

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي



جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

ظاهرة التصوف الإيجابي في فكر محمد إقبال

تحت إشراف الأستاذ الدكتور :

أ.د. عبد اللاوي محمد

من إعداد الطالبة :

بلحمام نجاة

أعضاء اللجنة :

رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	أ.د. بوكردة زواوي
مقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	أ.د. عبد اللاوي محمد
مناقشا	أستاذة محاضرة - أ -	جامعة وهران	د. دراس شهرزاد
مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر	أ.د. بليمان عبد القادر
مناقشا	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الجزائر	د. مناد طالب
مناقشا	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الأغواط	د. قويدري الأخضر

السنة الجامعية 2012/2011

المقدمة:

يعتبر التصوف قطاعا رئيسيا ومهما من قطاعات الفكر العربي الإسلامي، وهو يدخل في الشخصية الخاصة بهذا الفكر، فلو رجعنا إلى الإمام الغزالي، لوجدناه في كتابه "المنقذ من الضلال" قد أخذ بالتقسيم الذي يصنف الطالبين للحق إلى أربع فرق وهي: المتكلمون، الباطنية والفلاسفة ثم الصوفية، وإذا أخذنا بالتقسيم الرباعي للتراث الفكري الإسلامي إلى فلسفة وكلام وأصول فقه، وتصوف، أو أي تقسيم فسوف نجد أن التصوف يحتل مكانة هامة في الفكر العربي الإسلامي.

والاهتمام بالتصوف ليس حديث الساعة، بل تناوله المؤرخون والعلماء العرب والمسلمون من أمثال القشيري والكلاباذي وابن سينا والغزالي وابن خلدون. كما أولاه المستشرقون الاهتمام أمثال الفرنسي لويس ماسينون.

وإذا كانت الحياة الصوفية تعكس أعماق وجهات النظر تجاه الوجود الدنيوي، فإنها تمثل أيضا أعلى مظاهر التقوى الدينية النابعة من صدق الرابطة بين الإنسان والله.

ولكن بما أننا بصدد البحث في ظاهرة التصوف في الفكر الإسلامي وبالأخص في فكر "محمد إقبال" وبالضبط ظاهرة ما يسميه "إقبال" نفسه بالتصوف الإيجابي، فإننا سوف نقف على تساؤلات من مثل: لماذا التصوف؟ ما مفهومه الحقيقي؟ ما جدواه؟ أو ما مدى حاجتنا إليه؟

إن التصوف ضرورة، كونه يمثل الجانب الوجداني في حضارة الأمة، فتاريخ الأمة الإسلامية، يؤكد أن التصوف كان الضمير الحي والناض الذي أشاع الصدق في وجدان هذه الأمة، فقد وضع القواعد التي تحدد المعاملة بين الإنسان والله، وبين الإنسان والإنسان، به تبين أن "الباطن" هو ما يتشكل به "الظاهر" تشكلا صحيحا.

إنه إلى التصوف انتهى الطبيب المتفلسف "ابن سينا" بسيره العقلي، والغزالي، الفقيه الأشعري، يخرج من متهاته الفكرية ليعتكف تحت ظلال التصوف، وابن خلدون، المؤرخ الاجتماعي يخلص من مقدمته ومن (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) ليكتب (شفاء السائل) في التصوف، والاستشهاد بهؤلاء العلماء دلالة على أن التصوف كان له حضوره المهم في تاريخ الأمة الإسلامية.

ويبقى التصوف ضرورة من حيث كونه حقيقة العبادات إذ هو يقول بتلازم القلب والجوارح، فالصلاة مثلا، بالمفهوم الصوفي ليست حركات وسكنات وتلاوة آيات فقط، بل هي ارتقاء ومعراج ذوقي في أوقات يقف فيها العبد بين يدي مولاه.

والصوفي بحكم التعريف هو من صفى قلبه من الشوائب وكبح نفسه من جموح الغرائز، وهو من تفتحت بصيرته وتكشفت الغشاوة عن عينه وانغrustت التقوى بداخله واقترب من الحضرة الإلهية.

إن الغاية من التصوف هي بناء المجتمع المسلم على أساس من الفضيلة والتمسك بمبادئ الدين الصحيح، فيجتمع أفراد المجتمع على الأخلاق، وتكون منطلق أي فعل أو سلوك إنساني.

والاجتماع على الأخلاق هو الاجتماع على الأخوة الإسلامية والمساواة والإيثار، فالصوفي الحق هو من يجمع في مسلكه بين الشريعة والحقيقة، وأن يكون موقفه في المجتمع موقف المجاهد والمصلح بالرجوع إلى الينابيع الحقيقية للدين الذي يتجسد من خلالها الإنسان الكامل والفرد الصالح أو المتصوف الحق.

وعليه فللثراث الروحي دور في خلق مجتمع مثالي وإن كان بعض كبار المصلحين فشلوا في تحقيق هذا الهدف لأن الشعار الذي رفعوه لم يتحول إلى تطبيق عملي وحقيقة واقعة.

لاشك أن التسليح بالقيم الروحية يخلق طاقة دافعة للتقدم، لكن لا نريد في هذا الصدد أن نقف موقف التعصب، فمما سلف ذكره يتبين أن التصوف ظاهرة تقدمية إيجابية لكن استعراضه تاريخيا، يكشف عن عدم اتفاق بين العلماء والمفكرين حوله، إذ أن بعضهم

يدينونه ويهاجمونه بعنف ويدافع عنه البعض الآخر أحيانا بتعصب، وهناك من يدرسه بموضوعية نحاول أن نحققها في مشروعنا هذا.

لكن ما لا بد من الإشارة إليه أن الدراسة المنهجية العلمية بمجموع تحليلاتها البعيدة عن العواطف أو الانفعالات القريبة من الموضوعية لا تقدم لظاهرة التصوف الإسلامي شهادات في مصلحته خاصة وأن المشاعر الحارة والوجدانيات الملتهبة تميزه على نحو ظاهر، كما يحضر فيه الطابع الأدبي والجمالي.

مثل هذه الخصائص كانت حججا للمهاجمين لظاهرة التصوف إذ كثيرا ما اعتبروه ظاهرة سلبية تتزامن ومراحل انهيار وتفكك الشعوب، لذا ما يميز الصوفي هو الإنطوائية والاستكانة اللتين تجعلانه يهيم في عالم من الخيال، لا يساهم بأيّ في تغيير الأوضاع الاجتماعية المتردية.

إن الاعتبار الرئيسي الأول للهجوم على التصوف، هو أن انكسارات الدول التي كانت تتمتع بمجد سياسي وحضاري ثم فقدته، كثيرا ما يرجع إلى هذا النمط السلوكي (التصوف) لأن أول من يمسهم هذا السلوك السليبي - بالنظر للمهاجمين للتصوف - هم مفكروا الأمة، فيكثر الشعر والرومانسية وتغيب إرادة التغيير والقوة، وكنتيحة حتمية لذلك التقهقر السياسي والمدني والاجتماعي.

غير أن هجوما من هذا النوع اتجه التصوف لا بد وحتما أن يصدر عن مفكرين يعطون الصدارة للدولة ولمعاني الفخر والقوة في المجتمع القومي، هؤلاء همهم بالدرجة الأولى هم سياسي، ينتهي إلى اعتبار القيمة الأولى للفرد مرتبطة بما يقدمه للدولة، والمجتمع من خدمات غير أنه حتى وإن كان هذا النوع من الهجوم قد أصاب بعض مواطن الضعف والسلبية في ظاهرة التصوف من وجهة النظر القومية، إلا أنه غائب عن أعماق الشعور الذاتي للمتصوف، فالنفسانية الصوفية بمشاعرها وأحاسيسها لا تقدر بحساب، فالمتصوف الذي يعاني ويبدع الحلول لمشاكله الشخصية الداخلية والخارجية، يتوسم من هذه الحلول

الطمأنينة والسعادة والرضا، لذا فمهاجمة التصوف من هذا الجانب هو هجوم غير مؤسس بشكل موضوعي.

وإذا كان بعض المهاجمين الآخرين للتصوف يركزون على أن التصوف يغزو الشعوب في مرحلة التفكك وبدء الانحطاط، فإن مثل هذا الاعتبار يفتقر للدقة، لأن ظاهرة التصوف عاصرت الحضارة العربية الإسلامية، منذ نشأتها، ورافقت مراحل تطورها بمجدها وبؤسها، فكانت ظاهرة التصوف عنصرا أساسيا من سمات شخصياتها الدينية والفلسفية والعلمية والدليل على ذلك الأعلام الكبار للتصوف الإسلامي، أمثال ابن عربي والسهروردي والجنيد والبدوي والدسوقي والطوسي والكلاباذي والقشيري والغزالي والجرجاني والجيلي وآخرون كثيرون.

وإذا كان البعض الآخر من المهاجمين يعللون هجومهم للتصوف بحجج دينية، متهمين المتصوفة بالخروج عن تعاليم الدين والشريعة ووصفهم بالزندقة والكفر، فإن اتهاماتهم هذه لا تختلف عن تلك التي اعتمدها ذوي الهموم السياسية، ولكنها قد تزول تماما إذا حددنا المفهوم الحقيقي للتصوف، وهنا لا نزيد على أن التصوف هو "إسلام بذوق" فالتصوف من حيث المنطلق مشتق من الصفاء وهو من حيث السلوك (كله خلق فمن زاد في الخلق فقد زاد في الصفاء) وهو من حيث الزهد في متاع الدنيا (مأخوذ من لبس الصوف والخشن من الثياب) وهو من حيث المراحل والعتبات (شريعة وحقيقة وطريقة) فما التصوف إذا إلا تذوق حقائق الإسلام.

وهذا المفهوم للتصوف باعتباره "الإسلام بذوق" يعني أنه لا شيء في التصوف يخرج عن سياق الشريعة الإسلامية وأنه لا يسع الصوفي مهما كانت مرتبته الروحية أن يسقط قاعدة شرعية، وأنه لا يمكن أن تتعارض الحقائق الصوفية مع صريح الكتاب والسنة.

إن النظر إلى التصوف من وجهة سياسية أو دينية أو وفقا لمقتضيات فكرة مركزية واحدة تمجد القوة والتاريخ وتؤكد على حتمية الفرد من خلال سلامة الجماعة التي ينتمي إليها، لا يمكن أن تمنحنا فرصة دراسة التصوف دراسة تحيط بجميع عناصره، وتحيط بشكل

متكامل بماضيه وحاضره و عما يجب أن يكون عليه مستقبله خاصة وأن التصوف موقف شخصي من الكون والوجود وحتى من الدين قبل أن يكون موقف جماعة أو فرقة، لذلك فتأثيره من الوجهة النفسانية أعمق وأكثر أثرا من تأثيره الاجتماعي والسياسي، وعليه فإن أية دراسة لظاهرة التصوف الإسلامي لا بد أن تأخذ العامل النفساني المحرك لها بعين الاعتبار.

لا بد من الإشارة أيضا بأن التصوف شكل في ماضيه وحاضره مجالا للهاربين من صرامة العقل وانضباطيته، ذلك لأن العقل ينتهي دائما إلى أجوبة استدلالية لا تتلاءم وطبيعة الأمل الذي يتمسك به الباحثون عن حلول نجاتية لقلقهم الفكري إزاء مشكلات حياتية ضاغطة مثل الموت والآخرة أو قضايا المصير فيما يتعلق بعالم الدين والميتافيزيقيا، لذا كانت شخصية الصوفي العميقة ماضيا وحاضرا ملفوفة بحجاب القداسة الأمر الذي يفسر ذلك الاحترام والمهابة التي صبغت أعمال معظم مفكري الإسلام لدى تناولهم ظاهرة التصوف، ولعل ذلك يرجع إلى أن الصوفي الحق يرى الفعل الإلهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء إلى السماء المرصعة بالنجوم، فإذا كان التدين يظهر في أعلى صورته عند أعلى صورة عند الرجل الصوفي الحق، فمن حقنا إذا أن نتساءل:

ما هي حقيقة التصوف؟ وما هي التجربة الصوفية التي تظهر في كل آداب الأمم عبر العصور؟ هل هناك وجود روحي أعظم من الإنسان يحاول الحس الديني عند المتصوفة الوصول إليه؟ وإذا كان هناك مثل هذا الوجود الروحي، فما هي علاقته بالإنسان؟ وهل يمكن أن نجد في التصوف تصور للحياة العصرية أو لحياة يميزها التقدم؟

في محاولة التوفيق بين العقل والنقل، انجذب الكثير من المفكرين المسلمين نحو التصوف فأرجعوا كل ما صعب تبريره عقليا إلى التجربة الجامحة المستمدة من "المواهب الإلهية" أي إلى الحجج المستمدة من خبايا التصوف.

لكن اللجوء إلى التصوف عند البعض لم يكن يعني أبدا أن هؤلاء خاضوا تجربة التصوف ووصلوا إلى نهايتها لقد كان التصوف بالنسبة إليهم تبريرا نظريا فحسب، ولعل مأساة

"الغزالي" من أوضح الأمثلة على ذلك الصنف من الهاربين من صرامة العقل، أما المفارقة الغربية التي عاشها "ابن سينا" بين سلوكه الحياتي الفعلي وتبشيره الفلسفي بالحكمة الإشرافية، فهي تشير إلى المدى الذي وصل إليه الاستعمال النظري الإزدواجي لشاعرية التصوف عند بعض الفلاسفة المسلمين.

إذا انتقلنا من هذا المستوى من الطرح-أي وجهات النظر الراضة أو القابلة لظاهرة التصوف- إلى التساؤل حول جدوى البحث في ميدان التصوف وأهميته، فإننا سوف نقف بذلك في مواجهة واقعنا المعاصر.

فالواقع اليومي يشهد بوجود تحبط منهجي لا حد له، مما يلزم معه أن يكون المنهج هو محور اهتمامنا، وفي هذا الحقل- حقل المنهج- كانت هناك طائفتان، كل واحدة منهما تطرح تصوراتها المنهجية ورؤيتها الخاصة للمشاكل المطروحة في الواقع، فكانت طائفة منهما تقدمية عصرية تهوى التحديث وطائفة سلفية تراثية تود لو تخرق الزمن لتحل في الصدر الأول للإسلام.

فهل يمكن إذا في معترك النظريات والرؤى المنهجية وفي خضم الأزمة المنهجية والركود الحضاري أن نطرح التصوف كمعين نستلهم منه ملامح منهجنا؟ وعن أي تصوف سوف نتحدث؟ هل ما يصفه البعض بالتصوف الانطوائي أو التشاؤمي أو التصوف الانبساطي أو الإيجابي؟

نفترض أن التصوف الحق أو الإيجابي لا يزال يشكل أرضية موضوعية يمكن لها أن تثمر في الكثير من النواحي، في الأخلاق هو أجدر لتكوين جيل أو ذوات أصلية ومتميزة، وفي الحياة الدينية، هو الروح التي ينبض بها الشرع، وفي الفقه والتشريع هو الروح التي تسمح بالاجتهاد الموفق، وفي الاقتصاد هو الأقدر على تعديل الموازين.

لكن طرح التصوف هو محاولة لاستلهم المنهج من تلك المفاهيم العالمية التي أشار إليها كبار الصوفية.

واستلهام المنهج من التصوف يستدعي البحث العميق حول ماهيته وأصوله وقواعده، حتى يكون دعامة منهجية يقوم عليها أي مشروع ففصوي أو تقديمي بدوره يجمع بين جانبيين، الجانب الرأسي المتمثل في الرابطة بين العبد ورببه والجانب الأفقي الكائن في الصلة بين الإنسان والعالم.

سوف نحاول أن نتساءل في بحثنا هذا: هل بإمكان التصوف أن يحقق لنا الارتقاء من الخلق إلى الحق، أي من عالم الفناء الدنيوي إلى عالم البقاء في الحضرة الإلهية، لكن دون معنى الحلول، أي دون حالة الانطوائية التي يغيب فيها كل ما هو حسي، مادي دنيوي. هل بإمكان التصوف أن يرتقي بنا أيضا إلى عالم الطهارة في مستوياتها الروحية والدينية؟

وعليه من بين كبار الفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين أولوا أهمية لظاهرة التصوف وربطوها ربطا وثيقا بالدين وبأهمية هذا الأخير في الحياة العملية وبالتالي في عملية التغيير التي يكون منطلقا "الذات" الشاعر والفيلسوف "محمد إقبال" الذي عندما يحدثنا عن ظاهرة التصوف وأثرها في الحياة العصرية للأفراد، يحدثنا عن نمط من التصوف أو عن تصور خاص لهذه الظاهرة، ما يسميه هو بالتصوف الإيجابي الذي هو محور مشروعنا هذا.

فمحمد إقبال عندما يتحدث عن الحياة الدينية من الوجهة العامة فإنه يقسمها إلى ثلاثة أطوار، يمكن وصفها بطور "الإيمان" وطور "الفكر" وطور "الاستكشاف" والحياة الدينية في الطور الأول - طور الإيمان - تبدو صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة أن تخضع لأمره خضوعا مطلقا، ومن غير تحكيم العقل في فهم مراميه البعيدة، وهذا الاتجاه قد تكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب، لكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية، والتسليم المطلق بنظام ما يأتي في أعقابه تفهم العقل لهذا النظام - طور الفكر - وفي هذا الطور تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع من الميتافيزيقا، إنها تنظر في الكون متسق اتساقا منطقيا، ومن فروع البحث في

ذات الله، أما في الطور الثالث-طور الاستكشاف- يحل علم النفس محل الميتافيزيقيا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصية حرة، لا بالتحليل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو، فبهذا المعنى الذي لهذا الطور الأخير من تطور الحياة الدينية، يستعمل "محمد إقبال" لفظ "الدين".

والدين في هذا المعنى يسمى "بالتصوف" وهو اسم سيء الحظ، إذ يفترض في التصوف أنه نزعة للعقل تزهّد في الحياة وتتجنب الواقع، معارضة بذلك كل نظرة تجريبية التي يفترض بأنها أساس التفكير في وقتنا المعاصر، فأسلوب الصوفية بهذا المعنى، وهو الأسلوب الذي تطورت به الحياة الدينية في أسمى صورها في الشرق والغرب، أضر بالشرق الإسلامي أكثر من أي مكان آخر، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسية عند الرجل العادي بحيث تعدّه للمشاركة في موكب التاريخ، فعلمه نوع من الزهد الزائف، الذي يقتنع فيه الإنسان بجهله وضعفه الروحي قناعة تامة، لذا كان المسلم العصري يتجه إلى البحث عن مصادر جديدة لنشاطه تمثلها خاصة في مبادئ الوطنية والقومية التي وصفها "نتشه" بأنها مرض وحماسة وأنها أقوى خصوم الثقافة، لأنها تحد من تفكير وعواطف الإنسان، كما أنها تتأثر بالقوى السيكولوجية للكراهية، والارتياب في ثبات الغير، تلك القوى التي تترع إلى إضعاف روح الإنسان، وعليه فلا أسلوب التصوف الذي عرف بصورته السلبية في العصور الوسطى، ولا القومية ولا الاشتراكية قادرة على إشفاء علل الإنسانية.

وعليه، فالدين بمعنى التصوف الإيجابي الذي هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادا خلقيا يؤهله لصنع التقدم والحضارة، فتلك التزعة من الإيمان تجعله قادرا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والاحتفاظ بها في دار البقاء، إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله والمستقبله، من أين جاء، وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل له

آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية. وتجربة التصوف عند "محمد إقبال" هي تجربة طبيعية مثلها في ذلك مثل تجاربنا المألوفة، والدليل على ذلك أن لهذه التجربة قيمة معرفية أو علمية لمن يمارسها، بل هناك ما هو أهم من ذلك وهو قدرتها على تركيز قوى الذات فنكسبها بذلك شخصية جديدة. والرأي القائل بأن مثل هذه التجارب انفعالات عصبية أو غامضة لن يفصل نهائياً في دلالاتها أو قيمتها.

فلا أهمية إطلاقاً للرأي القائل بأن التزعة الدينية يعينها في الأصل نوع من الاضطراب الفسيولوجي فقد قيل إن "محمدًا" صلى الله عليه وسلم، كان متهوساً، وإذا كان التهوس له من القدرة ما يمكنه من توجيه مجرى التاريخ الإنساني توجيهاً جديداً، فمن الأهمية السيكولوجية أن تدرس تجربته الأصلية التي خلقت من العبيد الأذلاء قادة للرجال، وأهملت السلوك، وكيفت الحياة لأجناس بشرية بتمامها.

وإننا حين نتخذ أساساً للحكم أنواع النشاط المختلفة التي صدرت عن دعوة نبي الإسلام، فإن توتره الروحي (أي الوحي) ونوع السلوك الذي كان من المستحيل أن نفهم هنا الوحي إلا إذا نظرنا إليه بوصفه استجابة لحالة حقيقية تنشأ عنها أنواع جديدة من الحماسة وأنواع من التنظيمات الجديدة وبداية أعمال جديدة ولو نظرنا إلى الأمر من ناحية علم وصف الأجناس البشرية لا بد لنا أن التهوس عامل هام في اقتصاد التنظيم الاجتماعي للإنسانية فهو لا يسلك سبيل تصنيف الحقائق وكشف أسبابها، بل يفكر في ظروف الحياة والحركة رغبة منه في ابتكار أنماط جديدة لسلوك الإنسان، ولا ريب أن له عثراته وأوهامه، مثله في ذلك مثل العالم الذي يعتمد على التجربة الحسية، فله عثراته وأوهامه أيضاً.

إن هدف الحياة الدينية عند المتصوف هو إعادة تكوين الذات المتناهية بالوصل بينها وبين عملية أزلية للوجود.

من هذا المنطلق، تصورت بأن البحث في ظاهرة التصوف في الفكر الإسلامي، مسألة ضرورية، وإن كان تناول مثل هذا الموضوع ليس بالأمر الجديد، ولكن تناولي لنفس القضية - قضية التصوف - سوف يكون بالتركيز في أحد مباحث المشروع على ظاهرة التصوف الإيجابي في فكر وفلسفة أحد أعلام الفكر الشرقي، الشاعر والفيلسوف "محمد إقبال" لذا تصورت عنوانا لعملي هذا على النحو التالي:

"ظاهرة التصوف الإيجابي في فكر محمد إقبال."

وفي أثناء معالجة هذا الموضوع، سوف أسلك منهجين علميين: المنهج التاريخي بحكم أنه يقوم على تتبع ظواهر تاريخية انعكست من خلالها أحداث ووقائع مثبتة في التاريخ ومسجلة في المصادر المختلفة، وهذا ما سوف نتبينه في بعض فصول هذا العمل خاصة تلك المتصلة بتاريخ ظاهرة التصوف في الفكر الإسلامي. أما المنهج الثاني فسوف يكون وصفي تحليلي نقدي، وسوف يهدف المنهج دراسة الظاهرة موضوع العمل بجميع خصائصها وأبعادها في إطار معين بتحليلها ونقدها. يتألف مشروع البحث من ثلاثة فصول، يعرض في الفصل الأول الأفكار الأساسية التي يفترضها البحث مقدما وتمثل أول فكرة في تحديد مدلول مصطلح "تصوف" فإذا كنا نجد صعوبة في إيجاد تعريف موحد ودقيق للفلسفة، وهي لا تريد الاعتماد إلا على العقل ولا تطمح إلا في الوضوح، فإننا بالأولى لا يجب أن نطمح في إيجاد تعريف دقيق للتصوف الذي يقوم عند أصحابه على أساس أن "التجربة الباطنية الصميمة هي الجانب الإيجابي في حياة الإنسان، وأن الحياة الظاهرية - سلوكا وعقلا - لا تمثل سوى السطح، ثم إن غاية الصوفي هي الاتحاد بالله، إما مشاهدة (عند صوفية السنة) أو حلولا واتحادا (عند الصوفية الفلاسفة أو الإشراقيين) وأن تلك التجربة الباطنية يصعب التعبير عنها وتعجز اللغة العادية عن توصيلها".

إلا أن ذلك لم يمنع الصوفية من إعطاء تعاريف عديدة، والمتأمل فيها يجدها تعريفات تعبر عن اختلاف وتعدد التجربة الصوفية الأخلاقية والباطنية، إلا أنه لا يصعب علينا - كما

يعتقد ذلك جل الصوفية- أن نرى التكامل في تلك التعريفات التي ندرك من خلالها "الطابع العملي الأخلاقي" الذي يتميز به الفكر الصوفي على الأقل في بداية مرحلته، ومن ثم قيل إن التصوف تحلية وتحلية- أو تركية- أي تخلية النفس من الرذائل والمحرمات ثم تحليتها بالفضائل وتوطئتها على الأوامر الشرعية والمكارم الأخلاقية، ولعل هذا هو الطابع العام الأساسي في الفكر الصوفي السني خاصة.

من مستوى تحديد دلالة التصوف كخطوة منهجية يتطلبها البحث، ننتقل في المبحث الثاني من الفصل الأول إلى البحث في أصول المذهب الصوفي، والتصوف الإسلامي بالأخص، ولعل البحث في نشأة ظاهرة التصوف فيه بحث عن الصورة الأولى التي عرف بها، إذ المفروض أن التزعة الصوفية في بادئ الأمر لم تكن تأملا فلسفيا لاهوتيا مثل الكلام، كما ليست تأويلا للأحلام كما هو الشأن عند "فرويد"، ولا هي حكمة مشرقية بالمعنى المعاصر لهذا المصطلح، إنما هي قبل كل شيء تجربة داخلية، هي نوع من طرائق الحياة، نجد لها حضورا في أمصار كثيرة.

وربما كان ما يسمى بالصوفية في أعلى درجات حنينها إلى اللامحسوس قد برزت إلى الوجود عن طريق الديانة الإسلامية وبواسطة مبدأ "النور الداخلي" وهذا لا ينتفي معه غياب هذه الظاهرة في بقية الأديان والثقافات، بل إن الصوفية والمذاهب التأملية تنشأ في الأديان جميعها، وبين كل أمة ولكنها تختلف بالنسبة لخصائص الأفراد والأجناس، وبالنسبة لاستعدادهم للجمع بين المحسوس واللامحسوس.

وقد نجد عند العقول المتفتحة في العالم الإسلامي، أن فكرة وجود معنى أعمق وأكثر أصالة في كلمات القرآن قد انبثقت من الرغبة، ليس في الهروب من صرامة "النص والعقيدة" بل من اعتقاد جازم بأن هذه الكلمات إنما تعني أكثر، وليس أقل، مما تتضمنه معانيها العامة، التي يفترض أن يفهمها الناس.

وقد أدى هذا الاعتقاد، مضافا إليه الشعور العميق بقدسية الإله (وهو الشعور الذي نشأ وفقا لتعاليم القرآن وتعليمات الرسول صلى الله عليه وسلم) إلى نشوء تلك الفلسفة العقلية التي أطلق عليها اسم (الصوفية).

وفي المبحث الثالث: سوف أحاول الوقوف على حقيقة وطبيعة الظاهرة الصوفية حتى تتميز بدورها كتجربة لها من المصادقية بحيث يمكن تقديمها منها دقيقا قابلا لأن يؤثر على الحياة العصرية التي يعتبر المبدأ الطبيعي الذي ينادي بسيادة القوانين في الطبيعة أحد عناصرها المهمة، وبالتالي مدى مصداقيتها أيضا في التأثير على الواقع وتغيير وضع الأفراد والمجتمعات، ذلك يستلزم تناول أطروحات قدمت التصوف في جوانبه الإيجابية من ناحية وفي تأثيراته السلبية من ناحية أخرى، كيف أثر التصوف على المسار التاريخي للأفراد والمجتمعات؟

أما في الفصل الثاني والذي انتقلنا فيه إلى أطروحة المفكر والشاعر والفيلسوف محمد إقبال حول التصوف، بدا لنا من الضروري أولا أن نحيط بفكرة التصوف عند إقبال انطلاقا من مؤلفيه: "تطور الميتافيزيقا في بلاد الفرس" و"تجديد التفكير الديني في الإسلام"، على اعتبار أن هذين المؤلفين يشملان الرؤية الإقبالية - في تطورهما - للتصوف، وفيهما سوف نكتشف أن نشأة التصوف في تصور إقبال ترتبط بظروف فكرية واجتماعية وسياسية سادت العالم الإسلامي قبيل القرن الثامن الميلادي والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي، وجملة هذه الظروف كانت تشير إلى تدهور سياسي واجتماعي وفكري تمخض عنه انتشار نزعة الميل نحو الثراء، وانتشار الآراء الداعية إلى التواكل، وترتب عن ذلك ظهور نزعة صوفية تحمل بدرجة الفناء والحلول في ذات الله.

وفي المبحث الذي يليه يؤسس محمد إقبال لصورة جديدة للتصوف مخالفة للتصوف السليبي وهي صورة التصوف الذي يتأكد معه حضور الذات وفاعليتها في عملية التغيير، "فخودي" لم تعد في فلسفة إقبال يشار بها إلى الفناء والغياب وإنما إلى قوة الذات الفردية أو بمعنى آخر قوة الشخصية الفردية التي تملك إمكانات تساعد على تخطي العقبات

والصعاب التي تعترضها أثناء علاقتها واتصالها بالواقع، فالذات تصبح مصدر بناء وتعمير متى وظفت بالصورة الإيجابية على خلاف التصوف الذي يعمل على إذلالها حتى تؤهل للفناء في الله، فالذاتية في فكر إقبال عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله ويقوي إرادتها ويدفعها إلى السعي لا إلى التواكل، وفي سعيها تسمو لكي تصير الإنسان الكامل. هذه النقطة (الإنسان الكامل) هو صميم موضوع المبحث الثالث في الفصل الثاني، فالإنسان الكامل في التصور الإقبالي هو النموذج الأعلى للتجربة الصوفية الحقيقية، أي التجربة التي تربط بين الإنسان وواقعه، والإنسان الكامل في التصور الإقبالي هو من تجسدت فيه كل معاني الإنسانية والقوة والحياة والجمال، إنه الإنسان المسلم الذي يدعو تصوفه إلى التغيير والتفاعل مع المجتمع وبالتالي الخلافة، وعليه لغة الاستكانة والاتكال والاعتذار بالقضاء والقدر - التي كان لها حضورا في أوساط المجتمعات الإسلامية - لا تعكس حقيقة الإنسان وبالأخص حقيقة المسلم الذي هو مركز التاريخ، به يقوم، والتغيير لن يكون إلا بوجوده.

أما في الفصل الثالث، ومن باب الدراسة الموضوعية فإن الرؤية الإقبالية للتصوف أو ما يسميه هو بالتصوف السليبي الذي يتناقض في جوهره مع روح الثقافة الإسلامية، كان من الضروري إذا الإحاطة ببعض المفاهيم التي وردت في رؤية إقبال للتصوف، من مثل مفهوم الفناء، الذات، الفردية، الدين... هذه المفاهيم التي انطلق منها إقبال في نقده للتصوف، أحطنا بها من جديد ضمن المباحث الثلاث لهذا الفصل، بحثا عن حقيقتها: هل فعلا التصور الإقبالي لها يعكس بصورة موضوعية جوهرها؟ وعليه في المبحث الأول تناولنا العلاقة التي تربط الدين بالتصوف، فإذا كان الدين الذي يقوم على فكرة المبدأ العالي، هذا المبدأ يكسبه المعنى السامي من الناحية الروحية، فإنه بذلك سوف يطابق التصوف، وعليه سوف نسأل هل التصوف ظاهرة دينية؟ أم أن التصوف يعلو الدين ولا يرتبط به ضرورة؟

هذا السؤال مرده البحث فيما إذا كان التصوف يرتبط أساسا بالدين على اعتبار أن الصوفي في أي ثقافة عادة ما يؤول تجربته من منظور العقيدة أو الدين الذي نضج عليه، والهدف من هذه الأسئلة إدراك ما إذا كان الجانب الأخلاقي الذي يدعو إليه عادة الدين هو ما تصبو إليه كل تجربة صوفية.

وفي المبحث الثاني من ذات الفصل نعالج مفهومي الذات والفردية وحالتيهما في التصوف، فإقبال اعتبر بأن التصوف يغيب الذات ويدعو إلى إفناءها في المطلق، إذ يبدو أن كل الثقافات التي تتناول التجربة الصوفية تتحد في الموقف القائل بفناء الذات والفردية أثناء خوض تجربة التصوف، وفناء الذات والفردية، هو ما انتقده إقبال بقوة في معالجته موضوع التصوف، لكن فناء الذات والفردية يأخذ دلالات أخرى غير تلك التي أشار إليها إقبال والتي قد تكشف على عدم إمامه بحقيقة التصوف وعلى اقتصاره على حقبة مر بها تاريخ التصوف وهي الفترة التي انكب فيها المتصوفة على تغييب وإماتة الذات والانسلاخ عن الواقع.

وحين ذلك يأخذ مفهوم الفناء الصوفي مدلولاً آخر غير ما ورد في موقف إقبال، فالفناء عند الصوفية يتحول إلى تجربة أنثروبولوجية متفردة، فليست هي إذابة كل شعور بالذات وكل وعي بلوازمها وإدراكاتها، فليس الفناء فناء للذات بل هو فناء عن الذات، تأخذ معانيها باتصالها بالمطلق ورجوعها ثانية إلى عالم الواقع، وهذا ما يتناوله المبحث الثالث من هذا الفصل.

وعليه يكون مخطط البحث كالتالي:

الفصل الأول: التصوف: (الدلالة والتاريخ)

- المبحث الأول: التجربة الصوفية وخصائصها

1. التجربة الصوفية (الطبيعة والخصائص)
2. التجربة الصوفية (الدلالة اللغوية والاصطلاحية)

- المبحث الثاني: التصوف الإسلامي ومصادره (التصوف الإسلامي بين الأصالة والتقليد)

1. التصوف الإسلامي (خصائصه ومصادره)

2. رأي كبار العلماء والمفكرين في التصوف

- المبحث الثالث: ظاهرة التصوف بين السلبية والإيجابية

1. في ملابسات ظهور التصوف في الإسلام (العقل والتصوف)

2. نقد رسل للتصوف

الفصل الثاني: التصوف تجربة وممارسة عند إقبال

- المبحث الأول: التصوف وموقف إقبال منه

1. سيرة إقبال (العوامل التي تدخل في بناء شخصية إقبال الفكرية والعلمية)

2. طبيعة التصوف وموقف إقبال منه (التصوف وروافده في الإسلام، أصل التصوف

ومبرراته في القرآن)

- المبحث الثاني: التجربة الصوفية وإشكالية توكيد الذات عند إقبال

- المبحث الثالث: الإنسان الكامل النموذج الأعلى للتجربة الصوفية عند إقبال

الفصل الثالث: التصور الإقبالي للتصوف بين المجاورة والمجاورة

- المبحث الأول: المنطق، الدين، والتصوف الإيجابي

1. المنطق والتصوف الإيجابي

2. الدين والتصوف الإيجابي

- المبحث الثاني: الذات والفردية وحالتيهما في التجربة الصوفية

- المبحث الثالث: تجربة الفناء في ديانات التأليه (في نقد إقبال)

الخاتمة

الفصل الأول: التصوف: (الدلالة والتاريخ)

المبحث الأول: التجربة الصوفية وخصائصها

1. التجربة الصوفية (الطبيعة والخصائص)

2. التجربة الصوفية (الدلالة اللغوية والاصطلاحية)

المبحث الثاني: التصوف الإسلامي ومصادره (التصوف الإسلامي بين الأصالة والتقليد)

1. التصوف الإسلامي (خصائصه ومصادره)

2. رأي كبار العلماء والمفكرين في التصوف

المبحث الثالث: ظاهرة التصوف بين السلبية والإيجابية

1. في ملابسات ظهور التصوف في الإسلام (العقل والتصوف)

2. نقد رسل للتصوف

المبحث الأول: التجربة الصوفية وخصائصها

1. التجربة الصوفية (الطبيعة والخصائص):

حينما حاولت وضع فصل تمهيدي لبقية فصول الموضوع بدا لي أن هناك موضوعين، الموضوع الأول يختص بالنظر إلى عصر محمد إقبال والموضوع الثاني تمثل في تحديد مفهوم التصوف، ذلك لأن أغلب الباحثين عندما يقدموا دراسة لشخصيات، يرجعون إلى العصر الذي تواجدت فيه هذه الشخصيات لفهم مواقفها إزاء موضوعات فكرية معينة على اعتبار أن كل إنسان إنما هو صدى لعصره، فالعصر هو الحلقة التي تتم فيها تفاعلات الفرد مع الواقع.

ورغم أن هذا الرأي يبدو مقبولاً لكن عندما يتم الحديث عن الشخصيات الصوفية، فإنه حينذاك يبدو الصوفي متجاوزاً للعصر الذي يعيش فيه، إذ أن التجربة الصوفية يفترض أنها في تطوراتها الروحية لا تعترف بأحكام الواقع والزمن الذي يحيا فيه الصوفي، إذ أنها تجربة مفارقة تضع المعراج مقابل الواقع والوقت مقابل الزمن، فحقيقة التصوف تكمن في التجربة الصوفية وفي تراكم التجارب الصوفية السابقة وتراكم الثقافة التي يتم من خلالها التعبير عن تلك التجربة الذوقية التي يمر بها الصوفي في كل عصر.

إذا لو كانت طبيعة العصور لوحدها مقياساً لفهم التصوف لتعذر تفسير تجربة "النّفريّ" (محمد بن عبد الجبار بن الحسن صاحب المواقف والمخاطبات).

إذ يبدو أنه يتجاوز القرن الخامس الهجري الذي ينتسب إليه وأقرب إلى "ابن عربي" الذي عاش بعده.

إذا الأجدر النظر إلى موضوع التجربة الصوفية التي تكشف حقيقتها من خلال من يعيشها ومن خلال مواقف شخصها اتجاه موضوعات الفكر المتعددة.

لقد اهتم عدد كبير من الباحثين بمحاولة وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية، فمنهم من حاول جمع أكبر قدر ممكن من تعريفات المتصوفة أنفسهم للمصطلح ليخرج بتعريف مفرد ومتكامل، ولكن بدون نتيجة⁽¹⁾.

إن سؤالا من مثيل: هل يمكن وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية؟ قد يكون الجواب عليه بالنفي ومن قبل الصوفية أنفسهم ولذلك عدة أسباب أهمها:

أولا: الطابع الفردي للتجربة الصوفية، فهي تجربة وجدانية فردية، وهي بهذه الصورة لا تخضع للتعريف المنطقي الذي من خصائصه أن يكون جامعا مانعا، بل تظهر التجارب الصوفية بمثابة جزر منعزلة ليس بينها رابط بسبب من أنها تجربة الإنسان المتفرد، *The experience of a singular person* لهذا فإن المتصوف الذي يقدم تعريفه للتصوف، ينطلق من تجربته الروحية الفردية مما لا يجعل تعريفه متطابقا لتعريف غيره، وفي هذا قال القشيري "وتكلم الناس في التصوف: وما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبر بما وقع له"⁽²⁾. وتؤكد ذلك كثرة تعريفاتهم للتصوف⁽³⁾ واختلافها.

ثانيا: إن التجربة الصوفية تمر بسلم (الطريق الصوفي) تظهري تام ومتصاعد تختلف بداياته عن أواسطه وعن نهاياته، ولذلك قد يتطابق أكثر من تعريف المتصوفة عاشوا اختلافا في الزمان والمكان والثقافة، ولكنهم تطابقوا في المقام والحال الذي هم فيه،

1- يمكن النظر في محاولة نيكلسون في كتابه: في التصوف الإسلامي، ص1، ص 27 فما بعد، والصوفية في الإسلام، ص 29 فما بعد، وأيضا: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص 115 وما يليها، وبجته: خصائص التجربة الصوفية، ص 65-66-67-68، المنشور في مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد السنة 19 حزيران، تموز 1986م، العددان 194-195، شوال، ذي القعدة 1406هـ.

2- الرسالة القشيرية: تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة، 1974، ج2، ص 551.

3- بلغت التعاريف حتى العصر الشيخ عبد القاهر السهرودي حسب قوله " وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد عن ألف قول"، السهروردي عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط1 بيروت، 1966، ص 57

وقد تختلف تعاريف متصوفة عاشوا معا في الزمان والمكان ولكنهم اختلفوا في المقامات⁽¹⁾ والحال والمواجيد.

ثالثا: إن هذه التجربة باعتبارها معاناة وجودية عميقة ومعقدة تبتعد بطبيعتها هذه عن الإحاطة ومن تمّ التعريف، لذا قيل لا يمكن لتعريف واحد أن يغطي كل ملامح

التجربة الصوفية⁽²⁾ No single definition will cover every aspect of mysticism

كما أن التجربة الصوفية من علاماتها تضاؤل القدرة على التعبير بالكلام ويدخل ضمن هذا تعريفها لأن التعبير عنه إنما يتم بالكلام، لذا قال أحدهم "لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق به لسانه"⁽³⁾ وفي خلال الكشف الصوفي تكفّ "... عبارات عند ذلك، فلا بيان، ولا نطق"⁽⁴⁾، إذ يعجز الكلام، وعجز الكلام دلالة لا يشهد السر ما يتسلط عليه التعبير ويجويه الفهم، فمن عبر أو فهم فهو صاحب استدلال لا ناظر إجلال"⁽⁵⁾ وهو ما وصفه وليم جيمس بـ "الاستعصاء عن التعبير"⁽⁶⁾.

لذا كنا نجد المتصوفة يلجأون إلى اللغة الرمزية- كما هو الشأن عند ابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم، للإفصاح عن مضمون ما يشهدون.

رابعا: إن التصوف مثله مثل أي مصطلح خضع لعملية نمو تاريخي متواصل تبعا لتأثره بالعوامل المختلفة وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأولى للمصطلح واكتسابه لمعان جديدة وإبعاده لمعان قديمة كانت جزءا من معنى ودلالة المصطلح، مثلا كان

1- وهذا هو محتوى تشخيص ابن خلدون: أنظر ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، إستانبول، 1957، ص 87-89

2 - The new Encyclopedia Britannica, William Benton publisher, London 1974, Vol12, Art(Mysticism) by ghose, sisir kumar, P 786.

3- القشيري: الرسالة القشيرية، ج2، ص 449

4- المصدر نفسه، ج1، ص 378

5- السهروردي، عوارف المعارف، ص 526.

6 - James. W (The varieties of Religious experience, P380-381.

التصوف، على مستوى الحضارة العربية الإسلامية يدل-كلفظ- على المغالاة في الزهد، ثم صار يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية والروحية عامة ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود، وعليه تدرج مفهوم هذا المصطلح عبر مراحل تطور التصوف، واكتسب اللفظ في العصر الحديث معاني جديدة⁽¹⁾.

ومن الأكد أن التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لحضارة دون أخرى، إنما عرفته عموم الحضارات الكبرى في التاريخ كالحضارة الهندية التي يتجدر منها الفيلسوف والشاعر " محمد إقبال " والحضارة الصينية واليونانية كما عرفته الحضارة العربية الإسلامية، ومن مواصفات التصوف أنه يأخذ دائما الخصائص التي تنسجم مع انتسابه لهذا الإطار الحضاري الروحي أو ذاك.

إلى جانب جملة من الخصائص والعناصر المشتركة للتصوف خارج الشروط والأطر البيئية والروحية المعنية، وقد وجد المتصوفة في هذه العناصر المشتركة دليلا على صحة وصدق التجربة الصوفية، هذه الأخيرة لها جملة من الخصائص يمكننا تلخيصها فيما يلي:

● هناك أولا حالات ما قبل التجربة الصوفية:

وهي تسبق عادة التجربة كما تمهد لها، وتتمثل في حالة من التأزم النفسي الشديد، الذي يصحبه الاضطراب والتوتر الشديد وعدم الراحة والقلق والتشتت الذهني، وضعف في القوى بحيث لا يستطيع الإنسان معه أن يستمر كما في السابق أن يؤدي حياته الروتينية اليومية، كما حدث للغزالي⁽²⁾ ومن هذا الجانب يصير التصوف خيارا

1-غلاب (محمد)، التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت ص 10 "إن المحدثين قد نقلوا التصوف إلى عدة تصورات أخر...".

2- الغزالي: المنقذ من الضلال، وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت، ص 142-143 فيه نلاحظ وصف الغزالي لأزمته الروحية التي انتهت إلى اختيار الطريق الصوفي.

روحيا "فالصوفية...، تضمن للنفس الأمن والطمأنينة"⁽¹⁾، ويندفع الإنسان في هذا الخيار الروحي الفردي ليبدأ طريقا يقابل تجربة الشعور بالاعتراب a way of the experience alienation counteracting⁽²⁾ لا من حيث محاولة البحث عن حالة جديدة في العلاقة مع عالم التغير والكثرة والزوال، إنما لمفارقته -عبر اغتراب اختياري- نحو تحقيق علاقة روحية مفتقدة مع عالم الحقيقة الكونية المطلقة، وحالات ما قبل التجربة الصوفية هذه، ثم الاصطلاح عليها في التصوف الأجنبي بـ Dark Nights Of the soul أو الليالي المظلمة للروح، ويصطلح عليه أحيانا بـ Dark silence، وهذه الحالات هي تمثيل لقمة التأزم النفسي ونهايته التي تبعد الطريق صوب التأحد الصوفي.

ومن الحالات التي تصاحب ما قبل التجربة الصوفية، ظهور دافع في شكل النداء أو الهاتف الغيبي أو الصوت الخفي⁽³⁾، وهذا الصوت يدفع الشخص نحو اختيار التصوف، ومن جهة ثانية فإن هذه الحالات يصحبها أيضا غياب الثقة بالمعقولات والمحسوسات، فيترع الإنسان إلى التماس "الهدوء العقلي في حالة الجذب والوجد حينما يخفق المنطق"⁽⁴⁾ وفي نداء باسكال ما يعبر عن هذا الموقف المعرفي السلبي من العقل والحس: "تواضع أيها العقل العاجز! واسكتي أيتها الطبيعة الهزيلة! وتعلمي أن الإنسان يجاوز الإنسان مجاوزة لا متناهية! أصغي لله..."⁽⁵⁾ بهذا المعنى يكون التصوف إيمانا بنوع ثالث من المعرفة غير المعارف الأخرى الحسية والاستدلالية ويعقب هذه الأحوال

1- برغسون (هنري)، منيعا الأخلاق والدين، تحقيق، سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1984، ص 226.

2- Encyclopedia Britannica, William Benton publisher, London 1974, Vol12, Art(Mysticism) by ghose, sisir kumar, P 786.

3- عن هذا النداء بخبرنا الغزالي في كتاب "المنقذ من الضلال" ص 142: "فصارت شهوات الدنيا تجاذبني... ومنادى الإيمان ينادي: الرحيل، الرحيل..."

4- جيمس (وليام)، العقل والدين، تحقيق د. محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص 46

5- بلدي (نجيب): باسكال: دار المعارف، مصر، د.ت ص 211 (ملحق نصوص مختارة).

الروحية، انتقال روعي جذري يظهر في شكل مفاجئ سريع، أو في شكل انتقال تدريجي متراكم غير مفاجئ⁽¹⁾ ويصطلح على هذا التحول بمصطلح "التوبة" (Conversion) والذي ينتج عنه الإحساس "بالميلاد مرة ثانية"⁽²⁾، إنها ولادة معنوية على حد تعبير المتصوفة المسلمون، جديدة تشكل نقطة البدء في الحياة الصوفية الجديدة التي هي طريق روعي تطهري قائم على قطع صلات الصوفي المختلفة بالعالم، وإضعاف ذاتيته حد التفاؤل والفناء في مقام التآحد الصوفي الذي يمنحه الكشف وبالتالي اليقين، ويدفعه في هذا الطريق نزوع الحب الإلهي الذي يعقب ويلغي حالة الاضطراب والتشتت الذهني ويستبدلها بالصفاء الروحي، هذا الحب الذي وصفه برغسون بأنه "ليس... امتداد غريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل... إن هذا الحب هو أصل العاطفة وأصل العقل"⁽³⁾. ومن خصائص التصوف أيضا:

اختصار المسافة بين العالمين:

يذهب الفلاسفة إلى اعتبار وجود هوة ميتافيزيقية بين الوجود الإلهي المتعالي المطلق وبين عالم التغير والزوال، وأنه لا يمكن للإنسان اختصار هذه الهوة أو عبورها، ويذهب إلى ذات الرؤية علماء العقائد الدينية الذين يفصلون بدورهم بين عالم الوجود

1- عرفان (عبد الحميد): خصائص التجربة الصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد العددان 194-195، حزيران، تموز 1986م، ص 73، نلاحظ مثلا أن تحول إبراهيم بن أدهم كان تغيرا مفاجئا سريعا إثر حادثة وسماع صوت الهاتف الغيبي، في حين أن تحول الغزالي لم يكن سريعا، بل تدريجي واستغرق فترة من الزمن ذكرها الغزالي بأنها ستة أشهر، يمكن مراجعة ذلك في: المنقذ من الضلال، للغزالي ص 142، ويقول الشيخ أبو مدين قاصدا المعنى نفسه، "رأيت من قطعها في سبعين عاما بأن قطع كل عقبة في عشرة أعوام، ورأيت من قطعها كلها في ساعة واحدة [كإبراهيم بن أدهم الذي قطعها في ساعة واحدة] وجاء التوفيق من الله تعالى" ص 322 التشوق إلى رجال التصوف، ابن زيات يوسف بن يحيى (ت627هـ) تحقيق: أدولف فور، الرباط، 1958.

2- تعبير استخدمه وليام جيمس في أحد رسائله، بيرري، رالف بيرتون: أفكار وشخصية وليام جيمس، تحقيق: د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية القاهرة، 1965م، ص 350. وقد استخدم المتصوفة المسلمون مصطلح (الولادة المعنوية) السهروردي، عوارف المعارف، ص85.

3- برغسون (هنري): منيعا الأخلاق والدين، ص 245.

الإلهي المتزه، أما المتصوفة فيقولون بإمكانية عبور هذه المسافة الميتافيزيقية بين العالمين، كما أنهم يقولون أيضا بإمكانية إلغاء القسمة الفاصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك وهو شرط جوهري لحصول المعرفة الذوقية المباشرة للحقيقة الكونية المطلقة التي لا تعرف بوسائل الحس والعقل.

إن هذا العبور يتم على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، وهو ما يصطلح عليه بـ"الفناء الإداري" و"الفناء الشهودي" وهو لا يقوم على أساس عدم وجود الفرق بين العالمين، إنما يقوم على تجاوز الصوفي للإحساس بالفرق وبالكثرة وبالذات.

وإمكانية عبور هذا الفاصل عند المتصوفة مرده تصورهم للألوهية ذات الفعالية المطلقة والشاخصة أبدا، وليست على شاكلة ما تصوره الفلاسفة في مجال الميتافيزيقيا، على أن هذه الذات محددة ومؤطرة، فالإله حسب التصور الأرسطي عاجز عن الاتصال بالعالم⁽¹⁾، فهو لا يزيد عن كونه علة أولى لا فعل لها سوى قطع تسلسل العلة بعلة لا علة لها، إنه العلة القصوى، غير أن التصور الذي يقدمه المتصوفة قائم على أن "البعد اللانهائي بين الإنسان والله - سبحانه -"⁽²⁾ لا يمحوه لتحقيق الإيصال سوى النور الإلهي، بمعنى أن تصبح الفعالية المطلقة للألوهية غير مقيدة بتصورات العقل للمطلق التي تنتهي إلى التعطيل إذ يقول الصوفية: "وكل تفرقة بلا جمع تعطيل"⁽³⁾، وعليه فالقول بالفاصل الذي لا يقطع، هو بالنسبة للمتصوفة تجريد للألوهية من قدرتها المطلقة وقدرتها على التجلي والاتصال وتدبير الإنسان والعالم، كما أن الكثرة ومظاهر التعدد في العالم المحسوس ليست سوى تجليات أو إضافات تؤكد القدرة الإلهية المطلقة كما أنهم لا يتصورن العالم إلا من حيث أن العدم مصدره وما سوف يؤول إليه لأن "العالم وجود من بين طرفي عدم...، كان عدما معدوما، ويصير عدما معدوما، ولا

1- برغسون (هنري)، منيعا الأخلاق والدين، ص 252.

2- نيكلسون (رينولد ألن): في التصوف الإسلامي وتاريخه، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، لجنة الترجمة والنشر، القاهرة، 1388هـ، 1969م، ص 118.

3- السهروردي، عوارف المعارف، ص 524.

يشهده العارف إلا بعدم معدوم"⁽¹⁾. وهو ما يدعو السراج بـ"تلاشي المحدث إذ قورنت بالقديم"⁽²⁾.

والاتصال الصوفي ليس بين الحق وبين الذوات والجواهر⁽³⁾، إنما المقصود به اتصال شهودي عبر الأنوار والإشراقات والفيوضات التي هي تجليات للصفات الإلهية، وأن الصوفي يلتزم شروط ووسائل السلوك الصوفي لأجل فناء وعيه وشعوره بالأشياء وبالذات فغاية الخلوة والصمت والجوع والسهر، والذكر المركز وكل أسباب التطهر الروحي إنما هي تضاؤل الإحساس بالذات وبالعالم لتهيئة الطريق نحو الاشراق والكشف وسطوع الأنوار الإلهية، وهو ما يقابل مصطلح Mystical Night وهو يعني أن الممارسة الصوفية تكمن في فصل الإحساسات الطبيعية للإدراك التي تأتي من الخارج لدفع حالة التأمل الصوفي إلى الاستشارة الداخلية، واقتصار المسافة يكون بإلغاء قيود الإحساس بالعالم وبانتماء الذات إليه، والإلغاء الوجودي للمسافة الفاصلة بين عالم الحقائق الإلهية الكلية وبين عالم التغير والحس والذي انتهى إليه فلاسفة وحدة الوجود، مثل ابن عربي وابن سبعين، هو نظرية ميتافيزيقية لم تختص بفلاسفة الصوفية وحدهم وفي هذه النظرية ثم إدخال العقل النظري ليعمم المعطيات الشعورية للتجربة الصوفية، مما نتج عنه مذهب ميتافيزيقي في الأنطولوجيا وليس تجربة روحية وجدانية

1- السراج (أبو نصر) اللمع، حققه وقدم له د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1380هـ/1960، ص 416

2- المصدر نفسه، ص32.

3- عرفان (عبد الحميد فتاح)، الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد 32، الجزءان 3-4 ذو الحجة 1401هـ تشرين الأول 1981 ص 602.

فردية، وقد يما قال المتصوفة: "فكل جمع بلا تفرقة زندقة"⁽¹⁾، بمعنى أن العقل النظري النقدي يتدخل ليحل من الحالة الشعورية للصوفي في مقام التآحد والفناء موقعا ميتافيزيقيا أو نتائج فلسفية عامة، وهو ما لا يرضاه العديد من المتصوفة الذين أقاموا تمييزا بين أنواع من الفناء أو التآحد.

ومما يؤكد دور العقل النظري في بناء نظرية وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة، ما قام به بعض المتصوفة (متصوفة هذا المذهب) لدعم آرائهم من تحليل محتوى المعرفة الإنسانية وتحديد الموقف الأنطولوجي من خلال الموقف الاستمولوجي، وهو ما صار له في وقت لاحق شأن كبير في الفلسفة الحديثة منذ محاولة جورج باركلي الشهيرة، فقد أرجع أولئك المتصوفة الكثرة الحسية والعقلية إلى تنوع إدراكات المدرك البشري، واشتروا لوجود المدرك وجود المدرك، حيث يقول ابن خلدون ملخصا آرائهم: "وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام..."⁽²⁾.

وقال أيضا: "وكذا الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي"⁽³⁾، والمتصوفة

1- السهروردي: عوارف المعارف، ص 524، وفي المنقذ ص 145-146، نجد الغزالي يحذر من القول بالحلول والاتحاد، وحول الأنواع الثلاثة للفناء أو التآحد: الإرادي، الشهودي، الوجودي: د. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي بيروت 1394هـ، 1974م، ص 159 فما بعد. وأيضا د. عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ضمن (الكتاب التذكري عن ابن عربي) دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1389هـ، 1969م، ص 234-235-236، وحول مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، نجد بحوث د. أبو العلا عفيفي: ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكري عن ابن عربي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1389هـ، 1969م ولدى د. محمد غلاب وجهة نظر تذهب إلى أن ابن عربي لم يقل بوحدة الوجود، وذلك في بحثه المعرفة عند ابن عربي (التذكري) ص 202 فما بعد. وهو بهذا يعلن تخليه عن موقفه السابق في كتابه: التصوف المقارن ص 117 فما بعد، وحول نظرية وحدة الوجود عند المتصوفة هناك كتاب للدكتور عبد الحليم محمود: أبحاث في التصوف ضمن كتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت، ص 295 فما بعده.

2- ابن خلدون: المقدمة، الدار التونسية للنشر، ط 1 تونس 1984م، ج 2، ص 589.

3- المصدر نفسه، ص 591.

الذين أقاموا تمييزاً بين أنواع من الفناء، ميزوا بين عينة الإحساس بالشيء وبين وجود الشيء المقصود، وهذا ما عناه عين القضاة الهمداني في كتابه "شكوى الغريب" عندما أشار إلى أنهم لا يعنون بالتلاشي عدم الشيء في ذاته بل اختفاؤه بالنسبة لمدرسه، وهذا إشارة واضحة إلى التمييز بين التآحد الشهودي والقول بالإلغاء الوجودي للفرق بين الذات والموضوع.

والتآحد أو الاتصال هو أخص الملامح المشتركة بين التصوفات الإنسانية الأكثر معرفة ويشار إليه أيضاً بالتلاشي أو الذبول أو الذهاب في المطلق، وهو يقوم على أساس تجاوز مظاهر الكثرة في العالم المحسوس فالصوفي قبل الاتصال أو التآحد يرى ويلمس الفرق والتمييز بين الأشياء المتعددة والمختلفة لكنه يصبو إلى التماس الحقيقة من خلال تجاوز هذه المظاهر الحسية وتخطي ارتباط الذات بها وبالأخرين مرتكزا على اعتقاد مؤكد بالحقيقة الإلهية الكونية المطلقة وهدفه التآحد مع هذه الحقيقة.

إن الإيصال أو التآحد الذي يعبر عنه بـ (الفناء) و(الجمع) و(الذهاب) في التصوف الإسلامي لا يختلف في جوهره عن مفهوم التآحد في أشكال التصوف الأخرى، يقول السهرودي في "عوارف المعارف" "الفناء هو التلاشي في الحق"⁽¹⁾.

ويقول الشبلي في تحديد معنى التآحد: "لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكني محو فيما هو"⁽²⁾، ويعبر الجنيد عن قمة التآحد حيث لا أنا تشير إلى (الهو) إذ ليس ثمة شعور بغير الواحد مع غيبة الإحساس بالأنا، فلا تعود هنا (أنا) ولا إشارة: "هو" ويظهر في قوله "غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهب (- بذهب-) هو"⁽³⁾.

كل هذه التعريفات تنتهي إلى تعريف مشترك لتآحد الصوفي The mystic union فالتآحد يشترط لتحقيقه قطع الصلة الشعورية والحسية بالعالم، ويتزامن مع ذلك

1- السهرودي: عوارف المعارف، ص 520.

2- القشيري: الرسالة القشيرية، الجزء 1، ص 275.

3- الجنيد: رسائل الجنيد، حررها وصححها على حسن عبد القادر، لندن، 1962م، ص 57.

تضاًؤل واضمحلل الذاآآة؁ وقء آءاء فآ آعارآف الآصوف والصوفآ ما آلآ: "الصوفآ المنآطع عن الآلق؁ مآآصل بالآق" (1). والآصوف هو العصمة عن رؤآة الكون وقء وءء الصوفآة فآ (الآنا) آازا لا بء من إزالآه؁ فالصوفآ آصرآ أن (الآنا) "آآر الأشآاء علف" (2)؁ وبالآالآ آكون فناء الشعور والذاآآة شرط للآأء الصوفآ؁ إء أن الذاآآة نفسها آءوب؁ وآآآفآ الآمل الذاآآ فآ الوجود اللاآءوء وآنمآآ بالكلآة الوجود الآاص فآ الوجود الآقآقآ الشامل؁ ولآآقآق ذلك اشآرآ المآصوفة المسلمون علف الصوفآ السالك "إسقاط الآاءاء" (3)؁ بمعنى لا آقول: لآ؁ ومآآ؁ وآلآ؁ وفآ آالة الآأء آآآفآ الإآساس بالآآرة والآعءء؁ ولا آصآر المآصوف آشعر إلا بالآقآقة الكونآة الواءءة وهآ آظهر عبر الآآلآآ والآنوار الإلهآة؁ وهو ما آعبر عنه الشبلآ- مسآآءما الآشبآه- فآ قوله: بأن المآصوف فآ مرآبة الآأء- "مآل مآنون بآآ عامر: كان إءا نظر إلى الوآش آقول: لآلآ؁ وإءا نظر إلى الآبال آقول: لآلآ! وإءا نظر إلى الناس آقول: لآلآ! آآ إءا قآل له: ما اسمك؁ وما آالك آقول: لآلآ! (4).

وآصف "ولآام آآمس" مرآبة الآأء عند المآصوفة قائلآ: "آظهر فآها... العالم فآ آآة الآنسآام والآآساق الإلهآ؁ وآملاً ذلك المعنى قلوبهم؁ فلا بآقى فآها مآل لسؤال ولا آآءون شآآا شآاآ آمكن أن آسأل عنه وآقال لماذا هو هذا ءون ذلك... فآملاً الشعور بآوء الله النفس فلا آءع مآالا للعلل أن آشك أو آسأل" (5).

فالصوفآ- فآ آآربة الآأء- آشعر بوءءة آآآفآ فآها الآآرة العقلآة والآسآة... ولكن الصوفآ هنا؁ لا آنكر الوجود الآسآ العآآآ لآظاهر الآآرة والآعءء؁ وإنما آفقد شعوره بآما فآ آآضم آآرآبه الصوفآة (عءا أصحاب مذهب الوءءة المطلقة ووءءة الوجود)؁

1- القشآرآ: الرسالة القشآرآة؁ الآءء2 ص554.

2- الآآآء: رسائل الآآآء؁ ص31.

3- السراج: اللمع؁ ص54؁ والرسالة القشآرآة؁ الآءء2؁ ص587.

4- المصءر نفسه (اللمع) ص466 وآآضا ص437.

5- آآمس (ولآم): العقل والءآن؁ آآقآ ء. مآموء آب الله؁ ءار الءءآة للآباعة والنشر؁ بآرآ؁ ء.آ؁؁ ص46.

وهو سيعود بعد تجربة التآحد ليؤكد الفرق والتمييز بين الأشياء ورؤية الكثرة والتعدد في العالم- وهو ما يصطلح عليه بمقام الفرق الثاني أو الصحو الثاني وهو مقام الفرق بعد الجمع والذي يعود فيه الصوفي لمزواله حياته وتمييزه الأشياء⁽¹⁾.

ولكن الصوفي لا يرجع بنفس الحالة التي كان عليها قبل تجربة التآحد، بل يعود بذات متعالية Transidental-ego مزودة بتجربة جوانية توحد فيها مع الحقيقة الكونية المطلقة، لذا فهي وإن ميزت وأبصرت الأشياء المتكثرة والمتعددة إلا أن هذه الأشياء تبدو لها على شكل تجليات للصفات الإلهية، فهي عمليات ظهور وتوكيد لصفات الوجود الإلهي الواحد، فهذه الذات المتعالية صارت بعد التآحد ترى الأشياء بدلائل التوحيد، وهكذا تصبح الخبرة الوجدانية الصوفية التي نتجت عن التآحد، هي الزاوية التي تحدد رؤية الصوفي للأشياء وللآخرين والذات، وهذا ما عناه وليام جيمس فيما ذهب إليه من أن قناعة التوحيد "تكمن -بادئ بدء- في خبرات شخصية باطنية"⁽²⁾.

وهو ما عبر عنه د. عثمان يحيى قائلا: "إن التوحيد عند الصوفية هو بمثابة امتحان شاق، من هلال الدموع والآلام لمبدأ الوجدانية وهو جهاد معجز لاكتشاف هذا المبدأ في كل ميادين الحياة"⁽³⁾.

إن مقام الفرق بعد الجمع أو بعد التآحد والذي "هو مقام العارف المحقق"⁽⁴⁾، يرث كل خبرات ونتائج الطريق الصوفي وقمته في التآحد أو الفناء وتعد الرمزية وهي لغة

1- جاء في: عوارف المعارف، ص 525: "فإذا عاد إلى شيء من أعماله عاد إلى التفرقة" وأيضا "فمن أفرد المكون جمع ومن نظر إلى الكون فرق... وقال في ذات الصفحة: "الجمع حكم الروح، والتفرقة حكم القالب- الجسم-" وهو لا ينكر أن تكون "نفسه موجودة، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق" الرسالة القشيرية، الجزء 1، ص 262.

2- بيرى، رالف (بيرتون): أفكار وشخصية وليم جيمس، تحقيق د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة 1965م، ص 349

3- يحيى (عثمان): نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1389هـ، 1969م، ص 233.

4- ابن خلدون: المقدمة، الجزء 2، ص 592.

المتصوفة أحد الخصائص المشتركة للتصوف الإنساني وإن من أهم الأسباب الدافعة إلى استعمال اللغة الرمزية ما يلي:

1. الطبيعة الجوانية والفردية للتجربة والتي تجعلها عصية على التعريف والإيصال، إذ أن هذه الطبيعة غير العقلية وغير الحسية تدفع الصوفي إلى استخدام الرمزية في عملية التعبير، ويغلب اعتماد لغة الحب الإلهي التي تثير الخيال والوجدان⁽¹⁾. وفي هذا تشترك التجربة الصوفية مع التجربة الفنية، حيث يستخدمان معا الرمز اللفظ المباشر في التعبير عن مجالات تظهر فيها مشاعر وحالات وجدانية "يتعذر تعريفها بالحد العلمي الرياضي الحاسم"⁽²⁾.

واستخدام الصوفي للغة الحب يكمن في كونها أقوى أساليب التعبير اللغوي عن الصلات الفردية والشخصية العميقة، إضافة إلى إمكانيتها على إثارة الوجدان والخيال ولا يجوز للغير أن يقوم بتأويل عبارات الحب الصوفي على أساس المدلول المادي الظاهر للألفاظ⁽³⁾.

1- عفيفي (أبو العلا): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط1، الإسكندرية، 1963م، ص 248.
2- محمود (زكي نجيب): طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) ضمن الكتاب التذكري عن ابن عربي) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1389هـ، 1969م، ص 69، وحول الصلة بين التجربتين الصوفية والفنية يتحدث، عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 250، وحول استخدام الصوفية للشعر يقول نيكلسون في: التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 90، إن الصوفية "لم يجدوا وسيلة أقوم ولا أقدر على التعبير عن مواجدهم وأحوالهم من الشعر" ومن الشعراء المشهورين الذين هم في نفس الوقت من كبار الصوفية: ابن الفارض المشهور بتأنيته وجمال الذين الرومي صاحب المثنوي وابن العربي صاحب ترجمان الأشواق.

3- نيكلسون: في التصوف الإسلامي، وتاريخه، ص 90 وأيضاً: عفيفي، التصوف... ص 249 ولكن نجد أن زكي نجيب محمود (فيما يتعلق بابن عربي) يميل إلى أنه قصد في البداية الغزل الظاهر في ديوانه ترجمان الأشواق، فابن عربي "قد قصد أول ما قصد إلى المعنى الغزلي الظاهر في كثير من قصائده ثم صرف الظاهر إلى الباطن" (الكتاب التذكري ص 104) في حين نجد أن نيكلسون يرر الفرق الواسع بين شروحات ابن عربي لقصائده تلك وبين معانيها الظاهرة بقوله: بأن ذلك يدل "... على أن الشاعر الصوفي نفسه قد لا يوفق أحياناً إلى شرح مقاصده من أبياته: "في التصوف وتاريخه ص 96، باعتبار أنها شروحات تستخدم اللغة الوضعية للتعبير عن حالات ومعان لا تستوعبها هذه اللغة التي يحاول من خلالها الشاعر تبين مقاصده".

2. أما الدافع الثاني لاستخدام اللغة الرمزية في التصوف فهو قصور اللغة الوضعية نفسها، إذ أنها لغة وضعية اصطلاحية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، يقول ابن خلدون أن محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي "متعدرة، لا، بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ومتخيل أو معقول تعرفه الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح... " (1).

ومقابل ذلك نجد المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس ولا المعقول وفي الحديث عن الدافع قال الصوفي "علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي" (2)، وقيل "العارف فوق ما يقول... " (3). وقد قرر الغزالي ذلك الأمر أيضا، فقد قصد تبيان عدم استعاب اللغة الوضعية للمعاني التي تنطوي عليها تجربة التأحد الصوفي في قوله: لا يحاول "معبر أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه" (4).

3. هناك أيضا دافعا آخر مفاده تجنب الصوفية لاتهمات الخصوم التي تضعهم في تعارض مع العقائد الشرعية، ولهذا اصطلحوا رموز وألفاظ لا يفقه معناها غيرهم "قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من بينهم في طريقتهم... " (5).

ويعرف السراج الرمز "(الرمز) معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله" (6).

1- ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، استانبول 1957م، ص 55 وأيضاً نجد مثل هذا الحديث في المقدمة، الجزء 2، ص 596.

2- السراج: اللع، ص 296

3- القشيري: الرسالة القشيرية، الجزء 2، ص 607

4- الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 145.

5- القشيري: الرسالة القشيرية، الجزء 1، ص 229

6- السراج: اللع، ص 414.

إن من طبيعة الرمز الصوفي لجوء الصوفي اضطرارا إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة، وهذا ما وضحه الغزالي في قوله: "اعلم أن عجائب القلب خارجه عن مدركات الحواس،... وما ليس مدركا بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس"⁽¹⁾.

وهذه السمة هي ما أكدها الباحثون-فيما بعد- على أنها صفة ملازمة لطبيعة الرمز الصوفي: يقول نيكلسون: "والعلم بخفايا معالم الغيب المجهول...، قلما يحتاج إلى الادعاء، بأنه ليس في الطوق بيانه دون اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس"⁽²⁾، ويقول د. زكي نجيب محمود:

إن عملية التعبير الرمزي هذه تتجه "من حالة وجدانية داخلية إلى شيء محس في دنيا الأشياء الخارجية"⁽³⁾.

إن هذه الطبيعة المزدوجة والمتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، لذلك نجد أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد... مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر وعليه يكون الرمز خفاء أو ظهور معا في آن واحد. وإلى جانب اللجوء إلى التعبير الرمزي هناك توكيد على الصمت والتزامه باعتبار أن المعرفة الصوفية معرفة ذوقية تشترط مباشرة التجربة الروحية وليست من العلوم التي تحصل بالتعليم والدراسة يقول الغزالي واصفا الصوفية: "إنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال"⁽⁴⁾.

1- الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت د.ت، الجزء3، ص 20

2- نيكلسون (رينولد ألن) الصوفية في الإسلامية، ت، نورالدين شريفة مكتبة الخانجي، مصر، 1371هـ/1951م، ص 101

3- محمود، (زكي نجيب) طريقة الرمز عن ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) ضمن (الكتاب التذكري عن ابن عربي) دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1389هـ/1969م، ص 69.

4- الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 141.

وللصمت أيضا دوافع أخرى تتلخص في أن الصوفي لا يجد في الكون ما يستحق الكلام عنه لأنه ليس حقيقيا في ذاته إنما هو قائم بالحق والحق سبحانه تقصر عنه الأقوال وهذا ما عناه الصوفي لما سئل عن سبب صمته فأجاب: "يا هذا الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له، والحق تقصر عنه الأقوال دونه! فما وجه الكلام؟"⁽¹⁾. والصمت عن الصوفية من علامات صدق وعمق التجربة الصوفية. يردد الغزالي عدة أقوال للصوفية في هذا الشأن إذ يقولون "المعرفة إلى السكون أقرب منها إلى الكلام"⁽²⁾ والكلام يشغل القلب...(-و-) الصمت يلحق العقل...⁽³⁾، مع العلم أن صمت الصوفي يختلف عن صمت الزاهد في أن صمت الزاهد هو تعبير عن حالة عزوف في الدنيا، وفرار من الذنوب التي يجلبها اللسان بينما صمت الصوفي ينطوي على حالة معرفية يصعب التعبير عنها ولا تحتويها اللغة الوضعية. فالصمت عند الصوفية، إذا تحكمه دوافع وليس فقط افتقاد المزاج الفني ولغته في التعبير وهو المزاج واللغة اللذان اعتبر الدكتور عفيفي امتلاكهما أو فقدانهما سببا لانقسام الصوفية إلى "طائفة التزمت الصمت وأخرى نطقت رمزا"⁽⁴⁾، وحالة الجذب أو الوجد (الفناء أو التأحد) التي تستلزم الصمت هي الحالة التي يكون فيها النطق بالشطح مبررا باعتبار أن صاحبها غائب عن الإحساس والشعور بنفسه وبالعالم يقول السراج: "والشطح-

1- الكلاباذي (أبو بكر محمد) التعرف لمذهب أهل التصوف قدم له وحققه محمود أمين النوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1 مصر 1388هـ، 1969م، ص 167، علما أن النص يعود إلى عصر الكلاباذي (ت 380هـ) أي قبل ظهور وحدة الوجود يقرون، والكلاباذي ليس ممن يقر هذا المذهب لذا لا يصح حمله على معاني وحدة الوجود رغم أن ظاهر اللفظ يوهم بذلك.

2- الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء 1، ص 71، والقول لأبي سليمان الداراني وهو من أوائل المتصوفة (ت 215هـ).

3- الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء 3، ص 76.

4- عفيفي، (أبو العلا): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 250

كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً⁽¹⁾.

2. التجربة الصوفية (الدلالة اللغوية والاصطلاحية):

وعليه فقد أفرد مؤرخو التصوف فصولاً للبحث في أصل كلمة "التصوف" وهي في جملتها كانت تسعى للكشف عن طبيعة هذه التسمية واشتقاقاتها ومصادرها، دون عرض التعليقات المتعددة لكلمة "التصوف" ويمكن إجمالها فيما يلي على ضوء ما سبق ذكره.

- القول بكون التصوف مشتقاً من الصوف الذي كان رداء الأنبياء والزهاد وهو بذلك يدل على التقشف.
- القول بكونه مشتقاً من الصفاء، لما يؤدي إليه من صفاء النفس عن كدر المحسوسات ويؤهلها للترقي في طريق الأحوال والمقامات.
- القول بكونه مشتقاً من الكلمة اليونانية (سوفيا) وتعني الحكمة باعتبار الصوفية هم الحكماء الإلهيين الذي جمعوا بين العلم الظاهر والمعرفة اللدنية.
- القول بكونه نسبة إلى أهل الصفة وهم جماعة من فقراء الصحابة، انقطعوا للعبادة في المسجد النبوي بالمدينة، وكان النبي (ص) لا ينكر عليهم ذلك.
- القول بكونه نسبة إلى صوفة، وهي قبيلة يمنية كانت تميز الحجيج وتخدم الكعبة، فصار الاسم علماً على الانقطاع لخدمة الله.

1- السراج (أبو النصر) : اللمع، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ، 1960م، ص 422، وحول ظاهرة الشطح: يمكن النظر في: اللمع، (السراج) ص 453-454، والإحياء (الغزالي) الجزء 1، ص 36، وللمزيد، يمكن النظر في: د. بدوي (عبد الرحمن)، شطحات الصوفية، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت 1976م، ص 9 فما بعد.

وهذه الأصول المتعددة للتسمية أثارت النقاشات في مؤلفات المؤرخين والدارسين للتصوف⁽¹⁾، هذه النقاشات تكلفت بتحميل هذا الاسم (أعني التصوف) أكثر مما يطيق، مما دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى الاستغناء عن اسم "التصوف" والتعبير عن مفاهيمه ضمن أسماء أخرى من مثل الاتجاه العرفاني، الاتجاه الأخلاقي، الطريق الروحي، الجانب الذوقي، الزهد... وهذه الأسماء إنما استعملت إما لتجاوز الخلاف الحاصل حول أصل التسمية واشتقاقاته، أو لأسباب سياسية متعلقة بالبلدان التي ترفض ظاهرة التصوف.

وقد يفضي بنا الخلاف حول طبيعة اسم التصوف إلى ما قاله "القشيري" من أن هذا الاسم لا يشهد له من حيث اللغة قياس ولا اشتقاق، فالأظهر أنه كاللقب⁽²⁾. هذا يعني أنه من الضروري أن نتجاوز الخلاف حول التسمية إلى طبيعة التصوف ذاته. لأن البحث في أصل هذه الكلمة (التصوف) اختلف حوله الباحثون اختلافاً قد يطول شرحه، فقد تعرض له مثلاً "ابن خلدون" في مقدمته، والسهورودي في كتابه "عوارف المعارف" وغيرهم.

وهذا يعني كما أسلفنا أنه من الأجدر التركيز على ما تدل عليه كلمة "التصوف" من أوصاف أي الرجوع إلى التجربة الصوفية ذاتها التي يفترض أنها تقوم على التوجه إلى الله والاستغناء به عن الخلق، والزهد في الدنيا على معنى رفضها بالكلية، كما يفترض أن يفهمها البعض، وإنما على عدم حبها والمنافسة في طلبها وإيثارها على جوانب البر، بهذا المعنى للتصوف يحدث تهذيب النفس، والارتقاء بها إلى معارج الخلق الرفيع والتسامي إلى مستوى الإدراك المتعالي، وبالتالي فهم حقيقة الكون والأديان وتجاوز

1- يمكن مراجعة الفصول الخاصة بتسمية التصوف في المصادر والمراجع التالية:

- التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي- اللمع للسراج الطوسي،- الرسالة للقشيري،- كشف المحجوب للهجويري، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الثالث) للدكتور النشار،- المدخل إلى التصوف للدكتور أبو الوفا التفتازاني...

2- القشيري: الرسالة القشيرية، طبعة الحلبي 1379هـ، 138.

مشاكل العلم والمعرفة وتحقيق النهوض بالمستويات في الأفراد والجماعات، بتحصيل الشخصية الفاضلة أو الكاملة.

لقد سئل الجنيد عن التصوف فقال: "تصفية القلب عن موافقه البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، التعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة وأتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"⁽¹⁾، وقد ورد على لسان "ذو النون" قال: "رأيت امرأة ببعض سواحل الشام، فقلت لها: من أين أقبلت رحمك الله؟ قالت: من عند قوم تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً، [استناداً إلى قوله تعالى: "تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً" الآية 16 من سورة السجدة] قلت: وأين تريدان؟ قالت: إلى رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، [استناداً إلى قوله تعالى: "رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقامة الصلاة" الآية 37 من سورة النور] قلت: صفيهم لي! فأنشأت تقول:

قَوْمٌ هُمُومُهُمْ بِاللَّهِ قَدْ عَلَّقَتْ	فَمَا لَهُمْ هِمٌّ تَسْمُو إِلَى أَحَدٍ ⁽²⁾ .
فَمَطْلَبُ الْقَوْمِ مَوْلَاهُمْ وَسَيِّدُهُمْ	يَا حُسْنَ مَطْلَبُهُمْ لِلْوَّاحِدِ الصَّمَدِ
مَا إِنْ تَنَازَعُهُمْ دُنْيَا وَلَا شَرَفٌ	مِنَ الْمَطَاعِمِ وَاللَّذَاتِ وَالْوَالِدِ
وَلَا لِلْبَسِ ثِيَابٌ فَائِقٌ أَنْقٍ	وَلَا لِرَوْحِ سُرُورٍ حَلٌّ فِي بَلَدٍ
إِلَّا مُسَارَعَةً فِي إِثْرِ مَنْزِلَةٍ	قَدْ قَارَبَ الْخَطْوَ فِيهَا بَاعِدُ الْأَبَدِ
فَهُمْ رَهَائِنُ غُدْرَانٍ وَأَوْدِيَةٍ	وَفِي الشَّوَامِخِ تَلْقَاهُمْ مَعَ الْعَدَدِ ⁽³⁾ .

هذا يعني أن كل تجربة صوفية تقوم على الزهد والذكر والمراقبة لتثمر حسن الخلق.

1- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 21

2- هموم، جمع هم، وهو الطلب... وهمم جمع همة وهي ما تمم به من أمر.

3- رهائن جمع رهين... تريد أنهم مبتعدون في هذه الأماكن التي لا أنس فيها بغير الله سبحانه. الكلاباذي: التعرف

لمذهب أهل التصوف، ص 21.

فالإمام الغزالي قد قال في بعض كتبه "إنه تجريد لله، واحتقار ما سواه" على أن كلمة الاحتقار، قد تؤدي معنى يفترض أنه لا يتفق مع التصوف فمصطلح الاحتقار قد يتنافى وحسن الخلق الذي هو أساس التصوف، ولكن الغزالي أراد مفهوم الاحتقار، ألا يطلب من أحد الناس نفعا ولا ضررا، لأن ما عدا الله فقير وضعيف، وهنا يحظر مفهوم الفقر في مجال التصوف، الذي يقول عنه ابن الجلاء⁽¹⁾: "الفقر أن لا يكون لك، فإذا كان لك لا يكون لك، على معنى قوله تعالى: "ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة" سورة الحشر، الآية 9.

إن هذا القول سيكون في غاية الدقة لو ربطناه بالأحوال والمقامات، لا بوجوه التصوف، كون التصوف لا تعدد في وجوهه، وإنما التعدد في أحواله ومقاماته التي ينبني عليها الوجه الأوحده للتصوف وهو التوجه لفاطر السموات والأرض في حال⁽²⁾، ولكن تنوعت الأقوال في تعريف التصوف وتكثرت تبعا لتنوع الأحوال والمقامات، والصوفية ذاتهم يقولون أن "الصوفي ابن وقته"⁽³⁾، فتعريف التصوف بما يحيل إلى مقام التوكل أو الفقر أو الزهد وغيرها، وإنما هو تعريفه بمقام ضمن مقاماته أي ضمن عناصر التصوف، وبعض المتصوفة يعرفه ببعض المفاهيم المرتبطة بالأحوال، وكل هذا داخل في المعنى بوصفه عنصرا في تكوينه، لا أنه هو وحسب، يقول السهروردي البغدادي (ت 563هـ): "وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول، ويطول نقلها"⁽⁴⁾، ويضيف قائلا: "لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال في أوقات

1- الجلاء (أبو عبد الله أحمد بن يحيى): من أهل بغداد، لكنه انتقل فسكن الشام، كان يقول: من بلغ بنفسه إلى رتبة سقط عنها ومن بلغ به ثبت عليها، وكان إذا سئل عن المحبة قال، ما لي وللمحبة أنا أريد أن أتعلم التوبة، توفي سنة 306هـ. عن الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق أحمد شمس الدين، ص 112.

2- يظهر هذا الوجه في قوله تعالى: "إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين" (الأنعام، الآية 79) "وقل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين" (الأنعام، الآية 162).

3- السهروردي: عوارف المعارف، ص 80.

4- السهروردي: عوارف المعارف، ص 81.

دون أوقات... فقد تذكر أشياء في معنى التصوف ذكر مثلها في معنى الفقر... وحيث وقع الاشتباه فلا بد من فاصل فقد تشبهه الإشارات في الفقر بمعنى الزهد تارة وبمعاني التصوف تارة، ولا يتبين للمسترشدين بعضها مع بعض، فنقول: التصوف غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا، وإن كان زاهدا وفقيرا"⁽¹⁾.

يقول معروف الكرخي (ت200هـ): "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"⁽²⁾.

فهذا التعريف في جزئه الأول يشير إلى طبيعة الجانب المعرفي للتصوف، وهو معرفة حقائق الأشياء وجواهرها وعدم الاكتفاء بما تبديه أو تعطيه ظواهرها، أما الجزء الآخر من التعريف فيشير إلى مقام الزهد، وهو التحلي عما يملكه الناس تقربا من الله تعالى. وقول ذو النون: "أن الصوفي من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق"⁽³⁾.

ويفيض أبا الحسن الحصري (ت371هـ) في حديثه عن هذا الموضوع فيقول: "الصوفي من كان وجده وجوده، وصفاته حجابة"⁽⁴⁾.

وهو يعني أن حال الوجد يظهر على حقيقة أن الوجود الحقيقي هو وجود الحق تعالى لا غير، وأن صفات العبد في حال عدم الوجد، تحول بينه وبين الفناء عن نفسه وعن السوي، فيؤدي ذلك إلى عدم قدرة الصوفي على إدراك أن وجود الحق هو عين وجوده.

ومعنى الوجد، هو ما صادف القلب من فزع، أو غم أو روية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل، قالوا: وهو سمع القلوب

1- المصدر نفسه، ص 79.

2- القشيري: الرسالة القشيرية، ص280، وعوارف المعارف، ص 79.

3- السلمي (أبو عبد الرحمن)، طبقات الصوفية، ص 19.

4- المصدر نفسه، ص491.

وبصرها"⁽¹⁾. قال الله تعالى: فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور" سورة الحج الآية 46. فمن ضعف وجدته تواجد، والتواجد ظهور ما يجد في باطنه على ظاهره، ومن قوي تمكن فيسكن، قال تعالى: "تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله" سورة الزمر، الآية 23.

وقد قال عمرو بن عثمان المكي (ت291هـ): "التصوف أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى في الوقت"⁽²⁾، وقال أبو بكر الشبلي (ت334هـ): "التصوف ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك"⁽³⁾.

إن هذه التعريفات كلها تنطلق من حال المراقبة، التي بها يتمكن العبد من أداء أعماله على الوجه الأكمل، وحال المراقبة يعني أن تعلم أن الله على كل شيء قدير وقيل: "حقيقة المراقبة أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تراه فإنه يراك"، وقال بعض أهل الإشارات: "المراقبة على ضربين: مراقبة العام ومراقبة الخاص، فمراقبة العام من الله تعالى خوف، ومراقبة الخاص من الله تعالى رجاء، سئل ابن عطاء، ما أفضل الطاعات؟ قال مراقبة الحق على دوام الأوقات، وقيل: علامة المراقبة إثارة ما أثره الله وتعظيم ما عظمه الله وتصغير ما صغره الله" (التهانوي، ج3، ص11)⁽⁴⁾.

وعليه فحال المراقبة مستفاد من الإحسان في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".

لقد أضاف الجنيد، يقول عن التصوف "هو أن يملك الحق عنك ويحييك به"⁽⁵⁾ وهذا القول صادر عن حال الفناء، وفيه يفنى العبد عن رؤية نفسه ليراه برؤية الله له، فتكون رؤيته بالله ولله ولا حظ للنفس فيها" يقول الغزالي: فناء المعصي ويكون فناء

1- أنور (أبي خزام): معجم المصطلحات الصوفية، ص182.

2- السهروردي: عوارف المعارف، ص340.

3- السلمي: طبقات الصوفية، ص340.

4- أنور (أبي خزام): معجم المصطلحات الصوفية، ص160.

5- القشيري: الرسالة القشرية: ص280.

رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك" وقيل: الفناء الغيبة عن الأشياء كما كان فناء موسى حين تجلى ربه للجبل" وقال الخراز: "الفناء هو التلاشي بالحق" وقال الجنيد: "الفناء استعجام الكل عن أوصافك واشتغال الكل منك بكليته (السهروردي ص520)، الفناء رؤية العبد للعلة بقيام الله على ذلك (ابن عربي، ص6) (1).

وفي نفس المعنى، أين يرتبط التصوف بحال الفناء، يقول نصر الطوسي (ت378هـ): "إسقاط رؤية الخلق ظاهرا وباطنا" (2)، وهو رؤية الكون على حقيقة أنه قائم بالله لا بنفسه، وأن الحقيقة لا تدرك إلا من حال الفناء والشهود.

وهناك من يعرف التصوف من مقام الرضا الذي يحمد فيه الله على السراء والضراء، ولا يحرص فيه الاعتراض على إرادة الله، لذا يقول أبي سهل الصعلوكي (ت387هـ): "التصوف الإعراض عن الاعتراض" (3).

وفي تعريف مقام الرضا، يقول الجنيد: "الرضا ترك الاختيار" وقال الحارث المحاسبي: الرضا سكون القلب تحت جريان الحكم" وقال ذو النون "الرضا سرور القلب بمر القضاء" قال سهل: "إذا اتصل الرضا بالرضوان اتصلت الطمأنينة فطوبى لهم وحسن مآب" يريد قوله عز وجل: "رضي الله عنهم ورضوا عنهم" (سورة المائدة الآية 119) (4).

أما الرويم (ت303هـ) فينتقل في تعريف التصوف من مقام الرضا إلى مقامي الفقر والتوكل، فيقول: "التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقيق بالبذل والإيثار، وترك التصوف والاختيار" (5) والفقر في اصطلاح المتصوفة، المتصوفة، ومن بينهم ابن الجلاء "الفقر أن لا يكون لك، فإذا كان لك لا يكون لك"

1- أنور (أبي خزام): معجم المصطلحات الصوفية، ص 137.

2- السلمي: طبقات الصوفية، ص 503.

3- القشيري: الرسالة القشيرية، ص 283.

4- أنور (أبي خزام): معجم المصطلحات الصوفية، ص 90.

5- القشيري: الرسالة القشيرية، ص 280.

على معنى قوله "ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة" (سورة الحشر الآية 9)، وقال أبو محمد رويم بن محمد: "الفقر عَدَم كل موجود وترك كل مفقود" (1).

أما مقام التوكل فيعرفه المتصوفة، ومن بينهم ابن مسروق قائلا: "التوكل بين يدي الله تعالى" وقال أبو عبد الله القرشي: "التوكل ترك للإيواء إلا إلى الله" "التوكل هو الثقة بما عند الله واليأس عما في أيدي الناس (الجرجاني، ص74)" (2).

وقد أضاف علي الحصري عندما سئل من الصوفي عندك؟ قال: "الذي لا تقله الأرض ولا تظله السماء" (3)، ويعلق القشيري (ت465هـ) على هذا التعريف قائلا: "إنما أشار إلى حال المحو" (4) وحال المحو هو ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر، وإذا بقي له أثر فيكون طمسا، قال النوري: "الخاص والعام في قميص العبودية، إلا من يكون منهم أرفع، جذبهم الحق ومحاهم عن نفوسهم في حركاتهم وأثبتهم عن نفسه" قال الله تعالى: (يحو الله ما يشاء ويثبت) (سورة الرعد الآية 39)، معنى رؤية نفوسهم في حركاتهم وأثبتهم عند نفسه بنظرهم إلى قيام الله لهم في أفعالهم وحركاتهم (الطوسي، 431) (5).

إن هذه التعريفات كلها تقوم على أحد المقامات أو الأحوال، هذه المقامات والأحوال كثيرا ما تنفتح بعضها على بعض من دون أن يكون بينها اختلاف كبير. لكن وإن كان التصوف يستند في أحد جوانبه على ثنائية المقامات والأحوال، فإنه من جانب آخر يقترن اقترانا صلبا بالأخلاق، خاصة عند الحديث عن التصوف الإسلامي، وقد يعود مستند الصوفية الأخلاقي إلى الآية القرآنية التي يمدح فيها الله

1- أنور (أبي خزام): معجم المصطلحات الصوفية، ص136.

2- المرجع السابق، ص 65.

3- القشيري: الرسالة القشيرية، ص 283.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- أنور (أبي خزام): معجم المصطلحات الصوفية، ص 158.

الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بقوله: "وإنك لعلی خلق عظیم" (سورة القلم الآية 4).

لذا نجد عند الصوفية اقتران التصوف بالأدب قال أبو حفص النيسابوري (ت270هـ): "التصوف كله أدب، لكل وقت أدب ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول"⁽¹⁾. ويقول أبو محمد الجريري (ت311هـ) إن التصوف هو: "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق ديني"⁽²⁾، كما أن أبا الحسن النوري (ت295هـ) يتجاوز المنحى المعرفي للتصوف ويقيم أصوله على الأخلاق فقط يقول: "ليس التصوف رسوما ولا علوما، ولكنها أخلاق"⁽³⁾، وموقف النوري هذا يرجع إلى كثرة من ادعوا التصوف في عصره وتمسكوا بالمعرفة النظرية دون العمل بها، بينما في المعرفة الصوفية عرفوا المعرفة الذوقية الصادرة عن حقيقة المجاهدة بالشرعية.

وهناك أقوال كثيرة تقوم في تحديد مفهوم التصوف على الجانب الأخلاقي، هذا الجانب ممتدا حتى عصر ابن عربي" (ت638هـ) وهو أحد أكبر متصوفي عصره، إذ يقول: "التصوف خلق، فمن زاد عليك في خلق زاد عليك في التصوف"⁽⁴⁾.

إن كل هذه النعوت التي أشير بها إلى التصوف مثل المجاهدة في الله، الأُنس بذكره والسُكر بمحبته، وامتلاك القلب بنور معرفته وطلب الفقر والزهد في الدنيا... كل هذه المعاني تنتهي إلى الركنين الأساسيين للتصوف وهما المقامات والأحوال.

وقد يكون الجنيد، وهو المنعوت برئيس الطائفة فد منح تعريف جامع مانع للتصوف، يشتمل على الجانب المعرفي والجانب الأخلاقي، فضلا عن ركني المقامات والأحوال،

1- السلمي: طبقات الصوفية، ص119.

2- السراج (الطوسي): اللمع، ص45.

3- السلمي: طبقات الصوفية، ص167.

4- ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، الجزء 11، ص344.

إذ يقول: "تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، وأتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة".

إن هذا القول للجنيدي ينقسم إلى قسمين الأول يتمثل في مجاهدة النفس وفق الشريعة المحمدية، والثاني في إدراك الحقيقة وبهذين القسمين يكتمل معنى التصوف.

ويلخص ذلك، أبي بكر الكتاني في تعريف التصوف قائلاً: "إنه صفاء ومشاهدة" فالصفاء، هو ما يعبر عنه بمجاهدة النفس (أي الوسيلة) أما المشاهدة وهي ما يعبر عنها بالحقيقة (أي الغاية) فالحقيقة عند الصوفية هي شهادة أن لا إله إلا الله كما شهدها الله في حق نفسه، والملائكة، وأولو العلم، وهذا ما يظهر في قوله تعالى: "شهد الله أنه، لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط" سورة آل عمران الآية 18.

ويبدو أن هذا التعريف هو الأكثر دقة في تحديد معنى التصوف، كونه يشمل على وسيلة الصوفي في الوصول إلى حقيقة التوحيد.

المبحث الثاني: مصادر التصوف الإسلامي (التصوف الإسلامي بين الأصالة والتقليد):

1. التصوف الإسلامي (خصائصه ومصادره):

إن البحث في خصائص ومصادر التصوف الإسلامي، يجعلنا نقف أمام آراء متعددة منها من تقول بأن التصوف قد ظهر أول الأمر في منطقة خراسان، وهي إحدى مدن فارس القديمة، تلاقت فيها معظم الديانات والثقافات الشرقية وحين دخول الإسلام من خلال الفتوحات الإسلامية، صبغت بعض المبادئ الإسلامية بالصبغة الصوفية القديمة التي كانت تؤمن بها في فترات تاريخها القديم.

وهناك رأي آخر يرى أن احتكاك العرب في شبه الجزيرة العربية بالمسيحية المجاورة لها سواء كان ذلك أيام التجارة القديمة أو أيام الفتح الإسلامي لدول المنطقة المجاورة، أدى إلى دخول بعض المسيحيين الإسلام ونقلهم بعض الأفكار المسيحية عن الرهبنة إلى الزهد الذي تطور إلى التصوف أما الرأي الثالث فهو ذاك الذي يربط بين التصوف وحركة الترجمة التي قام بها العرب المسلمون للعلوم اليونانية القديمة والحكمة اليونانية "فذي النون المصري"⁽¹⁾ أحد المتصوفة كان على علم بالحكمة اليونانية في عصره.

إن هذا الأمر يستلزم منا استعراض الديانات الشرقية منها والمسيحية والإسلامية لمعرفة مدى صلتها بالتصوف.

فمن الديانات الشرقية، نجد أولاً الديانة الفارسية، فقد انتشرت الديانة الزرادشتية في بلاد إيران وكانت في الأصل دين الميدين والفرس وبمجرد موت صاحب هذه الديانة

1- هو أبو الفيض ذو النون بن إبراهيم المصري، أصله من النوبة، وكان من قرية من قرى الصعيد بمصر يقال لها إخميم، نزل مصر، ويقال اسمه الفيض ويقال ثوبان، أسند أحاديث كثيرة عن مالك، والليث بن سعد وسفيان بن عيينة والفضيل بن عياض وابن لهيعة وغيرهم، وتوفي بالجيزة، ودفن بمقابر أهل المعافر وذلك سنة 246هـ (يمكن النظر في ترجمة ذي النون صفة الصفوة، الجزء الرابع، ص 261، 265 وفي حلية الأولياء الجزء التاسع ص 331-395 والجزء العاشر ص 3-4 وفي طبقات الشعرايين، الجزء الأول، ص 70).

والداعي إليها حتى هجم "دار الأول" ملك الفرس والميدين على شبه جزيرة بلاد اليونان وقضى على عاصمتها وأصبحت شعوب هذه المنطقة تدين بهذه الديانة وتدعو لها.

وقد روج لهذه الديانة في عهد الإمبراطورية الأكمنية وكانت تشمل شعوب بكتريا وميديا وفارس، وقد اندمجت هذه الشعوب في تلك المناطق وصارت تدين بهذه الديانة وتدافع عنها.

ولما فكر الإسكندر الأكبر المقدوني في غزو فارس، انتقلت الدعوة الرسمية إلى أيدي رجال الدين، وهم طبقة الكهنة في الديانة الزرادشتية الذين قاموا بنشر هذه الديانة فأوفدوا المبشرين إلى جميع بقاع الدول المجاورة وعليه خضعت كل من أرمينية وكبال ودوشيال وليسيا تحت نفوذ الديانة الوافدة.

ويعتبر كتاب "الأبستاق" علامة لتعاليم الديانة الزرادشتية والذي قام بجمع تعاليمه أحد ملوك الساسانيين "أويستر" وهو الذي أقام الحكم الساساني في فارس وتم إنهاء الشكل الكامل لكتاب "الأبستاق" في عهد الملك "شاهيور".

وكتاب "الأبستاق" هو كتاب "الزند أفستا" Zend Avesta وهو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين وقد اصطلح على ترجمة Avesta بالأبستاق في العربية. وقد فقدت النصوص الأصلية لهذا الكتاب بعد غزو الاسكندر لفارس عام 330 ق.م ثم أعيد تجميع ما تبقى منها في أذهان الناس وتم تدوينه جميعا في حوالي القرن الخامس الميلادي.

ولكن يفترض بأنه بدخول الجيوش الإسلامية المملكة الفارسية، تغير الحال، إذ انتشر الإسلام بها على الديانة الزرادشتية واعتنق كثير من الزرادشتيين الديانة الإسلامية، وهاجر جزء منهم إلى الهند، أين حملوا بفعل التجارة ثروات كثيرة في الهند، وكونوا طبقة خاصة لا يقبلون في جماعاتهم أي أجنبي وبقيت الديانة المجوسية التي تأخذ روافدها من الزرادشتية كما هي لم تتأثر بأي معتقد.

وتقوم الديانة الزرادشتية على الاعتقاد بوجود إله على علم بالماضي والحاضر إنه الإله "أهرمزدا" هو الخالق للخلق كله، وهي تقدم (أي الديانة الزرادشتية) زرادشت وهو يكلم الإله كما يكلم صديق حميم، كما هو موضح في كتاب "الأبستاق" الذي يقدمه على أنه حبيب الإله، أما الملائكة في فحوى هذا الكتاب فهم الذين يتقبلون الصلاة من الإنسان في معابد النار لهداية المؤمنين الذين يزورون هذه الأماكن المقدسة.

ويعتقد "زرادشت" أن ما يفصل بين الحبيث والطيب هو النار، وأن الخير هو الإله "أهرمزاد" أو "أهورامازدا" وأن الشر هو الشيطان "أهرمن" وتقوم الديانة الزرادشتية على أن الارتقاء إلى الحياة الروحية. والخلاص من قيود المادة لا يتحقق إلا عن طريق الطهارة الخالصة التي تتحقق بالتححرر من قيود الجسد.

كما أن الزرادشتية تقوم على تصور زرادشت للإله "أهورا مزدا" الذي وحد زرادشت بينه وبين الخير توحيدا جعلهما اسمين لمسمى واحد فسبق أفلاطون إلى هذا المزج الفلسفي والأخلاقي إن "أهورا مزدا" هو الإله الأوحد عند زرادشت، وهو وحده الذي لم يولد ولن يموت، وهو علة العلل وليس له علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يرى ولا ينظر رغم وجوده في كل مكان، إنه يعلم الماضي والحاضر والمستقبل، وهو وحده العالم بكل شيء، يعلم الغيب ودخائل النفوس ولا يخفى عليه سر من الأسرار وهو القادر على كل شيء رغم مناهضة الشيطان له، إنه خالق الخلق كله والملائكة الأبرار كما خلق الجنة والنار والشمس المشرقة والقمر المنير والنجوم اللامعة والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين فهو أب الإنسان وخالقه وهو الذي شرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة، ومن ثم فعلى الإنسان أن يعبد خالقه ويطيعه باعتباره منبع كل خير ومصدر كل مجد ونور وسعادة وهو الواهب المعطي الذي يريد الخير دائما ولا يفكر في الشر أبدا.

وعلى العكس من هذا الإله الواحد الرحيم الخير الخالق "أهورا مزدا"، يأتي أهريمان "Ahriman" الشيطان، مصدر كل شرور العالم، فهو المسؤول عن الأمراض والموت والتهم والغضب، وكما أن "لأهورا مزدا" ملائكة أبرار أطهار يساعدونه في نشر الخير والسلام في العالم فكذلك لأهريمان حشودا من الأرواح الشريرة الشيطانية التي تساعد في نشر الفوضى والشر في العالم.

وبما أن تاريخ العالم سيكون هو تاريخ الصراع بين الإله (أهورا مزدا) والشيطان (أهريمان) فإن على الإنسان أن يختار بين أن يفعل الخير ويتوجه بقلبه وب عقله وبأعماله إلى الإله الخير أو يتجه إلى تلك الديانة الزائفة ويتبع الشيطان في كل تصرفاته، وبحسب اختياره - في نظر زرادشت - يكون مصيره، فقد أدرك الحكيم بثاقب بصيرته أن خيار الناس لا ينالون عادة ما يستحقون من حسن الجزاء في هذه الحياة الدنيا، فتحدث في "الأبستاق" عما سيلقونه من مصير حسن في الحياة الأخرى "فسوف تبتهج نفوس الخيرين في الحياة الثانية الخالدة - كما سيعذب الكاذبون إلى الأبد"⁽¹⁾، والمؤمن هو الذي يتطلع دائما إلى مملكة العدل السماوية حيث يعمل الإله على تعويضه عما فاته في حياته الدنيا من لذة وهناء.

فزرادشت يؤمن إذا بمبدأ الثواب والعقاب الأخروي، كما يؤمن بأن هذا العالم الدنيوي متصل بالعالم الآخر بجسر يسمى "جسر الانفصال" الذي يمر عليه الأشرار فيرتجفون ويرتعدون من الفزع والخوف مما سيلقونه من عذاب في جهنم مأوى الأشرار والكذابين، بينما يمر عليه الأبرار الصالحون المؤمنون وهم مطمئنون إلى مصيرهم الحسن الذي ينتظرهم حيث يستقبلهم (أهورا مزدا) بعد أن يمروا في وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة ويتمتعون في كنفه بالسعادة الأبدية.

1- النشار (مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1997م، ص 110.

وفي إطار هذه الرؤية الدينية، الفلسفية للإله وللمصير الإنساني يؤمن زرادشت وأتباعه بضرورة أن يحيا الناس حياة اجتماعية مرحة معتدلة يتسق فيها القول مع الفعل، والفكر مع العمل "فالعمل هو ملح الحياة" لكن خلق الشخصية لا يعبر عنه فقط فيما يفعل المرء أو يقوله رجلا كان أو امرأة، بل بأفكارهما ولا بد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة، وأن يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة، والحسد بالإحسان والصدقات، والحاجة باليقظة والتزاع بالسلام، والكذب بالصدق.

وقد يرى البعض بأن التصوف الإسلامي قد تأثر بالديانة الزرادشتية على أساس أن منصب الخلافة في العصر العباسي، قد انتقل من عاصمة الأمويين إلى بغداد عاصمة العباسيين الذين أسند في عهدهم منصب الوزارة إلى الفرس الذين ساهموا في إقامة الدولة العباسية وأسند إليهم أيضا مهنة التدوين والترجمة، وقد نقلوا الكثير من أفكارهم الفارسية إلى الثقافة الإسلامية، وقد كانت هناك صلات بين العرب والفرس ترجع إلى عهد دخول الفرس الإسلام وعليه اتصل شيوخ الصوفية بالفرس والكثير منهم (أي الصوفية) كانوا من أصل فارسي.

غير أن هناك زمن يرى بأن قاعدة "الدولة المغلوبة دائما تتأثر بالدولة الغالبة" هي التي يمكن أن يقرر من خلالها بأن المسلمين من الفرس دخلوا الإسلام بدون ضغط وأهم تخلوا عن معتقداتهم القديمة إزاء مصدر جديد هو "القرآن الكريم" الذي يفترضه الكثير على أنه المنبع الأصلي للصوفية كما سوف يتضح لاحقا.

ولأن العنصر الهندي مثل بدوره حضارة تمتد إلى ثلاثة آلاف سنة، فإن العنصر الديني كان حاضرا ضمن مقومات هذه الحضارة، هذا العنصر كان قوامه عبادة "البترا" وهو معبود مقدس، يقدم إليه الهدايا، وتعمل الكهنة على خدمته مع إقامة الطقوس الدينية، وقد تواجدت ديانات أخرى كعبادة الشمس والحيوانات، وقد كان جوهر هذه الديانة الإيمان بعالم الأموات وهو عالم له تأثير قوي على الكون، والمشاركة فيه⁽¹⁾.

1- أبو زهرة (محمد): مقارنة الأديان، الديانات القديمة، دار الفكر العربي ص 22-23.

ثم ظهرت ديانة جديدة وهي البوهمية، وقد قامت على أنقاض الديانة السامية، وقد قسمت البوهمية الهنود إلى عامة وخاصة ويعتبر الخاصة موحدون، وهم يعتقدون أن معبودهم واحد، أما العامة فهم وثنيون يعبدون الأوثان، وهي تؤثر في الأرض، وقد بلغ عدد هذه الأوثان أو الآلهة عندهم ثلاثة وثلاثون ثم انحصرت في ثلاثة.

وتقوم البوهمية على أن النفس هي جوهر الحياة الخالدة، واتصالها بالجسد بغيرها من حالة الصفاء إلى حالة العكار، وهي باقية غير فانية تنتقل من جسد إلى آخر، وهذا ما عرف عندهم "بتناسخ الأرواح".

وقد استمر تأثير هذه الديانة في الفكر الديني الهندي إلى حين ظهور الديانة البوذية مع "بوذا"⁽¹⁾ ويفترض أن "بوذا" لم يكن صاحب رسالة أودين، وإنما كان مفكراً عرف الحياة وسرها وقد سيطرت على فكره عملية الخلاص من متاعبه، فلما رأى أنه وصل إلى ما يرمي إليه قرر أن يقود غيره في ذات الطريق الذي اتضح له، وما هو معروف أن تعاليم "بوذا" لم تدون في حياته وإنما بعد وفاته، هذه التعاليم التي كان هدفها الخلاص من متاعب الحياة وآلامها.

وضمن تعاليم "بوذا" أن على الإنسان الذي تصبو نفسه إلى النرفانا أي السعادة. أن يقرر كيف يصل إلى الفناء ولا يأتي إلا عن طريق التحرر من القلق.

مما يعني أن "بوذا" قد اهتم بالبحوث النفسية ومعرفة أمراض النفس وكيفية علاجها. ولا تحضر الارتباطات الأسرية ضمن تعاليم "بوذا" فالمرأة في نظره أقل مكانة من الرجل.

إن الثروة الحقيقية للإنسان بالنسبة لبوذا هي الأخلاق الطيبة والسيارة الظاهرة والذكرى الحسنة، فإذا أراد الإنسان السلام والراحة فعليه كبح شهوات النفس وأطماعها، لذا نجد "بوذا" يحث الرهبان البوذيين بالعيش في الأديرة والصوامع بعيدين عن زحمة الحياة.

1- المرجع السابق: ص 51-52.

إن تعاليم "بوذا" تقوم على توجيه النفس نحو حياة التأمل والتركيز الباطني لأن في ذلك خلق للملكات الروحية.

وقد عاش بوذا فيما بين عامي 560 أو 567 أو 480 قبل الميلاد تقريبا، عاش حياة تتشابه ملامحها مع ملامح حياة زعماء الديانات الكبرى في العالم، فقد صورت حياته بصورة أسطورية فيها من الخيال الكثير بلا شك، لكنها على أية حال حياة مفكر مصلح وقف بعد طفولته وشبابه موقفا فلسفيا جديرا بالاعتبار حيث تساءل بعد أن هجر حياة الرغد والرفاهية إلى حياة التقشف والزهد عن حقيقة الوجود، وتحولت حياته بعد ذلك تحولا تاما حيث اكتشف أن حقيقة الوجود إنما تكمن في الألم فكل وجود في حقيقته إنما هو ألم، وأن من المهم في أي حياة إنما هو التخلص من الألم، وهذا التخلص من الألم لا يكون إلا بسلوك طريق المعرفة والاستنارة.

وهذا ما أخذه بوذا على عاتقه ونقله لتلاميذه ومريديه، إنها الفلسفة البوذية الإنسانية التي تقوم على إدراك حقيقة الوجود في كلمة واحدة هي "الألم" فبوذا يرى أن الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم، الاتحاد بما لا نحب ألم، الانفصال عما نحب ألم، وعدم الوصول إلى ما نرغب ألم.

أما حقيقة الألم فهي الظمأ الذي يقود إلى ولادة جديدة، متصلة بالفرح وبالرغبة، ظمأ للذة، ظمأ للصيرورة، ظمأ للزائل.

وإذا ما أردنا أن نتجاوز الألم وأن نتخلص منه، فليس أمامنا إلا أن نتجاوز ذلك الظمأ بإبادة كل اشتهاة إبادة تامة، مما يفسح المجال أمام هذا الظمأ بأن يتركنا ويمضي في سبيله وينصرف عنا، فنتجرد منه.

والطريق الصحيح الذي يقودنا إلى تجاوز الألم هو طريق طويل ذو ثمانية مسالك أو شعب هي: الاعتقاد الصحيح، القرار الصحيح، الكلام الصحيح، الأفعال الصحيحة، الحياة الصحيحة، التطبيق الصحيح، الأفكار الصحيحة، التأمل الصحيح.

إن تلك المبادئ كانت أول ما توصل إليه بوذا من تأملاته ولقنه لأول تلاميذه وحوارييه حينما قال لهم: "أيها الرهبان حدان متناقضان يجب أن يتعد عنهما الذين تخلو عن حياة الدنيا الأول هو الانسياق في الملذات وهذا أمر سافل وعقيم، والثاني هو طريق التقشف وإماتة الجسد وهذا أمر مؤلم وعقيم أيضا"⁽¹⁾.

ورغم أن بوذا لم يجب بصراحة عما هي النرفانا، إلا أنها ببساطة هي فقدان الإحساس بالأنا والآخر، هي فقدان الثنائية، وهي ليست كونا ولا فسادا، وهي مما يتعذر معرفته في العالم بسائل العالم، ولذلك فليست موضوع بحث بل هي موضوع اليقين الأخير عند بوذا إذ "يوجد خارج الولادة والفيروسية وخارج الأشكال، شيء بدونه لا يوجد أي مخرج" هناك محل ليس فيه أرض ولا ماء، ولا هواء ولا نور ولا مكان، ولا عقل ولا أي شيء من الأشياء... ليس فيه أساس ولا توقف ولا تقدم... إنه نهاية العذاب"⁽²⁾.

إن حديث بوذا عن النرفانا والطريق إلى تحقيقها بوأد الألم والتخلص منه ومن مسبباته قد يلفت انتباهنا إلى أنه ركز في فلسفته على الإنسان وعلى رسم طريق الخلاص أمامه، والبوذية كانت في واقع الأمر مع الإنسان ضد من يجعلونه ريشة في مهب الريح، فقد كان البراهمة في عصر بوذا نفسه يرون أن على الإنسان أن يلقي بأثقاله على عاتق القدر، وأن يستسلم له، ولكن بوذا حاول تحرير الإنسان من هذا الوهم قائلا: "إن رجل الشهوات هو عبد لشهواته" و"أن أعمالنا هي التي تنتج الخير والشر"⁽³⁾، كما صرح في مواقف عديدة بأن الإنسان يملك زمام نفسه ويستطيع أن العروج بها إلى أعلى مراتب الكمال ليمنحها مركزا مرموقا كما أنه يستطيع أن يهوى بها ليصبح شيطانا أو حتى معلما للشياطين، فالإنسان من هذا المنظور البوذي يستطيع

1- النشار (مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1997م، ص 102.

2- المرجع نفسه: ص 103.

3- المرجع نفسه، ص 103.

أن يكتسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وأن يجعل من نفسه مستنيراً مرشداً خالداً شبه إله بل وإلهها لها، والتعاليم البوذية تقول: "من لا ينهض حتى يجين وقت نهوضه على رغم قوته وبأسه وشدته يمتلئ بالخمول، ومن يكون ضعيف الإرادة والفكر لا يجد طريق الحكمة لأنه حامل وكسول" (1).

وإن ما يجعل البعض يعتقد أن هناك نقاط يتلاقى فيها التصوف الإسلامي مع الديانة البوذية من بينها أن حالة الفناء التي يقول بها الصوفية ضمن تجاربهم توازي النرفانا، وأن فكرة الحلول والاتحاد توازي لديهم فكرة التناسخ في الأرواح.

وقد ذكر البيروني أن الصوفية في الإسلام أخذوا من فكرة التناسخ التي قالت بها البوذية، حينما قالوا أن في الدنيا نفس نائمة ونفس يقظة.

وفي هذا الموضوع يقول الدكتور عبد القادر محمود: "إن أثر البوذية في الأفق الصوفي الإسلامي قد بدأ قبل الميلاد بخمسمائة عام وقبل الفتح الإسلامي للهند، وفي القرن الرابع للهجرة كان للبوذية أثرها الضخم في فارس مما يصل المصدر الهندي بالمصدر الفارسي" (2).

لكن من يؤكدون بأن التصوف ذا مصدر إسلامي خالص مستمد من تعاليم الكتاب والسنة، يذهبون إلى أن التناسخ لا يشبه الفناء في شيء لأن التناسخ معناه حلول الأرواح من جسد لآخر أما الفناء فمجرد نظرية فلسفية.

وقد استمر تأثير الزرادشتية إلى اليهود نتيجة ما حدث لهم في بابل سنة 586 ق.م من أسر ونفي خارج بلادهم واستمروا في الأسر إلى أن غزى "قورش المجوسي" ملك الفرس، بابل وفك أسر اليهود وأرجعهم إلى بلادهم وظلوا تحت الحكم الفارسي إلى أن جاء الإسكندر الأكبر المقدوني الذي ضم الفرس إلى مملكته فصاروا بالتبعية رعايا الإمبراطورية المقدونية.

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- محمود (عبد القادر): الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ص 17.

وقد نقل اليهود، بعض أفكار الديانة الزرادشتية كالاعتقاد بالأرواح الشريرة والملائكة.

وقد اعتقد الباحث "جولد تسهير" وهو يهودي الأصل بأن التصوف الإسلامي قام متأثر بشكل كبير باليهودية خاصة بتلك الأحاديث التي وضعتها اليهودية والتي سميت بالإسرائيليات⁽¹⁾، كما أن نظريتي التنشئة والتجسيم التي نجدها عند اليهود تماثل نظرية الاتحاد والحلول لدى الفلسفة الإسلامية. وقد أشار "الشهرستاني" إلى ذلك واصفا فلاسفة الإسلام بأنهم وجدوا التوراة مملوءة بالمشابهات مثل الصورة والمشاهدة والتكلم جهرا والتزول من طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استواء.

لكن مؤيدي الصوفية يعترضون على هذه الاعتقادات ويعتبرونها غير كافية ولا تدل بأن التشبيه والتجسيم والتكلم جهرا والانتقال والاستواء من أفكار الصوفية، وإنما هي دخيلة عليها، لأن أساس التصوف عند المسلمين هو المنهج الإسلامي، كما أن هناك فرقا بين التصوف والفلسفة، هذه الأخيرة أخذت من الفلسفة اليونانية بينما ارتبط التصوف بتعاليم القرآن والسنة.

إذا ثمة اعتقاد أن التصوف لم ينمو على أرض الإسلام لذا نجد أن بعض الباحثين أشاروا إلى الفرس الذين كان لديهم على ما يعتقد ميل شديد إلى التدين الصوفي،

1- لقد أطلق المدققون من علماء الإسلام مصطلح "الإسرائيليات" على تلك القصص والأخبار التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول الهجري، وفي مقدمة أولئك الذين ينووا هذه الإسرائيليات بين المسلمين "كعب الأحبار" و"وهب بن منبه" ولعله تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك العديد من العلماء والباحثين الذين يطعنون في مصداقية هذين الرجلين وفي إسلامهم، فقد كان السيد رشيد رضا يقول: "إن شر رواة هذه الإسرائيليات أو أشدهم تليسا وخداعا للمسلمين هذان الرجلان: كعب ووهب بن المنبه" (مجلة المنار الجزء 10، المجلد 27 ص782).

وقد قال الدكتور جواد علي عن وهب بن منبه وزميليه كعب الأحبار وعبد الله بن سلام: "إنه لم يكن على ما يظهر في الروايات المنسوبة إليه، يتورع من التلفيق، ليثبت أنه كان صاحب علم بأحوال الماضيين وبما سيكون، شأنه في ذلك شأن زميليه بالمتزلة، أقول ذلك على الرغم من تلك الصورة التي رسمها نفر من المحدثين له وأحيطت بهالة من التبجيل والاحترام وعلى الرغم من تلك النعوت التي جاد بها نفر من أصحاب كتب الرجال، على حين كانوا يدخلون بمنح بعضها أناسا أوثق منه وأصدق بمراتب ودرجات" تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 43-44.

وأشار البعض الآخر إلى الهند وما ولدته من آثار وعلى وجه الخصوص إلى البوذية وديانة الفيدا، وتوجه آخرون إلى صوفية الأفلاطونية الجديدة، غير أن الدراسات التي قدمها "ماسينيون" "Massignon" بينت أن التصوف إنما نما على الأرض الإسلامية بصفته روحا من روحه وكلمة من كلمته وأن التجربة الصوفية عند المسلمين إنما أخذت مصطلحاتها ومفاهيمها وقواعدها من القرآن، كونه يقدم رؤية حول الكون والإنسان.

ويذهب "ماسينيون" إلى أكثر من ذلك ويظهر أن في تلك الآراء التي ترجع في أصولها إلى مصادر إسلامية خالصة.

غير أن هذا الطرح يبدو للبعض غير مؤكد تاريخيا لأنه لا يكشف حقيقة عن تلك العلاقة التي سادت بين التصوف الإسلامي وبعض الديانات كالمسيحية مثلا، ذلك أن العلاقة بينهما كانت أكثر تعقيدا مما يعتقد به البعض.

إنه يذهب مثلا أحد المستشرقين السويديين "تور آندريه" (Tor Andrae) (1885-1947م) -وهو من الأعلام المتخصصين في تاريخ الأديان والسيكولوجية الدينية، في مؤلفه "التصوف الإسلامي" - إلى القول بأن الدارسين للتصوف كانوا على حق عندما اتفقوا على أن قواعد التعبد الصوفية، يمكن أن تعتبر نوعا ما عملية نقل لقواعد التعبد التقشفي - ديانة الرهبان التي كانت سائدة في الكنائس السورية آنذاك، إلى اللغة العربية وإلى عالم الفكر العربي - وأنه من الحقيقة أن المؤمنون توفروا على القرآن وأنهم لم يكونوا بحاجة لكتب النصارى، إلا أن هذا لا يعني أن فعل الاحتكاك والتواصل والتأثير قد انفصل، فالفتح العربي الإسلامي لم يكن فتحا بربريا، وإنما فتح تسامح وتعاون إذ عامل السكان المسيحيين معاملة حضارية خاصة القسس والرهبان، هذه المعاملة هي حقيقة واقعة، ففي مصر مثلا أعفى الرهبان عمليا من دفع الضرائب العامة ومن ضريبة الجزية، هذه السياسة في التعامل كانت تنسجم كليا مع مبدأ الرسول صلى الله عليه وسلم، والذي استمدته من القرآن وبالضبط من الآية القرآنية: "لتجدن

أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولنجدن أقرهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا: إنا نصارى، ذلك بأنهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون" سورة المائدة، الآية 82.

وفي فضاء إلتقاء المسلمين بالمسيحيين تعذر التميز بين ما يسمى "راهبا" وما يسمى "زاهدا" لأن كلمة "راهب" كانت تطلق في بعض الأحيان على الزهاد المسلمين أيضا، لكن هذه التسمية غالبا ما كانت تستخدم مجازا، لأن مصطلح "راهب" ارتبط بالمسيحية، وأن من الزهاد المسلمين من أطلق عليهم آخرون اسم راهب، لوجود شبه بين مجاهدات هؤلاء الزهاد، وأسلوب حياة الراهب المسيحي مثلا أطلق على "أبو بكر ابن عبد الرحمن" اسم "راهب قریش" وعلى مالك بن دينار اسم "راهب العرب". فمصطلح "راهب" كان يستخدم كتنقيض (للمؤمن) فهو يشير إلى الزاهد المسيحي أما إذا أطلق على أحد المؤمنين والمسلمين فإن الغرض منه كان المقارنة المعتمدة الواعية، سواء بالمعنى الإيجابي أو السلبي، مع ظاهرة ليست من الإسلام ضمنا.

وقد تبين من خلال الدراسة التي احتوتها المجلدات العشرة التي قدمها أبو نعيم (أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصفهاني "تحت اسم "حلية الأولياء" والتي يترجم فيها حياة الأولياء وأقوالهم، بأن مصطلح "راهب" لم يطلق كمصطلح عام على الزهاد إلا في حالات استثنائية، "فذو النون المصري" يصفهم بأنهم قديسون، بلغوا درجات الكمال، يستغفرون ربهم قبل أن يذنبوا ويثابون قبل أن يطيعوا، يقول:

"هم رهبان من الرهبانيين، وملوك في العباد، وأمراء في الزهاد، للغيث الذي مطر في قلوبهم الموهبة بالقدوم إلى الله شوقا"⁽¹⁾.

هذا يعني أن المقصود بالراهب، الزاهد المسيحي، كما أن جل المحاورات والأحاديث التي دارت بين الرهبان والزهاد المسلمين، لا تستشهد بقواعد ومبادئ الإسلام ولا تقتبس من آيات القرآن، فالفرض الغالب هو أن المسلم هو الذي كان يذهب إلى

1- الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء، الجزء التاسع ص 371-372.

الراهب طلبا للنصيحة، هذه الأخيرة ليست سوى إرشادات عامة عن الحياة الباطنية وعن الطريق للوصول إلى الله تعالى:

ومن هذه المحاورات، هذا الحديث الذي يرجع تاريخه إلى القرن الثامن الميلادي: قال عبد الواحد بن زيد: مررت براهب فقلت له: يا راهب لقد أعجبتك الوحدة! فقال: يا هذا لو ذقت حلاوة الوحدة لاستوحشت إليها من نفسك، الوحدة رأس العبادة، فقلت: يا راهب ما أقل ما تجده في الوحدة؟ قال: الراحة من مداراة الناس والسلامة من شرهم، قلت يا راهب متى يذوق العبد حلاوة الأُنس بالله تعالى؟ قال: إذا اجتمع الهم فصار هما واحدا في الطاعة⁽¹⁾.

إذا من الواضح أن ما يتعلق بطرق الزهدية، كان يتلقاها ويتعلمها المؤمن من إرشادات الرهبان أحيانا، إن "مالك بن دينار" مثلا لم يكن ينفي بتعلمه من الرهبان النصراني، إذ يقول: "... رأيت جبلا عليه راهب فناديت فقلت يا راهب أفدني شيئا مما تزهدني به في الدنيا، قال: أولست صاحب قرآن وفرقان؟ قلت: بلى! ولكني أحب أن تفيدني من عندك شيئا أزهد به في الدنيا، قال: إن استطعت أن تجعل بينك وبين الشهوات حائطا من حديد فافعل"⁽²⁾.

وإذا كان ما يتعلق بتعلم الطرق الزهدية هو ما يبرر حضور إرشادات الرهبان للمؤمن والمسلم، فإن ما يتعلق بالعقيدة وفروضها وشعائرها، فالمؤمن المسلم لم يكن بحاجة إلى إرشاد، لأنه صاحب كتاب مقدس وسنة نبوية تكفيانه في ذلك.

لكن وإن كان يبدو أن الكثير من هذه المحاورات كانت مختلقة بغرض أن يعطي المرشد أهمية لنصائحه، بل كان منها ما ينقل حقيقة روحية الزاهد المسيحي، ويكشف على أن الزهاد المسلمين قد تعلموا في القرون الأولى من التعبد الزهدي المسيحي.

1- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين الجزء 4، ص291

2- الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء، الجزء 2، ص365.

جاء في "حلية الأولياء" لـ "أبو نعيم" (... تعلمت المعرفة من راهب يقال له أبا سمعان، دخلت عليه في صومعته، فقلت له يا أبا سمعان منذ كم وأنت في صومعتك هذه، قال: منذ سبعين سنة، فقلت فما كان طعامك؟ قال: يا حنيفي ما دعاك إلى هذا؟ قلت أحببت أن أعلم، قال: في كل ليلة حمصة، قلت: فما الذي يهيج من قلبك حتى تكفيه هذه الحمصة، قال: ترى الدير بجذائك؟ قلت نعم، قال: إنهم يأتوني في كل سنة يوماً واحداً فيزينون صومعتي ويطوفون حواليتها ويعظمونني بذلك، فكلما ثققلت نفسي عن العبادة ذكرتها تلك الساعة، وأن أحتمل جهد سنة لعز ساعة، فاحتمل يا حنيفي جهد ساعة لعز الأبد، فوقر في قلبي المعرفة، فقال: حسبك أو أزيدك؟ قلت بلى! فقال: انزل عن الصومعة فترلت، فأدلى لي ركوة فيها عشرون حمصة، فقال لي: أدخل الدير فقد رأوا ما أدليت إليك، فلما دخلت الدير اجتمعت النصارى، فقالوا: يا حنيفي ما الذي أدلى إليك الشيخ؟ قلت: من قوته، قالوا: وما تصنع به؟ نحن أحق به، قالوا، ساوم، قلت عشرين ديناراً، فأعطوني عشرين ديناراً، فرجعت إلى الشيخ، فقال: يا حنيفي ما الذي صنعت؟ قلت: بعته، قال: بكم؟ قلت: بعشرين ديناراً، قال: أخطأت، لو ساومتهم ألفاً لأعطوك، هذا عز من لا يعبد، فانظر كيف يكون عز من يعبد يا حنيفي، أقبل على ربك ودع الذهب والجيئة" (1).

وقد يبدو واضحاً من خلال هذه الرواية، خاصة في الكلمات الأخيرة "لأبو سمعان" أنه ينظر بازدراء إلى مريديه من النصارى الذين ساءت عقيدتهم.

كما يتضح أيضاً بأن المتحدث في الرواية مجبر على طرح الموضوع بهذه الصيغة حتى يبرر الموقف الذي دعاه كمسلم أن يطلب الحكمة من نصراني، وقد لا يكون مثل هذا الحذر ضرورياً في السابق لأن تعاليم القرآن احتوت وحققت تسامحاً مع أهل الكتاب.

1- الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء، الجزء 8، ص 29

وما هو مؤكد تاريخيا أن مجموع المنقشون النصارى هم في الحقيقة بقايا جماعة "عيسى" عليه السلام، الأولى الذين حافظوا على دينهم من التحريف، لذا كانت الكثير من سلوكاتهم تتوافق وما جاء في القرآن.

وقد كان "خالد بن يزيد" هذا الزاهد الذي عاش في القرن الأول الهجري، يعتقد أيضا أن هؤلاء الزهاد نصارى مؤمنون بمبادئ العقيدة الأولى الأصلية التي تنسجم مع الإسلام، وهم قد فروا إلى الصوامع والمناطق النائية خوفا على أن يكرهوا على الأخذ بالتحريفات التي عرفها النصارى ومنها القول بأن الله إنا.

وكان ينظر نظرة الرضا إلى النصارى في العصر الأموي خاصة محيط الجماعات الزاهدة.

ويظهر الوعي بالقرب الفكري مع المسيحية أو بالضبط مع تلك الصيغة المسيحية التي يعتقد أنها الصورة الأولى غير المحرفة لها، من خلال المكان الذي احتله المسيح في أقوال وتصورات الزهاد، فالأنبياء الذين يذكرون في الروايات الدينية هم المسيح وموسى وداود ويوحنا مرتبين على هذا النحو، فالمسيح يحتل من هؤلاء الأربعة، المكانة الأولى. ويبدو أن الزهاد المسلمون قد تلقوا معرفة عن صفات المسيح الواردة في الأناجيل لكن هذه المعرفة كانت ضئيلة في تشكيل صورة المسيح في معتقدات المسلمين فالمسيح عليه السلام في التصور الإسلامي ينظر إليه على أنه زاهد كبير تخلص عن حاجات الحياة الدنيا وارتباطاتها. "لأنه كان في سياحته في التجرد، بحيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطا، وحين رأى شخصا يشرب بخفتيه ألقى الوعاء، وعندما رآه يخلل شعره بأصابعه رمى المشط"⁽¹⁾.

لكن نجد في التصور الإسلامي صفات أخرى لشخصية المسيح، صفات ربما لم يتم أخذها من العهد الجديد ومع ذلك فهي تفصح بكل تأكيد عن صلة قرابة تصلها

1- الهجويري (علي بن عثمان): كشف الحجب، دراسة وتحقيق وتعليق د، إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت 1980م، ص 235.

بالإنجيل، فالمسيح هو الأول من الزاهدين ولكنه ليس زاهداً كيفية الزهاد، فهو صارم مع نفس، وإن كان يفيض رافة على الآخرين.

وقد نقل "مالك بن دينار" عبارة يزعم أنها من كلام المسيح مفادها: "... لا تنظرون في ذنوب الناس كأنكم أرباب ولكن أنظروا فيها كأنكم عبيد فإنما الناس رجالان مبتلي ومعافى فارحموا أهل البلاء واحمدوا الله على العافية"⁽¹⁾.

إن النظر في موضوعي الرهينة وطبيعة السيد المسيح هي من المواضيع الأساسية التي تكشف ما إذا كان هناك علاقة بين المسيحية والتصوف الإسلامي ويبدو أن الكثير من الأحاديث والروايات التي جاءت على لسان "كعب الأحبار"⁽²⁾ الذي مات في فترة حكم الخليفة عثمان (644-655هـ). والذي كان واحد من أفضل العارفين بالتوراة والإنجيل في الجيل الأول بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم تكشف عن خصال كثيرة كان عليها السيد المسيح من بينها التواضع والتي تقربه من الزهد الإسلامي.

وقد ساد في أوساط بعض الزهاد في وقت مبكر، الاعتقاد بأن المسيح عليه السلام معصوم من الذنوب، فالسيد المسيح مستثنى من شهوات الدنيا بفعل ولادته غير الطبيعية، فهو لم ينشأ من نطفة بشرية، ولذا لم يكن له أن يترع إلى شهوة جنسية⁽³⁾.

1- الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء، الجزء 6، ص 328.

2- إن الروايات التي كان يسردها كعب الأحبار، لم تكن على ما يبدو إلا نتاج خياله الشخصي، وما الحديث الطويل من جبريل وإبراهيم، وبين الله وموسى على الجبل المقدس وغير من الروايات إلا من محض اختلاقه على ما يبدو، صاغها في أسلوب القاص المتعبد، وربما لم يكن الهدف منها أبداً أن تخبر عن حقائق تاريخية، كما أن هذه الروايات إسلامية سواء من حيث الأسلوب أو من حيث المضمون حتى وإن كانت تفصح في بعض جوانبها عن بعض الصلة بروايات مسيحية غير مسلم بها، إن الجزء الأكبر من مادته يشتمل على أساطير. عن تور أندريه: التصوف الإسلامي، ص 42.

3- الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء، الجزء 7، ص 299.

أما في الحالات الأخرى فلا تعقد علاقة بين العصمة والولادة غير الطبيعية، فالله هو الذي فاض بنعمته على مريم وعيسى ووقهما من عدوى الآثام التي تلوث البشر، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم حسب ما ينقله أبو هريرة:

"ما من مولود إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان إلا مريم وابنها"

وقد كان المسيح عليه السلام زاهد يقابل الشر بالخير: (... مر ببعض الخلق فشتموه، ثم بآخرين فكلما قالوا شرا قال خيرا، فقال رجل من الحواريين: أكلما زادوك شرا، زدتم خيرا حتى كأنك.. تغريهم بنفسك وتحتهم على شتمك! قال: كل إنسان يعطي مما عنده⁽¹⁾.

إن الكثير من الشواهد لأسلوب حياة بعض القديسين الرهبان وسلوك المسيح عليه السلام شكلت مادة حية في الرواية الشفوية، وأن هذه المادة الحية قد نقلت من مصادر نصرانية إلى الزهاد المسلمين.

ومعنى هذا أن التعبد الزهدي الصوفي الذي كان متبعا في الكنائس المسيحية، قد ترك آثارا مهمة على المتصوفين المسلمين.

لكن هذا لا يدعو إلى الاعتقاد المطلق بأن الإشارة إلى هذا الأثر يبين بشكل واف نشأة التصوف الإسلامي بشكل خاص، فالتصوف يسعى لتحقيق هدف يخالف ما يسعى لتحقيقه الزهد المسيحي. إن هدف الرهبان من تقشفهم كان يكمن في تحول الإنسان من كائن أرضي من لحم وعظم إلى كائن سماوي قادر على معرفة الذات الإلهية بصورة حقة، فعندما يحرز المتعبد الورع، حد الكمال، يصير جوهره كله روحيا، أبديا وربانيا.

إن الأثر الذي ستركه هذا التحول يمكن أن يعني أن المتصوف قد حقق بالفعل اتحادا بالذات الإلهية، وبالمسيح لكن وبنفس المنطق يمكن أن نقول أيضا أن الإنسان الذي

1- الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء 3، ص 125.

بإمكانه أن يصل حد الكمال لن يعود بحاجة إلى الإله والمسيح، أو على الأقل لن يعود بحاجة للمسيح الذي تنادي به الكنيسة فهو نفسه قد صار مسيحا، بكماله الروحي صار الإنسان نفسه إلهًا، وعليه فإن التقشف المسيحي بصيغته الأصلية التي تميز بها هو ارتقاء في التعبد وسعي للإنسان باتجاه الذات الإلهية.

أما التصوف الإسلامي فهو على العكس من هذا، فالأمر لا يتوقف - من وجهة النظر الصوفية - على سعي الصوفي وكماله فحسب وإنما يتوقف على ما قدره الله وقضى به، إنه حكم الله وهدايته فمحنة الله لا تتحقق بمجاهدتنا لمحبهه، بل بعدما أحبنا الله وهدانا لمحبهه، يقول السلمى: "لا يستطيع العبد أن يحب الله حتى يكون الابتداء من الله بالحب له"⁽¹⁾، لا يعني التحول بالنسبة للصوفية تحولا ميتافيزيقيا، إلى جوهر من روح ونور بل تحولا أخلاقيا: أي أن يتساوى الإنسان مع الله من خلال المحبة والطيبة والرأفة والحنان والرحمة والصدق والإخلاص، على أن هذا لا يعني أن الروح المؤمنة التي ترتقي إلى مصافي التكامل ستصل إلى مرحلة تبدو بها كأنها لم تعد بحاجة إلى الله لأنها هي ذاتها قد غدت إلهية.

فكلما زاد تكاملها في حبها لله، كلما كبرت حاجتها إلى الله وإليه وحده لا غير وهذا ما يترجمه قول لرابعة العدوية: "ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته، عبدته شوقا إليه" وأما أبو زيد البسطامي فيقول: "إن الله تعالى أمر العباد ونهاهم فأطاعوه فخلع عليهم خلعة، فاشتغلوا بالخلع عنه وإني لا أريد من الله إلا الله"⁽²⁾.

إن تبادل التجارب الفكرية القائمة على الثقة والطمأنينة بين النصارى والمسلمين ميز القرنين الأولين من تاريخ الإسلام، ولم يحدث تحول حقيقي في العلاقة بين النصارى والمسلمين إلا في حدود عام 800م، إذ يفترض في عهد العباسيين ومن خلال تدخل الدولة بالمسائل الدينية من خلال قوانين الطوائف الصارمة للأقليات الدينية، بتطبيق

1- السلمى: طبقات الصوفية، ص 101

2- المصدر نفسه، ص 72.

سياسة دينية تشبه من حيث الأسلوب تلك التي طبقتها الدولة البيزنطية، أو تلك التي طبقتها الحكام النصارى البيزنطيون على اليهود الأمر الذي أدى خفت الأخوة التي كانت بين المتصوفة مسلمون ومسيحيون.

لكن ما يلاحظ بشكل واضح أن هناك فرائضا تعبدية مسيحية تشبه كثيرا فرائضا إسلامية، كما يعترف للمسيحيين بأخلاقيتهم الدينية.

لقد سئل الصوفي "ذو النون" من قبل تلامذته: أهل الذمة يحملون على الحال المحمودة والمباح من الفعل، فما الفرق بين الذمي والحنيفي؟" فما كان منه إلا أن رد على السؤال بجواب به الكثير من معاني التسامح "الحنيفي أولى بالحلم والصفح والاحتمال" (1).

إلا أن المحاسبي كان يعتقد أن الأعمال العيادية المجهدة التي يحرص الرهبان على القيام بها، دليل على أن الإنسان لا يصل إلى الله بالأعمال فحسب، بل لابد من أن يتوفر على المعتقد الصحيح أيضا.

لكن هل يعني هذا أن ينظر إلى المسيحيون على أنهم قوم لم يعد عندهم ما يربطهم بخالقهم؟ يقدم الداراني جوابا وسط فيقول: "ما قووا على ما هم فيه من المفاوز والبراري إلا بشيء يجدونه في قلوبهم لأنه قد تعجل لهم ثوابهم في الدنيا لأنهم ليس لهم في الآخرة ثواب" (2).

لكن هل يمكن أن نفترض بأنه بالإمكان تلقي المعرفة الروحية من النصارى، مع العلم بكفرهم؟

إن كان البعض يفترض الأمر ممكنا من وجهة تشابه بعض الفرائض التعبدية بين المسلمين والمسيحيين من جهة أخرى وجود فترات تاريخية كان فيها المسلم يأخذ من التعاليم المسيحية في المسائل الروحية، لكن هذا التقسيم ما كان ليستمر مدة طويلة

1- الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء، الجزء 9، ص 351.

2- المصدر نفسه: الجزء 9، ص 271.

فقد انتهى الزمن الذي كان فيه بوسع المسلم الساعي لمعرفة ربه، الذهاب إلى الكنيسة ومحادثة الرهبان في المسائل الروحية. سأل طلبة الجنيد أستاذهم: فهل يجوز أن نذهب إلى الكنيسة على سبيل الاعتبار ولا يكون مرادنا من هذا إلا أن نرى ذل الكفار ونشكر الله على نعمة الإسلام؟ قال إذا استطعتم أن تذهبوا بحيث أنكم حين تخرجون تستطيعون أن تهدوا جماعة منهم، فاذهبوا، وإلا فلا⁽¹⁾.

وعليه نستنتج أنه أطلق لفظ الصوفي والمتصوف بادئ الأمر مرادفا للزاهد والعابد والفقير، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة⁽²⁾، فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك.

هنالك تطور معنى التصوف إلى ما يناسب الكمال في الدين الذي وضع له اللفظ أو وأدى هذا الطموح إلى نشأة علم ديني إلى جانب العلم الفقهي.

وفي مختصر جامع بيان العلم وفضاه لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي المتوفي سنة 463هـ:

"وقال سفيان: كتب ابن منبه إلى مكحول: إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرفاً، فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى، واعلم أن إحدى المحبتين سوف تمنع الأخرى".

وقد ذكر ابن تيمية في رسالته "الصوفية والفقراء": إن الأمور الصوفية التي فيها زيادة في العبادة والأحوال خرجت من البصرة، فافترق الناس في أمر هؤلاء الذين زادوا في أحوال الزهد والورع والعبادة على عرف من حال الصحابة، فقوم يذموهم وينتقصونهم وقوم يجعلون هذا الطريق من أكمل الطرق وأعلاها، والتحقيق أنهم في هذه العبادات والأحوال مجتهدون كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين في مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك".

1- المهجوري: كشف المحجوب، ص 657-658.

2- وفي رسالة القشيري عن أبي حمزة البغدادي: علامة الصوفي.

وزاد ابن تيمية هذا الرأي بيانا فقال:

"وإذا عرف أن منشأ التصوف كان من البصرة، وأنه كان فيها من يسلك من طريق العبادة والزهد ما له فيه اجتهاد كما كان في الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهاد، وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة وهي لباس الصوف فقيل في أحدهم صوفي، وليس طريقهم مقيدا بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا بالأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال".

وكلام ابن تيمية يشير إلى ما بين التصوف والفقه من الصلة.

وانقسم علم الشريعة إلى قسمين: علم يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسمية وهي العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم إلى آخره، وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق، والعتق والبيوع والفرائض والقصاص، وسمي هذا علم الفقه وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا في العبادات والمعاملات.

والثاني - علم يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها.

والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة، وهؤلاء عند الصوفية أهل رسوم، وفريق مع رسوم العلم، وفريق مع رسوم العبادة.

والتصوف في هذا الدور عبارة عن الأخلاق الدينية ومعاني العبادة.

قال ابن القيم⁽¹⁾ في "مدارج السالكين".

"فيما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق، وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله.

وإنما مراد الطاعات كلها وأعمال الجوارح تصفية القلب وتزكية وجلأؤه.

1- المتوفى سنة 756هـ (1355م).

"وهذه المعرفة تحصل للإنسان من وجهين: أحدهما طريق الاستدلال والتعلم ويسمى اعتبارا واستبصارا ويختص به العلماء والحكماء.

لقد تطورت تجربة الاتحاد الصوفي بالله في التصوف الإسلامي تطورا كاملا، وقد كان موقف المتصوفة المسلمون مشابها لموقف متصوفة المسيحية- أي الثنائية مع ميل إلى الثورة الغاضبة أحيانا في اتجاه الواحدية- فكثير من متصوفة الإسلام يفضلون التعبير عن تجاربهم في شعر متألق إلى أقصى حد، مستخدما الاستعارة والمجاز- وتوظيف الثنائية واضح، فالديانة الإسلامية -كالديانة اليهودية- تصر على وجود هوة تفصل بين الخالق ومخلوقاته، وذلك ينعكس في التأويلات التي يقدمها المتصوفة لتجاربهم، لكن ذلك لم يكن يمنع من وجود ثورات غضب مؤقتة تنادي بالهوية مع الله، وأحيانا بلغة متطرفة كتلك التي تنسب إلى "منصور الحلاج" وربما تجد تعبيرا أكثر اعتدالا عن الفكرة ذاتها عند "محمود الشابشتاري" (1320م) الذي كتب يقول "لا يوجد في الله ثنائية، فلا يوجد في ذلك الحضور "الأنا" و"الأنت" و"النحن" ذلك لأن "الأنا" و"الأنت" و"النحن" تصبح شيئا واحدا.

مادام لا يوجد أي تمايز في الوحدة، ويصبح الطالب والمطلوب والطريق شيئا واحدا"⁽¹⁾.

وعبارة "يصبح شيئا واحدا" هي بالطبع ملتبسة الدلالة مثل كلمة "الاتحاد" لكن "لا يوجد أي تمايز" ليست ملتبسة الدلالة فهي تعني: الهوية.

يتحدث الغزالي عن "الغناء في الله" وهو الهدف الذي يسعى إليه المتصوفة ولاشك أن الغزالي يقصد به معنى ثنائي، فقد اقتبست منه "إفلين أنذرهيل" قوله "غاية التصوف الفناء التام في الله... ولقد تخيل البعض أنهم أصبحوا مع الله في وحدة، وتخيل غيرهم

1- ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم أ.د، إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي، القاهرة 1999، ص280.

أنهم أصبحوا معه في هوية، وتخيل فريق ثالث أنهم ارتبطوا به، لكن ذلك كله غلط" (1).

وقد اقتبس منه مستر "كلودفيل" نصوصا تدين العبارات المتطرفة لمنصور الحلاج وغيره من الصوفية الذين استخدموا هذا النوع من اللغة، ثم يضيف: "ولقد سار هذا الأمر بعيدا حتى أن أشخاصا معينين تباهوا بالوحدة مع الله... حتى أنهم عابثوا الله واستمتعوا بالحوار معه" (2).

ويشير الإمام الغزالي إلى أمثال هؤلاء المتصوفة على أنهم "ثرثارون حمقى" (3)، والفقرة التالية عن معنى "الفناء" تدعو إلى التأمل والتفكير "عندما لم يعد العابد يفكر في عبادته أو في نفسه، لكنه فني تماما في الله الذي يعبده فإن هذه الحالة يسميها العارفون بالفناء الجسدي عندما يغيب المرء عن نفسه فلا يشعر بشيء من أعضائه الجسدية، ولا شيء مما يجري من حوله، ولا شيء مما يدور في ذهنه لقد رحل أولا إلى ربه ثم أصبح في النهاية في ربه، والفناء الكامل يعني أنه لم يعد يعني شيئا إلا نفسه فحسب، بل لم يعد يعني فناءه أيضا... لأن الفناء عن الفناء هو هدف الفناء وغايته... ومن ثم فعلاقة المتصوف بالله الذي أحبه تشبه علاقتك بمن تحب بسبب مركزه أو ثروته، أو هي أشبه بالحب البشري الذي تصل إليه... وعلى ذلك فكلما عظم حبيبك فإنك لا تدرك شيئا آخر، فأنت لا تسمع شيئا عندما يتحدث المتحدث ولا ترى الشخص العابر رغم أن عينك مفتوحان كما أنك لست أصم" (4). إن في هذا وصف سيكولوجي لحالة الصوفي الذهنية، إذ يقول الغزالي أنها تشبه حالة الفناء الذهني عند شخص استغرقه تأمل المحبوب الأرضي، ولا تتضمن هذه الخصائص البسيكولوجية في ذاتها أية نظرية منطقية أو وجودية عن الواحدية أو الثنائية، فهي تتسق معهما، كما أنها لا

1- الغزالي (أبو حامد): كيمياء السعادة، ترجمة كلودفيل، لندن، 1910، مقدمة المترجم.

2- ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص 282.

3- المرجع نفسه، ص 282، عن سميث (مارجيت): قراءات في متصوفة الإسلام، ص 70

4- نفس المرجع، ص 71.

تتضمن أو تنفي النظرة القائلة بأن وجود الذات الفردية يتلاشى حتى الفناء في الجوهر الإلهي للحظة، لكنها تقول أن الوجود المنفصل للذات قد تم نسيانه سيكولوجيا. أما دراسة مصادر التصوف، فإن الشقة بيننا وبين استكمالها مازالت، وقد حار علماء الإسلاميات الأوائل في تعليل ذلك الخلاف الكبير في العقيدة بين مذهب الوحدة الحالي ومذهب أهل السنة.

أما من حيث الخصائص السنسكريتية في التصوف الإسلامي فقد ذهب البيروني إلى أن هناك تشابها بين الأوبنشاد أو اليوجاستورا وأنظار المتصوفة الأول، ولم يبق بعد ما سقاه من الأدلة إلا القليل، ونجد من ناحية أخرى أن بحث المراحل التي أدت إلى إدخال "الذكر" في طرق الصوفية المحدثين تدلنا على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامي.

واستنادا إلى ما سلف الإحاطة به بما يتصل بموضوع مفهوم التصوف، فإننا نستنتج بأن القدماء كما المحدثون على حد سواء قد اعتنوا بالبحث في اشتقاق كلمة "تصوف" وبالنظر فيما يتعلق بأصالة هذا المصطلح من الناحية الدينية، ومدى صلته بالإسلام على صعيدي الشكل والمضمون، وسواء أكانت كلمة "صوفي" نسبة أم لقباً، فإن محاولة تحديد الأصول التي اشتقت منها، والفترة الزمنية التي أخذت تنشر فيها يمكنها إلقاء الضوء على هذه التركة الروحية في الإسلام والتي شغلت الكثير من الباحثين بمختلف اتجاهاتهم وبالتالي يمكن تحديد أصالة التصوف الإسلامي في مدى ارتباطه بالتجارب الصوفية للثقافات الأخرى والديانات التأليهية المعروفة.

وقد يكون من أهم النتائج المتوقعة الحصول عليها من دراسة مصطلح "التصوف" دراسة اشتقاقية ودلالية، تتمثل فيما يتضمن هذا الأصل من مفاهيم أصلية أو دخيلة، ليصبح بعد ذلك رصد حقيقة التصوف الإسلامي في علاقته ببقية الروافد الثقافية والدينية.

لقد أثار مصطلح التصوف حفيظة فئات غير قليلة من أهل السنة فوقفوا منه موقف الريبة، لا باعتبار التسمية فقط، بل أيضا باعتبار السلوك والنتائج المعرفية المترتبة عليه، وهذا الجانب هو الأكثر قوة في إثارة الاهتمام لأن التسمية في حد ذاتها لا تسبب إشكالا إذا كان مضمونها موافقا للكتاب والسنة والاجتماع حسب تصورات أهل السنة.

وفي الإسلام شواهد كثيرة تؤكد بأن التسميات لا تسبب إشكالا، مثلا مصطلح "الصحبة والصحابة" مصطلح أطلق على كل من صحب الرسول صلى الله عليه وسلم، مؤمنا به، وبوفاته لم يسمى أحد بهذه التسمية، ولكنها بقيت شاهدا إلى عصرنا هذا على كل الرجال والنساء الذين حظوا بالصحبة، بل إن الصحابة سموا بالمهاجرين والأنصار، وهاتان تسميتان أطلقت الأولى منهما على الذين هاجروا من مكة إلى المدينة فرارا بدينهم، والثانية الأنصار وهم الذين استقبلوا وقاسموا حياتهم ونصروا نبي الله صلى الله عليه وسلم عندما تأهتته قريش بالعداوة، وقد كان الأنصار قبلا يعرفون بأسماء "التابع" قد أطلق على من عاصر نفرا من الصحابة واقتفى آثار حياتهم الدينية والدنيوية.

إذا العلاقة بين الاسم والمسمى قائمة ولا تحتاج إلى المزيد من البيان، وكذلك يقال في سائر المصطلحات ذات الطابع السلوكي أو العلمي، كمصطلح "الزاهد" الذي أطلق على جماعة تنبذ مطالب الدنيا وتوجه كل وقتها إلى العبادة ابتغاء الفوز بنعيم الآخرة وهو مصطلح ذو طابع سلوكي وهناك مصطلح "الفقيه" وهو مصطلح ذو طابع علمي، ثم إطلاقه على المشتغلين باستنباط الأحكام الشرعية من النص.

وعليه هناك عدد من التسميات يتم إطلاقها إنطلاقا من حقيقة المعنى المراد التعبير عنه، بل إن بعض التسميات قامت على أساس من صفة اللباس، فقد ورد في قوله تعالى: قال "الحواريون نحن أنصار الله" سورة آل عمران، الآية 52. فتسميه الحواريين مأخوذة من صفة البياض في اللباس، إذ كان أصحاب عيسى عليه السلام ومن يناصره يمتازون

لبس البياض⁽¹⁾، ولا شك أن كل من نصره بعد ذلك، وإن لم يلبس البياض، يندرج في زمرة الحواريين من جهة المعنى فالتسمية بالحواري من صفة اللباس أصلا لكن مضمونها يفيد التأييد والنصرة للمسيح عليه السلام.

والقرآن نفسه يحدثنا عن أصناف عباد الله المؤمنين مسميا كل مجموعة منهم بتسمية هي مرآة عاكسة لسلوك أشخاصها، منهم التوابون المحسنون، والصابرون والراكون والساجدون والمتوكلون والذاكرون إلى غير ذلك من المسميات المستمدة من غلبة الصفة على القائم بها وفي مجال الشعر نجد ذكر مثل هذه المسميات، كقول السيد الحميري (ت170هـ) في مدح آل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم:

أهلِ التُّقى وذوي التُّهى وأولي العُلى والناطقين عن الحديثِ المُسندِ
الصَّائمينَ القائمينَ القانتينَ الفائقينَ بني الحِجى والسُّودِ
الراكينَ الساجدينَ الحامدينَ السابقينَ إلى صلاةِ المسجِدِ
الفائقينَ الراتقينَ السائحينَ العابدينَ إلههم بتوُدِ

فلا إشكال إذا في ذكر التسميات على هذا النحو مادامت تعكس للفعل، أو بما اقترن به من مستلزمات كالمكان والزمان واللباس والهئية وكمثال على التسمية المكانية "أهل الصفة" وهو نعت تسمى به فقراء المهاجرين الذين لم يجدوا مأوى لهم فلاذوا "بصفة" مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ونسبوا إليها وهنا نجدهم قد نالوا إشراف التسميات الثلاث، شرف الصحبة، وشرف الهجرة وشرف الصفة.

إذا كان لا إشكال في أمر التسميات مادام مضمونة لا يخالف لا الكتاب ولا السنة، فلنا أن نعتبر إذا مصطلح "التصوف" واحدا من المصطلحات الذي شاع أمره في أوائل القرن الثاني.

1-ورد في صحيح البخاري أن الحواريين سموا كذلك لبياض ثيابهم.

ويفترض أن السراج الطوسي (ت378هـ) أول المؤرخين لتجربة التصوف والذين اهتموا بتحقيق أصل التسمية بالصوفي فقد عقد لها باب بعنوان: "باب الكشف عن اسم الصوفية، ولم سموا بهذا الاسم ولم نسبوا إلى هذه النسبة". وفيه يذكر هذه التسمية مأخوذة من لبس الصوف اقتداء بالأنبياء والأولياء الصالحين"⁽¹⁾.

وهذا تعليل مأخوذ من صفة اللباس، وهو يخص الشكل لكن يضاف إليه تعليل آخر يمس المضمون، وهو أن التصوف في مضمونه يرتكز على ثنائية من "المقامات والأحوال" التي هي قوام التجربة الصوفية، والمقامات هي المراتب الخلقية التي يتدرج فيها الصوفي السالك في صعوده الروحي.

أما الأحوال فهي الحالات الشعورية المتباينة التي تنهال على وجدانه هبة من الله تعالى فالصوفي لا يقف عند مقام أو حال واحدة وإنما هو في طور انتقال دائم وعليه فإن لقب الزاهد أو الزهد ليس كافيا للدلالة على مضمون التصوف لأن الزاهد يقف عند مقام الزاهد وحسب وهو من بعض مقامات التصوف ونفس الأمر ينطبق على التوبة، والصبر والتوكل، وغيرها من مقامات.

كذلك الأحوال، كالقبض والبسط، والأنس... فلا يصلح واحدة منها للدلالة على معنى التصوف، يقول الطوسي في كتابه اللمع: "فلما كانوا [الصوفية] في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم فلأجل ذلك ما أخفت إليهم حالا دون حال ولا أخفتهم إلى علم دون علم لأني لو أخفت إليهم في كل وقت حالا هو ما

1- الطوسي: اللمع، ص40-41 وقد ورد في بعض الأحاديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم أكل خشنا، ولبس خشنا، لبس الصوف، واحتدى المخصوف، رواه ابن ماجة والحاكم. وعن أبي موسى الأشعري قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركب الحمار، ويعتقل الشاه، ويأتي مراعاة الضيف" رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح، قاله الذهبي، د. عبد الحليم محمود، تخريج أحاديث كتاب اللمع، ملحق بذيل الكتاب، ص574. ويروي عن الحسن البصري: "لقد رأيت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف، الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص17، أو قال: "لقد أدركت سبعين بدريا ما كان لباسهم إلا الصوف"، وكان أغلب الصوفية يلبسون الصوف، أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الجزء الأول، ص345."

وجدت الأغلب عليهم من الأحوال، والأخلاق، والعلوم والأعمال، وسميتهم بذلك، لكان يلزم أن أسميهم في كل باسم آخر، وكنت أضيف إليهم في كل وقت حالا دون حال حسب ما يكون الأغلب عليهم، فلما لم يكن ذلك، نسبتها إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء... فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك إسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة⁽¹⁾، ثم يأتي على ذكر الحواريين في القرآن وسبب تسميتهم بهذا الإسم فيقول: "وكانوا قوما يلبسون البياض، فنسبهم الله إلى ذلك، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين..."⁽²⁾، لذا امتازوا عن غيرهم من أتباع المسيح بهذا الإسلام.

وكذلك الأمر بالنسبة للبس الصوف الذي ارتبطت دلالاته بالتواضع لله تعالى وإيثار الزهد في نعيم الدنيا رغبة في تحقيق مقام القربة من الله وهذه من سمات الأنبياء والصالحين فمن اقتدى بهم في لبس خشن الثياب للتواضع فقد دخل في قائمة الصالحين.

وقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يرقع ثوبه⁽³⁾ وكذلك زوجه عائشة رضي الله عنها، ولبس عمر بن الخطاب المرقعة⁽⁴⁾.

والاحتمال الأكبر أن لبس الصوف كان الأكثر تداولاً بين الناس وخاصة الفقراء، كما هو عند أهل الصفة، لا اعتماد المجتمع حينذاك على منتجات الأنعام من الصوف،

1- الطوسي: اللمع، ص 40

2- المصدر نفسه: ص 40-41 والملاحظ أن الكلاباذي قد أشار إلى بعض التسميات التي ألحقت بالصوفية نسبة إلى أحوالهم أو مقاماتهم من مثل "غرباء" لخروجهم عن الأوطان "وسياحون" لكثرة أسفارهم وسياحتهم في البراري "وشكفتيه" لإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورة والشكفت: الغار والكهف وأهل الشام سموهم "جوعية لأنهم ينالون من الطعام قد ما يقيم الصلب للضرورة، "وفقراء" من تخليهم عن الأملاك. من: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 11-12، لكن هذه التسميات لم تصمد أمام مصطلح "الصوفي".

3- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن): تاريخ عمر بن الخطاب، ص 161.

4- الأصفهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء الجزء 2، ص 47.

كما أن هناك أمور أخرى انحدرت من التراث الجاهلي العام، وأخرى تكونت وتبلورت عبر ثقافة الإسلام الجديدة والتي نقلت أخبار الأوليين من الأنبياء والصالحين أين اقترن الصوف بفعل العبادة وما يتبعه من نبذ أمور الدنيا، وما يعكس ذلك ما نقله ابن قتيبة في وصف المسيح عليه السلام، قال: "بلغني أن عيسى خرج على أصحابه وعليه جبة من صفة وكساء وتبان (السروال القصير) حافيا، مجزوز الرأس والشاربين، باكيا، شعنا، مصفر اللون من الجوع، يابس الشفتين من العطش... فقال، السلام عليكم يا بني إسرائيل، أنا الذي أنزلت الدنيا منزلتها ولا عجب ولا فخر، أتدرون أين بيتي؟ قالوا أين بيتك يا روح الله؟ قال: بيتي المساجد، وطبي الماء، وإدمي الجوع، ودابتي رجلي، وسراحي بالليل القمر... وطعامي ما تيسر، وفاكهي وريحاني بقول الأرض، ولباسي الصوف، وشعاري الخوف، وجلسائي الزماني [المرضى والضعفاء] والمساكين، أصبح وليس لي شيء، وأنا طيب النفس غني أكثر، فمن أغنى وأريح مني؟" (1).

وقد كان "بنو صوفة" في الجاهلية الأولى من العرب يتزهدون ويتعبدون لله عز وجل ويخدمون الكعبة، ويجيزون الحاج، "وبنو صوفة" هم أولاد الغوث بن مرين بن أد الملقب بصوفة وبالربيط، وذلك أن أمه كانت قد نذرت وكان لا يعيش لها ولد لئن عاش لتربطن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت وقدمته خادما للبيت فعرف بالربيط (2). وكان يقوم على خدمة الكعبة وولده من بعده.

وقد قال فيهم مرة بن خليف الفهمي وهو شاعر جاهلي قديم (3).
إِذَا مَا أَجَازَتْ صُوفَةُ النَّقْبِ مِنْ مَنَى وَوَلَّاحَ قِتَارًا فَوْقَهُ سَفْعُ الدَّمِّ

1- ابن قتيبة: عيون الأخبار الجزء الثاني، ص 269.

2- الأصفهاني: حلية الأولياء الجزء الأول، ص 17.

3- جواد (علي): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام الجزء السادس، ص 387.

وما يهمننا من هذه القصة تقليد النذر وارتباطه بالصوفة وقد وضع الدكتور الشيبلي هذه العلاقة، بكون الغوث أضحية مقدمة لله، الصفة بلباسهم الصوف يشتركون مع بني صوفة في أن أفراد الطائفتين منقطعون إلى الله.

وفي صدر الإسلام، كان الصوف يظهر في بعض المواطن رمز التضحية وعلى الموت في سبيل الله، ذكر "ابن سعد" أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أصحابه في بداية وقعة بدر أن الله أمدهم بالملائكة ربطا قلوبهم. وأن الملائكة نزلت "والصوف في نواصي خيلهم" فأمرهم صلى الله عليه وسلم بقوله: إن الملائكة قد سومت فسوموا "فكان أن "أعلموا بالصوف في مغافرهم وقلا نسهم"⁽¹⁾ ويذكر أيضا أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، كان في هذا اليوم معلما بصوفة بيضاء⁽²⁾، على أن قصة الذبيح إسماعيل، عليه السلام، تبقى هي الأصل في الربط بين الصوف، رمزا ومعنى التضحية، فقد كان إسماعيل هو المضحي به ثم استبدل الله به كبشا وتحول هذا الاستبدال بعد ذلك إلى شعيرة من شعائر الحج.

وعليه "فالصوف" صار رمزا دالا، فالصوفة المعقودة على رؤوس الصحابة في وقعة بدر، مدلولها تقديم الأجساد والأرواح في سبيل الله، وإراقة الدم هنا حقيقية وليست مجازية وفي المقابل فإن "الغوث بن مر" الجاهلي، كان صوفته المعلقة برأسه لا تحيل إلى معنى إراقة الدم، إنما إلى معنى إراقة النفس في العبادة وخدمة بيت الله.

وبالتالي يمكن الربط بين هذا التحليل وبين الجهاد، بمعنى القتال والحرب، والجهاد بمعنى جهاد النفس والهوى والشيطان وكلاهما أصل واردا في القرآن والسنة، ولقد ورد المفهوم الأخير في مضمون التصوف تجليا عاما، وبشكل خاص في مقولة حاتم الأصم (ت237هـ) في قوله عن سلوك مذهب التصوف: "من دخل في مذهبنا هذا، فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت: موتا أبيض وهو الجوع، وموتا أسود وهو

1- ابن سعد، الطبقات، ص 16 وص 240.

2- القشيري: الرسالة القسرية، ص 393-394.

احتمال الأذى من الخلق، وموتا أحمر وهو العمل الخالص في مخالفة الهوى، وموتا أخضر وهو طرح الرقاع بعضها على بعض⁽¹⁾ والمعنى يزداد قوة في قول سهل بن عبد الله (ت283هـ) عن الصوفي بما له علاقة بمعنى التضحية الجسدية، يقول: "ماله مباح ودمه هدر"⁽²⁾.

وعليه فدلالة التصوف يتقاسمه معنيان: الأول حقيقي وهو الموت، والآخر مجازي وهو موت النفس بقطامها عن الأهواء والرغبات بغية استخلاصها لله عز وجل، وهذا المعنى هو المعتمد عليه في تحديد مدلول التصوف، حيث اقترن الصوف بمجاهدة النفس وتصفيتهما من اللواحق الدنيوية بالزهد والتواضع لله والإقبال عليه دون سواه.

لكن التصوف بدلالته هذه يبقى معناه ناقصا على نحو جوهرى في غياب الجانب المعرفي، الناتج عنه بوصفه سلوكا فالهدف من المجاهدة (أي السلوك الصوفي) هو معرفة الله في أسمائه وصفاته وأفعاله، مصداقا لقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (سورة الذاريات الآية56)، وقد فسرها البعض بـ (إلا ليعرفون)، لأن المعرفة ثمرة المجاهدة والسعي الصوفي، حتى أنه يستبدل أحيانا مصطلح العارف بمصطلح الصوفي على أنهما مترادفان، وقد قيل في المعرفة: "المعرفة حياة القلب مع الله" و"المعرفة تأتي من عين الجود، وبذل الجهود".

وعليه يظهر الترابط بين المجاهدة (أي سلوك الصوفي) والمعرفة في تبيان معنى التصوف [يظهر هذا الترابط في قوله تعالى: "واتقوا الله ويعلمكم الله (سورة البقرة الآية 282) وفي قوله: "يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا" (سورة الأنفال، الآية 29)].

1- المصدر السابق، ص60.

2- المصدر نفسه، ص 317.

ولما كان التصوف يشتمل على معنى الصفاء، وصفة أهل الصُّفة وبه سيقم الاشتقاق لغويا من مادة "صوف".

ومما تقدم يمكن القول بأن اشتقاق التصوف من الصوف هو الأرجح وهو الرأي الذي يطمأن إلى صحته أما بقية الآراء الأخرى فهي مرجوحة⁽¹⁾.

لقد أورد كل من لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق في مؤلفهما "التصوف" على أن أمهات الكتب العربية في التصوف هي تواليف المحاسبي والمكي والغزالي وابن عربي، وهي كتب مشايعة للتصوف، كما يوجد كذلك مصنفات المعارضين الكبارين للتصوف وهما ابن الجوزي (تلبس إبليس) وابن تيمية.

ثم ظهرت الفرق الإسلامية، فادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا، هنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، واشتهر هذا الاسم قبل المتين من الهجرة، فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين⁽²⁾.

ويقول بعض العلماء: إن هذا الاسم معروف في الملة الإسلامية من قبل ذلك، بل يذهب بعضهم إلى أنه لفظ جاهلي عرفته العرب قبل ظهور الإسلام.

فاستعمال لفظ صوفي ومتصوف لم ينتشر في الإسلام إلا في القرن الثاني وما بعده، سواء أكان هذا التعبير عن الزاهد "بالصوفي" حدث في أثناء المقدمة الثانية كما هو

1- أغلب الدراسات قديما وحديثا اعتبرت الاشتقاقات اللغوية التالية مرجوحة:

- نسبة إلى الصف الأول من الصلاة

- نسبة إلى صوفة القفا، وهي خصلة الشعر على القفا

- نسبة إلى الصفوانة وهي نوع من البقل.

وقد لاحظ القشيري، أن هذه الآراء لا نجدها لها اشتقاق من جهة القياس اللغوي، يمكن النظر في الرسالة القشيرية، ص 279.

2- ماسينيون (لويس) و، عبد الرازق (مصطفى): التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط1، 1984م، ص52، عن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون وكشف الظنون عند الكلام على التصوف.

رأي ابن خلدون المتوفي عام (806هـ - 1406م) في مقدمته، أما كان هذا التعبير معروفا في الإسلام قبل القرن الثاني، أم كان لفظا جاهليا على ذكر صاحب "اللمع" الذي يحاول أن يبرئ الصوفية من انتحال اسم مبتدع لم يعرفه الصحابة ولا التابعون. ويقول ابن تيمية في رسالته "الصوفية والفقراء":

"أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك. وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيخ كالإمام أحمد ابن حنبل (1)، وأبي سليمان الداراني (2) وغيرهما، وقد روي عن سفيان الثوري أنه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري (3).

أما الأستاذ ماسينيون فيقول عند كلامه على عبدك الصوفي المتوفي حوالي 120هـ الموافق 825م:

"صاحب عزلة بغداد، وهو أول من لقب بالصوفي، وكان هذا اللفظ يومئذ يدل على بعض زهاد الشيعة بالكوفة، وعلى رهط من الثائرين بالإسكندرية، وقد يعد من الزنادقة بسبب امتناعه عن أكل اللحم (4)، ويريد الأستاذ أول من لقب بالصوفي في بغداد، كما يؤخذ مما نقله عن الهمداني، ونصه:

"ولم يكن السالكون لطريق الله في الإعصار السالفة والقرون الأولى يعرفن باسم المتصوفة، وإنما الصوفي لفظ اشتهر في القرن الثالث، وأول من سمي ببغداد بهذا الاسم عبدك الصوفي، وهو من كبار المشايخ وقدمائهم، وكان قبل بشر بن الحارث الحافي والسري بن المفلس السقطي (5).

ويقول ماسينيون في المقال السابق ما خلاصته:

1- المتوفي سنة 241هـ (855م)

2- عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الزاهد المتوفي سنة 215هـ (830م).

3- ماسينيون (لويس) و، عبد الرازق (مصطفى): التصوف، مرجع سابق، ص 54-55.

4- المرجع السابق: ص 55.

5- المرجع نفسه: ص 56.

وورد لفظ "الصوفي" لقبا مفردا لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي إذ نعت به جابر بن حيان، وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة له في الزهد مذهب خاص، وأبو هشام الصوفي المشهور.

أما صيغة الجمع "الصوفية" التي ظهرت عام 199هـ / 814م، في خبر فتنة قامت بالإسكندرية، فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي، يكاد يكون شيعيا، نشأ في الكوفي وكان "عبدك الصوفي" آخر أئمته، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين، وكان لا يأكل اللحم، وتوفي ببغداد حوالي عام 210هـ / 825م. إذا فكلمة صوفي - برأي ماسينيون - كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة.

أما أصل هذا التعبير فالأقوال فيه كثيرة:

فمن المرجح أنه لفظ جامد غير مشتق "كالقشيري" المتوفي عام 465هـ الموافق 1073م.

وقد جاء في "الرسالة مع شرحها" لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفي سنة 926هـ (1519م): "وليس يشهد بهذا الاسم من حيث العربية قياس بين ولا اشتقاق كذلك لأن مصدر "صفا" صفو بتأخير حرف العلة عن الفاء، والأظهر فيه أنه غير مشتق بل هو جامد كاللقب"⁽¹⁾.

ومن قائل إنه مشتق "من الصفاء أو الصفو" والمراد صفو قلوب أهل التصوف وانسراح صدورهم ورضاهم بما يجريه الله عليهم، ثم إنهم مع الله في صفاء لا يشوبه شاغل، وهم بما أطلعهم الله عليه قد صفوا من كدر الجهل، وقد قالوا: كان في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك فقيل "صوفي".

وكذلك يربط البعض كلمة تصوف بالكلمة اليونانية صوفيا التي تعني الحكمة، إذ نشوء التصوف كثيرا ما يربطه البعض بالترجمة العربية للغنوص اليوناني، لكن كذلك

1- المرجع السابق: ص 57.

ليس صحيحا، إذ أن المعرفة الصوفية لم تنشأ على يد ذي النون المصري (ت245هـ) فحسب بل سبقه إلى القول بها معروف الكرخي (ت200هـ) وكان للهارث ابن أسد المحاسبي (ت243هـ) آراءه المدونة في تصفية النفس والمعرفة والتصوف عموما، وهما من الذين لم يعرف عنهم تأثير ثابت بالأفلاطونية المحدثة، علما أن إرجاع التصوف لمؤثرات أجنبية هو جزء من منهج استشراقي واحد اعتبر الفلسفة العربية صدى من أصداء الفلسفة اليونانية وليس التصوف فقط، بل تجاوزهما إلى علم الكلام أيضا. وكان هدفه هو الزعم بأن الحضارة العربية الإسلامية خالية من الإبداع الفكري والروحي، وإذا كان التصوف لاسيما بعد نشوء الطرق الصوفية وانتشارها قد مثل انحطاطا في الثقافة العربية، فإنه لا يقف سببا وراء فترات الانحطاط الفكري، بل ظهر وعبر - خاصة في عصر ازدهاره وذلك في القرن الثالث الهجري - عن الجانب الروحي في الحضارة العربية الإسلامية.

لقد كان للتصوف الإسلامي خصائصه التي أكدت تميزه عن أشكال التصوف الإنساني الأخرى ومن بين أهم هذه الخصائص حرص أعلامه الكبار على تمييز الإلهام الصوفي عن الوحي النبوي، وأنه لا يمتلك صلاحية أن يكون تشريعا وقد كان ذلك جزء من محاولة المتصوفة على ربط التصوف بالشرع وإزالة أي تعارض بينهما. كما أنه لا بد من التأكيد على ضرورة التمييز بين دراسة التصوف عبر عصور ازدهاره على أيدي أعلامه المشاهير أمثال الجنيد البغدادي والسراج والقشيري والغزالي وابن عربي وبيم دراسة التصوف في عصور انحطاطه التي كانت جزءا من ظروف الاغتراب الثقافي في فترة غياب العناية بالثقافة العربية الإسلامية والتي أفرزت مثل تلك الدراسات التي تنفي عن التصوف الإسلامي كل أصالة وتجعله تقليدا لأشكال التصوفات الأخرى وتعبير عن تعاليم دينية مسيحية أو يهودية أو تصوير لمبادئ ثقافية شرقية كالزرادشتية والبوذية.

2. رأي كبار العلماء والمفكرين في التصوف:

وعن رأي وموقف كبار علماء الأمة ورجال الفكر منذ الصدر الأول إلى يومنا هذا،
نورد بعض الشهادات التي تشير كلها إلى أركان الدين الثلاثة: الإسلام والإيمان
والإحسان أو إلى حقيقة التصوف وأثره في تهذيب النفوس وإحياء القلوب وإلى مدى
ارتباطه بالإسلام ديننا وثقافة.

فقد قال الإمام مالك: من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد
تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق⁽¹⁾.

أما الإمام الشافعي فيقول: "الصوفية فلم أستفد منهم سوى حرفين، وفي رواية سوى
ثلاث كلمات".

قولهم: الوقت سيف إن لم تقطعه قطعك.

وقولهم: نفسك إن لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل

وقولهم: العدم عصمة⁽²⁾.

وقال أيضا: "حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: تَرْكُ التَّكْلِيفِ، وَعِشْرَةُ الْخَلْقِ بِالْتَّلَطُّفِ،
وَالِاقْتِدَاءُ بِطَرِيقِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ"⁽³⁾.

ويقول الإمام المحاسبي، متحدثا عن جهاده المرير للوصول إلى الحق حتى اهتدى إلى
التصوف، وفي هذا القول يصف الحياة الصوفية والخلقية والإيمانية: "أما بعد فقد انتهى
البيان إلى أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة منها فرقة ناجية والله أعلم

1-الإمام مالك: أحد الأئمة الأربعة المشهورين، توفي سنة 179هـ في المدينة المنورة، وقد أخذ القول: من حاشية
العلامة على العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن العربية في الفقه المالكي، الجزء3، ص 195.

2- عيسى (عبد القادر): حقائق عن التصوف، ص 456، والإمام الشافعي، هو أحد الأئمة الأربعة المشهورين، توفي في
مصر سنة 204هـ.

3- المرجع نفسه، ص 457.

بسائرهما، فلم أزل برهة من عمري، أنظر اختلاف الأمة، وأتمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد، وأطلب من العلم والعمل، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء وعقلت كثيرا من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء، وتدبرت أحوال الأمة ونظرت في مذاهبها وأقاويلها فعقلت من ذلك ما قدر لي، ورأيت اختلافهم بحرا عميقا، غرق فيه ناس كثير، وسلم منه عصابة قليلة، ورأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة لمن تبعهم، وأن المهالك لمن خالفهم ثم رأيت الناس أصنافا:

فمنهم العالم بأمره الآخرة، لقاؤه عسير ووجوده عزيز.

ومنهم الجاهل، فالبعد عنه غنيمة.

ومنهم المشتبه بالعلماء مشغوف بدنياه، مؤثر لها.

ومنهم حامل علم، منسوب إلى الدين، ملتمس بعلمه التعظيم والعلو، ينال بالدين من عرض الدنيا.

ومنهم حامل علم، لا يعلم تأويل ما حمل.

ومنهم متشبه بالنسك، متجر للخير، لا غناء عنده، ولا نفاذ لعلمه [إلى قلوب السامعين]، ولا معتمد على رأيه.

ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء، مفقود الورع والتقوى.

ومنهم متوادون، على الهوى وافقون، وللدنيا يذلون ورياستها يطلبون.

ومنهم شياطين الأنس، عن الآخرة يصدون، وعلى الدنيا يتكالبون، وإلى جمعها يهرعون، وفي الاستكثار منها يرغبون فهم في الدنيا أحياء وفي العرف موتى بل العرف عندهم منكر والاستواء [بين الحي والميت] معروف.

فتفقدت في الأصناف نفسي وصفة بذلك ذرعا فقصدت إلى هدى المهتدين، بطلب السداد والهدى، واسترشدت العلم، وأعملت الفكر، وأطلت النظر، فتبين لي من كتاب الله تعالى وسنة نبيه وإجماع الأمة، أن إتباع الهوى يعمي عن الرشد، ويضل عن الحق ويظليل المكث في العمى.

فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبي، ووقفت عند اختلاف الأمة مرتادا لطلب الفرقة الناجية، حذرا من الأهواء المردية والفرقة الهالكة، متحررا من الاقتحام قبيل البيان، وألتمس سبيل النجاة لمهجة نفسي.

ثم وجدت باجتماع الأمة من كتاب الله المتزل أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله وأداء فرائضه، والورع في حلاله وحرامه، وجميع حدوده، والإخلاص لله تعالى بطاعته والتأسي برسوله صلى الله عليه وسلم، فطلبت معرفة الفرائض والسنن عند العلماء في الآثار، فرأيت اجتماعا واختلافا، ووجدت جميعهم مجتمعين على أن علم الفرائض والسنن عند العلماء وأمره، الفقهاء عن الله العاملين برضوانه الورعين عن محارمه المتأسين برسوله صلى الله عليه وسلم والمؤثرين الآخرة على الدنيا أولئك المتمسكون بأمر الله ومسئولين المرسلين.

فالتمست من بين الأمة هذا الصنف المجتمع عليهم والموصوفين بآثارهم، واقتبست من عملهم فرأيتهم أقل من القليل ورأيت علمهم مندرسا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء"⁽¹⁾، وهم المتفردون يدينهم، فعظمت مصيبي لفقد الأولياء الأتقياء وخشيت بغتة الموت أن يفاجئني على اضطراب من عمري لاختلاف الأمة، فانكشمت في طلب عالم لم أجد لي الرؤوف بعباده قوما وجدت فيهم دلائل التقوى وأعلام الورع وإيثار الآخرة على الدنيا ووجدت إرشادهم ووصاياهم موافقة لأفاعيل أئمة الهدى [ووجدتهم] مجتمعين على نصح الأمة لا يرجون أبدا في معصيته ولا يقنطون أبدا من رحمته، يرضون أبدا بالصبر على البأساء والضراء والرضا بالقضاء والشكر على النعماء يحبون الله تعالى إلى العباد بذكرهم أياديه، وإحسانه ويحثون العباد على الإنابة إلى الله تعالى علماء بعظمة الله تعالى.

1- أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان عن أبي هريرة رضي الله عنه.

علماء بعظيم قدرته، وعلماء بكتابه وسنته، فقهاء في دينه، علماء بما يجب ويكره، ورعتين عن البدع والأهواء، تاركين التعمق والإغلاء، محاسبين لأنفسهم، مالكين لجوارهم ورعين في مطامعهم وملابسهم وجميع أحوالهم، مجانين للشهادات، تاركين للشهوات، مجتازين بالبلغة من الأقوات متقللين من المباح، زاهدين في الحلال مشفقين من الحساب، وجلين من المعاد، مشغولين بينهم مزرين على أنفسهم من دون غيرهم لكل امرئ منهم شأن يغنيه، علماء بأمر الآخرة وأقاويل القيامة وجزيل الثواب وأليم العقاب. ذلك أورثهم الحزن الدائم والههم المقيم، فشغلوا عن سرور الدنيا ونعيمها ولقد وصفوا من آداب الدين صفات، وحدّوا للورع حدودا ضاق لها صدري، وعلمت أن آداب الدين وصدق الورع بحر لا ينجو من الغرق فيه شبيهي، ولا يقوم بحدوده مثلي، فتبين لي فضلهم، واتضح لي نصحهم، وأيقنت أنهم العاملون بطريق الآخرة والمتأسون بالمرسلين، والمصاييح لمن استضاء بهم، والهادون لمن استرشد.

فأصبحت راغبا في مذهبهم مقتبسا من فوائدهم قابلا لآدابهم محبا لطاعتهم، لا أعدل بهم شيئا، ولا أوتر عليهم أحدا، ففتح الله لي علما اتضح لي برهانه، وأنار لي فضله، ورجوت النجاة لمن أقرّ به أو انتحله، وأيقنت بالغوث لمن عمل به، ورأيت الإعوجاج فيمن خالفه، ورأيت الرّينَ متراكما على قلب من جهله وجحده، ورأيت الحجة العظمى لمن فهمه، ورأيت انتحاله والعمل بحدوده واجبا عليّ، فاعتقدته في سريرتي، وانطويت عليه بضميري، وجعلته أساس ديني، وبنيت عليه أعمالي، وتقلّبت فيه بأحوالي. وسألت الله عز وجل أن يوزعني شكر ما أنعم به عليّ، وأن يقويني على القيام بحدود ما عرفني به، مع معرفتي بتقصيري في ذلك، وأني لا أدرك شكره أبدا" (1).

أما الإمام القشيري (المتوفى سنة 465هـ) فيقول في مقدمة رسالته المشهورة (الرسالة القشيرية) متحدثا عن الصوفية: "جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على

1- المحاسبي (أبو عبد الله الحارث): الوصايا، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1384هـ .

الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم، وجعل قلوبهم معادن أسرارهم، واختصهم من بين الأمة بطواع أنواره، فهم الغياث للخلق، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق. صفاهم من كدورات البشرية، ورقاهم إلى محل المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحادية، ووقفهم للقيام بآداب العبودية، وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية، فقاموا بأداء مع عليهم من واجبات التكليف، وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقلب والتصريف، ثم رجعوا إلى الله سبحانه وتعالى بصدق الافتقار ونعت الانكسار، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال، علما منهم بأنه جلّ وعلا يفعل ما يريد، ويختار من يشاء من العبيد، لا يحكم عليه خلق، ولا يتوجه عليه لمخلوق حق، ثوابه ابتداء فضل، وعذابه حكم بعدل، وأمره قضاء فصل" (1).

ويتحدث الإمام الغزالي (المتوفى سنة 505هـ) في كتابه "المنقذ من الضلال" عن الصوفية وعن سلوكهم وطريقتهم الحقّة الموصلة إلى الله تعالى فيقول: "ولقد علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السيرة، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق...، ثم يقول ردا على من أنكر على الصوفية وتهجّم عليهم: "وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها -وهي أول شروطها- تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله" (2).

ويقول أيضا الإمام النووي (توفي سنة 676هـ) في قرية من قرى الشام تسمى: (نوى) في رسالته "المقاصد": "أصول طريق التصوف خمسة:

1. تقوى الله في السر والعلانية.

1- القشيري (أبو القاسم): الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1330هـ، ص 02.

2- الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال، مطبعة صبيح وأولاده، مصر 1371هـ، ص 131.

2. إتباع السنة في الأقوال والأفعال
3. الإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار
4. الرضا عن الله في القليل والكثير
5. الرجوع إلى الله في السراء والضراء⁽¹⁾.

أما ابن تيمية، فقد تحدث عن تمسك الصوفية بالكتاب والسنة في الجزء العاشر من مجموع فتاويه فقال: "فأما المستقيمون من السالكين كجمهور مشايخ السلف مثل الفضيل ابن عياض، وإبراهيم ابن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والسري السقطي، والجنيد بن محمد، وغيرهم من المتقدمين، ومثل الشيخ عبد القادر [الجيلاني]، والشيخ حماد، والشيخ أبي البيان، وغيرهم من المتأخرين، فهم لا يسوغون للسالك ولو طار في الهواء أو مشى على الماء، أن يخرج عن الأمر والنهي الشرعيين، بل عليهم أن يعمل المأمور ويدع المحذور إلى أن يموت. وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف، وهذا كثير في كلامهم"⁽²⁾.

ويكتب ابن خلدون (المتوفى سنة 808هـ) متحدثا عن علم التصوف، فيقول: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن

1- النووي : رسالة المقاصد (مقاصد الإمام النووي في التوحيد والعبادة وأصول التصوف)، مطبعة ابن زيدون، دمشق، 1349هـ)، ص 20.

2- مجموع فتاوى ابن تيمية: الجزء 10، مطابع الرياض، 1382هـ، ص 516-517.

الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية⁽¹⁾.

أما مع الفترة الحديثة من تاريخ المجتمع الإسلامي، فقد ذكرت مجلة المسلم، مقالة تحت عنوان رأي محمد عبده في التصوف، نقلها عنه الشيخ علي محفوظ في رسالة الإبداع فقال: "قال الشيخ محمد عبد رحمه الله تعالى: قد اشتبه على بعض الباحثين في تاريخ الإسلام وما حدث فيه من البدع والعادات التي شوهت جماله، السبب في سقوط المسلمين في الجهل، فظنوا أن التصوف من أقوى الأسباب لوقوع المسلمين في الجهل بدينهم وبعدهم عن التوحيد الخالص الذي هو أسّ النجاة، ومدار صحة الأعمال، وليس الأمر كما ظنوا، فنذكر لك الغرض منه على وجه الإجمال وما آل إليه أمره بعد ذلك.

ظهر التصوف في القرون الأولى للإسلام، فكان له شأن عظيم، وكان المقصود منه في أول الأمر تقويم الأخلاق وتهذيب النفوس وترويضها بأعمال الدين وجذبها إليه، وجعله وجدانا لها وتعريفها بحكمه وأسراره بالتدرّج، وكان الفقهاء الذين وقفوا عند ظواهر الأحكام المتعلقة بأعمال الجوارح والمعاملات ينكرون عليهم معرفة أسرار الدين، ويرمونهم بالزيف والإلحاد، وكانت السلطة للفقهاء لحاجة الأمراء والسلاطين إليهم، فاضطر الصوفية إلى إخفاء أمرهم، ووضع الرموز والاصطلاحات الخاصة بهم، وعدم قبول أحد معهم إلا بشروط واختبار طويل، فقالوا: لا بد فيمن يجب أن يكون معنا أن يكون أولا طالبا فمريدا فسالكا، وبعد السلوك إما أن يصل وإما أن ينقطع، فكانوا يختبرون أخلاق الطالب وأطواره زمنا طويلا، ليعلموا أنه صحيح الإرادة صادق

1- ابن خلدون (عبد الرحمن ابن الشيخ أبي بكر محمد ابن خلدون الحضرمي): مقدمة ابن خلدون، مطبعة البهية، مصر، د.ت، ص 328.

العزيمة، لا يقصد مجرد الوقوف على أسرارهم، وبعد الثقة يأخذونه بالتدرج شيئاً فشيئاً"⁽¹⁾.

أما الشيخ رشيد رضا فيقول متحدثاً عن الصوفية: "لقد انفرد الصوفية بركن عظيم من أركان الدين، لا يطاولهم فيه مطاول وهو التهذيب علماً وتخلقاً وتحققاً، ثم لما دونت العلوم في الملة، كتب شيوخ هذه الطائفة في الأخلاق ومحاسبة النفس..."⁽²⁾.

ويقول العلامة والأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه مبادئ الإسلام تحت عنوان التصوف: "إن علاقة الفقه إنما هي بظاهر عم الإنسان فقط، ولا ينظر إلا هل قمت بما أمرت به على الوجه المطلوب، أم لا؟ فإن قمت فلا تهمه حال قلبك وكيفيته، أما الشيء الذي يتعلق بالقلب ويبحث عن كيفيته فهو التصوف، إن الفقه لا ينظر في صلاتك مثلاً إلا هل أتممت وضوءك على الوجه الصحيح أم لا؟ وهل صليت مولياً وجهك شطر المسجد الحرام أم لا؟ وهل أدت أركان الصلاة كلها، أم لا؟ وهل قرأت في صلاتك بكل ما يجب أن تقرأ فيها أم لا؟ فإن قمت بكل ذلك فقد صحت صلاتك بحكم الفقه. إلا أن الذي يهم التصوف هو ما يكون عليه قلبك حين أدائك هذه الصلاة من الحالة، هل أنبتَ فيها إلى ربك أم لا؟ وهل تجر قلبك فيها عن هموم الدنيا وشؤونها أم لا؟ وهل أنشأت فيك هذه الصلاة فيها عن هموم الدنيا وشؤونها أم لا؟ وهل أنشأت فيك هذه الصلاة خشية الله واليقين بكونه خبيراً بصيراً، وعاطفة، ابتغاء وجهه الأعلى خشية الله واليقين بكونه خبيراً بصيراً، وعاطفته ابتغاء وجهه الأعلى وحده أم لا؟ وإلى أي حد نزهت هذه الصلاة روحه؟ وإلى أي حد أصلحت أخلاقه؟ وإلى أي حد جعلته مؤمناً صادقاً عاملاً بمقتضيات إيمانه؟ فعلى قدر ما تحصل له هذه الأمور، وهي من غايات الصلاة وأغراضها الحقيقية في صلاته تكون صلاته

1- إبراهيم (محمد زكي): رأي الشيخ محمد عبده في التصوف، مجلة المسلم، العدد السادس، مصر، محرم 1378هـ، ص24.

2- رشيد رضا: مجلة المنار السنة الأولى، ص726.

كاملة في نظر التصوف، وعلى قد ما ينقصها الكمال من هذه الوجهة، تكون ناقصة في نظر التصوف.

فهكذا لا يهم الفقه في سائر الأحكام الشرعية إلا هل أدى المرء الأعمال على الوجه الذي أمره به لأدائها أم لا؟ أما التصوف فيبحث عما كان في قلبه من الإخلاص وصفاء النية وصدق الطاعة عند قيامه بهذه الأعمال.

ويمكنك أن تدرك هذا الفرق بين الفقه والتصوف بمثل أضربه لك: إنك إذا أتاك رجل، نظرت فيه من وجهتين: إحداهما هل هو صحيح البدن كامل الأعضاء؟ أم في بدنه شيء من العرج أو العمى؟ وهل هو جميل الوجه أو دميمه؟ وهل هو لابس زيا فاخرا أو ثيابا بالية؟

والوجهة الأخرى: إنك تريد أن تعرف أخلاقه وعاداته وخصاله ومبلغه من العلم والعقل والصلاح. فالوجهة الأولى وجهة الفقه، والوجهة الثانية وجهة التصوف.

وكذلك إذا أردت أن تتخذ أحدا صديقا لك، فإنك تتأمل في شخصه من كلا الوجهتين، وتحب أن يكون جميل المنظر وجميل الباطن.

كذلك لا تجمل في عين الإسلام إلا الحياة التي فيها إتياع كامل صحيح لأحكام الشريعة من الوجهتين الظاهرة والباطنة.

ومثل الذي طاعته صحيحة في الظاهر، ولكن يعوزه روح الطاعة الحقيقية في الباطن، كمثل جسد جميل قد فارقه روحه.

ومثل الذي في عمله الكمالات الباطنة كلها، وليست طاعته صحيحة على حسب الوجه المراد في الظاهر، كمثل رجل صالح دميم الوجه مطموس العينين أعرج القدمين، وسهل عليك بهذا المثال أن تعرف العلاقة بين الفقه والتصوف.

ثم تحدث الأستاذ المودودي عن الدخلاء الذين تشبهوا بالصوفية بلباسهم وكلامهم، وباينوهم بأفعالهم وأخلاقهم وقلوبهم، حذر الأستاذ المودودي من هؤلاء المدّعين فقال: "ولا يستحق من لا يتبع الرسول صلى الله عليه وسلم إتياعا صحيحا، ولا يتقيد بما

أرشد إليه من صراط الحق، أن يسمي نفسه صوفيا إسلاميا، فإن مثل هذا التصوف ليس من الإسلام في شيء أبدا، ثم يبين حقيقة الصوفي الصادق وحالته المثالية التي تطابق تعاليم التصوف السامية، فقال: إنما التصوف عبارة- في حقيقة الأمر- عن حب الله ورسوله الصادق بل الولوع بهما والتفاني في سبيلهما، والذي يقتضيه هذا الولوع والتفاني ألا ينحرف المسلم قيد شعرة عن أتباع أحكام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فليس التصوف الإسلامي الخالص بشيء مستقل عن الشريعة، وإنما هو القيام بأحكامها بغاية من الإخلاص، وصفاء النية وطهارة القلب"⁽¹⁾.

هذه المواقف مجتمعة تقدم التصوف على أنه ظاهرة إيجابية باعتبار أن الهدف الذي يقوم عليه بالدرجة الأولى أخلاقي مرتبط بمقاصد الشريعة (إنه تحقيق لمقام الإحسان) الذي كثيرا ما كان يربط التصوف بالقول "التصوف كله أخلاق فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوف".

1- أبي الأعلى المودودي: مبادئ الإسلام، موضوع التصوف، مطبعة مكتبة الشباب المسلم، دمشق، 1381هـ، ص

المبحث الثالث: ظاهرة التصوف بين السلبية والإيجابية

إن التصوف الإيجابي الذي يقدمه كبار العلماء والمفكرين المسلمين حول التصوف، ليس هو دائما ذات التصور الذي تبناه كل الدارسين له (أي للتصوف)، فمن الملاحظ أن معظم حركات التجديد الإسلامي في العصر الحديث قد اتخذت موقفا مناهضا للتصوف، واعتبرته مسؤولا عما آل إليه عقول المسلمين من غيبات، كانت السبب في تخلفهم عن ركب الحضارة، وأن فحوضهم لا يكون إلا بالتخلص من التصوف.

وإدانة التصوف، لا تقتصر على أصحاب التزعة السلفية، وإنما تشمل مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسب إلى مذاهب كانت ومازالت لا تتهم التصوف، إن لم تكن متعاطفة معه كالمذهب الأشعري ومن هؤلاء المجددين نجد جمال الدين الأفغاني (ت1314هـ/1897م) الذي اعتبر التصوف هو سبب شيوع روح التواكل بين المسلمين واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر، فهم يتخذون الإيمان بالقضاء والقدر سبيلا إلى القعود عن طلب الرزق، مع أن الإيمان بالقدرة الإلهية لا يتعارض وحرية إرادة الإنسان "إن الإيمان بالقضاء هو الذي مكن المسلمين الأوائل من الفتوحات، إن هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل إلا معنى التواكل يستحب إزالتهم وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم، لأن آرائهم ليست على وفاق مع الدين" (1).

ولم تكن حملة جمال الدين الأفغاني متجهة إلى فكرة التواكل، هذه السمة هي من أهم سمات التصوف المتأخر، وإنما أيضا على مبالغة المصريين في احتفالهم بالمواليد، اعتقادا منهم بأن يقربونهم إلى الله بالإضافة إلى فعل الإسراف (2).

1- الأفغاني (جمال الدين): الأعمال الكاملة ص 297، جمعه محمد عمارة نقلا عن كتاب خاطرات جمال الدين، دار الكاتب العربي.

2- انتقد جمال الدين الأفغاني الإسراف في الإنفاق على الموالد وعرض على أحدهم أن تجمع حصيلة ما ينفقه وغيره عليها لينفق منها على بعثات أزهرية إلى البلاد الإسلامية.

وعليه فقد اقترنت الحركة التجديدية لجمال الدين الأفغاني بالحملة على التصوف بصرف النظر على أن حياته الشخصية احتوت صفتين على الأقل من صفات الصوفية: الزهد إلى حد ألا يمتلك الواحد من جلاباب إلا ما يرتديه، والسياحة إلى حد أن أصبح شريدا لا وطن له إذ لا يكاد يستقر في بلد حتى ينفي منه⁽¹⁾.

وحدثنا عن جمال الدين الأفغاني وموقفه من التصوف مرده أن الفيلسوف والشاعر محمد إقبال كان يكتب متأثرا بالكثير من الأفكار الإصلاحية للأفغاني، وموقف محمد إقبال (1938م) من التصوف يبدو أكثر غرابة فهو بدوره قد نشأ من أسرة متصوفة، وظل طوال حياته معجبا بشاعر الفرس الصوفي جلال الدين الرومي (ت672هـ) ولكنه مع ذلك، لم يجد للتجديد طريقا إلا بالتخلص من التصوف، إذ أنكر على التصوف أمور ثلاثة هي:

1. الرهبانية: وهي دعوة مسيحية استنكرها الإسلام لأنها تبعد المرء عن العمل.
2. شطحات الصوفية: فحالة السكر التي يقول بها الصوفية عندما يتجلى الله على أحد من عباده تتعارض مع روح الإسلام الذي يطلب الصحو لا السكر، فالإسلام يريد أمة صاحبة مجاهدة تخرج كما خرجت جيلا من الصحابة، من أمثال أبي بكر إذ نسب إلى بعض الصوفية القول: يسلك المجاهد كل سبيل من أجل الشهادة ولا يدري أن شهيد العشق أفضل منه، كيف يستوي هذا وذاك يوم القيامة؟ هذا قتيل العدو وذاك قتيل الحبيب!!

يعلق إقبال على هذه الأفكار بقوله إن هذا القول جميل في الشعر ولكنه في الواقع خداع للأبطال مثبت للجهاد وإنهاء لأفكار تشيع الذلة والخنوع، وفي قصيدة له يصف الروح الصوفية بأنها سرت في الأسود فأحالتها غنما، إذ إن كان كبشا ذهب إلى الأسود في صورة صوفي ورع وني مرسل يدعوها إلى الزهد والاستكانة وينهاها عن أكل اللحم حتى تنال رضى الله، وعلمها أن الجنة للضعفاء وأن القوة خسران مبین

1- وقد وصف نفسه: ما أنا إلا شريد.

وقال: "يا ذابح الشاه اذبح نفسك، واغفل عنها أن تكن عاقلاً" أطبق عينك وأذنيك، وشفتيك ليصعد فكرك فوق الفلك⁽¹⁾.

إن هذه الدنيا مرعى العدم، فإياك أن تركز إلى هذا الوهم.

ويصور الشاعر أثر هذه الدعوة في الأسود بهذه الأبيات:

وتمنتُ منه عيشَ الدعةِ	كَانَ الْأَسَدُ جِهَادًا مَلَتْ
ودهاها الكبشُ بالسحرِ العظيمِ	عن هوى أصغتُ إلى النصحِ المنيمِ
حينَ أضحَى قوتهنَ العلفَا	جوهرُ الأسودِ أضحَى خزفًا
أطفأَ الأعينَ ذاتَ الشرِّ	ذهبَ العُشبُ بنابِ عسيرِ
فإذا المرأةُ فيه تُظلمِ	هجرَ الصدرِ فؤادِ مُقدمِ
وجنونُ السعيِ ملءُ الأملِ	وذوى في القلبِ شوقُ العملِ
والسنا والعزُ والمجدُ الأغرِ	ذهبَ الإقدامُ والعزمُ والأمرِ
واستكانَ القلبُ في قبرِ البدنِ	برثنُ الفولاذِ فيها قد وهنَ
قطعَ الخوفُ جذورَ النخوةِ	ونما الخوفُ بنقصِ المنةِ
إنه العجزُ وضعفُ الفطرةِ	كلُّ داءٍ في سقوطِ الهمةِ
سمتَ العجزَ ارتقاءَ الفهمِ ⁽²⁾ .	نامتِ الأسودُ بسحرِ الغنمِ

وفي قصيدة أخرى يصف التصوف قائلاً:

كأسه فينا تزيد الملالا	شده فينا يزيد الكلالا
آل لونٍ وشذى بستانه	سيلٌ يرقُ ما حوى نيسانه
بحره ما فيه إلا الصدفِ	حسنة بالصدق لا يعترفُ
أطفأتُ أنفاسه وقدتنا	نومتُ ألحانه يقظتنا
ضغتُ وردٍ يثوى أرقمه ⁽³⁾ .	بلبلُ للقلبِ سمُّ نغمه

1- إشارة إلى حكمة شرقية يمثلها قروذ يضع أحدها يديه على عينه والثاني يضعهما على أذنيه والثالث على فمه.

2- عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، ص 79.

3- المرجع نفسه، ص 82

3. فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود: فالإسلام يطالب بإثبات الذات وليس إمامتها، والرسول هو المثل الأعلى للإنسان الكامل لتأثيره العميق في تاريخ البشرية لا لأنه أفنى إنيته، أما مذهب وحدة الوجود فهو مذهب فلسفي بحث بباين فكرة التوحيد، لأن وحدة الوجود تعني أن لا موجود إلا الله، بينما يثبت الإسلام وجود سائر الموجودات، وأن الله ينفرد بالألوهية لا بالوجود إن مذهب وحدة الوجود، دخيل على الإسلام من دين البراهمة⁽¹⁾.

إن حركة التجديد عند إقبال اقترنت بهجوم على ما أسماه التصوف العجمي تأكيداً لغربته عن روح الإسلام، وتعاليمه، مع أنه تربى في بيت صوفي وأشاد بكثير من صوفية الفرس وعلى رأسهم جلال الدين الرومي كما سيظهر لاحقاً.

لقد لقي التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين خاصة الحنابلة وأهل السلف، بل إن كثيراً من موضوعات التصوف إنما يحكمها ذلك الاستقطاب القائم بين مناصرين ومعارضين، كما أن الدراسات الحديثة - بالرغم من اتصافها بسمتي الحياد والموضوعية وهما سمات المنهج العلمي - لم تسلم من تبني موقف من التصوف وفي ذلك يستوي الباحثون المسلمون والمستشرقون، فلا نجد علماً يشغل البحث في اشتقاق اسمه ومعناه بمثل ما يشغله التصوف، هل يرجع اللفظ إلى "الصفاء" أو إلى "الصف" أو إلى "أهل صوفانة" أو إلى "الصوف" أو إلى اللفظ اليوناني "سوفيا" الذي يعني الحكمة؟ فالدين يريد التصوف إسلامياً خالصاً يردون اللفظ إلى "الصفاء" أو إلى "الصف" في الصف الأول بين يدي الله - أو إلى "أهل الصفة" - من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا مسجد رسول الله لهم مقاماً.

أو إلى "الصوف" وهو لباس الزاهدين والمتقشفين، أما الذين يردون اللفظ إلى "سوفيا" اليونانية أو "جيمنوا سوفيا" الحكيم العاري ليرد التصوف إلى الهند أو إلى "الصوف"

1- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ص 187.

ليرد إلى المسيحية باعتبار الصوف هو زي الرهبان، فترجيح اعتقاده وإنما يرجع في الغالب إلى فكرة مسبقة لا إلى ما يتطلبه البحث الموضوعي. وتتبع الدراسات التي تهتم بأصل التصوف أو باشتقاق اللفظ إلى البحث عن أول من لقب "بالصوفي" وغالبا ما يقال بأنه هاشم الكوفي الشيعي⁽¹⁾. أو جابر بن حيان⁽²⁾، أو عبدك الصوفي⁽³⁾، وغالبا ما تريد المصادر الشيعية أن تصل التصوف بالتشيع باعتزازا⁽⁴⁾، بينما تريد المصادر السنية المعادية للتصوف أن تصله بالتشيع - أو إحدى الفرق الباطنية - استهجانا، وأن تجعل منته الكوفة، التي منها نشأت - في رأي خصوم الشيعة - الأهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونخل. وكثيرا ما يشغل البحث في مصادر التصوف جزءا كبيرا من الدراسات الحديثة، وإن كان ذلك أمرا واضحا ومفهوما بالنسبة للمستشرقين، فإنه بالنسبة للباحثين المسلمين لا يفسر إلا في ضوء ما سبقت الإشارة إليه، تعذر الفصل بين "دراسة التصوف" وبين "الموقف" من التصوف فمن أراد غريبا عن الإسلام يرجعه إلى مصدر أجنبي: هندي أو فارسي أو مسيحي أو يوناني، ومن تعاطف مع التصوف التمس له أصلا إسلاميا في القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة. وعليه ارتبطت معظم الأبحاث في التصوف بموقف منه، وقد يبلغ هذا الموقف حدته بين الموالاة التي تبلغ درجة التقديس، وبين الإدانة التي تصل إلى حد التكفير في دراسة شخصية الحلاج.

-
- 1- أبو الهاشم الكوفي: هو أبو هاشم عثمان ابن شريك (ت150هـ) قيل لقب بالصوفي لأنه أول من بنى خانقاه للصوفية، لأنه كان يلبس الصوف تشبيها بالرهبان، يمكن مراجعة عنه في: نفحات الأنس لعبد الرحمن جابر ص 31، وطرائق الحقائق للحاج معصوم علي الجزء 1 ص 101.
 - 2- جابر ابن حيان، صاحب الكيمياء وينسبه الشيعة إليهم، إذ يعتبرونه تلميذ جعفر الصادق الإمام السادس للشيعة الإمامية، يمكن مراجعة عنه: الفهرست لابن النديم ص 498 إلى ص 500 وأخبار الحكماء للقفطي ص 111 وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص 203.
 - 3- عبدك الصوفي: ذكر ماسينيون أنه أول من لقب بالصوفي وكان زاهدا شيعيا توفي حوالي عام 210هـ.
 - 4- يمكن مراجعة في ذلك: كامل مصطفى الشبيبي: الصلا بين التصوف والتشيع دار المعارف.

ولا يكفي في الحديث عن تعذر استقلال "الموضوع" عن "الذات" أو التصوف عن الباحث فيه.

أن التصوف مثله في ذلك كمثل العلوم الإنسانية يصعب على الباحث أن يعامل موضوعه كظاهرة خارجية منفصلة عنه، وذلك الانتماء "الذات" "الموضوع" إلى مقولة واحدة هي الإنسان، بل ويزيد التصوف عن العلوم الإنسانية في ذلك مقولة أخرى هي "وحدة العقيدة".

وقد يرجع موقف المناصرة أو المناهضة للتصوف في كون التصوف يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر، إنه يمس الدين بدوره مستقطبا، إما إثراء وعمقا يصل بالتصوف إلى درجة الولاية، أو تهاونا وتجروا يصل به إلى الزندقة.

لقد كان الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ) شديد الإنكار على الصوفية لما في أقوالهم من البدع، يقول ابن الكثير: "إن سبب كراهية أحمد لصحبة الصوفية أن في كلامهم عن التقشف وشدة السلوك ما لم يرد به شرع، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يأتي به أمر (1)".

وكان الإمام أحمد يحذر الحارث المحاسب (243هـ) ويحذر منه، فلما قيل له إن فيما يقول الحارث وفيما يكتب عبرة، رد قائلا: "من لم يجد العبرة في كلام الله لن يجدها في هذه الكتب، هل سمعت مالك ابن أنس وسفيان الثوري والأوزاعي قد كتبوا مثل هذه الخطرات" (2).

ومع ذلك ورد أن الإمام أحمد ابن حنبل قال لإسماعيل ابن إسحاق السراج: "بلغني أن الحارث هذا يكثر الحضور عندك، فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني، فأسمع كلامه، فقصدت الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وأن يحضر أصحابه.. فأتيت أبا عبد الله -الإمام أحمد بن حنبل- فأعلمته فحضر إلى غرفة وحضر الحارث

1- ابن كثير: البداية والنهاية، الجزء 10، ص329.

2- البغدادي (الخطيب): تاريخ بغداد، الجزء 8 ص 215، ابن الجوزي: تلبس إبليس ص 177.

وأصحابه فأكلوا ثم صلوا... وقعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون إلى منتصف الليل ثم ابتداء رجل فسأل عن مسألة فأخذ الحارث في الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير فمناه من بكى ومنهم من زعق، ومنه من غشى عليه، وهو في كلامه، فصعدت الغرفة لأتعرّف حال أبي عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشى عليه، فانصرفت إليهم ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا وذهبوا، فصعدت إلى أبي عبد الله، فقال: ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم" (1).

أما عن آفة التصوف التي يحذر منها الصوفي فيقول القشيري في مستهل رسالته: "حصلت الفترة في هذه الطريقة، التصوف مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسننهم اقتداء، وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة، قعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرم ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان..." (2).

ولا يصف القشيري بذلك هشاشة الدين في نفوس أهل عصره، وإنما يعني بذلك آفة التصوف فيقول: "ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال وادعوا أنهم تحرروا عن رِق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال وأنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه وهم محو، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يقررونه غيب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحذية واختطفوا عنهم بالكلية،

1- السبكي (تاج الدين): طبقات الشافعية ص 39.

2- القشيري (عبد الكريم بن هوزان) الرسالة في التصوف، ص 18.

وزالت عنهم أحكام البشرية وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا أو صرفوا"⁽¹⁾.

رغم أن حسرة القشيري إنما هي غيرة على التصوف ومع أن ما ذكره من صفات عن هؤلاء القوم غريب عن التصوف الحقيقي إلا أن ما يمكن تأكيده أنه بغير التصوف ما كانوا يقولون مثل هذا، فالتحرير من رق الأغلال، والتحقيق بحق الوصال، وأنهم محو، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحذية، وأنهم فنوا عن البشرية بأنوار الصمدية، هو ما ينتهي إليه فعلا التصوف، وقد كان هذا حال كثير من صوفية القرن الخامس.

ولم يتوقف حال التصوف على هذا في القرن الخامس، بل زاد عليه في عصره المتأخر، إذ نجد الشيخ أبا القاسم الجنيد يثور ثورة كبيرة حين يقول أحد جلسائه إن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى، فيرد الجنيد: "إن هذا قول قوم يقولون بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة والذي يسرق ويزني أحسن حالا ممن يقول هذا"⁽²⁾.

في تمييز الصوفية عن أدعياء التصوف، يقسم ابن تيمية المتصوفة إلى ثلاثة أصناف هم⁽³⁾:

1. صوفية الحقائق: وهم المتبعون للشريعة، السائرون على خطى الأوائل.
2. صوفية الأرزاق: وهم الذين وقفت لهم الأوقاف والتكاي.
3. صوفية الرسم: المقتصرون على النسبة همهم ليس الخرقه⁽⁴⁾، ولكن الأمر أخطر من ذلك، لأنه لم يبرأ مما يصيب التصوف من آفة صوفية كبار لاشك في إخلاصهم ليس القصد هنا إحصاء سلبيات التصوف على إيجابياته، وإنما الغرض توضيح نقطتين:

1- المصدر نفسه، ص 19.

2- إن الجنيد هنا على حق، لأن السارق أو الزاني لا يكابر فيدعي أنه بعمله هذا يتقرب من الله كما يدعي القائل بإسقاط التكليف من الواصلين من الصوفية

3- ابن تيمية: رسالة الصوفية والفقراء، ص 32.

4- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، باب التوكل، طبعة محمد علي صبح، ص 235.

1. الآفات الكائنة في التصوف حقيقة وليست شيئا عارضا، وبالتالي لم يسلم من هذه الآفات صوفية كبار.

2. الإشارة إلى اقتران حركات التجديد المعاصرة بالنيل من التصوف ومع ذلك يبقى للتصوف مضامين إيجابية تكمن خاصة في إثرائه لمقولات الدين، كما أنه قدم للفكر الإنساني عامة والإسلامي خاصة تحليلا نفسيا ذا غاية أخلاقية لخفايا النفس البشرية^(*) كما قدم للفكر الفلسفي نظريات في الوجود ومباحث في المعرفة^{**}، وانتشر به الإسلام أيضا في أرجاء واسعة من إفريقيا^{***} ...

إن الحديث عن الجوانب السلبية في التصوف لا تنفي ملازمة الجوانب الإيجابية فيه، وتبدو السلبيات حينئذ كتشخيص للدواء كما سوف يلي مع فلسفة محمد إقبال، وليس ذكر السلبيات مجرد وصف ظواهر عرضية له قد تصاحب وقد لا تصاحبه^{****}.

1. في ملابسات ظهور التصوف في الإسلام:

وعليه فالذين بحثوا في التصوف فريقان، صوفية أو متعاطفون معهم ردوا التصوف إلى صميم الإسلام - من الكتاب السنة وسيرة الصحابة - أو خصوم للصوفية - وعلى رأسهم أهل السلف - والذين اعتبروه دخيلا على الإسلام، واستدلواهم في ذلك كان

* - يمكن الرجوع في ذلك إلى رسائل الجنيد، تحقيق الدكتور علي عبد القادر، والرعاية لحقوق الله للمحاسبي، وإحياء علوم الدين، الجزء الثالث، والجزء الرابع للغزالي، وعن علم "فقه الباطن" وعن الأخلاق لدى الصوفية، يمكن الرجوع إلى كتاب "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي"، للدكتور أحمد صبحي.

** - أهم نظريات التصوف في تفسير الوجود هي نظرية محي الدين بن عربي، يمكن الرجوع إلى مقدمة أبو العلا عفيفي لكتاب فصوص الحكم، وأهم نظريات مبحث المعرفة هي النظرية الإشراقية لسهروردي، وهي نظرية في الوجود ويمكن أيضا مراجعة كتاب أصول الفلسفة الإشراقية للدكتور محمد علي أبو ريان.

*** - القادرية والنيجانية والسنوسية في انتشار الإسلام في أواسط إفريقيا.

**** - ذم ابن الجوزي (ت 597هـ) التصوف في كتابه: تلبس إبليس وقد ذكر في الأغلبية مظاهر عرضية للتصوف ليست بالضرورة ملازمة له، كما أنه خلط بين ما هو جوهرى وما هو عرضي مثال ذلك: تلبسه عليهم في الأعراض عن العلم، في انقطاعهم في المسجد أو الرباط - في التجرد من الأموال - في لباسهم المرقعات - في السماع والرقص والوجد، في الوجد والشطح - في ادعاء التوكل وقطع الأسباب - في ترك التداوي في ترك النكاح والإنجاب.. الخ.

أن التصوف لم يكن في الصدر الأول من تاريخ الإسلام وإنما من القرن الثاني وما بعده وإذا كان الفريق الأول قد خلط بين الزهد والتصوف حين أرجع التصوف إلى العهد الأول للإسلام، فإن تأخر ظهور التصوف لا يعني بالضرورة أنه دخيل على الإسلام وانه من أسوأ الأمور التي حصلت للمسلمين فلو سلمنا بأن الرسول وصحابته لم يتصوفوا ولم تعرف لهم أقوال في الحب الإلهي والوجد والشطح - وذلك ما يميز التصوف عن الزهد - فالتصوف مع ذلك هو نتاج فكر المسلمين، وإذا كنا نميز بين ما هو من صميم الإسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه وبين ما هو من نتاج فكر المسلمين، وإذا كان التصوف ليس في مرتبة الفقه الذي نتج على الإسلام كعقيدة، فلا يتضمن ذلك القول بأنه مستحدث ودخيل على الإسلام، فقد كانت هناك ملابسات وظروف تاريخية وحضارية منذ القرن الثاني للهجرة وما بعده تنتج عنها التصوف، وكان نتاجه أمرا حتميا نتيجة هذه الظروف التي يمكن حصرها فيما يلي:

1- التصوف رد فعل لتيار المادية: الذي غاب على المسلمين منذ قيام الدولة الأموية، إذ وجد المسلمون أنفسهم أمام اتساع الفتوحات الإسلامية أمام حضارات مختلفة وأشكال من الترف فانتقلوا من سلوك البداوة وما يرافقه من خصال وأخلاق إلى سلوك الترف وما يصاحبه من زينة الحياة.

وقد تبع ذلك ثورة الوجدان الداخلي لدى بعض الأتقياء، يقول ابن خلدون في مستهل الفصل الذي خصه للحديث عن التصوف في مقدمته على أنه عندما فشا إقبال على الدنيا القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا على العبادة باسم التصوف.

وبما أن ظهور التصوف كان رد فعل لحياة الترف، فقد كان أيضا ظهور المتصوفة في المدن التي بلغت درجة من التحضر والحياة المترفة: في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة ولم يكن تواجههم في الخيال أو الصحاري، إلا عددا قليلا تأثر بالرهبة.

هذه المدن كانت تحوي أشكال من المتناقضات، إذ تجدد مثلا في بغداد أمثال أبي النواس، مستغرقون في أشكال الحرام، وفيها أيضا أمثال رباح بن عمرو الفيسي ممن لا يعرف غير البكاء والتهجد والتضرع إلى الله.

يورد الأستاذ أحمد أمين وصفا لما كانت عليه الحضارة العباسية في بغداد، لقد كانت مسجدا وحانة، قارئنا وزمارا، ساهرا في تهجد وساهدا في طرب، تخمة في غنى ومسكنة في إملاق، شكا في دين وإيمانا في يقين.

إذا ظهور التصوف في الإسلام ارتبط بطبيعة الحياة المادية التي سادت المسلمين، فالتصوف بذلك قدم للناس فيما تعارض مع ما يجبونه:

فالزهد إنكار للنعم، والتواضع وإنكار الذات بديلا عن الافتخار وطلب الصيت الإعلاء بالفقر بدلا من الاعتزاز بالغنى.

وظهور هذا البديل مرده عدم تحقيق الحياة المادية المترفة التي عرفها المسلمون السعادة، بل خلقت الكثير من المآسي تمثلت خاصة في الحياة السياسية التي سادتها حالة من الاستبداد تمثلت في خلفاء طغاة من أمثال يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد، وولاية على شاكلة ملوكهم من أمثال عبيد الله بن زياد والحجاج بن يوسف، وحالات الطغيان هذه تبعتها حالات تمرد، كحركة القرامطة، وبالتالي فحال المسلمين كان بين بلائين: بلاء بالخليفة إذا قويت الدولة وبلاء بتخريب حركات التمرد، إذ ضعفت الدولة بالإضافة إلى استلاء جيش الخليفة على الأموال والأموال منذ أن استعان المعتصم بالأتراك، وقد كان لكل ذلك آثارا سلبية على مظاهر الحياة (اختلال الأمن، زيادة الفقر...).

وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من وضع كهذا يؤول إليه المسلمون فقال: "إذا أبغض الناس فقراءهم وأظهروا عمارة الدنيا، وتكالبوا على جمع الدراهم، رماهم الله بأربع خصال، بالقحط من الزمان والجور من السلطان، والخيانة من ولاة الأحكام، والشوكة من الأعداء"

وبالتالي اعتبر ظهور التصوف كثورة للوجدان الديني على حياة الترف، وقد ظهرت هذه الثورة في ثلاثة صور هي:

الأولى: قصة حياة إبراهيم بن أدهم^(*) الذي عاش جزءاً من حياته أميراً على بلخ يجيا كما يجيا الأمراء ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل ما تمثله من رفاهية، ليصبح صوفياً سائحاً متقشفاً.

والصورة الثانية: هي قصة رابعة العدوية (ت181هـ) التي تمثل التصوف أصدق تمثيل في نشأته ومنعطفه ففي ثورتها على حياتها الأولى حين كانت تعزف على الناي في حانات البصرة، فإذا بها تكسر الناي مورد رزقها، وتتغنى بأناشيد الحب الإلهي، وهي تمثل التصوف في منعطفه في النصف الثاني من القرن الثاني في انتقاله من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف بما أبدعته في الحب الإلهي.

والصورة الثالثة: تتمثل في هذه الحادثة: لما قدم هارون الرشيد مدينة الرقة وقد زينت المدينة، جاءها في نفس الوقت العالم الزاهد، عبد الله بن مبارك (ت181هـ) فاحتفل الناس بمقدمه واتجهوا إليه.

* - إبراهيم بن أدهم (المتوفي عام 162هـ) كان أبوه من ملوك خرسان وكان إبراهيم نائماً ذات ليلة على سرير، فتحرك سقف البيت كأنما يمشي أحد على السطح، فنادى: من هذا؟ فسمع الرد، صديق فقدت بعيراً أبحث عنه على هذا السطح، فقال: يا جاهل تبحث عن بعير فوق السطوح، فجاءه الرد: وأنت أيها الغافل تطلب الوصول إلى الله في ثياب حريرية وأنت نائم على سرير من ذهب؟ فوقعت الهيبة من نفسه ولم يستطيع النوم حتى الصباح، وفي رواية أخرى أن طارقاً طرق باب قصره متسائلاً: أصحاب هذه الدار حر أم عبد؟ فردت جاريته بل حر من الأحرار. فقال الطارق: لو كان عبداً لفهم معنى العبودية وبلغ ذلك إبراهيم فتمعن في الكلام، ثم إنه ركب للصيد على دابة له، واقتفى أثر أرنب أو ثعلب. فبينما هو يطلبه إذا سمع هاتفاً لا يراه، يا إبراهيم ألهذا خلقت أم بهذا أمرت ففرغ وتوقف ثم عاد فركض، ففعل الهاتف به ذلك ثلاث مرات ثم قال له: والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت فتزل من دابته، وصادف راعياً لأبيه يرعى الغنم، فأخذ جبهته الصوف ودفع له بثيابه وفرسه وما كان معه، وبدأت سياحته في البلدان يرتزق من عمل يده في البساتين. (يمكن مراجعة ما كتب عنه في تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني).

فأشرقت أم ولد هارون من برج قصر الخشب، فلما رأت الناس وكثرتهم قالت: ما هذا؟ قالوا: عالم خرسان وزاهدها، فقالت: والله هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذي يجمع الناس إليه بالسوط والعصى والشرط والأعوان. وانعكس السلوك على الفكر والعمل على النظر، ومع أن الصوفية قوم عمل لا فكر ونظر، ومع أنهم يؤكدون ضرورة معاناة التجربة الروحية، فإن السلوك العملي لا بد أن يصبح موقفا محددًا إزاء الحياة وإزاء الوجود. إذا لم يصبح الأمر مجرد رفض للحياة المادية، إذ أن مجرد -رد الفعل- لا يعدو أن يكون مسلكا سلبيا، وإنما اجتمع الصوفية على موقف موحد، إذ تبنا "الروح" كمبدأ يفسر حقيقة الوجود في مجال النظر، والقيم الروحية كطريق في مجال العمل، يقول داود الطائي (ت 165هـ) في مجال العمل: "صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت وفر من الناس فرارك من السبع" ويقول الفضيل بن عياض (ت 187هـ): "لو أن الدنيا بخذا فبرها عرضت علي ولا أحاسب عليها، لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مرَّ بها أن تصيب ثوبه" (1).

واعتبار عالم الروح حقيقة الوجود في مقابل عالم المادة لدى الماديين، يظهر في نموذجين:

النموذج الأول: ويمثل الموقف المناهض للتصور المادي، يقول: جلال الدين الرومي (ت 672هـ): "إن حياتك من روح الحق تخلق لا من بخار في العروق ينبض، إن سراج الشمس المضيء ليس بالفتيل والزيت يضيء، وسقف السماء الدائم ما هو بالعمد قائم... إنك موصوف بأوصاف الجليل فجاوز القول بالنار كما جاوزها الجليل، وإنما العناصر لمزاجك خدام... وأسفاه على أفهام الخلق تعجز عن رؤية الحق فتد كل شيء إلى عالم مادي كالحجر، هل علمتم حديث الجبل وكيف دك وناخ كالجمل؟ ليس ذلك بفعل زلزال، وإنما يتجلى ربك ذي الجلال... يقولون

1 - القشيري: الرسالة القشيرية، ص 9، 12.

بالخبز حياة الإنسان بل هي هبة من الرحمن... العالم المادي آكل ومأكول والباقيات الصالحات تحضى عند ربك بالقبول، وللأكل والمأكول مرئ وحلق، هذا ما اعتاد أن يراه الخلق، ولكن الحق وهب الخلق لعصا العدل، فكم أكلت من عصا وحبل ولم يزد أكلها بهذا الأكل... إذا صار وأدرك عالم الروح أضواء كالمصباح وجهه الصبيح" (1).

النموذج الثاني: مذهب فلسفي يفسر الوجود تفسيراً روحياً: إن نبت التصوف العمل وقيم المادة تبعه استبعاد التصوف الفلسفي المادة كمبدأ لتفسير الوجود، ومع تعدد نظريات التصوف الفلسفي، إلا أنها تشترك كلها في هذا المبدأ، ومع أن بعض المذاهب اللامادية لم تلغ المادة كلياً، وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالمين: عالم وراء عالم الظواهر، وعالم الظواهر، وجعلت الثاني تابعا للأول كما هو الشأن لدى أفلاطون في نظرية المثل، فإن نظريات التصوف اللامادية قد ذهبت إلى أبعد من ذلك فما الأجسام في نظرية الإشراق إلا أوهام تتراءى في العالم الحسي، إنها "جواهر فاسقة" منتمية إلى عالم الظلام، وهذا "لا وجود" مادام النور هو أصل الوجود وجوهره، ومبدأ الفيض وأوله (2)، وما من وجود حقيقي للموجودات المتكثرة في مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، إذ الوجود الحق لله وحده. فالوجود كالبحر أمواجه متكثرة، ولكن حقيقته واحدة، والله هو بحر الوجود الزاخر وما الموجودات المادية المحسوسة إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه فلا حقيقة للماديات في ذاتها (3).

1- الرومي (جلال الدين)، ترجمة عبد الوهاب عزام، فصول من المشوي، ص 191-196 لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946م.

2- أبو ريان (محمد علي): أصول الفلسفة الإشراقية ص 137-142

3- مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، بقلم الدكتور أبو العلا عفيفي.

في أن التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم:
أ. في الفقه: المغزى الروحي والخلقي للعبادات

إنه بنظر الصوفية، الفقهاء طبقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، واكتفوا بتبيان الحلال والحرام وشروط العبادات وأصول المعاملات، فاهتموا بظاهر العلم والعمل وأهملوا الباطن الذي هو أصل بواعث الأعمال، فلم يقفوا بذلك على فهم حقيقة الدين.

هذا الوضع هو الذي نتج عنه التفرقة التي تعرف في التصوف باسم: الشريعة والحقيقة، فالحقيقة بنظرهم هي المعنى الباطن والحقيقي لأوامر الشريعة، يقول رويم ابن محمد البغدادي (ت303هـ) كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق وطالب الخلق أنفسهم بظواهر وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق" (1).

يشير النص إلى تفرقة بين رسوم تؤدي على ظاهر الجوارح، ويبين حقيقة تتصل بالورع والصدق وأنه لا يتعين الثبوت على الرسوم والأشكال، فتعاليم الدين لا تلخص في مجرد عبارات ظاهرة حتى أن الصوفية قدموا معان باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج، فإنه مثلاً متى شرع المصلي في الصلاة فإن استقبال الكعبة تعني أنه صرف همه عن كل شيء ليتوجه إلى الله، والنية تعني عزم المصلي على الامتثال لله، والكف عن المعاصي، والتكبير يعني ألا يكون في قلب المصلي شيء أكبر من الله، فإن من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ إلهه هواه، والغفلة من مبطلات الصلاة، لأن الخواطر الواردة والأفكار الشاغلة للمصلي عن الله يجمعهما أصل واحد: حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة، ولا تقبل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام.

1- صبحي (أحمد محمود): التصوف، إيجابياته وسلبياته، دار المعارف ص 28.

وقد وجد الصوفية في الحج ميدانا خصبا لممارسة "الرمزية" أو "الإشارات" لانطوائه على كثير من الطقوس، فإذا كان الحج سفرا إلى بيت الله فإنه لا وصول إلى الله إلا بالتجرد لله في جميع الحركات والسكنات، كما أن العزم على الحج لا يعني مجرد مفارقة الأهل والوطن وإنما مهاجرة الشهوات واللذات، فإن قال الحاج: لبيك اللهم لبيك، فإن التلبية تتضمن الانقياد التام لأوامر الله، وهذا يفيض التجرد من علائق الدنيا، فإذا بلغ الحجاج الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة، وإذا نزعوا ثيابهم للإحرام تجردوا من العقد، وكذلك نزعوا عن سرائرهم الغل والحسد، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا فإذا قالوا: لبيك لا شريك لك، فلا يجيئون دواعي النفس والشيطان، وليس المقصود بالطواف طواف الأجسام بالبيت وإنما طواف القلوب برب البيت، فإذا استلموا الحجر الأسود وقبلوه، علموا أنهم يبايعون الله بإيمانهم، فمن الآداب ألا يبدو بعد ذلك إيمانهم إلى شهوة، فإذا جاءوا إلى الصفا، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك الأكدار قلوبهم، فإذا هرولوا بين الصفا والمروة فمن الواجب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم فلا يتبعوا نفوسهم وشيطانهم، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق سبحانه، وعندما يتأهبون للقاء لعلهم يصلون إلى مناهم، وكسر الحجارة رمز لكسر الشهوات ورميهم الحجارة رمز لتلك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها، والتعلق بأستار الكعبة للتعلق بالله دون غيره" (1).

لقد نظر الصوفية إلى مختلف العبادات نظرة باطنية رمزية بحيث تحولت الفروض إلى فضائل، وليست مجرد شعائر شكلية كما وصفها وليام جيمس قائلا: "تقوم الأديان في أساسها على أداء طقوس مفروضة، سواء أكانت تقديم قرابين أم عبادات أم صلوات ويقاس إخلاص المتدين بمقدار طاعته لهذه الأوامر طاعة عمياء" وفي نص آخر يقول:

1- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، الجزء 1 ص 187 وص 243.

"لقد بدأ التمسك بالدين يتضاءل لأن الشعائر في الأديان أساسية مع أنها تبدو سطحية في نظر الكثيرين"⁽¹⁾.

فالدين بما يحويه من شعائر وعبادات بنظر الصوفية ليس مجرد أشكال ورسوم. لكن مع ذلك لا بد من الإشارة إلى ما لزم ترجيح الباطن على الظاهر أو للرمز عن المحتوى الظاهر له تحت اسم إسقاط التكليف.

ب. في التفسير: التفسير الرمزي للقرآن

إن مفاهيم الحقيقة والشريعة، الباطن والظاهر عند الصوفية، لا يقف مدلولها عند العبادات فقط، بل شمل أيضا التزليل الإلهي.

إن جانب "الرمز" أو الإشارات من أهم خصائص التصوف، وعليه فالقرآن لا يقف عند المعنى الظاهر من لفظه، وإنما له باطن لا يكشفه إلا أهل الإشارات، هذه الإشارات تأتي على شكل تجليات ومشاهدات وتلميحات يفيض فيها الله على قلوب الصفاة من العباد من أسرار كلامه ويؤكد الصوفية في تفسيراتهم الرمزية جانبين:

1- تفسيرهم الرمزي ليس مبتدعا، وبالتالي فهم ينسبون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم القول لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع⁽²⁾.

2- أنهم يختلفون عن إخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات، ومن ألغوا تفسيرها الظاهري في مقابل ذلك، يؤكد الصوفية ضرورة التفسير المأثور لكنهم يعتبرونه بدنا روحه تفسيرهم الرمزي، وقد ذهب الغزالي مدافعا عنهم إلى أن المنقول من مظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه⁽³⁾.

وقد أقام الصوفية إشاراتهم وتفسيرهم الرمزي على قاعدتين:

1 - W. James : varieties of religious experience, p29-31.

2- يفسر سهل التستري هذا الحديث بقوله: الظاهر هو التلاوة والباطن هو الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع إشراف القلب على المراد بما فقها من الله عز وجل.

3- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، الجزء 1، ص 275.

الأولى: أن وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطني على قدر منازلهم ومقاماتهم، وأنه لا ينبغي أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه، ومن ثم فإن إشاراتهم هي استكمال التفسير بالمأثور من أجل إدراك باطنه.

الثانية: أنها لا تحل محل التفسير المأثور ولا تتعارض معه، فهي ليست إحالة للظاهر عن ظاهره.

ولكن هاتين القاعدتين لا تكفيان لتظل الرموز متسقة مع التفسير بالمأثور، بل كان لابد من توافر شروط أخرى قد لا نجد لها رعاية في تفسيرات الصوفية.

أنه لا بد أن يكون بين المعنى الظاهر والمحتوى الإشاري صلة ومناسبة أما أن يكون النص منطلقاً لسطحات لا تظهر صلتها بالنص، فذلك في نظر البعض خروج عن حدود الشرع وتجاوزاً لمقتضيات الرمز.

إن علم الله اللامحدود لم يحط به أحد من خلقه حتى ينسب إلى علي عليه السلام أنه لو تكلم في الفاتحة لحمل منها سبعين بعبيراً، ليجعل بعض الصوفية هذا القول مبرراً في تفسيراتهم اللامحدودة، فإذا كان مغزى الرمز التخلص من التقييد الظاهري والتحديد الزماني والمكاني، فلا تعني ذلك منح النص أكثر مما يحويه.

أنه لكي تكون الإشارات إشراقات إلهية، فإنه يفترض أن لا تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود، إذ كيف تكون أنوار قدسية ثم نجد مصدرها من الفيثاغورية أو الأفلاطونية⁽¹⁾.

إنه مثلاً قد تلقى الكثير من المتصوفة على رأسهم الغزالي وابن عربي -حصر أفلاطون للفضائل الأصلية (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) والتي ارتبطت بقوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والعاقلة)- هذه الفكرة بترحاب كبير وكثر استعمالها في كتب الأخلاق الإسلامية دون إشارة إلى أفلاطون، كما لو كان جزءاً من العقيدة الإسلامية وقد حملها ابن عربي (الفضائل الأربع الأصلية) على خصال المؤمنين المتقين

1- تسيهر (جولد): العقيدة والشريعة، ص 259.

في الآية 177 من سورة البقرة: "ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وأتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وأتى الزكاة".

إنها العفة كمال القوة الشهوانية... والموفون بعهدهم إذ عاهدوا... إنها العدالة عن توازن القوى الثلاث وسيادة الحكمة كمال القوة الناطقة "والصابرين" في السراء والضراء وحين البأس، وهي الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية.

وقد حضرت أسرار الأعداد والحروف في بعض التفسيرات بطائفة الإسماعيلية، وأن كلا منهما أشرب مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، وذلك بصدد دولة الباطن من أقطاب وإبدال ونقباء⁽¹⁾، ولكن يظهر أكثر أن بعض الصوفية المتفلسفون مثل صدر الدين القونوي قد تأثروا بالإسماعيلية وإخوان الصفا فيما يتصل بأسرار الأعداد والحروف، وهذه الفكرة هي في الأصل فكرة فيتاغورية.

فالألف هو مظهر صورة العماد الذي هو النفس الرحماني الوجداني الذي به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التي هي الحروف والكلمات الإلهية. فلا يظهر لشيء من الحروف عين إلا بالألف الذي هو مظهر الواحد والباء أول مراتب التعدد والظهور الكوني⁽²⁾.

ولم يقتصر استخدام أسرار الحروف على بعض المتصوفة الفلاسفة، بل شمل أيضا متصوفة يعذون سنين معتدلين من أمثال القشيري الذي يشير إلى أسرار الله في الحروف: فالياء في بسم الله حرف التضمين أي بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات، ثم يشير إلى أن بعض الأولياء يتذكرون من الباء بره بأوليائه، ومن السين

1- ابن خلدون، المقدمة، طبعة المطبعة البهية، ص 332

- القونوي (صدر الدين): إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب الحديثة، ص 115-127.

2- القشيري: لطائف الإشارات، المجلد الأول، ص 56، تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني.

سره مع أصفياه ومن الميم منه على أهل ولايته فيعلمون أنهم ببه عرفوا سره وبمنه عليهم حفظوا أمره، به عرفوا قدره.

وإذا كانت أول سورة مفتوحة بهذه الحروف هي البقرة "أم" فالألف إشارة إلى الله عند القشيري و"اللام" إلى جبريل و"الميم" إلى محمد، بمعنى أن الكتاب نزل من الله على لسان جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وغالبا ما يقدم الصوفي عدة تفسيرات لأسرار هذه الحروف، ولا تتصل الألف بسائر الحروف بينما الحرفان الآخريان متصلان "أم" تنبيه للعبد إلى احتياج الخلق بجملتهم إليه واستغناؤه عن الجميع⁽¹⁾.

ويذهب المتصوفة إلى أعمق من هذا في تفسير أسرار الحروف، فلما كان حرف الميم يشير إلى محمد، فضلا عن كونه قد تكرر عدة مرات في حروف مستهل السور، فلا بد أنه منفرد بسر عميق، والميم في الصورة الظاهرية ميمان (م ي م) لكل ميم أربعون، والياء المتوسطة عشرة فصارت الجملة تسعين، والتسعون هي التسعة بعينها في مراتب العشرات، وبذلك يصبح من أسرار الميم إشارته إلى مجموع أسماء الله الحسنى⁽²⁾.

وعليه فالتأثر بالفيثاغورية، والأفلاطونية المحدثة واضح في توظيف نظام وأسرار الأعداد والحروف عند المتصوفة.

وعليه ما كان من إشارات ورموز لم يكن إشراقات إلهية والهوامت ربانية بل كان ينطلق من تصورات فلسفية، نجد مصدرها الفيثاغورية والأفلاطونية أو الأفلاطونية.

في أن التصوف رد فعل لتصوير المتكلمين للعقيدة:

إن نظرة الصوفية إلى علم الكلام تقوم على اختلاف جوهرية في المنهج والمذهب ويعد بذلك التصوف رد فعل لعلم الكلام من أبعاد ثلاثة هي:

1- القشيري: لطائف الإشارات، المجلد 1، ص 65

2- القونوي (صدر الدين): إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، ص 251.

أ. البعد الأول: وهو يتعلق بنهج المتكلمين في الجدل

ب. البعد الثاني: في طبيعة علم الجدل أو علم الكلام الذي قوامه الجدل

ج. البعد الثالث: في نظرة الصوفية إلى العقل.

أ. **البعد الأول:** ويتمثل في مسلك المتكلمين في الجدل الذي كان قوامه الاستنار بالرأي واستبعاد الرأي الآخر، فالكلام صنعة وهواية لا تطلب الحق، فالمتكلم حريص على تحقيق آراء الخصم وبيان قهافت قوله حتى أن بعضهم كان يذهب إلى تكفير البعض الآخر واعتبار نفسه الفرقة الناجية المنفردة بالجنة.

ب. **البعد الثاني:** رفض المتصوفة علم الكلام مذهبا كما أنكروه منهجا، ذلك لأنه لا يحصل على المكاشفة من الجدل والكلام، بل هو حجاب يحول دون تلقي القلب بالإشارات الإلهية والمكاشفات الربانية، فلا يقين يلزم عن علم الكلام، فاليقين عند المتكلم يلحق بالنسبة إلى كل مناظر بما رجحه واطمأن به، بينما يلزم اليقين عند المتصوفة عن التصديق كما يلزم الإيمان عن التقديس ولا يؤدي الجدل برأيهم إلى التحقيق، إذ كيف يلزم إيمان بالله واطمئنان القلب عن القول بأن العالم حادث لحدوث الأعراض، وان ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وأن كل حادث لا بد له من محدث.

إن علم الكلام بنظر الصوفية مجرد مجالات سفسطائية مستحدثة، ولقد قبض رسول الله عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة الكلام⁽¹⁾.
إنه رغم هذه الانتقادات لعلم الكلام من قبل المتصوفة إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن حقيقة التصوف غير حقيقة علم الكلام، هذا الأخير موضوعه إقامة الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها، بينما حقيقة التصوف لا تكمن في الدفاع العقلي عن العقيدة، واتباع الجدل في ذلك، وإنما كان المتصوفة أهل سلوك وطريق غايتهم التنبية إلى وساوس النفوس وضرورة الخلاص منها وإلى مشاهدات القلوب ولزوم معاينتها.

1- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، الجزء 1، ص 26

ج. البعد الثالث: في نظرة الصوفية إلى العقل

يزيد اختلاف الصوفية والتصوف عن علم الكلام من حيث موقفهم من العقل الذي هو قوام علم الكلام والفلسفة، فالعقل في نظر المتصوفة ليس طريقا لمعرفة الله، وإنما يتم ذلك بالمكاشفة والإلهام كما تتم نبوة محمد بالوحي، مصدرها القلب، ووسيلتها إضعاف شهوات الحس وملكات العقل معا باتباع المجاهدة والخلوة والذكر.

وموقف الصوفية من العقل يتجاوز حديث الغزالي عنه أثناء أزمته الروحية، فلا يتعلق الأمر بقصور الحواس، أو بافتراض العقل وجود حاكم آخر وراء العقل، يكذب أحكامه كما يكذب هو أحكام الحس، إن وراء العقل الجزئي المحدود عقلا إيمانيا لا يملكه إلا المؤمن، والعقل الفلسفي عاجز عن إدراك ما وراء الحس وما وراء العقل.

لكن إذا كان الذوق هو وسيلة إدراك التيقن في معرفة الله والوصول إليه وإذا كان العقل الجدلي الذي يستند عليه الفلاسفة والمتكلمون قاصر على إدراك موضوعات عالم الغيب، فإن ذلك جعل المتصوفة يعتقدون بإمكانية الاستغناء عن العلم الكسبي بما في ذلك علوم الدين، يقول الغزالي:

إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم... بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة وقطع العلائق كلها أو الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى... حتى تتلأأ على القلب حقائق الأمور الإلهية⁽¹⁾.

ثم يشير الغزالي إلى أن ذلك لا يكون بتعلم ولا دراسة، ولا كتاب، بل هذا النور الإلهي لا يصح معه قراءة قرآن، ولا تأمل في تفسير، ولا كتب حديث، بل إنه لا يخطر بباله شيء سوى الله⁽²⁾.

وعليه كان العلم التعليمي في اعتقاد الصوفية حجاب يحول دون العلم اللدني حتى ولو كان ما يتعلم قرآن أو تفسير أو حديث، حتى أن مذهب المتصوفة يذهب إلى تصور

1- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، الجزء3، ص 16.

2- المصدر نفسه، ص 16

أنه لا فرق بين الأولياء والأنبياء، إلا في الدرجة، فقد كان رسول الله عليه وسلم أمياً فأتاه الله العلم من غير تعلم، يقول جلال الدين الرومي: "حرر لوح القلب عن نفوس العلوم حتى تتحرر لك الحكمة الإيمانية، مورد الأنبياء الذين جرت على ألسنتهم الحكمة من غير معلم ولا كتاب، وقد سموا هذا العلم بالعلم اللدني الذي ينكر إلى جانبه أي علم آخر، يقول أبو يزيد البسطامي: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب فإذا نسى ما حفظه صار جاهلاً، وإنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس وهذا هو العالم الرباني، وإليه الإشارة بقوله تعالى: "وعلمناه من لدنا علماً" (1).

وإنكار بعض المتصوفة للعقل وللعلم الكسبي، كان مرجعه اعتباره غير موصل إلى معرفة الله وحاجز أيضاً دون الوصول إلى الله، فالإشراقات الإلهية لا يستتار بها إلا قلب فارغ من كل علم.

هذا التصور ذهب إليه بعض المتصوفة خاصة في عصور تدهور الحضارة الإسلامية، فألغوا العقل وأنكروا العلم، وساد الاعتقاد بسطان مطلق للأولياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب، بل أكثر من ذلك باكتسابهم كرامات تجعلهم متصرفون في هذا الكون نيابة عن الله.

وفي هذا الموضوع يتحدث بإسهاب د. توفيق الطويل في كتابه: "التصوف إبان العصر العثماني" ومصدره الأساسي الطبقات الكبرى للشعراني، يتحدث عن اعتقاد بعض المتصوفة قدرتهم على الشفاء، ودفع المظالم وإجابة الدعاء، وقد تخطى الأمر ذلك إلى اعتقاد المريدون قدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولايتهم، لا من الأمراء وعامة الناس فحسب، بل من العلماء والفقهاء، وقد وصلوا حد الاعتقاد في مقدرة الأولياء على نقض نواميس الكون الثابتة، وقد اقترن ذلك بتحليل أخلاقي بلغ

1-المصدر السابق، ص 21.

بأدعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش، إما لأنهم قد رفعت عنهم التكاليف، وإما خوف المريدين من أن يلحقهم عذاب إلهي إذ صنفوا من المعترضين. وتجاوزا لمسألة حقيقة الكرامة بين الاعتقاد بها أو إنكارها، يمكن تناوله من أبعاد ثلاثة هي:

أ. أصل الكرامة وصلتها بالتصوف.

ب. الكرامة من منظور كبار المتصوفة وتطوراتها خاصة في العهود المتأخرة.

ج. التحليل العلمي وخاصة منه السيكولوجي للكرامة.

أ- يعتمد الصوفية في حديثهم عن الكرامة على آية قرآنية وحديث قدسي، أما الآية فقوله تعالى: "وما تشاءون إلا أن يشاء الله" وتفسير الصوفية لها قائم على أن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فإذا شاء، شيئاً شاءه، فمشيئة الولي مترتبة على مشيئة الله، وتبعاً لذلك يفسرون دعوة يوسف عليه السلام: "رب السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه" فالله قد قدر بحكمته على يوسف السجن فجرى حكم القدر على لسان يوسف، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن أما الحديث القدسي فهو قوله: من عادى لي ولياً فقد أذنته بالحرب، وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وعينه التي يبصر بها، ويده التي يبطش بها.

وعليه فالصوفي الواصل فاقد للإدارة، تجري عليه أحكام القدر، وبالتالي ما يجري على لسانه من دعاء ليس إلا حكم القضاء، فليس الدعاء علة الإجابة، وإنما لا حق على حكم القضاء.

ب- وتبعاً لذلك، يشترط الصوفية للكرامة ثلاثة شروط هي:

1- يجب على الولي سترها وإخفاؤها، لأنها جزء من السر الإلهي ومن أعلنه استحل

دمه.

2- أنه لا يصح للولي أن يدعيها أو أن يلحظها أو أن يسكن إليها لأن في ذلك إخراجها من إرادة الله إلى إرادته، ويخرج الكرامة على أن تكون فعلا خالصا لله.

3- لا يقدر وجود الكرامة في كون الولي وليا، بل قد يكون من لم تظهر له كرامات أفضل، لأن الأفضلية هي بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات⁽¹⁾.

غير أن المتصوفة المتأخرون، لم يتقيدوا بهذه الشروط، ولم يفهم حقيقة الكرامة، مما جعلها مدخلا لأشكال من الغيبيات والخرافات.

ج- وعليه يمكن إخضاع الكرامة للتحليل السيكولوجي، فحين انتشر الظلم من حكام الظاهر منذ أواخر عصر المماليك، ساد الاعتقاد بين مريدي التصوف بحكومة الباطن لتجاوز صدمات الواقع، وغالبا ما كان الباطن من الفقراء من أصحاب الحرف.

والحسن بن علي بسط النبي بعد أن تنازل لمعاوية عن حكومة الظاهر - وما ترتب على ذلك من صدمة الأتقياء ومحبي أهل البيت - هو في رأي السيوطي أول الأقطاب، وقد تبادل الصوفية والشيعة، الاعتقاد بالصوفية باطنيا والشيعة سياسيا، وكلاهما تائر على الظاهر .

وعليه فصدمة الواقع، والاعتقاد بأن العلم عقبة تحول دون معرفة الله، وإلغاء العقل لأنه يحجب نور الله على القلب، ينتهي مثل هذا الاعتقاد إلى التباس بين الوهم والخيال وبين إلهامات الله.

الشطحات:

ومن الجوانب أيضا عن التصوف واعتقاداته في العصور المتأخرة، الشطحات، وهو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون في حضرة الألوهية فلا تستطيع الكتمان فإذا اشتد بالصوفي الوجد وكان في حال سكر وفقد الوعي او الشعور فإنه يسمع في نفسه هاتفا فينطق عما طاف به، وكأن الله هو الذي ينطق بلسانه.

1- القشيري: الرسالة القشيرية، ص 159.

وقد اختلف الصوفية في الحكم على الشطحات، إذ بينما أولّ بعضهم بعض العبارات لبعض الصوفية - كما أول أبو العباس المرسي (ت685هـ) قول الحلاج (ت309هـ) على دين الصليب يكون موتى، أنه يموت على دين نفسه فإنه هو الصليب وكأنه قال أنا أموت على دين الإسلام غير أنه يموت مصلوبا⁽¹⁾ أنكر البعض الآخر حقيقة الشطحات يقول عبد القادر الجيلاني (ت561هـ) "إذا كانت في حال الصحو فهي من الشيطان، وإن كانت في الغيبة فلا يقام لها حكم"⁽²⁾.

ويعتذر عن ما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارهم في حالة سكر، وهذا ما يذهب إليه ابن تيمية، إن بعض ذوي الأحوال قد يحصل له في حال الفناء سكر وغيبة عن السوى فيقول: سبحاني وما في الجبة إلا الله أو نحو ذلك مما يؤثر عن البسطامي وكلمات السكران تطوى فلا تروى ولا تؤدى"⁽³⁾، يجب أن نطرح قضية الشطح باعتبار معيار التفرقة بين صدورها في حال الصحو أو في حال السكر، فإن كانت في حال صحو فهي من الشيطان وإن كانت في حال السكر، فإنه لا يقام لها حكم.

ويشير الغزالي إلى ما يحدث للصوفي من غرور، إذ هو تلتفت إلى ذاته بعد إشراق نور الله عليه، فيتراءى له جمال قلبه فيسبقه لسانه معبرا عن دهشة قائلا: أنا الحق، ذلك أنه لم يتضح له ما وراء ذلك والتبس عليه بالتجلي فيه، كما يلتبس على المرء ما في الزجاج بالزجاج كما قيل:

رقّ الزجاجُ ورقّت الخمرُ فَنشأهُمَا وتشاكَلَ الأمرُ
فكأَنَّمَا خمرٌ ولا قدحُ وكأَنَّمَا قدحٌ ولا خمرٌ⁽⁴⁾.

1- صبحي (أحمد): التصوف، إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، ص 67

2- أنكر الغزالي الشطح ولكنه اعتذر عن أقوال البسطامي، أما إنكاره فالشطح عنده دعاوى عريضة في العشق مع الله حتى ينتهي ببعض الصوفية إلى دعوى الاتحاد... وقد وجد فيه الأعداء بطالة من الأعمال، ويرى الغزالي عظم ضرر الشطح على العوالم إلى حدائه يستبيح دم صاحبه، إذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الأذهان الإحياء، الجزء 1، ص 32.

3- صبحي (أحمد): التصوف إيجابياته وسلبياته، ص 67.

4- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، الجزء 3، ص 347.

ويذكر ابن الجوزي عن أبي حمزة أطلق على أبي حمزة أنه حلولي وذلك أنه كان إذ سمع صوتا مثل هبوب الرياح، وخرير الماء وصياح الطيور يصيح ويقول: لبيك لبيك، فرموه بالحلول)، قال السراج: وبلغني عن أبي حمزة أنه دخل الحارث المحاسبي فصاحت الشاه، فشهب، أبو حمزة شهقة وقال: لبيك يا سيدي، فغضب الحارث المحاسبي وعمد إلى سكين وقال: إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه أذبحك⁽¹⁾.

غير أن كثيرا من الصوفية تحصنوا من الكثير مما قد يوهم القلب ويصده عن معرفة اليقين، يقول الداراني (ت215هـ): "ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوما فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة"⁽²⁾.

فقد أجمع الصوفية على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة، ولكن التمسك بالكتاب والسنة لم يمنع كثيرا من الصوفية من الشطح، مادامت العبارات والأقوال تصدر عنهم باضطرار، فالحلاج الذي أدانه الجنيد، احتار في أمره قاضي المالكية، أبو العباس بن سريج، فما رآه إلا حافظا للقرآن، عالما به، ماهرا في الفقه، عالما بالحديث والأخبار والسنن، صائما الدهر، قائما الليل، يبكي ويتكلم بكلام لم يفهمه بن سريج، فما استطاع الحكم بكفره.

إذا الشطح في التصوف جموح، لا يقيده العقل، لقد شبه الغزالي العقل بالعين كماشية الشرع بالشمس التي يغمر نورها الأشياء فالعقل للشرع نور على نور⁽³⁾، إذ لا مجال للاستغناء عن العقل، إذ به يعرف الشرع.

لكن مع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن العقل عند الصوفية أمثال ابن عربي وجلال الدين الرومي، لا ينهي عنده اليقين بل يزيد وما يزيد لا يتكشف إلا بواسطة القلب أو الذوق الذي هو معيار التصوف.

1- ابن الجوزي (أبي الفرج عبد الرحمن): تلبس إبليس، تحقيق محمد بن الحسن بن إسماعيل، مسعد عبد الحميد السعدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص 184.

2- السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص 146.

3- الغزالي (أبو حامد): ميزان العمل، ص 30، ومعارج القدس، ص 52.

بھذه الحقائق المدرجة كان التصوف في بعض جوانبه ظاهرة إيجابية، وفي جوانب أخرى ظاهرة سلبية، فتأرجحت المواقف بين قبوله أو رفضه.

2. نقد رسل للتصوف :

إن إدراج موقف راسل النقدي من التصوف راجع إلى أمرين: أولهما أنه من أشهر فلاسفة القرن العشرين والثاني يعود إلى أن راسل وهو غير متصوف قد درس التجربة الصوفية ضمن كتابه (التصوف والمنطق).

يقول رسل: إن الفلسفة الصوفية في كل العصور وفي كل أجزاء العالم تتميز بمجموعة معتقدات مشتركة معينة، أهمها:

1. الاعتقاد بالبصيرة الكاشفة (Insight) في مقابل المعرفة التحليلية الاستدلالية العقلية، وهذه البصيرة هي الطريق إلى حكمة مفاجئة ثرية وعميقة وصادقة تقابلها المعرفة العلمية غير المعصومة من الخطأ والتي تعتمد أصلاً على الحواس، وجميع من كابد عانى التجربة الروحية الجوانية خبر في وقت ما عدم حقيقة موضوعات الحس المشترك (Common Sense)، وهذا هو الجانب السلبي من المعرفة الصوفية، أعني الشك في المعارف العامة المشتركة ومن ثم البحث عن حكمة أسمى..

2. الخاصية الثانية هي الاعتقاد بالوحدة ورفض الاعتراف بالقسمة والتناقض في الوجود، أي أن ما يشاهد من كثرة محسوسة ومعقولة ليس حقيقياً بل وهم خالص، لأن الأصل بالوجود هو الوحدة- وهنا يميلنا رسل إلى فلسفة "بارميندس" في الوجود.

3. رفض الاعتراف بقسمة الزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل وهذا يتأتى ضرورة عن الخاصية السابقة التي تقضي برفض الكثرة والتنوع والتضاد في الوجود المحسوس الخارجي وسيستشهد "رسل" بأبيات للشاعر جلال الدين الرومي: الماضي والحاضر حجاب يمنع الواصلين من مشاهدة الحق⁽¹⁾.

1- نقل برتراند رسل هذا البيت الشعري عن المثنوي، الترجمة الألمانية، لونغليد، طبعة ترومير، 1887م، ص 34.

4. رفض الاعتراض بقسمة الأعمال والأفعال إلى خير وشر لا بمعنى التسوية بينهما وأن الخير والشر على اعتبار أن الشر وهم وظاهر لا حقيقة⁽¹⁾.

ومع أن هذه الخصائص تحمل خاصية هامة هي خاصية استعمال المتصوفة للأسلوب الرمزي في التعبير، كما أن الخصائص الثانية والثالثة (الاعتقاد بالوحدة، ورفض قسمة الزمان الذي يعبر متصوفتنا بأن الصوفي: ابن وقته، هي نتائج لتجربة (التأحد)).

إن رسل تناول موضوع المعتقدات العامة للفلسفات الصوفية، وكان موضوع البحث هو التجربة العرفانية الصوفية للفرد بما تحويه من خصائص عامة مشتركة، ويعد استعراضه لتلك المعتقدات، يحدد رسل موقفه النقدي، قائلاً: بقدر تعلق الأمر بالموضوعات أو المعتقدات آنفة الذكر، والتي تنامت وتطورت ضمن التصوف، أرى أنها خاطئة بالنسبة لي، ومع ذلك فإنني أعتقد وبقدر من الحذر أن عنصراً من الحكمة يمكن أن نتعلمه ويصل إليه عن طريق الصوفية، وإذا كان هذا الأمر حكماً صائباً وسليماً فإن التصوف يتخذ صورة موقف من الحياة ولا ينبغي له أن يتحول إلى عقيدة الوجود⁽²⁾.

إن رسل يرفض التصوف من حيث كونه طريقاً إلى معرفة صادقة سامية مطلقة تعتمد البصيرة الكاشفة أداة، وهو يرفض التصوف بصفته عقيدة في الوجود لا ترى غير الله تعالى، وبكل صفاته الإلهية التي يصبح عالم الكثرة، والتنوع والتضاد عبارة عن توكيدات لها وتحليلات وبالنتيجة تصبح الكثرة مظاهر للحقيقة المطبقة الشاملة.

ومع هذا الموقف النقدي يصرح رسل بمقدار من الحذر بأن في التصوف عنصراً من الحكمة يقبله ويكون على أساسه التصوف موقفاً من الحياة وليس عقيدة في الوجود

1- حول هذه الخصائص الأربعة للفلسفة الصوفية، يمكن مراجعة.

Russel, B, Mysticism and logic ; P15-P16-17, A collection of essays, Penguin Books, London, 1954.

2- المصدر السابق، ص 18.

والمعرفة، ويقصد رسل بذلك العنصر من الحكمة الجانب الأخلاقي الروحي والجمالي الشاعرى الذى يثرى موقف الفرد من الحياة هذا العنصر لا نحصل عليه، كما يقول رسل - إلا عن طريق الصوفية.

ولا يعنى رسل بالجانب الأخلاقى الروحى الاقتناع بالمعتقد الذى يعد الشر وهما وظاهرا لا حقيقة، وهو ما رفضه ضمن المعتقدات الصوفية الأربعة التى قال عنها أنها خاطئة.

إن رسل يقصد الحاجة إلى العنصر العاطفى الشاعرى الذى يشكل قوة دفع كبيرة فى انفتاح الفرد على الحياة، يقول: "إن المواجيد العاطفية الثرية عند المتصوفة هى الموحية المولدة فى الإنسان أفضل ما فيه (1).

مع أنه يرفض النتائج الميتافيزيقية لهذه المواجيد، ولتوضيح ذلك أكثر فقد وصف رسل الميل الصوفى فى شخصية فيتجنشتاين بالطرافة (2).

وهو وصف يغلب عليه التحبىد وليس النقد، ورسل نفسه من قال أن الأكثر شهرة ومكانة بين الفلاسفة هم أولئك الذين شعروا بالحاجة إلى الجمع بين الدافعين العلمى والصوفى فى الإنسان والتعديل بينهما، الأمر الذى جعل من حياتهم وجعل من الفلسفة شيئا أعظم وأسمى من العلم واللاهوت على سواء، وأفضل النماذج على أولئك أفلاطون وهيراقليطس (3). وعليه بين رسل أن الشخصية الفلسفية المثلى هى التى ينطوي بالإضافة إلى النزوع العلمى على نزوع صوفى يشكل عنصر فى تركيب موقفها من الحياة.

وليس النموذج المثل عند رسل ذلك الذى يبنى شهرته على التزعة العلمىة مثل "ديفيد هيوم" ولا الذى يبنى شهرته على نزعة مخاصمة صارمة لمنهج العلم التجريبي مقرونة

1- المصدر السابق، ص 18.

2- رسل (برتراند): مقدمة كتاب (رسالة منطقية فلسفية) لفينجنشتاين ترجمة: د. عزمى إسلام مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1968م، ص 50.

بالاتجاه نحو التصوف العميق مثل "بليك" إنما هم أولئك الذين يجمعون في شخصيتهم التزوعين الصوفي والعلمي يعدلون بينهما، ويبقى رسل رافضا للتصوف بصفته طريقا في المعرفة ومذهبا في الوجود⁽¹⁾.

1- المصدر نفسه، ص9.

الفصل الثاني: التصوف تجربة وممارسة عند إقبال

المبحث الأول: التصوف وموقف إقبال منه

1. سيرة إقبال (العوامل التي تدخل في بناء شخصية إقبال الفكرية والعلمية)

2. طبيعة التصوف وموقف إقبال منه (التصوف وروافده في الإسلام، أصل التصوف ومبرراته في القرآن)

المبحث الثاني: التجربة الصوفية وإشكالية توكيد الذات عند إقبال

المبحث الثالث: الإنسان الكامل النموذج الأعلى للتجربة الصوفية عند إقبال

المبحث الأول: التصوف وموقف إقبال منه

1. سيرة إقبال (العوامل التي تدخل في بناء شخصية إقبال الفكرية والعلمية):

يذكر الباحث "الشريف زيتوني" في كتابه "محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية" مجموعة من العوامل التي أثرت في شخصية إقبال ويلخصها في ثلاث فضاءات:

- فضاء الثقافة الهندية

- فضاء الثقافة الإسلامية

- فضاء الثقافة الغربية

وهو يستعين برأي الشاعر الألماني هرمان هسه فيقول "شريف زيتوني": "لخص الشاعر الألماني هرمان هسه (توفي 1936م) العوامل التي أثرت في شخصية محمد إقبال وتكوينه الثقافي في ثلاث أحياز روحية هي - من وجهة نظره - منابع آثاره العظيمة، هذه الأحياز الروحية الثلاث هي: حيز القارة الهندية، حيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي"⁽¹⁾.

إن تحديد هذه الفضاءات الثلاثة التي نشأ فيها محمد إقبال تحديداً صحيحاً، يكشف عن تأثيرها بدرجات متفاوتة، في النماء الفكري لمحمد إقبال، إذ انتماء إقبال إلى الفلسفة الإسلامية كان أكثر من انتمائه إلى الفكر الهندي والفكر الغربي، ولتوضيح ذلك، لابد من تحليل هذه العوامل الثلاثة ومدى تأثيرها في بلورة شخصية وثقافة محمد إقبال.

أولاً: الثقافة الهندية وأثرها على إقبال

1- زيتوني الشريف: "محمد إقبال، وشذرات من فلسفته الإحيائية"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010م

ينتمي محمد إقبال إلى أسرة من سلالة البراهمة كانت تعيش في منطقة كشمير اعتنقت الإسلام في عهد الدولة المغولية وهي أكبر الدول الإسلامية التي كانت في الهند، وقد هاجرت هذه الأسرة من كشمير إلى سيالكوت بمقاطعة البنجاب أين ولد محمد إقبال (1).

1- ولد محمد إقبال سنة 1873م بمدينة سيالكوت وهي إحدى أقاليم باكستان الحديثة وتلقى تعليمه في البداية على يد أبيه الذي أحذه فيما بعد إلى مكتب تعليم القرآن ثم أدخله إلى مدرسة البعثة الأسكوتية في سيالكوت، وقد بدأ ينبعث صوته عندما بدأ ينظم الشعر، بعدما تخرج من المدرسة التحق بمدينة لاهور حيث واصل دراسته العالية وفيها نال درجة الأستاذية في الفلسفة، وبعدها عين لتدريس الفلسفة في الكلية الشرقية في لاهور، واشتغل بتدريس الفلسفة واللغة الإنكليزية بكلية الحكومة، وقد اتجه محمد إقبال سنة 1905 إلى الإنكليز تحت تأثير أستاذه توماس أرنولد لإتمام دراسته، فالتحق بجامعة كمبريدج التي تحصل فيها على شهادة في الفلسفة الأخلاقية، ثم رحل إلى ألمانيا والتحق بجامعة ميونيخ أين ناقش أطروحته الموسومة ((الميتافيزيقيا في فارس)) ونال بها درجة الدكتوراه، وبعد ذلك عاد إلى وطنه إلى لندن ليدرس القانون ويحتمل امتحان المحاماة وظل هناك إلى سنة 1908م، وبعدها عاد إلى وطنه حيث اشتغل بالمحاماة، وظل في هذه المهنة حتى سنة 1934 حيث أجبره المرض على التوقف عن العمل، وذلك قبل وفاته بأربع سنوات، وقد كان إلى جانب مهنة المحاماة يقوم بنشاطات فكرية وسياسية متعددة، إلى أن وافته المنية سنة 1938م، خلفا آثارا فلسفية وأدبية ضمنها تصورات وأعماله التجديدية والإصلاحية، ودواوين محمد إقبال (حسب تاريخ ظهورها) يمكن ترتيبها كالتالي:

بالأردية: صلصلة الجرس 1924م يغطي مرحلة 1905-1924م.
1905م: ستون قصيدا (مواضيع قومية إسلامية وإنسانية). 1906-1908م: ثلاثون قصيدا (نظرته لأوروبا وحضارتها مع مقارنتها بثقافته)، 1908-1924م: ثمانون قصيدا (مصائب المسلمين، هزيمة تركيا في الحرب الأولى ثم انتصارها في الحرب الوطنية).
بالفارسية: أسرار الذاتية (1915م) ورموز نفي الذاتية (1918م). منظومتان طويلتان تعرفان بالمتنوي، يشرح فيها فلسفته في الوجود والمعرفة.

بالفارسية: رسالة المشرق (1923م) عبارة عن معارضة للشاعر الألماني غوته، نقلها للعربية عبد الوهاب عزام.
بالفارسية: زبور عجم (1929م) أكثر من ثلاثين قطعة تتضمن أدعية، ابتهالات، تصوف، فلسفة الوجود.
بالفارسية: جاويد نامه (1932م) قطعة في 2000 بيت عبارة عن مناقاة، رحلة الأفلاك، حديث مع ملوك وساسة قدامى ومحدثين (جمال الدين الأفغاني، الصدر الأعظم سعيد باشا حلیم، لورد كشنير، فرعون، مهدي السودان، الحلاج، نيتشه، نادر شاه...).

بالفارسية: مسافر (1934م) تعبر عن رحلته لأفغانستان ومخاطبته لشعبها وملكها نادر شاه.

بالأردية: جناح جبريل (1935م) يتضمن 61 قطعة حول أفكاره الفلسفية المعروفة، قصائد من الأندلس وانطباعاته بعد زيارته إياها، أشعار سياسية، لينين أمام الله، فلسطين، على قبر نابليون خطاب لموسوليني.

بالفارسية: ما ينبغي أن تعمل أمم الشرق (1936م) منظومات مثوية. حزن على حال المسلمين بعد استيلاء إيطاليا على الحبشة انتقادا للسياسة الأوروبية.

بالأردية: ضرب الكليم 1937م عبارة عن فلسفته في الإسلام والتربية والمرأة والسياسة عبره عبد الوهاب عزام.

وقد كانت نزعة التصوف هي ما يميز بشكل واضح أسرة إقبال، يقول: "كان آبائي براهمة في الكفر، وزهاد في الإسلام، وعاشوا يفكرون في ذات الله"⁽¹⁾. وقد ذكر أيضا ديوانه "بال جبريل" في قصيدة مسجد قرطبة حيث قال: "أنا كافر هندي، فانظر إلى خشوعي، قلبي مفعم بالصلاة والسلام، وشفقتايا تنطقان بالصلاة والسلام"⁽²⁾.

لقد كان لأسرة محمد إقبال تأثير كبير في دفعه إلى الاهتمام بالثقافة الإسلامية، فقد عرف أبواه بالتصوف، وقد ربياه تربية سليمة، حيث يقول عن والدته في ديوان (بانك درا): ((ساميت النجم بتربيتك، وكان فخر الآباء والأجداد بيتك، كانت حياتك صفحة مذهبة في كتب الكون، كانت قدوة في الدين والدنيا))⁽³⁾.

هذه الأبيات تكشف عن اعتراف محمد إقبال بفضل والدته عليه، وبما قدمته له من عناية، وتربية صالحة، هذه التربية التي ستجعل من محمد إقبال فيما بعد مفكرا له مكانته بين المفكرين المعاصرين الذين ساهموا بأرائهم في تنوير الفكر الإنساني.

ولا يهمل محمد إقبال مدى تأثير والده عليه خاصة في نماء الروح الديني الصحيح عنده، فقد ذكر عن محمد إقبال أنه أثناء سفره إلى كابول بدعوة من الملك الأفغاني، وقد صاحبه العالم سليمان الندوي تلميذ شبلي نعماني، وقد سأله هذا العالم عن سر نبوغه وفهمه للعقيدة الإسلامية فقال له محمد إقبال: ((يرجع الفضل في كل ما أنشأته من شعر ونثر إلى توجيهات أبي رحمه الله، فقد تعودت قراءة القرآن بعد صلاة الصبح،

بالفارسية والأردية: هدية الحجاز (صدر بعد وفاته يتضمن القسم الفارسي مناجاة الله والرسول والأمة والإنسان ورفاق الطريق، القسم الأردني يتضمن مجلس الشورى إبليس وما جرى فيه من حوار.
عن: النيفر (مصطفى): الدولة الإسلامية عند محمد إقبال، مجلة 15هـ/21م، العدد 14، السنة الرابعة، تونس، 1407هـ/1987م، ص 25.

1- محمد حسين الأعظمي والصاوي علي شعلان، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند والباكستان، ط2، دار الفكر دمشق 1975م، ص 12.

2 -Iqbal Mohamed, L'aile de Gabriel, TRAD, Par Mirza Said Uszfort et Suzanne Bussac, Edit, Albin Michel, Paris 1977, P86.

3-عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، د.ت، ص 18.

وكان يسألني ماذا اصنع فأجيبه بأني أقرأ القرآن، فظل على ذلك ثلاث سنوات متتالية يسألني سؤاله فأجيب جوابي وفي ذات صباح قلت له بعد إجابتي، ولكن لماذا تسألني عن شيء أنت بجوابه عليم فقال: إنما أردت أن أقول لك، اقرأ القرآن وكأنه أنزل عليك، ومنذ ذلك الحين بدأت افهم القرآن واقبل عليه فكان من أنواره ما اقتبست، ومن بجره ما نظمت))⁽¹⁾. إن أهمية هذا التوجيه تتجلى فيما أنتجه محمد إقبال من أعمال فكرية، وأدبية تعبر عن قدرة الإنسان، وحرية، وكرامته، وحقه في الوجود، وفي الحياة، وتنبه إلى الإمكانيات الإنسانية في غير تعاضم، وقد ذكر محمد إقبال حكمة والده بعدما أعطاها بعدا فلسفيا، إذ أنه أثناء تحليله التجربة الدينية وتحديد قيمتها ومكانتها في مجال المعرفة، يستشهد بها ويقول: ((لا يتيسر فهم الكتاب حتى يتزل على المؤمنين كما تنزل على النبي))⁽²⁾.

إن خصال الوالد المتصوف كان لها أثرها على عقل محمد إقبال سواء في المجال الفلسفي أو الفكر الديني أو المجال الأدبي، إذ في كل هذه المجالات نجد نفحة روحية تشد العقل من التمرد، وتؤمنه، من الجمود المجافي للعاطفة الإنسانية، وقد كانت غاية إقبال من وراء ذلك، إعادة بناء الفكر الإسلامي من جديد على أسس لا تنتكر للماضي، ولا تنفر من الحاضر الذي تطور في مختلف المجالات المعرفية، فالتصور الإقبالي يرفض الانعزال عن الواقع، هذا الأخير حركته لا تتوقف، والمشاركة في هذه الحركة أمر تفرضه طبيعة الحياة الدينامية.

إن أسرته التي نشأت في بيئة هندية معروفة بتاريخها الثقافي المليء بالأفكار التي تعود إلى الهند القديمة، وإلى ما دخلها من الحضارات الأخرى من علوم وفنون، بشكل عام، وبشكل أخص من الحضارة الإسلامية، كل ذلك ساهم بقسط كبير في تفتح مدارك

1- محمد حسن الأعظمي، والساوي على شعلان: فلسفة محمد إقبال والثقافة الإسلامية في الهند والباكستان، دار الفكر، دمشق، 1975، ص 14.

2- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط 2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967، ص 209.

محمد إقبال على أسرار الذات الإنسانية، ومكنه من تحليل الفكر الإسلامي، الذي يحاول إقبال إعادة بنائه من جديد من خلال مشروعه الفكري: "تجديد الفكر الديني في الإسلام".

يضاف إلى تأثير أسرة محمد إقبال في نمائه الديني والفكري، تأثير أساتذته البارزين في الأدب والفارسية، والعربية، خاصة منهم السير مير حسن الذي اعتنى به، ووجهه إلى تحصيل العلوم، كما شجعه على متابعة تجاربه الشعرية ومواصلة تنمية مواهبه في كتابة الشعر والنثر (1).

ومن الشعراء الهنود الذين استلهم منهم محمد إقبال بعضاً من أفكاره، وأشار في مؤلفه ((تأملات متفرقة))، أو "أفكار هائمة" ميرزا بيدل (توفي 1721م) وهو من أهم شعراء الأسلوب الهندي في الأدب الفارسي، وميرزا غالب (توفي 1869م) وهو من شعراء الهند المسلمين كتب بالأردية، وأعماله معروفة، ومنتشرة في الهند والباكستان، إذ نجدتهما قد أثرا في التكوين الروحي لمحمد إقبال فـ(ميرزا بيدل) - كما لاحظت الباحثة الألمانية أنا ماري شمیل - قد أثر على محمد إقبال بنظريته الدينامكية التي ما تزال حسب وجهة نظر هذه الباحثة في حاجة إلى دراسة وافية من قبل الدارسين المحدثين (2).

يقول محمد إقبال في الشاعر ميرزا أسد الله خان غالب: "بقدر ما أستطيع تذوق شعر ميرزا غالب أستطيع تذوق الشعر الفارسي. إنه ربما الهبة الوحيدة الدائمة لنا نحن الهنود المسلمين، وقد هبة لعامة أدب المسلمين. إنه بالتأكيد أحد أولئك الشعراء الذين اتسعت مخيلتهم وذكاءهم لأنهم كانوا فوق حدود العقيدة والجنسيات. لم يحصل بعد على التقدير اللازم لشخصه (3)".

-
- 1- الفلوجي (مهدي حمود)، إقبال شاعرا ومفكرا، مطبعة جامعة بغداد 1971م، ص 44
 - 2- شمیل (أنا ماري)، إقبال في سياق حركات الإصلاح الهندية الإسلامية، مجلة فكر وفن عدد 32، 1979م، ص 48.
 - 3- إقبال (محمد): أفكار هائمة (مذكرات وتأملات فلسفية)، مؤسسة زين المعاني، دمشق 2011، ص 79.

ومن المتصوفين الهنود الذين نشؤوا نشأة إسلامية وخدموا الإسلام والمسلمين بأعمالهم الفكرية وتوجهاتهم الروحية والذين يكن لهم محمد إقبال إعجابا كبيرا واستلهم منهم بعض المبادئ التي ساعدته على تكوين رأيه في التصوف الإيجابي، نجده يذكر بإعجاب أحمد السرهندي⁽¹⁾، وشاه ولي الله الدهلوي⁽²⁾، حيث أخذ عن الأول تصوره النقدي للتصوف، واعتبره محدثا لطريقة صوفية جديدة تختلف عن الطرق الصوفية الوافدة إلى الهند من الأمم الأخرى، وقد عد هذه الطريقة قوة حية في البنجاب وأفغانستان، وروسيا الآسيوية على اعتبار أنها تمد المتصوف بالكيفية التي يصل بها إلى أنوار الروح الإلهية، وذلك بعد أن يمر بمنازل مختلفة ومتفاوتة من حيث الرقي الروحي⁽³⁾، وأما الثاني وهو شاه ولي الله الدهلوي فقد اعتبره أول مسلم شعر بالحاجة إلى روح جديدة في الإسلام⁽⁴⁾، إذ "أنه كان يقول بوجود تطهير المجتمع الإسلامي لكي يتمكن المسلمون من تحقيق السعادة في الدنيا وفي الآخرة، وذلك لا يمكن أن يكون - من وجهة نظره - إلا بمحاربة نزعة التصوف السلبي المنافية لروح الإسلام"⁽⁵⁾ وما يؤكد ذلك هو قوله ((ربما كانت رسائل الصوفيين وكتبهم نوعا من السيمياء ذات التأثير العجيب على النخبة ولكنها بالنسبة للناس العاديين سم قاتل))⁽⁶⁾، وقد ذهب محمد إقبال إلى رأي شبيه بهذا حينما أكد بأن الصوفية تقدم إلى الجماهير غير المتعلمة تفسيرات خاطئة عن روح التصوف، وهي من خلال أشعارها المحببة يمكن أن تكون

1- أحمد السرهندي ((توفي 1624م))، من متصوفة الهند المسلمين لعب أتباعه دورا هاما في إعادة الإسلام السني إلى مكانته في الهند أثناء الحكم المغولي.

2- شاه ولي الله الدهلوي (1703-1763م) مفكر ومصلح مسلم هندي كان له أثر عميق على مسلمي وطنه.

3- إقبال (محمد) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 222

4- المصدر نفسه، ص 97.

5- الشريف زيتوني: محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2010، ص 21.

6- شميل (أنا ماري)، إقبال في سياق حركات الإصلاح الهندية الإسلامية، مرجع سابق، ص 51.

أكثر خطراً من جنود جنكيز خان⁽¹⁾، كما إنه رأى بأن الصوفيين انحرفوا عن الاتجاه الحقيقي للمنهج الإسلامي إذ غابت عنهم كيفية تعليم الحقيقة التي يجب الوصول إليها عن طريق استخدام المنهج القرآني الذي يتلاءم مع التحليل العقلي للتجربة الصوفية وفي هذا الشأن قال: ((لم يبق الكثير من البضائع في حوانيت الصوفيين))⁽²⁾. ويتفق أيضاً محمد إقبال مع شاه ولي الله الدهلوي في التمييز بين تصوف الولي وتصوف النبي، إذ إن شاه ولي الله الدهلوي، يرى (السكر الروحي) هو مظهر الولي بينما (الصحو) هو صفة النبي الذي يعود وقد تغير تغيراً روحياً بعد لقاءه بربه، ويعود لكي يشكل العالم طبقاً لتجربته، وقد أشار محمد إقبال إلى هذا الفرق ويصف ذلك في قوله (فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود وحتى حين يرجع منه ولا بد له أن يفعل فإن رجعت لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشرية بصفة عامة، أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة، يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم وضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالماً جديداً من المثل العليا))⁽³⁾.

إن معطيات البيئة الهندية التي ذكرنا تفاصيلها آنفاً ساهمت بقوة في صقل شخصية محمد إقبال الثقافية، وتزامنت مع انتمائه الإسلامي كما يظهر لاحقاً في تأثير بنية الثقافة الإسلامية.

ثانياً: الثقافة الإسلامية وأثرها على إقبال

إن محمد إقبال هندي مسلم، ولاشك أن انتمائه الإسلامي كان له الدور الكبير في التأسيس لفلسفته الإحيائية التي تدعو إلى الرجوع إلى منابع الدين الحقيقية التي تكتشف رموزها في القرآن، اللغة التي تحدث بها الله إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، هذه اللغة التي تكشف عن مضامين معرفية عميقة بحقيقة الوجود والإنسان

1- جنكيز خان (1167م-1227م)، أنشأ الإمبراطورية المغولية وأخضع جميع الدول بين الصين والبحر الأسود، اسمه الأصلي تموجين بن ياهوك.

2- شمبل (أنا ماري)، إقبال في سياق حركات الإصلاح الهندية الإسلامية، ص 51.

3- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 142.

وطبيعة العلاقة بينهما، فأول ما اثر في محمد إقبال وفتح له أبوابا من المعرفة هو القرآن الذي حفظ منه جزءا على أبيه لما كان طفلا صغيرا، ثم أكمله أثناء دراسته، وقد تكونت لديه نتيجة فهمه القرآن قاعدة علمية ثابتة، وثقافة واسعة، فضلا على أنه استنبط منه الأدلة التي مكنته من بناء نسقه الفكري، كما استمد منه صورا وأمثالا دعم بها منظوماته الشعرية التي تناول فيها قضايا دينية وفكرية، واجتماعية وسياسية، وما يؤكد تأثره بالقرآن هو استشهاده بآياته في جل أعماله نثرية كانت أو شعرية، إذ إنه استعان به في دعوته إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي، تلك الدعوة التي لا يريد منها أكثر من صحة تدبر القرآن ووجوب العودة إلى المنصوص من الدين (1).

إن ما ميز تعامل إقبال مع الثقافة الإسلامية وخاصة فلاسفة الإسلام، انتقائه -مما خلفوه من إنتاج معرفي- ما يتناسب مع روح العقل السليم، مثلا اتخذ موقف المعارض للفلسفة اليونانية، التي اعتبرها أنها من جهة وسعت من أنظار المسلمين، لكن من جهة أخرى حجبت عنهم النظرة الواقعية التي يدعو إليها القرآن، هذه الرؤيا هي ذات الرؤيا التي ذهب إليها الفيلسوف المسلم أبو حامد الغزالي الذي عارض الفلسفة اليونانية، كما يتفق محمد إقبال مع هذا الفيلسوف (الغزالي) في اعتبار الرياضة الدينية معرفة مباشرة لا يمكن أن يطلع عليها إلا من عايشها والذي قال في شأن الرياضة الدينية: ((إن التصوف أمر باطن لا يطلع عليه...)) (2). كما أنه أعجب بموقفه من الدين إذ قال فيه ما نصه:

((...أما الغزالي فعندما خاب رجاءه في الفكر التحليلي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألقى بها مكانا قائما بنفسه وبهذه الطريقة وفق في أن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية)) (3).

1- المصري (حسين مجيب)، إقبال بين المصلحين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981م، ص 244.

2- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ نشر)، ج2 ص 153.

3- إقبال (محمد) تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 11.

لكن ما يلاحظ بشكل واضح أن محمد إقبال تأثر أكثر بالمتصوف المعروف: "جلال الدين الرومي" (1207م-1273م) صاحب (المنثوي المعنوي)) "الذي- كما لاحظ أحد المفكرين- كلما ذكر إلا وذكر معه التصوف كمنهج فكري من مناهج التفكير، وأسلوب منظم يأخذ به أصحابه في نظرهم إلى الحياة الواقعية وليس مجرد زهد وانصرف عن الدنيا"⁽¹⁾، فكان بذلك، معارضا الرهبانية، والتواكل وقد عرف أيضا بمعارضته للفلسفة اليونانية وبشرحه لوظيفة العقل وتعيين حدوده إذ إنه أكد بأن العقل عاجز عن الوصول إلى حقائق الغيب وعلوم الأنبياء، ولذا كان في حاجة إلى مرشد وهو الإيمان "فكل هذه الوقفات المعرفية نجدها عند محمد إقبال، الأمر الذي يجعلنا نقول إن جلال الدين الرومي كان بالنسبة لمحمد إقبال مرشدا روحيا"⁽²⁾ ويعترف محمد إقبال بفضل جلال الدين الرومي عليه فيقول:

صَيَّرَ الرَّؤْمِي طِينِي جَوْهَرًا **** من غُبَارِي شَاد كَوْنًا آخِرًا
دُرَّةٌ تَصْعَدُ من صَحْرَائِهَا *** لَتَنَالَ الشَّمْسُ في عَلَيَائِهَا
إِنِّي لَجُةٌ في مَوْجٍ جَرَى **** لِأُصِيبَ الدَّرَفِ فِيهِ نِيرًا
قَدْ عَرَّتْنِي نَشْوَةٌ من كَأْسِهِ ***** وِحْيَاةٌ نَلْتُ من أَنْفَاسِهِ (3).

ويظهر تأثير جلال الدين الرومي على فكر محمد إقبال في استخدام هذا الأخير لبعض المفاهيم الصوفية الموجودة في قاموس جلال الدين الرومي كفكرة الذات الإنسانية، وقوتها ومصطلح الفقر الذي يعد مقاما من مقامات الصوفية، يتردد ذكره في مواقع كثيرة في أعماله (محمد إقبال) الشعرية، وقد جاء ذلك واضحا في قوله:
عن الرومي خذ سر الفقير يثير بفقره حسد الأمير (4)

1- زيتوني (الشريف): محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، مرجع سابق، ص 25

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- إقبال (محمد): أسرار الذات ورموز نفي الذات، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف مصر، القاهرة، 1956م، ص 9.

4- المصري (حسين مجيب): إقبال بين المصلحين الإسلاميين، مرجع سابق، ص 270.

يؤسس جلال الدين الرومي تصوره حول قوة الذات الإنسانية على مبدأ العشق الذي اعتبره قوة كونية موجودة في الكائنات، وهذا التصور الخلاق لقوة الذات هو ذات التصور الذي دافع عنه محمد إقبال، وبنى عليه فلسفته في الذاتية.

كما يعتبر أيضا ابن تيمية (1263م-1328م) من الفلاسفة المسلمين الذي صنفه إقبال على أنه "من أعظم الكتاب وأقواهم في الدعوة الإسلامية"⁽¹⁾.

ا وقد عرف عن ابن تيمية معارضته للمنطق الأرسطي الذي لا يوصل إلى اليقين ولا يساعد على فهم العالم الواقعي، وبين بأن الطريق الموصل إلى المعرفة الحقة هو الحس، إذ يجب أن تعلم حواسنا حالة معينة تكون سببا لحالة أخرى لنعلم بعد ذلك بعقلنا إذا تكررت هذه الحالة بأن ذلك، سيؤدي إلى النتيجة ذاتها، وقد سمي ابن تيمية هذه الطريقة بقياس الغائب على الشاهد، وهذا يعني أن المسلمين كانوا على علم بالمنطق الاستقرائي، وأن العقلانية الإسلامية، واقعية الروح، ويبدو أن محمد إقبال قد اطلع على المنطق المعرفي لابن تيمية سواء في جانبه العلمي، أو في جانبه الفقهي، فعن الجانب الأول، يقول في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام: ((... وابن تيمية يبين في كتابه نقد المنطق، أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين))⁽²⁾، وهذا ما جعل محمد إقبال يتبع الطريق ذاته، حيث أكد على أهمية المعرفة الحسية في تحصيل العلوم⁽³⁾. "وأما الجانب الثاني، فإنه يتمثل في دعوة ابن تيمية إلى الاجتهاد ومحاولته فتح بابه بعد إغلاقه مدة طويلة من الزمن، الأمر الذي أدى إلى جمود الثقافة الإسلامية، وقد أعجب محمد إقبال بهذه الدعوة، وراح يبين مدى أهمية الاجتهاد، وفائدته في تطوير الأمة الإسلامية إذا ما علمت به"⁽⁴⁾.

1- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 174.

2- المصدر نفسه، ص 148.

3- المصدر نفسه، ص 229.

4- زيتوني (الشريف): محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، مرجع سابق، ص 27.

وفي الفضاء التاريخي الذي انتسب إليه محمد إقبال (نقصد الفترة الحديثة من تاريخ الثقافة الإسلامية)، نجد تأثيره بشخصية إصلاحية هي شخصية جمال الدين الأفغاني (توفي 1897م) الذي تفهم رسالته التحررية، ودعوته إلى العمل على تطوير المجتمع الإسلامي من التخلف⁽¹⁾، وذلك، من ناحيتين، أولاً، العمل على التحرر من الاستعمار الغربي، والتبعية له، وثانياً تخلص العقيدة الإسلامية مما علق بها من العناصر الدخيلة عليها كترعة التواكل السلبية، والتي كانت عاملاً أساسياً من عوامل تدهور الحضارة الإسلامية.

كما أنه عارض الترعة المادية الغربية وكل من تأثر بها في المجتمع الإسلامي⁽²⁾، إن هذه الدعوة التي تحمل نوعاً من القلق الحضاري، والحيرة على وضع المسلمين المتردي تعبر عن نزعة ثائرة على راهن إسلامي، لا يتفق مع الإمكانيات اللاحودة التي هي في حوزة المسلمين، غير أنهم لم يحسنوا توظيفها فيما يخدم حاضرهم، ومستقبلهم، ولهذا السبب اعتبره محمد إقبال مفكراً له إمام واسع بتاريخ الفكر والحياة وقد لخص لنا شخصية هذا المصلح في النص التالي: ((... إن الرجل الذي أدرك تمام الإدراك مهمة التفكير في نظام الإسلام كله دون أن يقطع بينه وبين الماضي قطعاً تاماً هو جمال الدين الأفغاني الذي كان دقيق البصر بالمعنى العام لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام جامعاً إلى ذلك أفقاً واسعاً نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولو أن نشاطه الموزع الذي لم يعرف الكلل اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في

1- أمين (أحمد): زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت 1979م، ص 62.

2- عرض جمال الدين الأفغاني، رأيه في المادية وما ينتج عنها من مفاصد في كتابه المشهور (الرد على الدهريين) الذي ألفه حينما أقام في حيدر آباد في الهند منفياً وعنوانه (رسالة في إبطال في مذهب الدهريين، وبيان مفاصدهم وإثبات أن الدين أساس المدينة والكفر أساس فساد العمران) وقد كتبها بالفارسية ثم ترجمت إلى الأوردية ثم ترجمها الشيخ محمد عبده بمساعدة عارف أبو تراب وهو أحد أتباع جمال الدين الأفغاني من الفارسية إلى اللغة العربية، وهذا ما نجد في مؤلف أحمد

أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 77.

الحياة، لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامي أقوى أساساً من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بترعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال...))⁽¹⁾، يتجلى في هذا النص فهم محمد إقبال العميق للعمل الإصلاحى الذى بدأه جمال الدين الأفغانى، والذى حاول هو بدوره أن يواصل هذا العمل فى أسلوب إحيائى للعقلانية الإسلامية، وقد عبر عن محاولته بصريح العبارة فى مقدمة كتابه، تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، حيث قال (أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً آخذ بعين الاعتبار (المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور فى نواحيها المختلفة)⁽²⁾، وهاهنا تبدو من أول وهلة رؤية محمد إقبال التأليفية التى تجمع بين عناصر تاريخ الفلسفة الإسلامية، وما استجد من المعرفة الإنسانية المعاصرة.

لقد كانت الثقافة الإسلامية بما تحمله من عناصر حيوية وواقعية هي التربة التى نبتت فيها أفكار محمد إقبال، تلك الأفكار المتفتحة والواسعة التى تقبل كل ما يدخل عليها من دون أن تفقد خصوصيتها التى عرفت بها منذ تكونها إلى يومنا هذا، بالرغم مما تعرضت له من حملات معرضة، أرادت أن تبينها على غير حقيقتها ليتسنى للمعرضين النيل منها، بإضعافها، بهدف تحقيق المشاريع الاستعمارية التى وضعت لنهب ثروات المسلمين الحضارية، ولهذا سوف نجد فى فلسفة محمد إقبال ما يبين حيوية الفكر الإسلامى المتفتح، تلك الحيوية التى عرفت الحضارة الإسلامية عبر التاريخ فى تعاملها مع الحضارات الأخرى فكانت بذلك مصدر إلهام لحضارة الغرب التى بنيت على ما أبدعه علماء الإسلام، وفلاسفته من أفكار علمية، ومفاهيم عقلية تحدد قضايا الحياة والوجود ولا يشك محمد إقبال أبداً فى أن هذه الحيوية مع كل ما هو معاصر، بل

1- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، مصدر سابق، ص 111.

2- المصدر نفسه، ص 02

ويمكن أن تساهم في حل العضلات الكونية التي اشتدت، وازدادت خطورة على الوجود الإنساني.

ثالثا: الثقافة الغربية وأثرها على إقبال:

بالإضافة إلى الانتساب الإسلامي لمحمد إقبال وتأثيره في بلورة شخصيته الفكرية والثقافية، فإن هذا الفيلسوف انتسب إلى فترة تاريخية ازدهر فيها العلم الغربي وكان له تأثيره القوي على العوالم الأخرى من بينها العالم الإسلامي.

ونظرا للوضعية المتخلفة التي كان عليها المسلمون في هذه الفترة خاصة التدهور العلمي والثقافي والاجتماعي، فإنهم تصوروا بأن إمكانيات الخروج من هذا الوضع لا تكون إلا باقتباس علوم الغرب ومناهجه. واختلّفوا في طريقة الاقتباس، إذ رأى بعضهم بأن تطورنا لا يكون إلا بأخذ كل ما أنتجته الحضارة الغربية، ونسيان الماضي، وبعضهم قال بانتقاء ما هو مناسب، وما لا يتعارض مع هويتنا، والبعض الآخر اعترض على كل شيء يأتي من الغرب على اعتبار أنه يتعارض روحا مع الإسلام، ومن هنا، بدأ يتكون الصراع الذي ما يزال قائما بين الهوية والحداثة، الأصالة والمعاصرة، غير أن محمد إقبال وهو أحد الذين يهيمه أن يتطور العالم الإسلامي، ولكن بأسلوب يأخذ بعين الاعتبار جلب ما هو علمي مفيد، بحجة أن العلم ليس حكرا على حضارة دون أخرى، بل هو عامل مشترك بين الحضارات المختلفة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى- لا يمكن بأي حال أن نهمّل ما للماضي، وللتراث من أهمية في بناء كياننا، وهويتنا، بل أن تجاوز هذا الماضي يؤدي إلى تلاشي وجودنا من التاريخ، هذا هو الأسلوب الذي اتبعه محمد إقبال في إعادة النظر في الفكر الإسلامي، ولهذا، نجده متأثرا في تشكيل نسقه الفلسفي ببعض المفاهيم التي استمدّها من الثقافة الغربية، إذ انه بسبب معاشته لحضارة الغرب، اطّلع على تراثها وثقافتها القديمة والمعاصرة، وعرف كيف يتعامل مع فلاسفتها، وعلمائها، ويأخذ منهم، ما يراه مناسبا لتكوين رؤيته

الفلسفية، مثلما فعل مع غوته ((1832م))، ونيتشه ((توفي 1900م))، وبرغسون ((توفي 1941م))، فعن هؤلاء جميعا أخذ بعض المفاهيم ذات المعاني الإنسانية، ولم يخف استيائه مما جاء في أعمالهم من رؤى لا تليق بالمجتمع الإنساني، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لا يتردد في الأخذ بما يراه صالحا في مذاهبهم، إذ إنه يكن إعجابا كبيرا لـ (غوته) الذي سماه (شاعر الحياة) حيث قال في مقدمته النثرية لديوان الشرق الذي ألفه للرد على ديوان الغرب لمؤلفه ((غوته)) ما نصه: ((نظمت ديوان بيام مشرق لأجيب به عن الديوان الغربي لفيلسوف الألمان غوته الذي يقول فيه الشاعر الألماني ((يعني غوته)): هذه باقة من القصائد يرسلها المغرب إلى المشرق، ويتبين من هذا الديوان أن الغرب ضاق بروحانيته الضعيفة الباردة، فتطلع إلى الاقتباس من المشرق))⁽¹⁾. ويبدو أن إقبال قد ألف ديوان بيام مشرق بدافع الرد على الديوان الغربي الشرقي الذي ألفه غوته، وقد كان هذا الأخير في نظر محمد إقبال أكبر شاعر في العالم الغربي كما كان جلال الدين الرومي في العالم الإسلامي، وقد كتب قصيدة جعل عنوانها ((غوته وجلال)) بين فيها أن غوته نال صحبة جلال الدين الرومي حيث قال فيها:

شاعرُ الألمانِ في روضِ ارمٍ ***** فازَ بالصُّحبةِ من شيخِ العَجَمِ
شاعرٌ يشبهُ ذا العالِي الجِنابِ ***** ما نبيًّا كانَ ولكنْ ذوُ كتابٍ⁽²⁾.

"ويبدو من خلال هذين البيتين الإعجاب المفرط لمحمد إقبال لشاعر غربي لا يمكن أن ينال مرتبة شاعر في مكانة جلال الدين الرومي الذي نهل من روحانية القرآن، ولكن قد نجد بعض العذر لـ ((إقبال))، إذا عرفنا بأنه جعل الشعارين في مرتبة واحدة بسبب نزعة كل منهما إلى الرقي الروحي"⁽³⁾.

1- إقبال (محمد): بيام مشرق، ترجمة عبد الوهاب عزام، نشرة مجلس إقبال باكستان ((بدون تاريخ نشر))، ص 1.

2- المصدر نفسه، ص 121.

3- زيتوني (الشريف): محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، مرجع سابق، ص 32-33.

ويظهر حضور فكر "غوته" Goethe في فلسفة إقبال خاصة في توظيف هذا الأخير لأسطورة فاوست Faust^(*) في موضوع حركة الإنسان في التاريخ، يقول إقبال: "التقط غوته أسطورة عادية وأشعبها بجزيرة القرن التاسع عشر، لا بل بجزيرة البشرية جميعا.

تحوّل هذه الأسطورة العادية -أسطورة فاوست- إلى أسلوب تعبير منهجي عن الإنسان المثالي، ليست في نهاية المطاف أمرا عاديا، إنه أسلوب مناسب لتكوين عالم جميل من فوضى جوهريّة لا شكلية"⁽¹⁾.

وأما عن نتشه فإنه ((محمد إقبال)) قد أعجب ببعض المفاهيم التي وردت في فلسفته كإرادة القوة، والإنسان المتفوق وطورهما وفقا للمنظور الإسلامي، غير أن الباحث الشريف زيتوني يرى بأن محمد إقبال لم يتأثر كثيرا بالفلسفة النتشوية، إذ يقول: "فمن قال⁽²⁾ إنه تأثر بمضامينها في نظرية الإنسان المتفوق، يبدو من وجهة نظرنا أنه قليل

* - فاوست: الدكتور الساحر الكيميائي يوهان جورج فاوست، الذي يرم عقدا مع الشيطان في الحكاية الشعبية الألمانية، وقد أصبحت هذه القصة أساسا لأعمال أدبية كثيرة أشهرها مسرحية فاوست لغوته. وتعتبر هذه المسرحية من أبرز الأعمال في الأدب الألماني. وقد كتب غوته هذه المسرحية على مرحلتين: أُمّي الجزء الأول عام 1806م، بينما الثاني أمه عام وفاته 1832م. وقد ركز في القسم الأول على شخصية فاوست الذي باع روحه للشيطان بشرط بلوغه قمة السعادة، وعالج في القسم الثاني ظواهر اجتماعية وسياسية، فكان هذا الجزء من أعقد الأعمال الأدبية التي يختلط فيها الأدب بالفلسفة، وحديث إقبال عنها يبين إعجابه الكبير بشخصية غوته، وقد سبق وأن قال إن غوته قاده إلى داخل الأشياء، وذلك في "أدين بالكثير لهؤلاء" من كتاب: "أفكار هائمة" ص 80، يقول: "إنني أدين بالكثير لهؤلاء: هيغل Hegel، غوته Goethe، ميرزا أسد الله غالب Mirza Ghalip، ميرزا عبد القادر بيدل Mirza Abdul Quadir Bedil، ووردز وورث Words Worth"، أول اثنين قاديوني إلى "داخل" الأشياء، والثالث والرابع علموني كيف أبقى شرقيا في روعي ومصطلحي بعد فهم أعظم الشعر الغربي، والأخير أنقدي من الكفر في أيام دراستي.

1- إقبال (محمد): أفكار هائمة، مصدر سابق، ص 89.

2- إن أول من قال بذلك: هو صديق إقبال إدوارد. ج. براون مؤلف التاريخ الأدبي الفارسي بالإنكليزية حيث قال: ((إن محمد إقبال له نظريته وهي كما افهم أساسها اقتباس شرقي لفلسفة نيتشه تضمنها مثنويه القصيد المعنوي اسرار الخودي المطبوع على الحجر في مطابع الجامعة للاهور، والذي ترجمه إلى الإنكليزية مع مقدمة وتعليقات صديقي وزميلي، و.ا. نيكلسون)) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال لهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1980م، ص 390.

الإطلاع على تاريخ التصوف الإسلامي⁽¹⁾، إذ إن فكرة الإنسان الكامل فكرة معروفة في التراث الإسلامي، وبالتالي لا يمكن اعتبارها إبداعاً تشويهاً، وكل ما فعله نيتشه، وبمحكم ظروف فكرية خاصة بالحضارة الغربية هو أنه وضعها في صياغة خاصة وبشكل متفرد ينسجم مع نزعتة المتجاوزة لكل ما هو قيمي أخلاقي، في حين أن نظرية الإنسان الكامل في التصوف الإسلامي هي نظرية تنبع من الصفاء الروحي الإسلامي، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن كل من درس فلسفة إقبال يكشف لا محالة، بأنه كتب عن الإنسان الكامل قبل أن يقرأ أعمال نيتشه، وقد كتب هو ذاته يرد على الذين تداخلت لديهم نظرتهم إلى الإنسان الكامل مع نظرة نيتشه فقال: ((لقد كتبت عن المبدأ الصوفي للإنساني الكامل قبل أن أقرأ أو أسمع شيئاً عن نيتشه... ثم أصبح ذلك جزءاً من كتابتي عن الغيبيات الفارسية))⁽²⁾، ولهذا فإن فلسفة الذات عنده مستمدة من الروح الإسلامية، ومن ثم فإن قوة الذات الإنسانية ما هي سوى - كما لاحظ محمد البهي - ((قوة المؤمن في الإسلام أولاً))⁽³⁾.

ومع ذلك لا بد من الإشارة من أن محمد إقبال قد أدان النظرية التشوية خاصة في مجال الأخلاق يقول: "هناك اختلاف غريب في طبيعة هذا الرجل... إنني إذا تزوجت زانية مثلاً، فهذا يدل على أنه لا مانع لدي فيما تقوم به من أعمال سيئة. وإذا سردت قصة بأسلوبى فهذا يعني أنني لم أنقلها كما هي بل أخذت مادتها الأساسية بصورة ضعيفة.

إنني أدين النظرية التي شرعتها فلسفة نيتشه عملياً، على الأقل في مجال علم الأخلاق، لأنها في النهاية تسعى لتبرير تصرفات أوروبا، وإلى الآن فإن نيتشه (هذا الرسول العظيم للأرستقراطية) ما يزال مدان عالمياً، قلائل فقط من أدركوا معنى جنونه"⁽⁴⁾.

1- زيتوني (الشريف): محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص 33.

2- عوض (محمد)، العلامة محمد إقبال، مرجع سابق، ص 392.

3- البهي (محمد): الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، ط6، دار الفكر، بيروت 1973م، ص 480.

4- إقبال (محمد): أفكار هائمة، مصدر سابق، ص 74-75.

وأما برغسون فقد استمد منه إقبال بعض الاصطلاحات، والمواقف كفكرة الوثبة الحيوية التي اعتبرها برغسون مصدر الحياة والمادة، وفي هذه المسألة لاحظ المفكر "فايشر" في كتابه "الشرق في مرآة الغرب" تشابهاً بين فكرة التطور الخلاق عند برغسون، وفكرة التطور التدريجي لمبدأ الذات عند محمد إقبال⁽¹⁾، كما أن هناك من لا حظ تشابهاً آخر بين الفيلسوفين، يتمثل في فكرة الزمان، إذ إن برغسون يرى الزمان فكرة مجردة، وكما يبدو للبعض، بأن ذات الفكرة موجودة في منظومة محمد إقبال "بيام مشرق"، "وتجديد التفكير الديني في الإسلام"⁽²⁾.

إن الأفكار البرغسونية⁽³⁾ رغم تشابهها والأفكار الفلسفية لمحمد إقبال، إلا أنه تصور محمد إقبال لقوة الذات، وفكرة الزمان، تبين بوضوح بأن محمد إقبال لا يقبل النتائج التي توصل إليها برغسون، إذ أنه يرى مثلاً أن مبدأ التطور الخلاق عند برغسون مبدأ مجرد من كل غاية، وبذلك يكون مذهبه مذهباً آلياً، والآلية فكرة غريبة عن فلسفة إقبال، على اعتبار أن العالم يخضع لمبدأ الغائية التي تكون وفقها الموجودات تسعى إلى تحقيق غايات معينة. يقول محمد إقبال: ((إن الحياة هي تكييف المقاصد وتحويرها))⁽⁴⁾، وهذا أمر غائب في الفلسفة البرغسونية بالرغم من طابعها الروحي.

إن إمام محمد إقبال بالثقافة الغربية وبما أبدعه كبار فلاسفتها، وعلماءها، وشعراءها قضية لا جدال فيها وتأثره بما أنتجته حضارة الغرب، كان محدوداً إلى درجة كبيرة بل

1- فايشر: الشرق في مرآة الغرب، دار سراس للنشر، تونس 1983م، ص 79.

2- فوك (وها)، إقبال وحركة التجديد الإسلامية الهندية، مجلة فكر وفن، العدد 32، 1979م، ص 36.

3- يذكر عن إقبال إنه قد حضر مؤتمر المائدة المستديرة في لندن عامي 1930م-1931م ومر بباريس حيث اجتمع مع برغسون وكان الفيلسوف مريضاً للغاية لا يرى الناس، إلا أنه استثنى إقبال من ذلك. وقد قام أحد الأصدقاء بمصاحبته في زيارة برغسون التي استغرقت ساعتين إلا أنه بعد أن سجل المحادثة لم يستطع أن يقرأ خطه، وقد كان الحديث في الفلسفة عامة، وفي أمور من الإسلام كان فيلسوف فرنسي غير علم بها. وتطرق في حديثهما إلى الزمان وفلسفته في الإسلام، فذكر إقبال الحديث الشهير: ((لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر)) وقد هبّ برغسون من كرسيه والدهشة ترسم على وجهه، أحمد معوض، العلامة محمد إقبال، ص 66.

4- إقبال (محمد) تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 65.

يمكن القول إنه لم يتجاوز إعجابه بما وصلت إليه هذه الحضارة من تطور في المجال العلمي والتقني ولا شك في أنه دعا إلى الأخذ بمناهجها العلمية، وبما توصلت إليه من نظريات حول حقيقة الكون، وإذا كان قد أعجب بالتطور الذي بلغته حضارة الغرب فإنه لم يستسغ رؤيتها المادية التي تعود في مضامينها إلى فلسفات لا ترى في الكون إلا آلية عمياء، تتحكم في كل الكائنات، ولذلك فإن تأثير محمد إقبال في الجانب الذي ذكرناه آنفا لم يجعله يذوب في روح الحضارة الغربية كما حصل لغيره لسبب بسيط هو أنه تعلم من الإسلام بأن الحياة روح ومادة، ولعل ذلك ما جعله يأخذ من الغرب ما يراه شيئاً مشتركاً بين الأمم، ولا يضيره أبداً أن يرى المسلمين يأخذون منا ابتكره الآخر في مجال العلم والمعرفة، على اعتبار أن أوروبا أخذت في بداية تشكلها المعرفي من حضارة الإسلام منهاجها، وعلومها فتطورت في كل شيء.

واستناداً إلى هذه العوامل الثلاث وتأثيراتها الواضحة على شخصية وفكر محمد إقبال تقوم فلسفة إحيائية تدعو إلى تأكيد الذات والرجوع إلى الإسلام الحقيقي، أي إلى الدين الذي يرفض كل مسعى للتواكل والضعف ويؤكد على كل مسعى للإنتاج والتطور.

2. طبيعة التصوف وموقف إقبال منه (التصوف وروافده في الإسلام، أصل

التصوف ومبرراته في القرآن)

لكي يتوضح لدينا حقيقة التصوف الإيجابي عند إقبال لابد من تناول روافده وطبيعته عنده.

إن حديث إقبال عن طبيعة التصوف قد يتعارض في بعض جوانبه مع ما يطرحه المتصوفة، ذاقهم، فالتجربة الصوفية أو الرياضة الدينية بنظر الصوفية تعلقو التجربتين الحسية والعقلية لمحدوديتهما، فالقلب يدرك ما لا تدركه الحواس والعقل، ما يتحدث به لا يحوي كذبا أبدا.

لكن التجربة القلبية بنظر إقبال ما هي إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة هذه الأخيرة لكي تدرك إدراكا كاملا، ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك "الفؤاد" أو "القلب" "الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه، ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون" (سورة السجدة، الآيات 7-9).

فالقلب هو نوع من علم الباطن أو البداهة يصفه الشاعر جلال الدين الرومي قائلا: إنه يتغذى بأشعة الشمس ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس" (1).

والقلب قوة ترى وما يتحدث به لا يكذب أبدا- إذ فسر على وجهه الصحيح- لكن برأي إقبال، ينبغي ألا تعد القلب قوة خاصة خفية، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس، -بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي- أي دخل فيه،

1 - إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 23.

ومجال الرياضة المفتوح لطريقة للقلب، مجال حقيقي وواقعي ككل شكل من أشكال التجربة.

وعليه ليس هناك أي سبب يجعلنا نتقبل المستوى العادي للتجربة الإنسانية باعتبارها حقيقة واقعة، وترفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة أو عاطفية، فحقائق الرياضة الدينية من حقائق التجربة الإنسانية، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة عن طريق التأويل، وهذا يتضمن أن تناول الرياضة الدينية بالنقد والتحليل ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها، وهذا ما يظهر واضحاً في حادثة النبي صلى الله عليه وسلم مع "ابن صياد"، فالرسول كان أول من تناول بالنظر النقدي الظواهر الروحانية، فقد أورد البخاري وغيره من رواة الحديث حادثة ملاحظة الرسول صلى الله عليه وسلم لشاب يهودي هو "ابن صياد" استرعت أحوال ذهوله أنصار النبي، فاختره وسأله وفحص عن أحواله، واستتر النبي مرة بجذع نخلة لكي يسمع من ابن صياد تمتته قبل أن يراه ابن صياد، فرأت أمه النبي وهو مستتر بجذوع النخل، فنادت ابنها فوثب نافضا عن نفسه حالته الذهولية فقال النبي "لو تركته بين".

وقد اهتم بعض الصحابة الذين شهدوا الاختبار النفساني وبعض المتأخرين من رواة الحديث الذين اهتموا بإثباته بالكشف عن بعد ذلك الاختبار النبوي - مع الإشارة إلى أن هذا الاختبار حدث لأول مرة في تاريخ الإسلام - لكنهم انتهوا إلى تأويلات بسيطة و"الأستاذ" ماكدونالد الذي يظهر أنه لا يعرف شيئاً عن الاختلاف النفساني الجوهري بين الوعي الصوفي والوعي النبوي يجد طرفة للتندر على صورة نبي يحاول اختبار نبي آخر، على نحو ما يحدث في "جمعية البحوث الروحانية" ولو أن الأستاذ "ماكدونالد" فهم روح القرآن فهما أدق، تلك الروح التي خلقت الحركة الثقافية،

التي انتهت إلى ميلاد التزعة التجريبية الحديثة... أقول لو أن الأستاذ "ماكدونالد" وفق لهذا لاستطاع أن يرى شيئاً واضح الدلالة في اختبار النبي لليهودي الدجال" (1).

وباعتبار إقبال فإن أول من أدرك معنى سلوك النبي وقيمته هو "ابن خلدون" الذي تناول عناصر المعرفة الصوفية بروح نقدية، وكاد أن يصل إلى النظرة الحديثة عن العقل فيما وراء الشعور، وقد رأى الأستاذ "ماكدونالد" أن "ابن خلدون" كانت له بعض النظرات السيكلوجية القيمة التي يرجح أنها تتفق مع آراء "وليام جيمس" الواردة في بحثه "أنواع التجارب الدينية" Varieties of religious expérieence وبنظر إقبال لم يبدأ علم النفس الحديث في إدراك ما للتدقيق في دراسة الوعي الصوفي من شأن إلا في عصره.

ويورد إقبال ملاحظات عامة عن الخصائص الجوهرية للرياضة الصوفية في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" في محاضراته الأولى التي عنونها بـ "المعرفة والرياضة الدينية".

وأول ما يلاحظ على الرياضة الصوفية في تصور إقبال، واقع الوسائط، أي أنها تجربة تصل إلى النفس مباشرة، وهي في هذا لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية التي تمدنا بمادة المعرفة، "وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله" (2).

والملاحظة الثانية هي أن الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل، كما تقبله المدركات الحسية، فحال المتصوف، مهما ظهرت في وضوح ومهما بلغت من غنى، فإن التفكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما تحلل الإدراكات الحسية، على أن اختلاف حال الصوفي عن الوعي العقلي العادي على هذه

1- إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 25.

2- إقبال: المصدر السابق ص 26.

الصورة لا يعني برأي إقبال انقطاعها عن الوعي الطبيعي كما فهم عن خطأ "وليام جيمس"، ففي كلتا الحالتين ترد نفس الحقيقة التي تتأثر بها، فالإدراك العقلي - تبعاً للحاجة العملية للتكيف مع البيئة التي تعيش فيها - يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة وهو يختار بالتوالي مجموعات متميزة من بواعث الاستجابة، أما الحالة الصوفية فيغيب فيها التمييز المتداول بين الذات والموضوع، إذ هي تصلنا بالحقيقة وقد تداخلت فيها كل البواعث، وتألقت منها واحدة غير قابلة للتحليل.

والملاحظة الثالثة هي أن التجربة الصوفية عند المرید هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى متميزة وسامية، تفتى فيها الشخصية الخاصة للمرید فناء موقوتا، وإذا نظر إلى حال المرید وجدناها موضوعية لدرجة كبيرة، بحيث لا يمكن أن تعد مجرد عزلة في عالم الذاتية الخالصة.

لكن كيف يكون ممكنا معرفة الذات الإلهية - بوصفها ذاتا أخرى مستقلة معرفة مباشرة؟ على اعتبار أن هذا السؤال ينشأ في العقل لأننا نفترض فرضا مسلما أن أسلوب الإدراك الحسي الذي نعرف به العالم الخارجي هو نفس أسلوب العلم بكل شيء آخر، لكن لو كان الأمر كذلك لما استطعنا أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتها.

عن هذا السؤال يجيبنا إقبال بقياس تمثيلي لما يقع في حياتنا الاجتماعية وهو: كيف نعرف في معاشرتنا للناس عقول غيرنا؟ فالواضح أن معرفتنا بأنفسنا وطبيعتنا يكون بالتأمل الباطني وبالإدراك الحسي، ولا وجود لحس خاص يعرفنا عقول غيرنا فالأساس الوحيد لمعرفةنا بالكائن العاقل الموجود أمامنا - بنظر إقبال - هو حركاته الجسمية التي تشبه حركتنا والتي تستنتج منها وجود أو حضور كائن عاقل آخر، يقول إقبال: "قد تقول ما قاله الأستاذ رويس: وهو أننا نعرف أن معاشرنا حقيقيون لأنهم يستجيبون لإشاراتنا وبهذا يزودنا باستمرار بما هو ضروري لاستكمال المعاني الجزئية الموجودة في عقولنا ولاشك في أن الاستجابة هي المحك الذي يعرف به وجود نفس واعية⁽¹⁾ .

1- المصدر السابق، ص 27.

ويفترض بعد تأويل بعض الآيات - أن القرآن ينتهي أيضا إلى هذا الرأي: يقول الله عز وجل "وقال ربكم ادعوني استجب لكم" (سورة غافر، الآية 60) "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان" (سورة البقرة الآية 186).

إن هذا الطرح الذي ينتهي إليه إقبال في ملاحظة الثالثة حول طبيعة التجربة الصوفية هدفه التأكيد على أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير مثيل بل فيها بعض الشبه بالمعرفة العادية وربما كانت مندرجة تحت نوع هذه المعرفة.

رابعا: وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة يستنتج إقبال، بأنه لا يمكن نقلها لإنسان آخر أو الاطلاع عليها يقول الغزالي: "التصوف أمر باطن لا يطلع عليه"⁽¹⁾.

وذلك راجع إلى أن ما يميز الحالات الصوفية أنها أشبه بالشعور منها بالعقل، فهي في جوهرها شعور غير ملفوظ لم يمسه العقل المستطرد في التعبير، وما يعلنه الصوفي من تفسير لمعنى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس في صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الإطلاع عليها أي نقلها لغيره.

وعليه فإن الآيات القرآنية التالية تبين الحالة السيكلوجية للتجربة الصوفية، وليس جوهر محتويات التجربة، يقول تعالى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم" (سورة الشورى، الآية 51).

وأیضا قوله: "والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، علمه شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، أفما روته على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة ما يغشى وما زاغ البصر وما طفى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى" (سورة النجم الآيات 1-18).

1- الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء 2، ص 153.

إن كون التجربة الصوفية لا يطلع عليها، لا ينفي في اعتبار إقبال أن يكون في الشعور الصوفي عنصر من الفكر أيضا، سبب هذا العنصر في اعتقاد إقبال يسعى الشعور الصوفي إلى أن تكون له صورة فكرة، ذلك لأن من طبيعة الشعور السعي إلى التماس الإفصاح عن نفسه في الفكر، ويظهر أن الشعور والفكر هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية، أحدهما مظهرها الأزلي الخالد، والآخر مظهرها، الزماني المعين، وفي هذا الطرح يقتبس إقبال من بعض أقوال الأستاذ "هوكنج" الذي أولى عناية فائقة لموضوع الشعور لتزكية الناحية العقلية في محتويات الشعور الديني، يقول هوكنج "ما عسى أن يكون هذا الذي ليس شعورا وقد ينتهي به الشعور؟ أجيب عن هذا بأنه إدراك شيء أو موضوع، فالشعور هو قلق في نفس واعية بأجمعها، وما يعيد الثبات إلى هذه النفس ليس في داخلها هي، وإنما يأتيها من خارج، فالشعور دافع إلى الخارج كما أن الفكرة إبلاغ إلى الخارج، وليس ثمة شعور مغلق مسدود إلى حد أن لا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص، وعندما يمتلك العقل شعور ما فإن شيئا آخر يمتلك العقل بوصفه جزءا لا يتجزأ من هذا الشعور، هو فكرة ما عن نوع الشيء الذي يبعث فيه السكينة، فشعور لا يكون له اتجاه أمر مستحيل كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه والاتجاه لا بد له من هدف" (1).

ويشير إقبال إلى وجود حالات غامضة من الوعي تظهر كما لو كنا من غير اتجاه لكن بنظره مثل هذه الحالات يكون الشعور فيها في حالة خمول، حتى أن إقبال يستعين بمثال لتقريب الفهم مفاده أنه مثلا قد تذهلني لطمة دون أن أدرك ما حدث أو أحس أي ألم، ومع أنني أشعر تماما بأن أمرا ما قد حدث وتبقى التجربة لحظة في مجال الوعي لا يوصفها شعورا ولكن يوصفها أمرا واقعا لا غير وتبقى كذلك إلى أن تلمسها الفكرة فيعين لها طريق الاستجابة وفي هذه اللحظة ذاتها أشعر بالحادثة بوصفها ألما.

1- إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 29.

وعليه نستنتج بأن الشعور لا يقل عن الفكرة في كونه وعيا موضوعيا، وهو يشير دائما إلى أمر وراء النفس الحاضرة لا وجود له إلا في توجيهها نحو هذا الذات التي يجب أن ينتهي بحضورها بقاء الشعور نفسه.

وبسبب هذه الخاصية الأساسية للشعور، يرى إقبال أن الدين وإن كان يبدأ بالشعور، لم يحدث في تاريخه أبدا أن اعتبر نفسه أمرا شعوريا فقط، بل كان يبذل جهدا موصولا بالفلسفة العقلية مع أن المتصوفة يعتبرون العقل آلة للعلم لا يجد في الحقيقة مسوغا له في تاريخ الدين.

إن العلاقة بين الشعور والفكر، مسألة تلقي الضوء على الخلاف الكلامي القديم حول قضية خلق القرآن⁽¹⁾، التي شكّلت معضلة كبيرة بالنسبة للمفكرين من رجال الدين المسلمين.

فالشعور الغامض يسعى إلى تحقيق مصيره في فكرة وهي بدورها تتجه إلى أن تتخذ من ذاتها الثوب الذي تظهر به للعيان، يقول إقبال: "وليس من التعبير المجازي البحث أن تقول إن الفكرة والكلمة تتولدان في وقت واحد من منبت الشعور"⁽²⁾. لكن الفهم المنطقي لا يستطيع إلا أن يعتبرهما واقعين في ترتيب زماني وبهذا يخلق لنفسه مشكلة، إذ يعتبرهما منعزلين عن بعضهما.

خامسا: إن إيصال المرید بالذات اللامتناهية، قد يجعله يعتقد بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له، هذا الشعور في اعتبار إقبال لا يعني الانقطاع التام عن الزمان المتجدد، فالحالة الصوفية باعتبار تفردتها تظل متصلة بالتجربة العامة على نحو ما يظهر ذلك في كون الحالة التي يكون عليها الصوفي سرعان ما تتلاشى وإن كانت يعد ذهابها تخلق في النفس "إحساسا عميقا بالسلطان" في الصوفي والنبي، هاذين الأخيرين يعودان إلى

1-إنها مسألة القرآن واللفظ وهل هو مخلوق أم لا

2-إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 30.

مستوى الواقع أو التجربة العادية مع فارق يكمن في أن النبي تكون عودته مشحونة بمعان غير محدودة توجه للبشر.

وعليه فمجال التجربة الصوفية من حيث هو طريق إلى المعرفة مجال حقيقي لا يقل في ذلك عن أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية، ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في شأنه إلى الإدراك الحسي.

وعليه ينتهي إقبال إلى التأكيد على أن التجربة الصوفية في جوهرها حالة من حالات الشعور لها ناحية فكرية لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا في صورة حكم.

وعليه عندما يعرض علينا حكم للتسليم به وهو يزعم أنه يفسر جانب معين من جوانب التجربة الإنسانية بعيدة عن متناولنا فإنه - بنظر إقبال - لا بد أن تطالب بضمان لصدقة، فلو كانت التجربة الشخصية هي الأساس الوحيد لقبول حكم من هذا النوع لما سلم بالدين إلا بعض الأفراد.

لكن يوجد هناك براهين لا تختلف عن تلك التي تستعمل في أشكال المعرفة الأخرى وهي ما يصطلح إقبال على تسميته بالبراهين العقلية والبراهين العملية، - ويقصد بالبرهان العقلي التفسير النقدي المجرد (1).

من مسلمات التجربة الإنسانية وهدفه في العلوم الكشف عما إذا كان تأويلنا يؤدي في النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التي كشفتها لنا الرياضة الدينية، أما البرهان العملي فيحكم على هذه الحقيقة بالنظر إلى نتائجها والبرهان العقلي يستعمله الفيلسوف أما البرهان العملي فيستخدمه النبي.

يقول إقبال عن ولي مسلم متميز هو "عبد القدوس الجنجوهي": "صعد النبي العربي إلى السموات العلى ثم رجع إلى الأرض، قسما بربي لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا" (2).

1-المصدر السابق، ص 31

2-المصدر نفسه، ص 142.

ففي مقارنة بين الوعي النبوي والوعي الصوفي، يرى إقبال استنادا إلى كلمات الولي عبد القدوس الجنجوهي، أنه من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الإدراك العميق من "مقام الشهود" - وحتى حين يرجع منه - ولا بد له أن يفعل فإن رجوعه لا يعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة، أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة، إذ يعود ليحدد طريقة في مجال الزمان بغرض التحكم في قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشأ به عالم جديدا من المثل العليا "مقام الشهود" عند الصوفي غاية تقصد لذاتها، لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تحرك الكون، وقد قدر لها أن تغير نظام العالم الإنساني تغييرا تاما، ورغبة تفوق أي شيء، ولهذا كان رجوعه ضربا من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينية.

فإرادة النبي، في عملها الإنساني، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه وعندما يتعمق النبي فيما يواجهه من أمور مستعصية وينفذ إلى أعماقها تتجلى له حينئذ نفسه فتحدث المعرفة بها، ويتبعها معرفة التاريخ لها، لهذا كان من بين ما يحكم به على قيمة دعوة النبي فحص العالم الثقافي الذي انبعث عن روح رسالته.

إن هذا التحليل لإقبال عن الوعي النبوي وحقيقته مرده أنه قد تعرف النبوة بأنها ضرب من الوعي الصوفي يتزع ما حصله النبي في "مقام الشهود" إلى مجاوزة حدوده. إن المركز المتناهي من شخصية النبي يتعمق في مسالك لا نهائية ليرجع ثانية مزودا بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات جديدة للحياة، وهذا النوع من الاتصال بأصل الوجود لا يخص الإنسان فقط، يظهر ذلك بمنظور إقبال من خلال الأسلوب الذي استخدم به القرآن لفظ "الوحي" فهو يعتبر الوحي صفة عامة من صفات الوجود، لكن حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرج والتطور في الوجود "فالنبات الذي يزكو طليقا في الفضاء، والحيوان الذي ينشأ له تطوره عضوا

جديدا ليتمكنه من التكيف مع بيئة جديدة، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود، كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقا لحاجات مستقبل الوحي، أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه"⁽¹⁾. وبالنسبة للإنسان فإن القوة الروحانية تتطور إلى مستوى الوعي النبوي وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي والاختيار الشخصي، وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل. يقول تعالى (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين" (سورة الأحزاب، الآية 40).

ففكرة ختم النبوة تعني ضمينا الأحد بمولد العقل وظهور ملكة النقد والتمحيص، فالإنسان محكوم بملكة العاطفة والغريزة، أما العقل الاستدلالي فهو أمر كسبي متى كسبناه لا بد من تثبيت دعائمه ويتبع ذلك استبعاد أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه. إن العالم القديم بتصور إقبال قد أخرج للناس مذاهبا فلسفية متميزة وذلك عندما كان الإنسان على الفطرة الأولى يحكمه الإيحاء، وقيام هذه المذاهب في العالم القديم كان من عمل التفكير المجرد، وهو برأي إقبال تنسيق لمعتقدات دينية غامضة ولتقاليد اصطلاح عليها الناس، دون تمكنهم من السيطرة على أوضاع الوجود الحسي. فالنظر إلى الأمر من هذه الزاوية ينهي إلى أن نبي الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها، فالمعرفة بذلك تصبح لها مصادر جديدة تلائم توجهها الجديد، وميلاد الإسلام تتضمن ميلاد العقل الاستدلالي.

إن النبوة في الإسلام لكي تبلغ كما لها النهائي، لا بد من إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، أي إدراك استحالة بقاء الوجود معتمد إلى الأبد على من يقوده. فالإنسان لكي يحصل المعرفة الكاملة لنفسه، ينبغي أن يعتمد على وسائله الخاصة، وعليه إبطال

1- إقبال: المصدر السابق، ص 143.

الإسلام للرهينة ومناشداته للعقل والتجربة وإصراره على الوقوف على أختيار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة.

ولا تعني هذه الفكرة أن الرياضة الصوفية، وهي لا تختلف من حيث الكيف عن النبوة - قد انقطعت بوصفها حقيقة من حقائق الوجود "والحق أن القرآن يعد الأنفس، والآفاق مصادر للمعرفة"⁽¹⁾، (سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" (سورة فصلت، الآية 53) فالذات الإلهية ترتينا آياتها في أنفسنا وفي العالم الخارجي على سواء، ولهذا يتعين على الإنسان أن يحكم على كفاية كل جانب من جوانب التجربة بما يفيد العلم.

ومنه ففكرة انتهاء النبوة، لا تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا، لكن قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية تكمن في اتجاهها إلى خلق نزعة حرة في تحليل ونقد الرياضة الصوفية، وعليه الاعتقاد بوجود سلطان شخصي له أصل مجاوز للطبيعة يصبح وهما قد تعداه تاريخ البشر.

كما أن القول بأن الآيات الدالة على الذات الإلهية تتجلى في الأنفس، قد خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي، ووجد قوى الطبيعة من الصبغة الإلهية التي ألحقتها بها الثقافات الأولى، وعليه يجب على المسلم في اعتبار إقبال أن يعد الرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماما، مهما كانت أمرا غير عادي أو غير مألوف وأنها خاضعة للنقد والتمحيص كبقية التجارب الإنسانية الأخرى، يظهر ذلك في موقف النبي نفسه من "ابن صياد" وأحواله الروحانية، ويعد "ابن خلدون" أول ما انفرد بالبحث في التصوف على طريقة علمية خالصة غير أن رياضة الباطن ليست إلا مصدرا واحدا من مصادر العلم.

- التصوف وروافده في الإسلام عند إقبال:

1- إقبال: المصدر السابق ص 145.

عندما نتحدث عن التصوف عند إقبال، لا بد من الرجوع إلى مؤلفين له، هما كتابه: "تطور ما وراء الطبيعة في إيران" أو "تطور الفكر الفلسفي في إيران" وكتابه أو محاضراته الست "تجديد التفكير الديني في الإسلام".

ومع أهمية هذين الكتابين، إلا أننا لا نجد في المجال العربي مقارنة أو مقارنة تجمع وتربط بين كتابيه، على أهمية مثل هذه المقاربة في كشف ملامح التطور الفكري وتحولات التجربة الفكرية عند إقبال، وفي تبين ما بين الكتابين من مشتركات ومفترقات.

ومن الملاحظ أن مثل هذا الربط لا نجده حتى عند إقبال نفسه، ففي كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" لا تجد أي ذكر لكتابه "تطور ما وراء الطبيعة في إيران" ورغم ما بينهما من اتصال خاصة في ما يتعلق بالحديث عن التصوف عند المسلمين. ومع هذا الاتصال بإمكان إقبال أن يوضح ما حصل عنده من تطور وتغير أو بقاء وثبات في أفكار، خصوصاً أن هناك تحولاً حصل في بعض نظراته، وقد تطرق إقبال إلى شيء من هذا القبيل لكن على نطاق خاص لا يعرفه إلا بعض المقربين منه، وهذا ما شرحه ابنه الدكتور "جاويد إقبال" في كتابه "النهر الخالد" وهو كتاب عن حياة أبيه، حيث وجد إقبال الأب، بعد ما يزيد على عقد ونصف عقد من الزمان، أن أطروحة الدكتوراه "تطور ما وراء الطبيعة في إيران" أصبح ينقصها أشياء كثيرة، وأنه لا داعي إلى إعادة طبعها ثانية، وحين سمح بنشر الترجمة الأردنية لهذه الأطروحة، تلك الترجمة التي قام بها "مير حسن الدين" علق قائلاً: "قد ألفت الكتاب قبل ثماني عشرة سنة، ومنذ ذلك الوقت قد اطلعت على أشياء كثيرة، وقد حدثت ثورة كبيرة في آرائي وأفكاري، وصدر العديد من الكتب باللغة الألمانية عن الغزالي والطوسي وغيرهما، ولكنها لم تكن توجد حين أعددت هذا البحث وأرى أنه لم يبق من الكتاب غير قسم يسير قد لا يكون هدفاً للنقد"⁽¹⁾.

1- جاويد (إقبال): النهر الخالد، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، المجلس الأعلى للثقافة، الجزء 2، 2005، ص 150.

وعند النظر إلى هذين الكتابين يمكن الكشف عن بعض المشتركات والمتفرقات بينهما ففي ما يتصل بموضوع التصوف يلاحظ الاهتمام بموضوع التصوف والأفكار الصوفية في المجال الإسلامي، وهو اهتمام أصيل عند إقبال، وقريب من مسلكه الذهني والسلوكي ويتجلى في جميع أعماله الشعرية والنثرية ويعكس فيه إقبال تجربته الذاتية وذوقه وعشقه لهذا المسلك، ففي كتاب "تطور ما وراء الطبيعة في إيران" خصص إقبال قسماً هاماً للحديث عن أصل التصوف وطبيعة أرضياته الفكرية المكونة له في المجال الإسلامي، معتبراً هذا القسم الركن الثاني الذي قامت عليه خطة الكتاب ومنهجيته، كما أوضح ذلك في المقدمة حين أدلى بما يريد شرحه والتركيز عليه.

أما كتاب "تجديد التفكير الديني في الإسلام" فإن العناية بالتصوف تكاد تأخذ كل أجزاءه وفصوله، وفي جميع مناقشاته ومناظراته من المقدمة التي اعتبر فيها إقبال أن الرياضة الباطنية من الهدف الأسمى للدين، إلى الأسطر الأخيرة في نهاية الكتاب الذي ختمه بقصيدة شعرية عرفانية أراد منها أن تكون ما يختم به مؤلفه جاء فيها:

أطلبُ العونَ من شهودِ ثلاثةٍ لتتحرى حَقِيقَةَ مَقامِكَ
أولها عرفانك لذاتك

فانظرْ نَفْسَكَ في نورِكَ أنتَ

والثاني معرفة ذاتٍ أخرى

فانظرْ نَفْسَكَ في نُورِ ذاتِ سواكَ

والثالثُ المَعْرِفَةُ الإلهيةُ

فانظرْ نَفْسَكَ في نورِ اللهِ

فإذا كنتَ ثابتَ الرُّوعِ في حَضْرَةِ نُورِهِ

فاعتبرْ نَفْسَكَ حياً باقياً مثلهُ.

والمختلف حول هذا الموضوع (التصوف) في طريقة النظر ومنهجية المعالجة، ففي كتاب "تطور ما وراء الطبيعة في إيران" ركز إقبال على أمرين أساسيين هما:

الأمر الأول: ناقش فيه بعض آراء المستشرقين الذين ربطوا نشأة التصوف في الإسلام بمؤثرات خارجية، حدد البعض مصدرها بالفيدتنا الهندية، وهذا ما رآه "فون كريمر" و"دوزي" وحدد البعض الآخر مصدرها بالأفلاطونية الحديثة، وهذا ما يراه "ميركس" و"نيلكسون" في حين عده "براون" رد فعل آري ضد دين سامي. وقد اعتبر إقبال هذه الآراء غير صائبة تحت تأثير معنى لعلية خاطئة لأنه ليس بالإمكان حسب إقبال أن تستولي فكرة ما على نفسية شعب من الشعوب، دون أن تكون خاصة به على معنى في المعاني، وذلك لأن المؤثرات الخارجية، إن كانت تستطيع إيقاظ شعب من سباته فإنها تعجز عن خلق صفة معدومة فيه. وعليه لا سبيل إلى إدراك التطور الفكري لدى شعب من الشعوب إلا في إطار معرفة أوضاعه الفكرية والسياسية والاجتماعية.

الأمر الثاني: التأكيد على الطبيعة الإسلامية للتصوف في المجال الإسلامي الذي وجد في القرآن أساساً حسب قول إقبال، وذلك بالاستناد إلى مفاهيم التقوى والتزكية والزهد، وهذا ما أهمله المستشرقون.

أما في كتاب "تجديد التفكير الديني في الإسلام" فقد ركز إقبال على أمرين مختلفين لهما علاقة بالجيل الحديث وما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة، وهذان الأمران هما:

أ. إن الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطور في نواحي تفكيره، أصبح معتاداً على التفكير الواقعي، وهذا النمط من التفكير جعل الإنسان العصري أقل قدرة على الرياضة النفسية، بل أصبح يشك في قيمتها، لأنها عرضة للخداع. وفي هذا الموضوع أراد إقبال أن يبين خطأ هذا التصور ليبرهن من جهة أخرى على قيمة الرياضة النفسية بأدلة وبراهين هي من نسق المعرفة الحديثة، ويؤكد حاجة الجيل الحديث إلى هذه الرياضة.

ب. يرى إقبال أن المذاهب الصوفية الصحيحة، قد عملت عملا حسنا في تكثيف الرياضة الدينية في الإسلام، وتوجيهها، ولكن الممثلين لفكرة التصوف في العصر الأخير بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث، أصبحوا عاجزين في نظره تمام العجز عن قبول أي إلهام جديد من الفكر الحديث، والتجربة العصرية وظلوا يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت تحمل نظرة ثقافية تختلف عن نظرنا في نواح هامة، وفي هذا المجال، وجه إقبال نقده إلى هذه الاتجاهات الصوفية ليدفع بها نحو الاقتراب من الفكر الحديث والتجربة العصرية والاستلهام منهما، وهذا ما سوف نلمسه من خلال الكتابين "تطور الفكر الفلسفي أو الميتافيزيقي في إيران" و"تجديد التفكير الديني في الإسلام".

لقد عرف إقبال (1877-1938م) على أنه أديب وشاعر متميز من خلال أشعاره المترجمة عن اللغتين الفارسية والأوردية، كما عرف ناقدا لتاريخ الفكر الإسلامي وزعيما من زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي المعاصر، يترع إلى ربط الأصالة بالتجديد، وذلك من خلال مؤلفه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" الذي ترجم من الإنجليزية ونشر في القاهرة سنة 1952م.

ولكن هناك جانبا آخر من جوانب شخصية إقبال لم يعرف بالقدر الكافي وهو فكره الفلسفي، وتحليله العميق لتطور الفلسفة الإسلامية واستخلاصه للمراحل الأساسية والنقاط المركزية في مسار هذا التطور.

كان إقبال قد سافر إلى انكلترا عام 1905م بعد حصوله على الليسانس في الفلسفة من الكلية الملكية بلاهور ليواصل دراساته العليا هناك، حيث تحصل على شهادة في الاقتصاد وأخرى في القانون من جامعة لندن. وقدم إقبال نتاج دراسته في مجال الفلسفة إحدى الجامعات الألمانية (جامعة لودفيج ماكسيميليا) Ludwig Maximilian فكان البحث بعنوان The development of metaphysics in persia تحصل به على درجة دكتوراه في الفلسفة عام 1908م.

وإن كان هذا العمل يمثل مرحلة مبكرة من حياة إقبال الفكرية وربما عكس في بعض مواطنه تأثيرا بآراء بعض المستشرقين في جوانب من تراثنا الإسلامي وربما احتوت آراء لم ينضجها طول التأمل وأحكاما أو انطباعات عن بعض الحركات والتيارات الفكرية والعملية في تاريخ إيران الذي يعتبر في الحقيقة، -رغم خصائصه المميزة- نموذجا للتطورات الفكرية في بلاد إسلامية كثيرة أخرى لكن أثناء دراسة فكر إقبال قد يكون من المهم معرفة تطوره الفكري خاصة في مسائل هامة كمسألة التصوف.

وعليه، يمثل فعلا هذا العمل مجالا لمعرفة تطور فكر إقبال خاصة عندما يقارن بأعماله الأخرى وبالأخص بمحاضراته (تجديد التفكير الديني في الإسلام) وما يهمننا في هذا المؤلف حديث إقبال عن التصوف من خلال آرائه وأحكامه على المذاهب الكلامية والصوفية في الفصول الأولى مما عاد المؤلف نفسه فطوره أو غيره في أعمال أخرى تالية، وصرح بأن آرائه السابقة لم تبين على إطلاع كاف وإلمام دقيق بالتفاصيل الهامة المتصلة بهذه المذاهب والآراء.

إن إقبال، المتأمل الدارس لمسيرة الفكر الفلسفي الإيراني يعطي إلى جانب الحقائق العلمية والموازاة الفكرية انطباعاته الشخصية وفهمه الذاتي لهذه الاتجاهات والمواقف الفكرية، بحيث تحمل تحليلاته آثار معاناة نفسية ومعايشة لتلك الأفكار والمواقف لا مجرد سرد موضوعي جاف أو تحليل عقلي خالص كما هو الحال في الدراسات المماثلة، ويظهر ذلك بوضوح في موضوع هام لدى إقبال وهو موضوع التصوف، الذي يتناوله في فصول متتابعة تعرض للظاهرة الصوفية وأصولها في الحياة الإسلامية ومصدرها الأول وهو القرآن الكريم، ثم للتصوف باعتباره مذهباً فكرياً وباعتباره تجربة روحية فنية، وللرؤية الصوفية للحقيقة من خلال الذات الواعية بالوجود الإلهي أو العشق الروحي للجمال الكلي، أو العودة إلى المواريث النوارنية القديمة، أو المخاطرات الفكرية الجريئة، وهو عرض قد لا نصادفه في أعمال كثيرة أخرى.

- أصل التصوف ومبرراته في القرآن الكريم عند إقبال:

ينطلق "إقبال" من مسلمة مفادها أن العقل الإنساني يتمتع بفرديّة مستقلة وأنه يستطيع من تلقاء نفسه، معتمداً على مبادرته الخاصّة - أن يتوصل بالتدرّج إلى الحقائق التي تمّ كشفها عن طريق أشخاص آخرين في عصور سابقة وأنه لا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم تكن -على نحو ما- ملكاً خاصاً لهذا الشعب وربما استطاعت المؤثرات الخارجيّة أن توقظ روح شعب من سباتها لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبداً أن تخلق تلك الروح من العدم.

فبرأي إقبال كتب الكثير عن أصل التصوف الفارسي وعن مختلف الروافد التي انتقلت عبرها الأفكار الأساسيّة للتصوف، لكن هذه الكتابات تجاهلت في مجملها المبدأ القائل بأن المغزى التام لظاهرة من ظواهر تاريخ التطور العقلي لشعب من الشعوب لا يمكن إدراكها بدقة إلا في ضوء الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية لتلك الظاهرة وهي الظروف التي بمقتضاها أصبح وجود تلك الظاهرة ممكناً.

يقول إقبال: "لقد رد كل من "فون كريم" و"دوزي" أصل التصوف الفارسي إلى "الفيديانتا الهنديّة" ونسبه "ميركس" والسيد "نيكلسون" إلى الأفلاطونية الحديثة، بينما عدّه الأستاذ "براون" رد فعل آري ضد الديانة السامية الخاوية من العاطفة"⁽¹⁾.

لكن هذه النظريات بنظر إقبال تستند إلى مفهوم العلية، الذي يعتبره مفهوماً خاطئاً، فالقول بأن المقدار المحدد "أ" مسبب لمقدار محدد آخر هو "ب" أو مولد به "قضية وإن كانت صالحة للأغراض العلميّة فإن من شأنها أن تعرض البحث برمته للانحياز إذ هي حملتنا على أن نتجاهل كلية الظروف التي لا يمكن حصرها والتي تكمن وراء ظاهرة ما، وعلى سبيل المثال سيكون خطأ تاريخياً أن تقول بأن السبب في انهيار الإمبراطورية الرومانيّة، إنما يرجع إلى غزوات البرابرة، فهذا الحكم يتجاهل تماماً عوامل أخرى ذات طابع مختلف أدت إلى الإطاحة بالوحدة السياسيّة للإمبراطورية. إن القول بأن

1- إقبال (محمد): تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة: أ.د. حسن محمود الشافعي وأ.د. محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنيّة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة 1989م، ص 82.

هجمات البربر هي السبب الذي أفضى إلى انهيار الامبراطوية الرومانية - برغم أن تلك الهجمات كان من الممكن احتواؤها كما حدث بالفعل إلى حد ما- والإلحاح على هذا السبب المزعوم سيكون ضربا من الاستنتاج الذي يعوزه التبرير المنطقي⁽¹⁾. وتبعاً لهذا يستنتج إقبال بأنه في ضوء نظرية للعلية أكثر دقة يمكن إحصاء الظروف الرئيسية للحياة الإسلامية سياسية كانت أو اجتماعية أو عقلية في أواخر القرن الثامن وخلال النصف من القرن التاسع الميلاديين وهي الفترة التي ظهر فيها نموذج الحياة الصوفية وتبعه بعد ذلك التبرير الفلسفي لذلك النموذج المثالي.

ويعدد إقبال الحقبات التاريخية للحياة الصوفية، ففي أواخر القرن الثامن الميلادي افتقد الاستقرار السياسي، إذ تمخض النصف الأخير من القرن الثامن عن الثورة السياسية التي أدت إلى سقوط الأمويين (749م-132هـ)، كما تمخض أيضاً إلى جانب ذلك اضطهاد الزنادقة، وثورات المرتدين الإيرانيين مثل سنباد (755-756م) وأستادسيس (766-768م) والمقنع الخرساني (777-786م) الذين -باعتبار إقبال- استغلوا سذاجة الناس وألبسوا مشروعاتهم السياسية ثوبا من الأفكار الدينية، شأنهم في ذلك "اللامانيين" في القرن العشرون، ثم نجد -في بداية القرن التاسع- ابني هارون (المأمون والأمين) يتورطان في صراع مرير من أجل تحقيق تفوق سياسي، ومن بعد ذلك يظهر العصر الذهبي للأدب الإسلامي الذي تعرض لأزمة حقيقية من جراء التمرد العنيد لبابك المزدكي (816-838م).

وقد تمخض عن السنوات الأولى من حكم المأمون ظاهرة اجتماعية ذات بعد سياسي وهي حركة الشعبوية (815م) وهي الحركة التي تعاضت مع ظهور الأسر الحاكمة الفارسية المستقلة، أي الدولة الظاهرية (820م) والدولة الصفارية (868م) والدولة السامانية (874م).

1- المصدر نفسه ، ص 82.

فالتأثير المشترك لهذه الأحداث وظروف أخرى ذات طبيعة مشابهاة قد أسهمت في دفع الأرواح الزاهدة البعيدة عن مجال الحياة التي ميزها الصراع المتجدد، وعمقت باستمرار الميل إلى حياة التأمل التي يميزها السلام الروحي، "ولم يلبث الطابع السامي الدقيق للحياة والفكر لدى أولئك الزهاد المسلمين الأوائل أن غزته بالتدرج نظرية في وحدة الوجود واسعة الصدر متفتحة وهي نظرية تنطوي على قدر - يقل أو يكثر - من الصبغة الآرية، كانت تواكب في الواقع حركة التقدم البطيء للاستقلال السياسي عند الفرس"⁽¹⁾.

- الميول الارتياحية للعقلانية الإسلامية، وجدت تعبيرا عنها في قصائد "بشار بن برد" (المتشكك الإيراني الأعمى) والذي أضفى على النار طابعا إلهيا، وأعرب عن نفوره من كل أنماط الفكر غير الإيرانية. وبالتالي مبدأ الشك الذي يتضمنه العقل، أوجب الاحتكام إلى مصدرا آخر للمعرفة يفوق العقل، وهو ما أكدته الرسالة القشيرية. وفي العصر الحديث، قادت النتائج السلبية لكتاب "نقد العقل الخالص" لـ "كانط" أشخاصا مثل "جاكوبي" Jacobi "وشلايرماخر Schleirmacher إلى إقامة الإيمان على الإحساس بالحقيقة المثالية.

- التقوى غير المزودة بالعاطفة للمذاهب الإسلامية المختلفة: كالحنفية (أبو حنيفة المتوفي سنة 767م) المالكية (مالك المتوفي سنة 795م)، الشافعية (الشافعي المتوفي سنة 820م)، الحنابلة المشبهة (ابن حنبل المتوفي سنة 855م)، وهذا المذهب بنظر إقبال يعد العدو للفكر المستقل، والمذاهب الأربعة هي التي غلبت على الناس بعد وفاة المأمون.

- تشجيع المأمون للمناظرات بين ممثلي المذاهب المختلفة، وخاصة المناقشات الدينية بين الأشعرية والمدافع عن العقلانية وهو ما لم يؤد فقط إلى حصر

1- إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص 83.

الدين في نطاق الحدود الضيقة للفرق، وإنما ساهم في بعث الروح لكي تسمو فوق الجدل المذهبي العقيم.

- الضعف التدريجي للغيرة الدينية، وذلك راجع إلى ميل العصر العباسي الأول إلى العقلانية، وتنامي الثراء والترف، مما أنتج عنه حالة من اللاأخلاق وإهمال للحياة الدينية في الطبقات العليا الإسلامية.

- وجود المسيحية كنموذج حياة قابل للتطبيق، لكنها الحياة الفعلية للراهب المسيحي نفسها- لا أفكاره الدينية- هي التي كان لها الأثر الكبير على ذهن الزهاد المسلمين الأوائل، وبمنظور إقبال الانصراف عن الدنيا كلية- برغم أنه أمر رائع في حد ذاته- إلا أنه يتنافى تماما مع روح الإسلام.

هذه العوامل مجتمعة تكشف عن البيئة التي نشأ فيها التصوف، بالإضافة إلى ميل العقلية الإيرانية الغريزي إلى التوحيد (Monisan).

كما أن في إيران -بنظر إقبال- تمخض تأثير الاتصال الحضاري والتقارب المتبادل بين الأفكار عن رغبة مبهمة عند بعض العقول إلى صياغة جديدة للإسلام على نفس النسق وهو "ما أدى بأصحاب هذه العقول إلى التمثل التدريجي للمثل المسيحية والفكر الغنوصي المسيحي سواء بسواء، وعثر على أساس راسخ لها في القرآن الكريم"⁽¹⁾.

هذه الحيوية للتناول الصوفي للإسلام يمكن تفسيرها من خلال طبيعة التصوف فالصبغة السامية للنجاح يمكن تلخيصها في تلك الألفاظ "غير إرادتك" مما يعني أن السامي ينظر إلى الإرادة على أنها جوهر الروح الإنساني، وعلى العكس من هذا فإن تعاليم الفيدانتا الهندي تقول بأن الآلام إنما تصدر عن نظرتنا الخاطئة للكون وهذا يعني ضمناً أن الماهية الأصلية للإنسان إنما تكمن في الفكر، لا في الفعل أو في الإرادة، لكن الصوفي يزعم أن مجرد التغيير في الإرادة أو في الفهم لا يجلب الطمأنينة، ولا بد لنا من تغيير كل

1- المصدر السابق، ص 86.

من الإرادة والفهم عن طريق تغيير كامل في الشعور فالإرادة والفهم إنما هما صورتان خاصتان للشعور فحسب، ورسالة الصوفي إلى الفرد هي "إبذل محبتك للجميع، وانس فرديتك في الوقت الذي تحسن فيه للآخرين".

وقول جلال الدين الرومي هو بنظر إقبال يعكس بصدق هذه الفكرة إذ يقول: "إن اكتساب قلوب الآخرين إنما هو الحج الأكبر فالقلب أفضل من ألف كعبة، إذ أن الكعبة مجرد بنية لإبراهيم، أما القلب فهو بيت الله نفسه"⁽¹⁾.

إن التصوف بمنظور إقبال يزودنا بالتبرير الميتافيزيقي للمثال الصوفي لإرضاء الفهم وقواعد للسلوك، من أجل توجيه الإرادة.

وبينما يعد الدين السامي من ناحية مجموعة من قواعد السلوك الصارمة وتعتبر الفيدانتا من ناحية أخرى نظاما فكريا باردا، فإن التصوف يتجنب "علم النفس" الناقص لدى كليهما، ويحاول أن يجمع بين كل من الصيغتين السامية والآرية في إطار مفهوم المحبة الرفيع.

فالتصوف -من ناحية- يتمثل الفكرة البوذية للنرفانا (الفناء) فيتطلع إلى بناء نظام لما وراء الطبيعة في ضوء هذه الفكرة، وهو من ناحية أخرى لا يفصل نفسه عن الإسلام، ويجد في القرآن الكريم تبرير لتصوره للكون.

والتصوف شأنه شأن الموقع الجغرافي لموطنه- يقف في منتصف الطريق بين السامي والآري-، متمثلا أفكاره من كلا الجانبين، طابعا إياها بطابعه الفردي الخاص وهو طابع- في مجمله- آري أكثر منه سامي عند إقبال ومن ثم يبدو في وضوح أن سر حيوية التصوف إنما يكمن فيما أسس عليه من نظرة جامعة إلى الفطرة الإنسانية.

هذه الأخيرة (أي الفطرة الإنسانية) هي بنظر إقبال ما جعل التصوف حيا صحيحا بعدما لقي من اضطهادات سلفية وثورات سياسية، وبينما يركز اهتمامه أساسا على حياة قائمة على إنكار الذات، يطلق الحرية في نفس الوقت للترعة التأملية.

1- المصدر السابق، ص 86.

وفي موضوع طبيعة التصوف عند إقبال، يتحدث هذا الأخير في جملة المبررات التي اعتمدها المتصوفة والتي تتعلق بتصوراتهم على أساس من وجهة النظر القرآنية.

فالصوفي بنظر إقبال ينطلق من تأكيد مفاده أن النبي صلى الله عليه وسلم له تعليم باطني وهو "الحكمة، بخلاف التعليم المتضمن في القرآن الكريم، وهو يورد الآية التالية مقيما بها دليلا على طرحه: "كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آيتنا ويزكّيكم، ويعلمكم الكتاب والحكمة، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" (سورة البقرة، الآية 146).

ويتصور الصوفي أن "الحكمة" كما وردت في الآية إنما هي شيء لم يبين في تعليم القرآن "كما أعلن النبي -صلى الله عليه وسلم- غير مرة أن تعليم القرآن الكريم هو ما جاء به سائر الأنبياء قبله"⁽¹⁾.

فبرأي الصوفي، إن الحكمة لو كانت متضمنة في القرآن لكانت كلمة "الحكمة" في الآية حشوا زائدا.

وفي اعتبار إقبال، هناك أصول للمذهب الصوفي في القرآن والحديث لكن الجانب العملي للعرب حال دون تطور المذهب وتحوله إلى الإنتاج عندهم، لكنه تحول إلى مذهب متميز في إطار ظروف ملائمة في تربة مغايرة، والقرآن يعرف المسلمين بقوله: "الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة، ومما رزقناهم ينفقون" (سورة البقرة، الآية 2).

لكن ما حقيقة الغيب وما مجاله؟ إنه في تصور إقبال يجيب القرآن بأن الغيب إنما يوجد في روحك: "وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون" (سورة الذاريات، الآيتين 20-21) ويقول أيضا: "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" (سورة ق، الآية 15).

1- إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص 88.

فالقُرآن يعلم أن الماهية الأصلية للغيب إنما هي نور خالص "الله نور السموات والأرض" (سور النور، الآية 35) وحول سؤال عما إذا كان هذا النور الأولى شخصياً، فإن القرآن - برغم العبارات المختلفة لتصوير الشخصية - يجيب "ليس كمثله شيء" (سورة الشورى، الآية 9).

هذه بعض الآيات التي من خلالها يقيم المتصوفة آراء الوحدة الوجودية للكون وهم يعدون المراحل الأربعة التالية للرياضة الروحية التي لا بد أن تمر بها الروح - التي هي أمر النور الأولي: "قل الروح من أمر ربي" (سورة الإسراء الآية 87) - إذا ما أرادت أن تسمو فوق الدرجة الأدنى وتحقق بالتالي اتحادها بالمبدأ النهائي لكل شيء:

1. الإيمان بالغيب

2. بحث عن الغيب: إن روح البحث والنظر تصحو من غفلتها إذ ما لاحظت المظاهر الرائعة للقدر: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت" (سورة الغاشية: الآيات 17-19)

3. علم الغيب، وهو يتحصل بإنعام النظر في أعماق أرواحنا

4. التحقق وهو ينتج - وفقاً لأعلى درجات التصوف - عن الممارسة الدائمة للعدل والإحسان: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، ويعظكم لعلكم تذكرون" (سورة النحل، الآية 92).

غير أنه ينبغي ذكر، أن الفرق الصوفية المتأخرة (كالنقشبندية) قد استنبطت من الفيدانتا الهندية وسائل أخرى لتحصيل التحقق، فقالوا تحقيقاً لمذهب "كنداليني" الهندي، إن في جسم الإنسان ستة مراكز كبيرة للنور، وغاية الصوفي أن يعمل على تحريكها، أو تدفقها بواسطة وسائل خاصة للمراقبة لكي يتحقق أخيراً، وسط التباين الواضح للألوان - النور الأساسي البريء من كل لون، وهو النور الذي يجعل كل شيء مرئياً، وإن كان هو نفسه غير قابل للرؤية والحركة المستمرة لمراكز النور، هذه خلال الجسم والتحقق النهائي للتماثل فيما بينهما - وهو التماثل الذي ينتج عن وضع

ذرات الجسم في سياق محدد من الحركة بتلاوة متأنية لمختلف الأسماء الإلهية ولغيرها من التعبيرات المملوءة بالأسرار - كل ذلك يحيل جسم الصوفي بأسره إلى نور، والإدراك الحسي لهذه الإضاءة نفسها في العالم الخارجي يجعل الشعور بالغيرية يخمد تماما.

يقول إقبال: "وحقيقة أن هذه الأساليب كانت معروفة لدى صوفية الفرس، قد ظللت "فون كريم" الذي نسب ظاهرة التصوف برمتها إلى تأثير الفكر الفيديتي، إن مثل هذه الأساليب من التأمل والمراقبة غير إسلامية تماما في طابعها، وكبار الصوفية لا يلقون إليها بالا"⁽¹⁾.

1- إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص 89.

- موقف إقبال من التصوف:

وفي موضوع التصوف عند إقبال نورد ما يلي:

قال بعض الناس لإقبال أحسنت وأبدعت، عرفت الداء ووصفت الدواء وقال آخرون: حِدَّتْ عن الطريق ولم يصحبك التوفيق، وأنكرت التصوف وازدريت أئمة الصوفية.

وكثرت المقالات في القبول والرد والمدح والقدح، وأقصد هنا إلى تبين ما كان "لأسرار خودي" من أثر في نفوس الناس لماذا قبلها واستحسنها وأعجب بها وأشاد بناظمها من قبل، ولماذا نفر منها من نفر واستنكرها من استنكر. ولعل في بيان هذا بيانا للجديد في هذه المنظومة، وفيما حوته من آراء:

تلقي بعض الصوفية دعوة إقبال في "أسرار خودي" بالاستنكار والرفض، إذ وجدوها دعوة إلى "خودي" وهي كلمة تدل في لغتها الفارسية على الأثرة والعجب والأنوية وما يتصل بها، وتستعمل كذلك في الأردية فهي دعوة في الأخلاق ومنكرة، وفي التصوف أشد نكرا، وقد نقل إقبال "خودي" إلى معنى آخر جعله أصل فلسفته، فقصد بها الذاتية، وأورد في فلسفته بأن العالم قائم بهذه الذاتية وأن الإنسان بما يقوم على قدر قوتها وضعفها، بل إنه يخلد أو يفنى باستحكامها أو اضمحلالها. وأن مقصد الإنسان في هذه الحياة معرفة ذاته وتقويتها وتنمية مواهبها واستنباط ما في فطرتها وليس من الخير في شيء إنكار الذات أو إضعافها، ولا ينبغي العمل لفنائها ولا الرضا به كما يفعل الهنادك وصوفية العجم - كما يقول إقبال - بل لا تفنى الذاتية في الله تعالى وليس من الخير السعي إلى إفنائها فيه: "أحكم نفسك في حضرته، ولا تفن في بحر نوره".

ورأى الصوفية في هذا الأمر إنكاراً للتصوف، هذا الأخير في اعتقادهم يقصد به إذلال النفس وتذليلها وإماتها حتى تؤهل للفناء في الله.

وزاد الصوفية ثورة على إقبال أنه عمد إلى إمام من أئمتهم، وشاعر من عظماء شعرائهم "لسان الغيب حافظ الشيرازي" فحط من شأنه وغض من طريقته، ونهى

الناس عنه وحذرهم منه، كتب في مقدمة المنظومة أبياتا في حافظ خلاصتها⁽¹⁾:

"احذر حافظاً أسير الصهباء، فإن في كأسه سمّ الفناء.

ليس في سوقه إلا المدامة، وقد شعث كأسان على رأسه العمامة.

ذلكم فقيه ملة المدمنين وإمام أمة المساكين.

شاة علمت الغناء، والدلال والفتنة العمياء،

هو أزكى من شاة اليونان، ونعمة عوده حجاب الأذهان،

فر من كأسه فأن فيها لأهل الفطن، خدرًا كحشيش أصحاب الحسن⁽²⁾.

وحذف إقبال هذه الأبيات بعد الطبعة الأولى ووضع مكانها فصلاً عنوانه "إصلاح الآداب الإسلامية" بين فيه المعنى الذي قصد إليه حين حذر من طريقة حافظ وشعره ولم يذكر حافظاً.

وقد وجه إقبال مجموعة من الرسائل ينبذ فيها التصوف الذي عرف به أتباع الشيرازي، ورد على ما أخذهم وتشبهاتهم، نجد في هذه الرسائل إيضاحاً لآراء إقبال في التصوف وتميزه بين نوعين منه: التصوف الإسلامي والتصوف العجمي والتفريق كذلك بين التوحيد ووحدة الوجود ولعله يجد فيه تفسيراً لما غمض على الناظرين من فلسفته.

قال في رسالة إلى السيد "حسن نظامي" مكتوبة في الثلاثين من كانون الأول سنة 1915م.

1- يضرب إقبال الشاة مثلاً للضعف، يسمى حافظاً شاة- وشاة اليونان أفلاطون- والحسن الصباح أمام الفرقة التيس عرفت باسم الحشاشين.

2- عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، د.ت، ص 62.

"إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إليه، فإن فلسفة أوروبا في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود، ولكن تدبر القرآن المجيد ومطالعة تاريخ الإسلام بامعان أشعراني بغلطي. ومن أجل القرآن عدلت عن أفكارى الأولى وجاهدت ميلي القطري. وحدثت عن طريقة آبائي.

إن الرهبانية ظهرت في كل أمة، وعملت لأبطال الشريعة والقانون، والإسلام في حقيقته هو دعوة إلى استنكار هذه الرهبانية. والتصوف الذي ظهر بين المسلمين - أعني التصوف الإيراني - أخذ من رهبانية كل أمة، وجهد أن يجذب إليه كل نحلة، حتى القرمطية التي قصدت إلى التحلل من الأحكام الشرعية لم تعد نصيراً من الصوفية.

إن اعتراضك حتى اليوم لم يعد مقدمة أسرار خودي. فلم يتناول المنظومة نفسها، وكيف أعمل قلبي ولست أدري ما اعتراضك عليها؟ كيف أعمل قلبي في هذا الصدد. إنما اعترضت على ما حسبه غضا من قدر حافظ الشيرازي، ولن يستبين الحق في هذا الأمر حتى يوفى البحث حقه...

إن حالة السكر (في اصطلاح الصوفية) تنافر الإسلام وقوانين الحياة، وحالة الصحو، وهي الإسلام موافقة لقوانين الحياة وإنما قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى إنشاء أمة صاحبة (في حالة الصحو). ولهذا تجد في صحابة رسول الله الصديق الأكبر والفاروق الأعظم ولا تجد حافظاً الشيرازي.

هذا بحث طويل تضيق عنه هذه الرسالة القصيرة. وسأفصل هذا إنشاء الله حين تتاح الفرصة. ولكن ذكر ابن عربي يذكرني بمسألة أبينها هنا حتى لا يبقى في فكري لبس. لا أنكر عظمة الشيخ وفضله، بل أعده من كبار فلاسفة المسلمين ولا أرتاب في إسلامه، فإنه يحتج على عقائده، كقدم الأرواح ووحدة الوجود بالقرآن على حسن نية، فأراه على صوابها أو غلطها قائمة على تأويل القرآن. وأما أن تأويله غلط أو

صواب عقلا ونقلًا فمسألة أخرى. وعندني أن تأويله غير صحيح، فأنا أعده مسلما مخلصا ولا أتبعه في مذاهبه.

وأصل المسألة أن الصوفية أخطأوا خطأ كبيرا في فهم التوحيد ووحدة الوجود ليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا. فالأول مفهوم ديني والثاني فلسفي محض. ليس التوحيد ضد الكثرة كما يظن بعض الصوفية بل هو ضد الشرك، وأما وحدة الوجود فهي ضد الكثرة. وكانت نتيجة هذا الغلط أن عدّ من الموحدين طائفة ذهبوا إلى وحدة الوجود -أو التوحيد في اصطلاح فلسفة أوروبا الحاضرة- على حين أن المسألة التي ذهبوا إليها لا تتعلق بالدين بل بحقيقة نظام العالم. إن تعليم الإسلام واضح بيّن. هو أن ذاتا واحدة تستحق العبادة وأن كل الكثرة التي ترى في العالم مخلوقة...

ليست عقيدة وحدة الوجود من تعليم القرآن. فإن القرآن يبيّن المغايرة التامة بين الخالق والمخلوق أو العابد والمعبود⁽¹⁾.

ويقول في رسالة أخرى إلى سراج الدين بال مؤرخة في 10 تموز سنة 1916م: "الحق أن التماس معان باطنية في قانون أمة هو مسخ لهذا القانون كما يعلم من سيرة القرامطة. ولا يختار هذه الطريقة إلا أمة في فطرتها الخنوع والمذلة. وفي شعراء العجم جماعة في طباعهم الميل إلى الإباحة. وهذا الميل في إيران من قبل الإسلام. وقد صده الإسلام حينما هذا الميل الطبعي. ثم عاد فظهر حينما وجد فرصة. فوضع للمسلمين أساسا أدب يقوم على وحدة الوجود. وقد افتنّ هؤلاء الشعراء في إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خداعة. وأبانوا عن وجه مدموم في كل أمر ممدوح في الإسلام وأضرب الجهاد مثلا. فقد التمس شعراء العجم معنى آخر في هذه الشعيرة التي يراها الإسلام من ضرورات الحياة، أنظر في هذه الرباعية:

"يسلكُ الغازي كل سبيلٍ من أجلِ الشهادة،

1- عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 63-64.

ولا يدري أن شهيدَ العشق أفضلَ منه.

كيفَ يستوي هذا وذاك يومَ القيامةِ.

هذا قتلُ العدوِّ وذلك قتلُ الحبيبِ".

وهذا جميل في الشعر ولكنه خدعة لإبطال الجهاد.

وإذا نظرت إلى حافظ وكل شعراء من هذه الوجهة، بانت لك عجائب وغرائب (1) ".

وفي رسالة أخرى إلى سراج الدين نفسه يقول إقبال:

"كل شعر التصوف ظهر في زمان ضعف المسلمين السياسي.

وكل أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التتار، تتبدل

أنظارها (2)، ويجمل الضعف في أعينها، وتركن إلى ترك الدنيا. وفي هذا الترك تخفي

الأمم ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء، انظر إلى مسلمي الهند، فقد انتهى الأدب

عندهم إلى فن الرثاء في الكهنوت" (3).

هذه بعض الرسائل التي أجاب بها إقبال اعتراض المعترضين ومن هؤلاء من قنعوا

بقراءة مقدمة المنظومة أو الأبيات التي تضمنتها في نقد حافظ الشيرازي، ولم يقرؤوا

المنظومة كلها حتى يتبين لهم المقاصد الحقيقية التي أراد إقبال أن يصل إليها، والمتمثلة

خاصة في رفض التصوف الذي يدعو إلى التواكل والاستكانة - هذا التصوف لا

يرتبط بحقيقة الإسلام - والتأكيد على تصوف تكون فيه معايير العلم والعمل قواعد

أساسية ومركزية.

لكن هناك من زعماء المسلمين في الهند من تلقوا دعوة إقبال بالقبول، بل أكثر من

ذلك أكدوا على ضرورة التعامل بمضامين هذه الفلسفة الجديدة.

1- عزام (عبد الوهاب): إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 64-65.

2- يقول إقبال في ضرب الكلیم، أن الأمة ضعفت عن شريعة القرآن فحاولت أن تبدل القرآن ليلائمها، ولم تحاول أن

تغير نفسها لتلائم القرآن،

تبدلت فاجهد أن تبدل شرعة فليس يطبق الظني شرعة ضيغم

3- عزام (عبد الوهاب): إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 65.

ومن هؤلاء الزعيم "مولانا محمد علي" الذي قال: بعد أن نشر إقبال (أسرار خودي ورموز بي خودي): "إن شعر إقبال يحدو المسلمين في هذا العصر إلى النشأة الثانية. شرعت أنا وأخي "شوكت" في قراءة أسرار خودي فرأينا ضربا من الشعر يفوق ما قال من قبل. وحق أنه بدا لنا أول الأمر، فاترا بجانب شعره الأدرى الذي يرمى بالشرر، ولكننا حينما فرغنا من الباب الأول الذي عرف فيه موضوع فلسفته عرفنا أنه شعر يبعث الحياة في الجماد...

لقد رأيت أنه في هذا الإبداع جلا حقائق إسلامية لم أدركها إلا بعد مشقة وعناء... إن الحياة في نظر إقبال صحراء جرداء. وإدراك المرء (ذاته) هو إدراك مقاصد الحياة... لقد بين إقبال رسالة الإسلام وسنته الأخلاقية، وألقى على نظرية القومية والوطنية عند الغربيين التي تحد تعاون الناس، وترمي الأمم في الفرقة والاختلاف" (1).

ويورد محمد إقبال في ديوانه جناح جبريل ص 542 (متحدثا عن التصوف والدروشة السلبية أو الزهد السلبي) ما يلي:

لَمَّا وَقَفْتُ عَلَى ضَرْحِ مَجْدِدٍ	دَارَ الْحَدِيثُ عَنِ الزَّمَانِ الدَّائِرِ
فَشَكُوتُ دَرُوشَةِ الزَّمَانِ لَهُ وَمَا	أَلْقَاهُ مِنْ شَوْقِي وَعَزْمِي الْخَائِرِ
فَأَجَابَ: طَرْفُكَ لَيْسَ يُبْصِرُ قَلْتُ: لَا	هُوَ مَبْصَرٌ لَكِنْ بَعِيرٌ نُفُودِ
مَنْ أَيْنَ التَّمَسُّ البَصَائِرَ إِنِّي	أَصْبَحْتُ فِي عَيْنِي كَالْمَنْبُودِ
لَمْ يَبْقَ سُرٌّ فِي دَمِ الْبِنَجَابِ	فَأَجَابَنِي ذَهَبَ الَّذِينَ عَرَفْتُهُمْ
لَا تَكْتَرُثُ مِنْهُمْ بِصَاحِبِ شَحْطَةِ	مَجْنُونَةٍ وَلَوْ ارْتَدَى جَلْبَابِي
أَرِنِي قُلْنِسُوءَ لِدُرُوشِ لَهْمُ	لَمْ تَرْضَ قَنْزَعَةَ الْعِمَامَةِ جَارًا
ذَهَبُوا مَعَ الْفُقَهَاءِ خَلْفَ مَلُوكِهِمْ	لَمْ يَتْرَكُوا لِذَوِي الْقُلُوبِ مَنَارًا

جناح جبريل (ص 542)

وَمَا وَجَدْنَا وَقَدْ بَحَثْنَا كَثِيرًا
فِي حَوَاشِي الصُّوفِي إِلَّا غِبَارًا

1- عزام (عبد الوهاب): إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 66.

كَيْفَ زَالَتْ حَرَارَةُ الْحَبِّ عَنْهُ
حَرْبُهُ لَمْ تَكُنْ لِيْغْنَمَ شَيْئًا
كُتِبَ الْقَوْمِ فَوْقَ بَعْضٍ
مَا تَبَقِيَ لَدَيْهِ إِلَّا حِكَايَا

وَارْتَضَىٰ هَذِهِ الْحَيَاةَ السَّقِيمَةَ
وَقَصَّارَاهُ أَنْ يَكُونَ غَنِيمَةً
يَصِلُ اللَّيْلَ حَوْلَهَا بِالنَّهَارِ
أَوْلِيَاءَ يَقُولُهَا لِلصَّغَارِ

جناح جبريل (ص 456)

شَرَابُ "أَلَسْتُ" مَعْدَرَةُ الْبَطَالَةِ
يَرَىٰ فِي الشَّعْرِ مَعْتَرَكِ الْبَسَالَةِ
فَتَلُكُ هِيَ الْهَزِيمَةُ لَا مَحَالَه

ضرب الكلیم (ص 39)

وَفِي عَيْنِي دُنْيَا الْحَادِثَاتِ
لِدُنْيَا لِلْحَيَاةِ وَلِلْمَمَاتِ
وَكَمْ تَدْعُوكَ دُنْيَا الْمَمَكَنَاتِ

ضرب الكلیم (ص 35)

يُرِيدُ يَسْتَبْدِلُ الْبُخُورَ بِالْحَجْرِ
مِنْ صِيحَةِ الْحَقِّ أَوْ مِنْ صَرَخَةِ السِّحْرِ
رُوحُ الْجِبَالِ وَأَيْنَ الصَّعْقُ بِالصُّورِ

جناح جبريل (ص 434)

مِنْ جَمِيعِ الْعِلْمِ غَيْرِ التُّرَّهَاتِ
صَارَ لِلْإِسْلَامِ عَارًّا فِي الْحَيَاةِ⁽¹⁾

جناح جبريل (ص 419)

وعليه نستنتج أنه يمكن النظر إلى رأي محمد إقبال في التصوف من جانبين، الأول نقدي والثاني بنائي:

1- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص 21-22

- فمن حيث التحليل النقدي الذي يقدمه إقبال حول التصوف فإنه قد لاحظ أن نشأة التصوف ترجع لظروف فكرية واجتماعية وسياسية سادت في العالم الإسلامي قبيل نهاية القرن الثامن الميلادي، والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي، إذ كانت هذه الحقبة التاريخية، مملوءة ببذرات عدم الاستقرار السياسي، وقد شاهد هذا العصر ثورة سياسية أدت إلى سقوط الدولة الأموية الأمر الذي أفضى فيما بعد إلى نشوب صراع بين الحكام المسلمين على السلطان.

وقد ازدادت محنة المسلمين حينما ظهرت فكرة الشعوبية التي أدت إلى نزاع كان مصدر تكدر صفو المسلمين وشتت شملهم، وقد تكاثفت هذه الأوضاع مع المذاهب الفلسفية الدخيلة، التي آلت إلى نزع وحدة الوجود فأوجدت حياة فكرة متدهورة⁽¹⁾. وقد أدت هذه الوضعية إلى جملة من النتائج التي يمكن حصرها في :

- انتشار نزعة الميل نحو الثراء

- انتشار الآراء الداعية إلى التواكل

- ترتب عن ذلك، ظهور نزعة صوفية، تحمل بذرة الفناء والحلول في ذات الله.

وقد اعتنق بعض المتصوفة من المسلمين هذه التزعة فابتعدوا عن واقع الحياة الإسلامية، فتصدى لهم علماء الإسلام الذين عملوا على إنقاذ العقيدة الإسلامية من الآراء السلبية التي تسربت لها، ولكن مع ذلك، استمر تأثيرها السليبي على الفكر الإسلامي، فكانت أحد العوامل التي أدت إلى تأخر المسلمين وضعفهم في كل شيء، الأمر الذي جعل العالم الإسلامي مسرحاً لتناقضات مختلفة ومجالاً لتنفيذ الاستعماري، فكان من الضروري أن يقوم مفكرو النهضة الإسلامية بمواجهة هذه التزعة السلبية، وقد كان محمد إقبال من بين الذين تصدوا بالنقد لهذه التزعة السلبية، الحاملة لفكرة الاتحاد والحلول، ووحدة الوجود الغريبة عن الإسلام وقد تصدى لها محمد إقبال في عصر

1- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، مصدر سابق، ص125-127.

بدأت فيه النهضة الفكرية المدعومة بالنظر العلمي تظهر إلى الوجود، ولهذا، فإن محمد إقبال لم يستسغ منذ البداية هذه التزعة الصوفية السلبية التي لا تؤهل الإنسان المعاصر لمواجهة التحديات العالمية التي لا ترحم كل من تعالی على الواقع، ورفض التعامل معه بنظرة جامعة بين المثال الواقع بين الدوام التغير ولهذا فإن إقبال يرى بأن التصوف السلبي الذي نشأ متأثراً في نموه بحياة غير إسلامية، تسبب في تدهور الحضارة الإسلامية، إذ إنه لا يعبر عن شيء سوى عن جانب نظري بحت أوجد نزعة صوفية متمردة على الفقهاء الأوائل، يقول إقبال: ((... كانت نشأة التصوف التزهدي ونموه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي وهو جانب نظري بحت، فكان مسؤولاً إلى حد كبير عن هذا الاتجاه وقوى في شطره الديني البحث نوعاً من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين...))،⁽¹⁾ ويتبين من هذا القول أن التصوف في جانبه السلبي قد أحدث نزعة مفرطة في الروحانية، فكان بذلك متفقاً مع التزعة العقلية التي لا تعير اهتماماً لحقائق الواقع، الأمر الذي أدى إلى بروز هوة فاصلة بين الظاهر والباطن، أفضت فيما بعد إلى إهمال ما هو ظاهري من الأشياء، واهتمت بما هو باطني، فنتج عن ذلك تأخر التفكير العملي الإسلامي.

وبسبب تشكل هذه التزعة المفرطة في التعالي عن الواقع نشأت نزعة تقول بوحدة الوجود وهي فكرة - حسب وجهة نظر محمد إقبال - غريبة عن الإسلام وتتعارض مع التوحيد، وقد أخطأ الصوفية حين رأوا أن وحدة الوجود مرادفة للتوحيد وغاب عنهم أن التوحيد مفهوم ديني، ووحدة الوجود نظرية فلسفية محضة، كما أن التوحيد ليس ضد الكثرة كما يظن بعض المتصوفة، بل هو ضد الشرك، وأما وحدة الوجود فهي ضد الكثرة، وقد كان من نتائج ذلك أن عد من الموحدين طائفة ذهبوا إلى القول بوحدة الوجود وهي مسألة لا تتعلق بالدين، بل بحقيقة العالم، وهي فكرة مرتبطة بالأفلاطونية التي اعتبرت الحقيقة واحدة وهي مصدر هذا الوجود، وجميع الموجودات

1- إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 173.

من مبدأ الأحادية الذي انبثقت منه عن طريق التجلي والانبعاث. ولهذا فإن إقبال عارض كل من تبنائها وخاصة حافظ الدين الشيرازي- كما تبين سابقا- (توفي 1389م) الذي يعد من الذين بعثوا الركود والجمود في الضمير الإسلامي، ولهذا دعا محمد إقبال إلى الحذر منه ويتجلى ذلك في قوله: احذر حافظا أسير الصهباء، فإن في كأسه سم الفناء، ليس في سوقه إلا المدامة، وقد شعت كأسان على رأسه العمامة، ذلكم فقيه ملة المدمنين، وأمام أمة المساكين، شاة علمت الغناء، والدلال والفتنة العمياء، هو أذكى من شاة اليونان، ونعمة عوده حجاب الأذهان، فر من كأسه، فإن فيها لأهل الظن خدرا كحشيش أصحاب الحسن)) (1).

في هذا القول إشارة واضحة إلى مدى سلبية التصوف خاصة ذلك الذي يحمل بذورا خارجية عن الثقافة الإسلامية، بذور الفلسفة اليونانية التي أشار لها محمد إقبال برمزية دالة على ذلك تتمثل في عبارة (شاة اليونان) قاصدا التأثير الأفلاطوني في التصوف الإسلامي، ولهذا دعا إلى الابتعاد عنه بسبب ما يحمله من عوامل تحجب عن العقل حقيقة الأشياء وتضعف إرادة العمل على تغيير واقع الإنسان.

إن نظرية وحدة الوجود- في المنطوق الإقبالي- نظرية تقول بالحلول والاتحاد المطلق، تؤدي في كل الحالات إلى نتائج تنعكس سلبا على حياة الإنسان، والمجتمع، إذ القول بالاتحاد يؤدي إلى فناء ذات الإنسان في الذات المطلقة، أو الذات المطلقة في ذات الإنسان، ويبدو أن هذا التصور- من وجهة نظر القائلين به- مستساغا بحجة أن الحياة بعوائقها تحد من انطلاقة الذات واتساعها المستمر، فضلا عن أنهم اعتقدوا، بأن القريب من الله هو كل من يتخلص من إنسانيته، في حين يرى محمد إقبال أن الربط بين الذات الإنسانية والحياة مسألة ضرورية، ولهذا فإنه يشبه الحياة بالبحر والذات الإنسانية ساحله، هذا الساحل يعتبره المتصوفة قطرة قاصدين بهذا التشبيه أن الله بحر

1- عزام (عبد الوهاب) محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص 62.

أمر يقبله محمد إقبال، غير أنه لا يرضى بأن يكون الإنسان قطرة، لأنه يرى في ذلك استصغار لشأنه ومكانته في الوجود فضلا عن أنه دعوة إلى محو إرادة الإنسان⁽¹⁾.

وقد رأى محمد إقبال أيضا بأن الداعين إلى هذا النوع من التصوف، يرفضون التبصر العقلي في الحياة الدينية من شدة إفراطهم في الاعتماد على المكاشفة وحدها، فاحتقروا كل ما هو مادي، الأمر الذي جعلهم لا يعيرون اهتماما للعالم الطبيعي الذي يعد مكونا هاما لحقيقة الوجود، تعبر عن أحداث لا تقف عن الحركة والتطور، ولا شك في أن العقل هو الذي يرصد هذه الحركة في الحياة، وأما المكاشفة التي يكون سبيلها الفؤاد فهي التي تهدينا إلى الله، ولهذا، فالجمع بين العقل والمكاشفة هو الطريق المؤدي إلى معرفة الحق، وعلى أساس ذلك رأى محمد إقبال بأن الرياضة الصوفية منهجها المكاشفة، ولكن لا يمنع هذا من أن تكون هذه الرياضة موضوعا للنظر العقلي النقدي، يقول محمد إقبال: ((إن تناول الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها))⁽²⁾.

وخلاصة ما سبق هو أن محمد إقبال بهذه الروح الجامعة بين ما هو روحي وواقعي، وإنما أراد أن يربط الإنسان بالحياة الدنيوية من جهة وبالحياة الأخروية من جهة أخرى، ووفقا لذلك نجد يعارض التزعة الصوفية المفرطة في التعالي الروحي والمبعدة للنظرة الواقعية في الحياة، تلك التزعة التي أنتجت روح التواكل الغريبة عن العقلانية الإسلامية، وإن كان التصوف الإسلامي حقيقة وواقعة لا يمكن نكرانها، فهو تصوف يقوم -من وجهة نظر محمد إقبال- على ما للنفس من قوة حيوية، متحركة وفعالة، وما للعقل من قوة على النقد والتمحيص لجعل الرياضة الدينية ذات وجود حقيقي

1- محمد إقبال: روضة الأسرار، درسه وشرحه وترجمه شعرا عن الفارسية، حسين مجيب المصري، مكتبة الانجلو- المصرية، القاهرة 1977م، ص 100

2- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 175.

مرتبط بالواقع والعمل فتكون حياة الإنسان حياة عمل مستمر وكفاح متواصل ومتجدد⁽¹⁾، وهذا النوع من التصوف هو الذي يسميه محمد إقبال بالتصوف الإيجابي.

- ومن حيث الجانب البنائي الذي يقدمه إقبال في تحليل ونقد التصوف، فإنه يرى بأن التصوف الذي يحمل بذرة الفناء والتواكل، وهو نوع من التصوف لا يمت - في رأيه - بصلة للعقلانية الإسلامية، يمكن أن نبسط بشيء من التحليل موقفه الإحيائي للتصوف، وهو موقف ينبع من تقسيمه الحياة الدينية إلى ثلاثة أطوار: طور الإيمان وطور الفكر، وطور الاستكشاف، ففي الحالة الأولى تبدو الحياة الدينية في صورة نظام تخضع له خضوعاً مطلقاً من غير نظر عقلي في أبعاده وغاياته، وهذا الاتجاه له أثر كبير في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب ولكنه قليل الأثر في الرقي الروحي للفرد، وأما الطور الثاني فإن الحياة الدينية تبحث عن أصلها في نوع من الميتافيزيقيا (الإلهيات) وهي نظر في الكون متسق اتساقاً منطقياً، ومن فروع البحث في ذات الله، وأما الطور الأخير فهو طور الاستكشاف الذي يتجاوز التصور المنطقي إلى الاتصال المباشر بالحقيقة الإلهية فيكون الدين عبارة عن تمثل فردي للحياة والقدرة، ويكسب الفرد شخصية حرة، لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو⁽²⁾، وقد ربط محمد إقبال التصوف بهذا المعنى الأخير الذي يمثل - من وجهة نظره - الدين في أسمى مراتبه فيكون التصوف تجربة حية وحقيقية، وليس كما اعتقد البعض نزعة تزهديّة في الحياة ترفض الواقع وتتعالى عليه، مما يضعف الذات الإنسانية، ويلغي دورها في الحياة. إن الدين - في نظر محمد إقبال - ((هو في جوهره تجربة. وقد أدرك أنه لا بد من أن تكون التجربة أساسه قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل، فالدين سعي صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني، هو بوصفه

1- البهي (محمد): الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، ص، 458.

2- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 209.

هذا يمحص مستواه في التجربة شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يمحص مستوى تجربته كذلك))⁽¹⁾، وما يفهم من هذا القول، هو أن الدين الإسلامي يحث على العمل التجريبي قبل العلم ذاته، وهذه حقيقة تخالف رأي الذين يعتقدون في الدين مجموعة من التعاليم المتعالية عن الطبيعة، لا تملك الإمكانيات اللازمة لفهم ظواهر الكون، والاستفادة منها في بناء العالم الإنساني المتعدد المطالب، ومن ثم فإن التفكير في الحياة المادية، لا يقل أهمية عن الحياة الروحية، الحياة الروحية التي مال لها الكثير من المتصوفة، ونسوا قيمة العلم بعالم الآفاق والأنفس الذي يعد آية دالة على الذات الإلهية، ولهذا فإن إقبال يرى بأن القرآن يؤكد على هذا الجانب، وقد أوجد له طرقاً متباينة بتباين الحقول المعرفية، ولكن وبالرغم من تباينها، فإنها تتكامل في سعيها لتملك الحقيقة النهائية، وفي هذا الشأن يقول: ((وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية فإنه يسوي في الأهمية بين جموع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة اللاحقة التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على سواء فأحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا هي: الملاحظة التأملية والسيطرة على العلاقات التي تدل عليها تلك الحقيقة، كلما تكشفت هذه العلاقات عن ذاتها للإدراك الحسي، أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى في داخل النفس اتحاداً مباشراً... لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها))⁽²⁾، يمكن أن نستنبط من هذا القول منهجاً معرفياً، وهو منهج جامع للمعرفة غير المباشرة سواء كانت علمية أو فلسفية، فضلاً عن المعرفة المباشرة التي تحصل دفعة واحدة، وبصورة كلية، والمقصود هنا من هذه المعرفة هي تلك التي تطل على الحقيقة من دون استعمال أي

1- المصدر السابق، ص 223.

2- المصدر السابق، ص 22-23.

طريقة استدلالية، بما يتكشف الطالب لها عن الحقيقة الإلهية سواء في ذاته، أو في العالم المحيط به، ومن ثم فالبحث عن الحقيقة لا يكون بالتركيز على مظهرها الخارجي فقط، بل ينبغي التوغل فيما وراء المظهر، وذلك بواسطة إدراك آخر هو ((الفؤاد)) أو القلب، وقد دعم محمد إقبال موقفه هذا بقوله تعالى ((الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون)) (سورة فصلت، الآية 51).

تكمّن دلالة هذه الآيات في ما تبينه من إمكانيات حسية، وباطنية زود بها الإنسان من أجل إدراك العالم الحسي، والعالم الروحي، العالم الروحي الذي يعرف الذي يعرف بواسطة قوة باطنية بديهية يعتبرها محمد إقبال نوعا من علم الباطن، هو من وجهة نظره أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس - بما لهذه الكلمة من معنى فيسيولوجي - أي دخل فيها، والمعرفة التي تحصل بواسطة القلب هي معرفة حقيقية لا مجال للشك فيها إذ يقول في ذلك: ((ومكان الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب من ضروب التجربة، وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية، أو أنها خوارق الطبيعة ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة)) (1).

إن لهذه التجربة الدينية جذورا عميقة في تاريخ الإنسانية، إذ إنها - من وجهة نظر محمد إقبال - صاحبت الإنسانية منذ أقدم العصور، ويستدل على ذلك، بما وجدته في الكتب المترلة، والمؤلفات الصوفية من دلالة كافية تثبت تواجدها في تاريخ البشرية إلى درجة لا نستطيع معها أن نعتبرها وهما من الأوهام.

وإذا كانت الرياضة الدينية ذات صلة بالوجود البشري، فإنه من الصعب رفضها وإقصائها من مجال البحث عن الحقيقة، بحجة غموضها، وعاطفيتها، بل هي - من

1- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 23.

وجهة نظر محمد إقبال - حقيقة لها مكانتها بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية، إذ أنها تتساوى معها من حيث قدرتها المعرفية⁽¹⁾، وقد لاحظ محمد إقبال بأن الرياضة الدينية تتميز بجملة من الخصائص التي يمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

1. إنها تجربة تصل إلى النفس مباشرة، وهي بذلك لا تختلف عن غيرها من مستويات التجربة العادية التي تمدنا بالمعارف، وكما أن التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل المعرفة بـ((الله)).

2. الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل، لأن الحالة الصوفية تصلنا بالحقيقة وصلا يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه.

3. إن المعرفة الصوفية ليست مغايرة كل المغايرة للمعرفة العادية، بل هي شبيهة بعض الشيء بها، لأن الحالة الصوفية عند المرید هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطية تفنى فيها الشخصية الخاصة للمرید فناء مؤقتا.

4. بما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها، أي من الصعب نقلها إلى إنسان آخر، لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يملك الاطلاع عنها أي نقلها للغير⁽²⁾، على أنه قد يقال إن مستوى الرياضة الدينية الذي لا يقبل انطباق التصورات عليه، لا يقدر على أن يقدم معرفة لها صبغة كلية، لأن المعاني الكلية هي وحدها التي يمكن أن تكون مشتركة بين الجماعة، وأما الرياضة الدينية فإنها تبقى فردية غير قابلة للنقل إلى الغير، غير أن هذا - من وجهة نظر محمد إقبال - لا يقلل من قيمة الرياضة الدينية التي ينبغي أن تكون فردية لكي تعطينا

1-المصدر نفسه، ص، 27-28

2-المصدر السابق، ص 211-212

المفتاح لمعرفة الطبيعة الأصلية للذات، ولكي يبرر ذلك، فإنه يتخذ من حياتنا العادية دليلاً على ذلك، حيث يرى: "إننا في حياتنا الاجتماعية اليومية نعيش ونتحرك كما لو كنا في معزل عن الغير، فنحن لا نبالي بالنفوذ إلى أعماق فردية البشر، بل نعتبرهم من نواحي شخصيتهم التي يمكن أن نتناولها بالتصور على أن منتهى تصور الحياة وهو كشف الذات بوصفها فرداً أعمق من نفسية الفرد العادية القابلة للوصف التصوري، واتصال الذات بذات الحق العليا يكشف عن تفردنا ومرتبنا الميتافيزيقية، وإمكان تقدمها من تلك المرتبة، ولو أننا أردنا التدقيق لقننا أمراً عقلياً قابلاً للتصور، بل هي حقيقة حيوية، ونزعة ناشئة عن تحول بيولوجي داخلي لا يمكن اقتناصها في شبك المقولات المنطقية، فهي لا تستطيع أن تندمج إلا في قوة صانعة للعالم أو محرّكة له وفي هذه الصورة وحدها يتسنى لهذه التجربة البريئة أن تنتشر في حركة الزمان، وأن عن ذاتها أمام عين التاريخ"⁽¹⁾. ولكي يربط محمد إقبال الرياضة الصوفية بالزمان المتجدد فإنه يرى بأن الشعور الصوفي ككل شعور فيه عنصر من الفكر، وبسبب هذا العنصر يسعى إلى أن يكون له صورة فكرة، وفي الحق أن طبيعة الشعور السعي إلى التماس الإفصاح عن نفسه في الفكر، وبذلك يكون الشعور والفكر هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية أحدهما مظهرها الأزلي الخالد، والآخر مظهرها الزماني المعين⁽²⁾، وفي هذا التفسير لحقيقة الفكر والشعور وطبيعة ارتباطهما بالتجربة الباطنية تتجلى محاولة محمد إقبال في الدعوة إلى تصوف يربط بين السعي للتقرب من ذات الحق، والعالم الدنيوي المتغير، وهذه المحاولة تزداد وضوحاً عنده في تلك المقارنة التي عقدها بين وعي النبي، ووعي الصوفي - كما سبق وأوضحناه - هادفاً من وراء ذلك إلى تحديد الفرق السيكولوجي بينهما، وقد بدأ بعبارة لولي مسلم تقول: ((صعد النبي محمد العربي

1-المصدر نفسه، ص188

2-المصدر السابق، ص142

إلى السموات العلى ثم رجع إلى الأرض، قسما بربي، لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا))⁽¹⁾.

وقراءة محمد إقبال لهذه العبارة جعلته يستنبط الفرق الواسع بين الوعي النبوي والوعي الصوفي، إذ إن هذا الأخير يرفض العودة إلى الأرض ويؤثر البقاء في ((مقام الشهود)) وحتى لو يعود، فإن عودته لا تأثير لها في التاريخ الإنساني، وأما النبي، فإنه فضل العودة من هذا المقام، وهي عودة مبدعة، إذ إنه يشق طريقه في موكب الزمان بهدف التحكم في ضبط قوى التاريخ، وتوجيهها لينشئ عالما من المثل العليا، إذ إن ((مقام الشهود)) عند الولي غاية تطلب لذاتها، لكنه عند النبي يقظة للقوى السيكولوجية هدفها تغيير النظام الإنساني بصورة تامة، وهذا أمر نابع من رغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قوة عالمية حية، وبذلك، كانت عودته عبارة عن امتحان لقيمة التصوف وإرادة النبي في عملها الإنساني تقدر قيمتها هي، كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه ومن خلال نفوذ النبي في عالم العوائق بهدف التحكم فيه تتجلى نفسه فيعرفها، ويزيل عنها ما يخفيها فتراه عين التاريخ⁽²⁾.

ووفقا لهذا التحليل للرياضة الدينية، يكون التصوف الذي يطالب به محمد إقبال تجربة حية، تبتغي تحديد العالم، والتأثير فيه، لا السكون والاستسلام لعوائقه، والهروب من الواقع، وبلوغ مقام الشهود ليس نزهة ذاتية لا غاية من ورائها غير التعالي عن المادي المحسوس، بل هي رسالة يحملها الصوفي، ويعود لكي يصفها للخلق كما عاد الرسول صلى الله عليه وسلم، بهدف بناء ذات إنسانية قوية، ولذلك يكون الاقتداء بهذا النوع من التصوف الحي البناء هو المطلوب، وليس الاقتداء بالولي الذي يطمح في الصعود إلى مقام الشهود ليفارق هذا العالم دون

1- المصدر نفسه ص 142.

2- المصدر السابق، ص 142

رجعة، ويكون هدفه من ذلك، هو طلب الفناء في ذات الله وهذه دعوة إلى نفي الذات الإنسانية، وليس إثباتها، فينتج عن ذلك، جهلا كاملا بما تريد أن تعرف، إذ لا يمكن أن نتصور كيف يعرف المعلوم ما يريد؟

وفي هذا الشأن يقول محمد إقبال على لسان الحلاج: ((سكر الأحبة في فراغ الكؤوس... يا من تبغي في الفناء هدفك، إن المعلوم لا يمكن أن يكشف الوجود))⁽¹⁾. إذا من يطلب الفناء في منظور محمد إقبال لا يمكن أن يعرف حقيقة الوجود، لأن من يعدم ذاته غلق باب معرفة الحق، وعلى أساس ذلك، يكون هذا النوع من التصوف متناقضا مع الإسلام، وقوانين الحياة، ولذا فإن إقبال يرفض حالة السكر، ويؤكد على الصحو الذي يعبر عن روح الإسلام وحيويته، تلك الحيوية التي تجسدت مع الرسول صلى الله عليه وسلم، فأعد أمة صاحبة، فكان في صحابته الصديق الأكبر أبا بكر والفروق الأعظم عمر بن الخطاب، ولم يكن حافظا الشيرازي⁽²⁾.

إن دلالة التصوف الحقيقي لا تكون في التأمل المجرد الذي كثيرا ما يكون صاحبه في عزلة عن الحياة، بعيدا عن الواقع، فيغترب عن ذاته، وعن العالم، بل يكمن في العمل والدعوة إلى تقوية الذات، وإثباتها، فيؤكد الإنسان كرامته، عن طريق التدرج في مراتب الكمال بهدف التقرب من ذات الحق، وهذه غاية لا يمكن تحقيقها إلا ببذل الجهد، لا بهدف مشاهدة الحق فحسب، بل بهدف أن تصير الذات وجودا حقيقيا فعالا، وبهذا فإن إقبال يرى: إن منتهى غاية الذات ليس في أن ترى شيئا، بل أن تصير شيئا، والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا، ترى الدليل على حقيقتها في قول كانط: ((أنا أقدر)) لا في قول ديكارت: ((أنا

1- إقبال (محمد): رسالة الخلود، ص 237

2- عزام (عبد الوهاب): إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، د ت نشر، ص 63.

أفكر)). ولكي تكون الذات الإنسانية على مثل هذا التصور عليها أن تمر بمراحل ثلاث: الطاعة، وضبط النفس، والنيابة الإلهية، وأول ما يمكن أن تقوم به الذات هو الطاعة لكي تستطيع أن تتحمل المتاعب، وتمضي في سبيلها لنيل درجات العلاء، وتحقيق ذلك مرهون بالالتزام بالقواعد الشرعية التي تحرر الإنسان من القيود التي أبتلي بها في هذا الوجود، فتزول كل عبودية، إلا عبودية الخالق، فإنها دائمة، ولذا فإن الطاعة تجعل الجبر اختياراً، وقد يتساءل البعض عن هذا الجمع بين الضدين: الاختيار والجبر، وجواب محمد إقبال عن ذلك، هو أن الإنسان بحريته يسخر العالم، ولكنه ملزم بأن يقيد نفسه بقواعد الشريعة.

وأما ضبط النفس، فيكون بتحكم الإنسان فيها، لأن من لا يتحكم في نفسه، فإنه يفتح المجال للآخرين لكي يتحكموا فيه، يقول محمد إقبال: ((إن الذي لا يتحكم في نفسه، حر بأن يتحكم فيه غيره))⁽¹⁾، والتحكم في الذات يكون بالجرأة، والشجاعة وعدم المبالغة في إثارة الحياة، والوسيلة المساعدة على ذلك، تكمن في التمسك بعقيدة التوحيد، تلك العقيدة التي تحرر الإنسان من الاستكانة، والمخاوف والمطامع، ومن الشروط الضرورية لضبط النفس، أداء الفرائض الدينية التي ينبغي المحافظة عليها، فالصلاة هي عماد التوحيد والحج الأصغر للمسلم، والصوم بالرغم من أنه متعب، إلا أنه خير ضابط للجسد، والحج هو نور القلب، والزكاة هي درس التعاون والمساواة ومحبة الآخرين⁽²⁾. وقد عبر إقبال عن ذلك كله فقال:

ذرة التوحيد فحفظها الصلاة	حجك الأصغر فأعرضها الصلاة
في يد المسلم هذا الخنجر	يقتل الفحش به والمنكر
يفتك الصوم بجوع وصدى	ضابطاً بالقسط قلب المؤمن
وينير الحج قلب المؤمن	هجرة الأهل به والوطن

1- المرجع السابق، ص 83.

2- معوض (أحمد): إقبال حياته، وأثاره، ص 352.

إِنَّمَا الطَّاعَةُ أَسُّ الْأُمَّةِ

إِنَّمَا ضَبَطُ كِتَابِ الْمَلَّةِ

بالزكاة العابدُ المالَ أذَكَرَ

علمتَ حبَّ المساواةِ البشرِ (1).

وأما الثالثة والأخيرة، فهي التي يبلغ فيها الإنسان المكانة الحقيقية التي يمكنه منها الله وهي الخلافة في الأرض كما جاء في قوله تعالى: ((إني جاعل في الأرض خليفة...))، وعندما يبلغ الإنسان هذه المرتبة فإنه يكون قادراً على التحكم في نفسه وفي قوى الكون، فيحدد العالم وينشر الإخاء والسلام في أوساط البشر.

إن هذه الرؤية الحية تؤكد إثبات الذات لا نفيها وبذلك يمكن أن نقول: إن إقبال يدعو إلى تخليص الإنسان من الفلسفات والمذاهب الصوفية التي جعلته يغترب عن ذاته ويضيع في العالم العلوي هذا من جهة، ومن جهة أخرى بين أن بناء الذات الإنسانية يكون بالاعتماد على المصادر الحوية في الإسلام وأولها القرآن والسنة، تلك المصادر التي توجه الإنسان إلى إثبات ذاته لا نفيها، وهذا هو الهدف الأسمى الذي ينبغي أن يحققه في هذه الحياة، وفي هذا المقام يقول محمد إقبال: ((أرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقترب من هذا الهدف...)) (2).

وتأسيساً على ما سبق، يكون التصوف الإيجابي - كما يراه محمد إقبال - ليس شيئاً سوى أنه سبيل لمعرفة الذات وبنائها بناءً صحيحاً اعتماداً على شروط إيمانية نابعة من الأصول الدينية الإسلامية، فتحقق ذاتها ووجودها وتندرج في طلب المعرفة إلى أن تصل إلى إدراك ذات الحق، وتقترب منها، فيكون التصوف بذلك، ضرباً من ضروب التجربة التي توصل إلى العلم بالحقيقة، ولا تقل اعتباراً عن البقية من التجارب الأخرى في المجال الواقعي والطبيعي.

1- إقبال (محمد): أسرار ورموز نفي الذات، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1956م ص40.

2- عزام (عبد الوهاب)، محمد إقبال، فلسفته... مرجع سابق، ص 84.

وعليه لا يمكن إغفالها أو إهمالها بأي سبب من الأسباب، لأنها تعد أحد الوسائل المعرفية التي لها مجالها الحقيقي، ذلك المجال الذي لا يمكن إدراكه إلا بنوع من المعرفة المباشرة النابعة من قوة إدراكية باطنية مركزها القلب.

هذا، ويبدو أن محمد إقبال يطالب بتصوف يضبط النفس ويقوم خلقها لكي تكتسب صفات قريبة من الصفات الإلهية، الأمر الذي يجعلها صفة الإنسان الكامل ليست صفة خاصة يتميز بها فرد دون الآخر، بل هي مترلة متناهية يمكن أن يصل إليها كل من دخل تحت شروط السعي إليها، وبذلك فإن إقبال يعد الرياضة الدينية تجربة واقعية مخالفاً بذلك الصوفية الذين يجعلونها تجربة متعالية ما إليها من سبيل. فيكون هذا النوع من التصوف الذي يدعو إليه محمد إقبال، هو التصوف الإيجابي الذي يوقظ الشعور ويوجه الإنسان إلى العمل على التقرب من الذات الإلهية دون أن يفقد صلته بالواقع. إن هذه النظرية الصوفية هي التي يحتاجها المسلم المعاصر الذي أصيب بنكسة روحية ومادية، لكي يعيد النظر في واقعه اعتماداً على إحياء ذاته والإعلاء من شأنها، ومن ثم يساهم في بناء عالمه الحضاري الذي يسمح له بأن يساهم في إعادة بناء حركة التاريخ الإنساني على ما هو ثابت من القيم الأخلاقية السامية التي تمجد الإنسان في أبعاده الروحية الدائمة والمادية المتغيرة.

وبهذا يكون محمد إقبال في أطروحته حول التصوف يريد التأكيد على القيمة التي يجب أن يحتلها العالم الحسي، أو بلغة المتصوفة، التأكيد على مقام "الجمع" مقابل العالم الحسي وظرفيه مقام "الفرق"⁽¹⁾، الأمر الذي يعني أن قيمة التطهير وضرورة

1- الجمع: في السنة المتصوفة: هو اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق جل شأنه، فمتى شاهد غيره فما جمع، والتفرقة شهود لمن شاهد بالمباينة فقولته "أما بالله" (1) جمع "وما أنزل علينا" (2) تفرقة (1-2) سورة آل عمران، الآية (84). وكل جمع بلا تفرقة زندقة، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل، قال الجنيد: القرب بالوجد جمع وغيبته في البشرية تفرقة" (الكفوي، قسم 2، ص 147) من د. أنور فؤاد، أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة د. جورج عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص 69.

"التجرد" الذي يدعو إليه المتصوفة لن يكون له معنى سوى "الجمع" أيضا بين ضرورات الجسد المادية ومتطلبات الروح وتطلعاتها الأخلاقية. من هنا وجب بصدد ذلك التجرد أو التطهير ضرورة التمييز بين الحقيقة والجوهر، بحيث يمكن القول مع بعض المتصوفة أن "ليس الرجل الذي يعرف تفريق الدنيا فيفرقها، وإنما الرجل الذي يعرف كيف يمسكها فيمسكها" ووفقا لهذا المنطق، فلن يكون التجريد أو التطهير غاية في ذاته، من حيث أنه يظل دائما تجربة مؤقتة، تدل على حالة من "الفناء" لا يصير الصوفي كاملا إلا بعد خروجه منها إلى مقام البقاء⁽¹⁾، و"التمكين" في هذا الواقع، واقع العالم الإنساني المعاش. سأل الصوفي "أحمد ابن الحواري" (230هـ) أحد رهبان النصارى المنقطعين "أما كان يستقيم أن تذهب معنا هاهنا في الأرض وتجيء، وتمنع نفسك الشهوات؟ فرد الراهب: هيهات! هذا الذي تصف أنت قوة، وأنا في ضعف"⁽²⁾، فعند إقبال، إدراك لقيمة التجربة والتطهير واعتراف في نفس الآن بقيمة التزول إلى العالم والعيش وسطه، كما أن هذا القول يتضمن أيضا التصريح بالقيمة المؤقتة للجانب الأول ويؤكد على القيمة المطلقة للجانب الثاني المتمثل في العيش في هذا العالم وتحقيق المثل الأعلى فيه قبل العالم الآخر.

1- الفناء والبقاء: في اصطلاح الصوفية، هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك، والبقاء بقاء رؤية العبد في قيامه لله قبل قيامه لله بالله (الطوسي، اللمع، ص 47). عن: د. أنور فؤاد أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، ص 137.

2- النشار، (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء 3، دار المعارف، بمصر، الطبعة الأولى، 1969م، ص 452.

قد يحصل للمريد من تجربة التصوف أن يظن "الكمال" في معرفته الذوقية ويعتقد بالوصول فإذا به يتراجع من حيث لا يدري "فطلب الكرامة* والوقوف مع المقامات ليس من المعرفة الصوفية في شيء⁽¹⁾.

وبدلاً من أن يتصف المريد بالعجب وما يتبعه من شعور بالترفع عن مطالب الواقع، يفترض في التصوف الحق أو الإيجابي -بتعبير إقبال- أن يتصف المريد بأخلاق الروحانيين أو المفكرين والتي تدل في جملتها على مقام "الجمع" والتمكين في هذا الواقع المجتمعي فليس التصوف الحقيقي نزعة انعزالية "رهبانية" بل هو يرمي في نهايته إلى أن يكون مذهباً أخلاقياً ومجتمعياً.

وإذا حاولنا أن نبرر تسرب الانحرافات للتصوف خاصة المتأخر منه، فإننا يمكننا أن نربط ذلك بطبيعته الأخلاقية المتصلة بالجماهير الشعبية في واقعها المعاش، وحينئذ لا يبدو غريباً أن تتسرب في التصوف انحرافات ذات طابع سياسي خاص أو انحراف اجتماعي عام. بمختلف مظاهره، يقول "عبد الرحمن بدوي": "إن آفة التصوف هي آفة كل علم إنساني أعني الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده، فكما أن آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل وطرح المقصود وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير أو الاستطلاع الزائف... كذلك آفة التصوف هي اتخاذ المظاهر في اللباس والبوارد بدلاً من السلوك المطابق في روحه لمبادئ التصوف والمتعلق بالمجاهدات الخارجية بينما

* - الكرامة: هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة (الجرجاني، ص 193).

الكرامة ما يظهر على يد الأولياء من خرق العادة (التهنوني، ص 1266) كرامة الولي: قالوا: "كرامة الولي بإجابة دعوة وتام حال، وقوة على فعل وكفاية مؤنة، يقدم لهم الحق بما. وهي ما يخرج عن العادات ومعجزات الأنبياء إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وتقليب الأعيان" (الكلاباذي، ص 74). عن د. أنور أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، ص 146 و147.

1- الصغير (عبد المجيد): التصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999م، ص 91.

الباطن خرب يتردى في هاوية الرذائل والتبطن وعدم السعي، ابتغاء العيش والتنعم على حساب الآخرين ومن ثمار جهودهم" (1).

قد يكون من الضروري أيضا أن نتساءل هل تقبل أخلاق الزهد التي يقول بها بعض المتصوفة (مبدأ التعميم) مثلما يشترط ذلك كانط في قواعد واجبه الأخلاقي؟

إن الإجابة على هذا السؤال تفترض أولا توضيح رأي المتصوفة فيما يخص قبول أو رفض التسبب "والخوض في غمار الحياة المجتمعية، وبذلك نستطيع معرفة ما إذا كان الموقف الصوفي ينتهي إلى نوع من "الانفصام" بين الإنسان وواقعه المعيش كما يرى بعض المنتقدين للفكر الصوفي حديثا" (2).

فجمل مواقف الزهد والورع الصوفي لم تسلم من مؤاخذات سواء على المستوى الفقهي المتخصص منذ ظهور وتميز الحركة الصوفية في الإسلام أو على المستوى المجتمعي العام في العصر الحديث وأثناء ظهور الحركات الإصلاحية وأيضا عند ظهور الحركة السلفية بالخصوص.

فعلى الرغم من اعتراف "الشاطبي" بأن الصوفية هم "المشهورون بإتباع السنة، المقتدون بأفعال السلف الصالح" (3)، إلا أنه يأخذ عليهم أنهم في كثير من الأمور يستحسنون أشياء لم تأت في كتاب ولا سنة ولا عمل بأمثالها السلف الصالح، ثم يتخذونها قانونا "معممين" إياه في حياتهم، فمن ذلك أنهم يعتمدون في كثير من الأحكام "العملية"، على الكشف والمعاينة وخلق العادة، فيحكمون بالحل والحرمة، ويثبتون على ذلك الإقدام والإحجام، فمثل هذه الأشياء - يقول الشاطبي - إذا عرضت على قواعد الشريعة، ظهر عدم البناء عليها، لأنه في هذه

1- بدوي (عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1975م، ص (أ)

2- نجيب محمود (زكي): المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، د.ت، ص 377.

3- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم): الاعتصام، نشرة رشيد رضا، الجزء 1، د.ت، ص 281.

الحالة سبني الأحكام الشرعية - التي يجب أن تكون قابلة للتعميم - على مجرد الهواتف والظنون والخوارق والتي كلها حالات "ذاتية" تخص صاحبها فقط. ويذكر "الشاطبي" بدع أخرى للمتصوفة كتجردهم عن المال، ففي هذا النوع من التجرد تناقض مع ظواهر الشريعة، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الإمام الذي يقتضي به الصوفية أنفسهم لم يأمر أحدا من أصحابه "بالخروج عن صنعته ولا صاحب تجارة يترك تجارته، وهم كانوا أولياء الله حقا والطالبون للسلوك طريق الحق صدقا"⁽¹⁾. ولو جاز رد هذا الاعتراض بالقول أن مجتمع السلف الصالح لم يكن بحاجة إلى مثل هذا الخرق لأنه كان مجتمعا صالحا، كما يعتقد الصوفية، فإن ذلك الخرق لا يسلم - حسب الشاطبي - من تناقض منطقي واجتماعي: "ذلك أنه إذا كان التجرد من المال راجعا لكونه شاغلا في الطريق عن بلوغ المراد، فكذلك يكون فراغ اليد منه "جملة" شاغلا عنه"⁽²⁾.

لكن مع ذلك وبالرغم مما قال من ابتعاد أخلاق التصوف عن واقعنا اليومي، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى تأكيد الصوفية على أن الكمال ليس "من حظ ذلك الذي لا يزال في بداية الطريق ولا هو أيضا من حظ ذلك الذي يسمونه واصلا عارفا أو مجذوبا"⁽³⁾، وإنما يتحقق الكمال في ذلك وفي المعرفة الصوفية بأن يرجع الصوفي إلى الواقع المجتمعي الخاضع للقوانين الشرعية المختلفة، ويجمع بين السلوك والجذب، أو بين الحقيقة والشريعة أو بين الواقع والمثال، هذا هو المفهوم الحقيقي للكمال في التصوف الحق، وهو ما كان مجسدا في حياة "الإنسان الكامل" محمد صلى الله عليه وسلم، فمقام الجمع هو من أهم مميزات التصوف السني، إذ الواقع التاريخي يؤكد على أن المتصوفة الحقيقيون هم من يبادرون في المواقف الحرجة - دون أن يتجردوا

1- الصغير (عبد المجيد): التصوف كوعي وممارسة، ص 170.

2- الشاطبي: الاعتصام، الجزء 1، ص 285.

3- الصغير (عبد المجيد): التصوف كوعي وممارسة، ص 170-171.

من تصوفهم" إلى العمل والممارسة مما يدل على وعيهم بأن لا تعارض بين التصوف والواقع المجتمعي، وقد عرف بعض المتصوفة التصوف بأنه الإسلام ذاته، هذا الأخير يدعو إلى كل ما فيه عزة للمؤمنين، وأن هذه العزة لا تكون في هذا العالم إلا بمراعاة شروطها المادية، لكن مع ذلك للإنسان امتياز على المادة فيتعين بذلك أن لا يقع تحت ضغطها بشكل مطلق، من هنا تأتي أخلاق الصوفية لإصلاح ما قد يكون فسد بسبب سيطرة المادة على الإنسان، وفعل الإصلاح لا يكون بالانقطاع عن المادة بل بالسيطرة عليها وتوجيهها بما يتناسب والكمال الإنساني، وعليه فإن التصوف الحقيقي أو الإيجابي والعملي هو ما يؤكد من الناحية الأخلاقية على قيمة التجرد والزهد دون إهمال الواقع وشروطه الخاصة، في هذا جمع بين التفكير والممارسة ورجوع إلى الواقع وإلى الكسب والعمل.

يقول إقبال في الديوان الثالث: ضرب الكلیم مخاطبا الصوفي:

في عينك دنيا المعجزات،

وفي عيني دنيا الأحداث.

ودنيا الخيالات عجيبة، ولكن،

دنيا الحياة والممات أعجب.

ليس من العجب أن يغيرها نظرك، فإن دنيا الإمكانيات تدعوك⁽¹⁾.

إن التصوف بحكم ذلك ما لم يساهم في تغيير الوضع الإنساني، فهو لا شيء والتصوف الإسلامي بحكم تصور إقبال ليس فيه مسكنة ولا خضوع ولا يأس، بل يدعو إلى الغلبة والقوة، يقول إقبال في ضرب الكلیم:

هذه الحكمة الملكوتية، وهذا العلم اللاهوتي،

لو لم تكن علاج ألم الحرقه، فليس بشيء.

1- إقبال (محمد): الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال، ترجمة الدكتور حازم محفوظ، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2005م، ص 409.

هذا الذِكر في نصفِ الليلِ وهذه المراقبة، وهذا السُّرور،
(فهذه الأشياء) لو لم تكن محافظةً على ذاتك فليست بشيء.

هذا العقلُ الذي يصيدُ القمرَ والنجومَ،

لو لم يشارك في الضوضاءِ المستترة، فليس بشيء.

لو إن العقلَ يقولُ "لا إلهَ إلا اللهُ" فما الفائدة،

إذا لم يبقِ القلبَ والنظرَ مسلمين، فليس بشيء (1).

ليس من العجبِ بأنَّ كلامي له الشُّيوعَ والذُّيوعَ

ولو لم ينتشر (يطلع) نُورُ الصِّباحِ فليس بشيء (2).

وفي انتقاده لبعض أحوال الصوفية الذين تجاهلوا مقام العمل والاتصال بالمجتمع،
والتغيير المستمر والمتجدد، يقول إقبال في "ضرب الكليم" مؤكداً على قيمة العمل
وأهميته:

في طريقة الصوفية، نشوة الأحوال فقط،

وفي شريعة الشيخ، نشوة الكلام فقط.

ونواح الشعراء (غير إقبال) مئت وكئيب وبلا ذوق،

وإنهم في نشوة الأفكار، وليسوا مستيقظين ولا نائمين.

ولا يُرى لي ذلك الرجل المجاهد،

الذي (يجري) في عروقه نشوة العمل (الجهاد) فقط (3).

1- هذا البيت من الأبيات الشائعة في باكستان والهند

2- إقبال (محمد): الأعمال الكاملة، ترجمة حازم محفوظ، ص 409-410.

3- المصدر السابق: ص 412-413.

وإن التصوف في غير صورته الحقيقية (أي صورة الجهاد والعمل) قد يكون أكبر خطر يهدد نماء وتطور الإنسانية، يقول إقبال في ديوانه "جناح جبريل" "بال جبريل" في قصيدة عنونها بـ: "المريد الثائر"⁽¹⁾.

أنا فانوسي الذي أملكه	شمعةٌ في قصعةٍ من خزفٍ
إن أقيمتُ الليلَ ذابتُ وإذا	هبتِ الرياحُ عليها تنظفي
ما الذي يفعله سيّدنا	بالمصايح التي حول المزارِ
ثم ما معنى مزارٍ وضريحٍ	وستورٍ وعطُورٍ وجِمارِ
يا إلهي كم لنا من كعبةٍ	كم لنا من صنمٍ في الحرمِ
وفقعاتُ قبابٍ فوقهمُ	جعلتْنا ضحكةً للأُممِ
ليس يُعطى لهذي الأولياءِ	من نذورٍ باسمهمِ إلى ربّنا
المرابي دائماً مُحتبئٌ	ووليُّ القومِ في القبرِ اختبأ
أترأهم سلكوا كالأولياءِ	إنما هم أولياءُ بالوراثَةِ
ملاً الغربانُ أوكارَ النسورِ	خلّصَ اللهُ من القومِ تُراثه

وعلى هذا الأساس بنى إقبال نظريته إلى التصوف ليس على أساس روح الضعف والسلبية-وهو ما انتشر في العهد الصفوي- بل دعا إلى القوة والاعتماد على

1- من المهم أن نشير هنا إلى أن قصيدة إقبال هذه لا تتناقض مع وقفة إقبال على ضريح سينائي ومجدد وقوله: سيكون ضريحي كعبة الأحرار وأمثال ذلك، فهو لا يريد هنا أن يقرر عقيدة ما ونستطيع أن نفهم مراد إقبال من قصيدته: "الدير" من ديوانه "جناح جبريل" ص 544، والتي يقول فيها:

لا العصر للقول بالألغاز محتمل	ولا أنا أستطيع اليوم إلغازا
مضى الذين إذا قالوا لميتهم	قم، قام فيهم بإذن الله واجتازا
فما الذي بعدهم في الدير تفعله	جماعة بمذاق الدير كفار
أخدمة لقبور القوم ما برحوا	أم أنهم لقبور القوم حفّار

وفي مناسبة أخرى، يقول إقبال: إن الصوفية حين تفسر تفسيراً خاطئاً وتقدم إلى الجماهير غير المتعلمة من خلال الأشعار المحببة، يمكن أن تكون أكثر خطراً من حشود جنكيز خان.

إقبال (محمد): ديوان محمد إقبال، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، إعداد سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، ص 548.

النفس، وقد كرس إقبال حياته للعمل على الوصول إلى حيث يكمن السبب في حدوث أخطائنا السابقة، وقد أرجعه إلى الآراء الإغريقية التي تسربت في مجال الفكر والثقافة بين المسلمين، وأصبحت سبب كل ما تبع ذلك من انحرافه، وقد كان من نتيجة تأثير الإغريق على الإسلام، أن تحول هذا الدين من الإيجابية إلى عقيدة مستسلمة تأملية، الأمر الذي أدى بدوره إلى حالة من التشاؤم والقدرية.

المبحث الثاني: التصوف وإشكالية توكيد الذات عند إقبال

إن التصوف الإيجابي - اعتبارا إلى ما سبق - ليس شيئا سوى أنه سبيل لمعرفة الذات وبنائها بناءا صحيحا اعتمادا على شروط إيمانية نابغة من الأصول الدينية الإسلامية، والذات أو ((خودي)) هي الفكرة المحورية التي أنشأ عليها محمد إقبال فلسفته الإحيائية التي تعد موقفا متفردا في الفلسفة الإسلامية المعاصرة من حيث دعوتها إلى قوة الذات الإنسانية، وحريتها، ومكانتها في هذا الكون. وقد اختار محمد إقبال كلمة ((خودي)) بدل كلمة الذات ليعبر بها عن فلسفته الذاتية، وهي تؤدي المعنى المطلوب للهدف الذي كان يرغب في تحقيقه وقد كان اختياره لهذه الكلمة صعبا وشاقا، وقد عبر عن ذلك في قوله: (اخترت كلمة خودي بصعوبة بالغة، وبجهد شديد، فمن وجهة النظر الأدبية فيها العديد من المثالب ونواحي النقص، ومن الناحية الأخلاقية، تستعمل عادة في كل من الفارسية والأردو بمعنى سيء، وكذلك مع الكلمات الأخرى للحقيقة العينية لكلمة ((أنا)) فكلها على نفس الدرجة من السوء، مثل (أنا) شخصي، أنانية، أما المطلوب فكان كلمة لمعنى الذات لا لون لها، وليس لها مدلول أخلاقي معين، وعلى علمي ليس هناك مثل هذه الكلمة لا في الأوردو، ولا في الفارسية، فكلمة ((خودي)) في الفارسية على نفس القدر من السوء، ومع ذلك، وحرصا على متطلبات الشعر، فقد ألفيت أن كلمة ((خودي)) أكثرها مناسبة، وفي الفارسية بعض الشواهد أيضا على استعمال كلمة ((خودي)) للتعبير عن الذات في معنى بسيط، أي للتعبير عن حقيقة ((الأنا)) البسيطة، ومن ثم، ومن الناحية الغيبية تستعمل كلمة ((خودي)) بمعنى محايد للشعور ((بالأنا)) الذي يكون القاعدة الوحيدة لدى كل فرد وهي لا تفصح من الغيبية عن أي دلالة أخلاقية لأولئك الذين لا يستطيعون التخلص من مدلولها الأخلاقي))⁽¹⁾.

1- معوض (محمد) ، محمد إقبال، حياته وآثاره، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1980م، ص 330.

ويتضح من هذا النص صعوبة البحث عن كلمة تؤدي المعنى المناسب للتعبير عن الذات، وقوتها، ولكنه رأى في النهاية أن الكلمة الفارسية ((خودي)) على سوءها يمكن أن تؤدي المعنى المناسب، أي يمكن أن تعبر عن حقيقة (الأنا) بمعناها المعبر عن حقيقة الفرد، الشخصية، وقد عرفها في موضع آخر بقوله: ينبغي أن يعلم القراء أن لفظ (خودي) لا يستعمل في هذه المنظومة بمعنى الأثرة كما تستعمل في اللغة الأوردية غالباً، وإنما بمعناها الإحساس بالذات أو تعيين الذات (1).

إن انتقاء محمد إقبال لكلمة (خودي) بالرغم من تساويها مع الكلمات الأخرى، وكونها على نفس القدر من السوء، إلا أنها تبدو أكثر ملائمة للتعبير عن الذات في بساطتها، وقوتها، وتعينها، وهي في الكون، وبيني حياته ويقويها اعتماداً على وسائله الخاصة، وبما يملك من مواهب، ومن ثم فقط يستطيع أن يؤثر في الكون، وفي المجتمع الإنساني، ولذا فإن إقبال اختار كلمة (خودي) الفارسية ليعبر بها عن قوة الذات الفردية، أو بمعنى آخر عن قوة الشخصية الفردية التي تملك إمكانات تساعد على تخطي العقبات والصعاب التي تعترضها في هذا العالم المتعدد الأبعاد، لهدف سام وهو بناء، وتعمير الكون، وتوجيهه، توجيهها يخدم الرسالة التي خلق لأجلها الإنسان وهي الاستخلاف في الأرض.

لقد قال محمد إقبال فيما ترجم من أعماله باللغة الفرنسية ما يلي:

« Comment affranchir l'homme, voilà le problème que j'ai cherché à résoudre.

J'ai enseigné à la poussière à se dresser toute droite dans le ciel » Iqbal⁽²⁾

أدرك "محمد إقبال أن الخلل الذي أصاب المسلمين ، مس عمق كيانهم ، لقد كان الخلل في بناء الإنسان المسلم الذي يراه "إقبال" حقيقة عالمية وصورة عملية للعقيدة الإسلامية التي لا ترتبط بإطاري الزمان والمكان، فهو يقول في قصيدته (جامع قرطبة):

1- إقبال (محمد) ، أسرار الذات، ورموز نفي الذات، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1956م، ص 11.

2 Maitre- (Luce- Claude) : Mohamed Iqbal : Poètes d'aujourd'hui, p15

إن المسلم لا تعرف أرضه حدود .. ليست دجلة، النيل والدانوب إلا أمواجاً صغيرة في بحره المتلاطم...عصوره عجيبة، وأخباره غريبة . . نسخ العهد العتيق، وغير مجرى التاريخ، هو في كل العصور ساقى أهل الذوق، وفي كل ميدان فارس ميدان الشوق، شرابه رحيق إنما... ليس وطني دهلي ولا أصفهان ولا سمرقند... إنما وطني العالم كله" (1).

لكن ما هو الأنا أو الذات عند "إقبال" وكيف يشارك ويفعل ويحصل المعرفة؟ إن الأنا أو الذات عند -إقبال- هي الإرادة ء يقول: "وقد وجدنا ما يبرر تسمية هذه الإرادة ذاتاً" (2).

يقول إقبال مؤكداً بأن الذات هي أصل الحياة:

هَيْكَلُ الْأَكْوَانِ مِنْ آثَارِهَا	كُلُّ مَا تَبَصَّرْتُ مِنْ أَسْرَارِهَا
نَفْسَهَا قَدْ أَيْقَظَتْ حَتَّى انْجَلَى	عَالَمُ الْأَفْكَارِ مَا بَيْنَ الْمَلَأِ
أَلْفُ كَوْنٍ مَخْتَفٍ فِي ذَاتِهَا	غَيْرُهَا يُثَبَّتُ مِنْ إِثْبَاتِهَا
خَلَقَتْ أَضْدَادَهَا مِنْ نَفْسِهَا	لَتَرَى لَذَّتَهَا فِي بَأْسِهَا
تَبْتَلِي فِي نَفْسِهَا قُوَّتَهَا	لَتَرَى مِنْ نَفْسِهَا قُدْرَتَهَا
خُدْعٌ مِنْ وَهْمِهَا عَيْنُ الْحَيَاةِ	غُسْلُهَا فِي دَمِهَا عَيْنُ الْحَيَاةِ (3).

لكن ما هو الأنا أو الذات عند إقبال وكيف يشارك ويفعل ويحصل المعرفة؟ إن الأنا ويتجاوز المعنى القديم للنفس على أنها جوهر بسيط غير قابل للانحلال، ليعتبرها مجموع علاقات القوى وجملة متداخلة من الأفعال الإرادية والبنيات اللاشعورية ء يقول "إقبال" "ولست أريد أن أقول أن النفس شيء آخر بالإضافة إلى تلك الكثرة المتداخلة

1- الندوي (أبو الحسن): روائع إقبال، ص 146، 147

2- إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 75

3- إقبال (محمد): ديوان أسرار الذات ونفي لرموز الذات، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف، القاهرة، 1956م، ص 133-134.

تداخلا متبادلا التي نسميها التجربة"⁽¹⁾، والنفس بهذا المعنى، لا تنفك عن السعي والتزوع والتماس أفضل الأحوال الممكنة، يقول "إقبال": "وحيقتي بتمامها في مترع تدبيري فأنت لا تستطيع أن تدركني بوصفي شيئا في مكان أو مجموعة من تجارب في نظام زماني بل يجب أن تؤولني وأن تفهمني وأن تقدرني في أحكامي وفي منازعي الإرادية وفي أهدافي وآمالي"⁽²⁾، فحقيقة الذات في نزوعها وتواصلها مع الذوات الأخرى ومع بيئتها، فينشأ عن ذلك علاقات توتر، بمعنى تداخل علاقات القوى واختلاف التزوع والمقاصد، يقول "إقبال": "حياة الذات نوع من التوتر ناشئ عن غزو الذات لبيئتها، وغزو بيئتها لها، والذات لا تقف خارج ميدان هذا الغزو بل هي حاضرة فيه بوصفها قوة مدبرة، فهي مكونة ومكيفة بتجاربها الخاصة"⁽³⁾. والتجربة هي سلسلة أفعال ومنازع متداخلة التي تشكل الذات، لكن ليس لهذه الغايات والأهداف حدود، وربما أصابها الإخفاق لتداخل علاقات القوى، ودرجات التوتر، وإزاء هذه الفاعلية تخفي حقيقة الذات، واختفاء الذات هو قوام فاعلية الشخص، هذه الكلمة (Persona) اشتقت أصلا من الأعمال المسرحية لارتداء الممثلين أقنعة، ومن هنا كان التمثيل في أصله تمثيل رواية مسرحية (أي وجود أقنعة) فالأفراد يلعبون أدوارهم في المجتمع كأشخاص، لكن أهدافه وغاياته، فكل كائن يقول "أنا" هو كائن شخصي، لوجود علاقات توتر وتداخل في المنازع والتدبير، والعلاقات تستلزم التناقضات كإطار منسجم يقيم التوازن على أرضية هذا التوتر، فالأنا لا يثبت على حال، بل هو رحال بطبعه فيما هو يبدع إمكانيات وجوده تعود إمكانيته لتبدعه من جديد كدلالة على إثبات الذات بنفيها وتجاوزها.

1- المصدر نفسه، ص76

2- المصدر السابق، ص 119

3- المصدر السابق، ص 112

إن مركز حياة الإنسان ذات (خودي) أو شخص، فالحياة حينما تتجلى في الإنسان تسمى ذاتا، وشخصية الإنسان من الوجهة النفسانية حال من التوتر، ودوام الشخصية موقوف على هذه الحالة، فإن زالت هذه الحال تبعثها حال من الاسترخاء، هي مضرة بالذات، فكمال الإنسان يكمن في استمرار حالة التوتر، لذا يفترض أن يعمل الإنسان على دوام هذه الحال والابتعاد عن حال الاسترخاء، فدوام حال التوتر يمكننا من الخلود.

إن الذات تكتسب من هذا التوتر دوافعها بتجديدها، فتتوقف مؤقتا لشحن قوتها، أي أنها تثبت ذاتها بنفيها وتؤكد حضورها بغياها وتلعب أدوارها بإخفاء حقيقتها. وهذا التصور للشخصية يكون معيارا لقيم الأشياء، ففي ذاتنا معيار الحسن والقبح، وبهذا تحل مسألة الخير والشر، فما يقوي الذات خير وما يضعفها شر، وقد اعترض إقبال على الأفكار الفلسفية الأفلاطونية، وفي هذا الاعتراض رفض لكل النظم الفلسفية التي تقصد إلى الفناء لا البقاء والتي تغفل المادة وتدعو إلى عدم التعامل معها. كما تعرض إقبال إلى مسألة الزمان بالإضافة إلى مسألة المادة في موضوع خلود الذات. يقول برغسون: "إن الزمان ليس خطا ممتدا إلى غير نهاية يتحتم علينا المرور به، فهذا التصور للزمان غير صحيح، فالزمان الخالص لا يدخل فيه تصور الطول أي لا نستطيع قياسه بمقياس الليل والنهار"⁽¹⁾.

فخلود الذات متوقف على سلوك طريقا للفكر والعمل في هذه الحياة، فهما مصدر حفظ حالة التوتر، هذه الحالة في تصور إقبال قد تقف حتى أمام صدمة الموت التي لن تستطيع التأثير فيها، وتعقب حالة الموت حال من الاسترخاء، يسميها القرآن -بتصور إقبال- البرزخ، وتدوم هذه الحال حتى الحشر، ولا تبقى بعد هذا الاسترخاء إلا النفوس التي أحكمت ذواتها أيام الحياة.

وعليه فالأنا أو الذات كما يفهمه "إقبال" لا يكون في صورة شيئية يحتويها الزمان

1- عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 58.

والمكان - وإن كان هاذين الإطارين من كموناته - بل في أفعاله وأهدافه " كوحدة هدف مدبر⁽¹⁾ ، والتدبير يرتبط بالتقدير مثلما يرتبط الفعل بحركة الفاعل .

لقد افتتح "إقبال" كتابه "رسالة الشرق" أو "بيام مشرق" ردا على الشاعر "جوته" J.W Von Goethe في تحيته باسم الغرب للشرق، قلنا افتتح بهذه القصة :

"قال مولانا جلال الدين الرومي في بعض مقطوعاته: رأيت البارحة شيخا يدور حول المدينة، وقد حمل مشعلا كأنه يبحث عن شيء، قلت له : يا سيدي تبحث عن ماذا : قال: قد مللت معايشة السباع والدواب، وضقت بها ذرعا، وخرجت أبحث عن إنسان في هذا العالم، لقد ضاق صدري بهؤلاء الكسالى والأقزام الذين أجدهم حولي، فخرجت أبحث عن عملاق من الرجال و بطل من الأبطال يملأ عيني برجولته وشخصيته ويروح نفسي، قلت له: لقد غرتك نفسك يا هذا ... بالله لا تتعب نفسك، وارجع أدراجك، فقد أجهدت نفسي، وأضنيت ركابي، وبقيت في البلاد فلم أر لهذا الكائن عينا ولا أثرا، قال الشيخ : إليك عني أيها الرجل، فأحب شيء إلى نفسي أعزه وجودا وأبعده منالا⁽²⁾ .

إن الذاتية في فكر "إقبال" عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله ويقوي إرادتها ويدفعها إلى السعي لا إلى التواكل، إن غاية الذات ليس أن تتكشف عن شيء بل أن تصير شيئا دليلها في ذلك قول "كانط" "أنا أقدر" لا في قول "ديكارت" "أنا أفكر"، بل وقبل "كانط" "وديكارت" في قول "الغزالي" "أنا أريد"، وبالتالي المطلوب تأكيد حضور الذات لا إنكارها، يقول إقبال في موضوع إنكار الذات:

مؤمنون يشبهون الكافرينا	مسلمون وِلذاتٍ مُنكِرُونَ
قولهم: الرُّوحُ شَيْءٌ باطلٌ	فُيِّدَتِ بِالطِّينِ وَهُوَ زَائِلٌ ⁽³⁾ :

1- إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 114.

2- الغالي (بلقاسم): مقال: فلسفة الذات عند محمد إقبال، 90-91.

3- بازركان (دانبة): مزامير إقبال، مؤسسة زين المعاني، دمشق 2011، ص 81، من (رسالة الخلود لمحمد إقبال، ص

منكرُ الله لدى شيخٍ كَفَرَ
يُحْفَظُ الأرواحَ ذَكَرٌ ثم فِكْرٌ
مُنْكَرُ الذاتِ لديٍّ مِنْهُ شَرٌّ⁽¹⁾
يُحْفَظُ الجِسمَ لتلكِ النفسِ أَسْرٌ⁽²⁾

لقد هاجم "محمد إقبال" التصوف الذي يعمد إلى إذلال النفس حتى تؤهل للفناء في الله وبنى فلسفته على الذاتية وقال أنها حقيقة العالم. إذ يقول في مقدمة ديوانه (أسرار الذاتية) أن الحياة كلها فردية، ليس للحياة الكلية وجود في الخارج، ولا ريب أن هذا التصور يخالف كل المخالفة مذهب وحدة الوجود الذي يقول أن مقصد الحياة الإنسانية أن تفني نفسها في المطلق، كما تفني القطرة في البحر. إذ أن علاقة الصوفي بالزمن هي علاقة فناء في المطلق، لأن الصوفي يوقف كل وعي بالزمن المادي وعالم الأشياء، لكي يصل إلى وحدة الوجود وعندئذ يصبح الزهد ثقافة الفناء والإبادة أو جهد للتنفس في الفراغ حيث لا إمكانية لتنفس فيه دون ظهور عيني وملموس للذاتية. يقول إقبال: "اختلطت في عقول الهنادك وقلوبهم، النظريات والعمليات اختلطا عجيبا، ودقق حكمائهم في حقيقة العمل وانتهوا إلى هذه النتيجة: أن حياة (أنا) المسلسلة، وهي أصل المصائب والآلام، منشؤها العمل، وأن حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها"⁽³⁾.

هذا التصور للعمل في رأي إقبال يعد خطرا في حياة الفرد والجماعة، لذا ظهر في الهند مجدد يبين حقيقة المقصود من "ترك العمل"، وكان هذا المجدد "شري كرشن" الذي بين أنه ليس المقصود ترك العمل حقا فالعمل هو مقتضى الفطرة وفيه قوة الحياة، بل المقصود ألا يربط قلب الإنسان بالعمل ونتائجه، وتبع هذا المجدد، مجدد آخر هو "شري رام نوج" ولكن جاء على أثرهما "شري شنكر أجارية" الذي خالفهما وأكد التصور السلبي للعمل والذي انتهى إلى فكرة الفناء في الله والابتعاد عن شرائط الواقع

1- أي: أن منكر الذات أشد كفرا، وأكثر شرا من منكر الله.

2- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص 81 من (رسالة الخلود مصدر سابق، ص 329-330)

3- عزام (عبد الوهاب): إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 50.

والعمل، وفي موضوع الفناء يقول إقبال:

وهذا العشق يزكو بالفراق
تباريحُ الفراقِ لنا الحياةُ
مَنْ المولى؟ وَمَنْ إِيَاهُ يُعْبَدُ
بروحِي للحياةِ مع الفناءِ
مَعَ العُشاقِ كَانَ عَلَيَّ وَفَاقُ (1)
تُخَلِّدُنَا، فَيُبْقِينَا المَمَاتُ (2)
هُمَا سِرٌّ يُؤَيِّدُ أَنْ سَنَخَلِّدُ (3)(4)
صراعٌ، لَا أَرَى غَيْرَ البقاءِ

إن هدف الإنسان الديني والأخلاقي هو إثبات ذاته لا نفيها متخذاً مثله الأعلى الذات العليا(الله)، فكلما قارب الإنسان هذه الذات العليا قارب الكمال وبقدر ابتعاده عنها بقدر ما تنقص ذاتيته وليس المقصود بالقرب من الله عز وجل أن يفني وجود الإنسان في وجود الخالق كما ترى فلسفة الإشراق.

ويورد محمد إقبال مجموعة من الأشعار في حديثه عن الذات وقوتها، وضرورة الرجوع إليها فيقول متحدثاً عن وقود الذات في إطار العوامل التي تقويها:

مُسْتَرٌّ فِي الذَاتِ مَعْنَى بَعِيدٌ
سِيفُ الذَاتِ قَاطِعٌ غَيْرُ نَابٍ
أنتَ فِي دُنْيَاكَ عِشٌّ مِثْلَ الرَّسُولِ
ذاتِكَ انظُرْ إِنْ هَذَا رُؤْيِيَّتُهُ
وَعن غداءِ الذاتِ يقول:
وفيه يَوْمٍ جَذَبْتُ إِلَى ذَاتِي
سُرُّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ
شَحَذُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ (5)
وَمِنَ الخَلْقِ سَتَحْظِي بِالقُبُولِ
سِرُّهُ السِّرُّ العَظِيمُ سُنَّتِهِ (6)
بأنوارِ مَقَامِي مُشْرِقاتِ

1- زكا: نما وصلح، وفي الأصل أن الفراق حامل المرأة للعشق، وحامل المرأة يعين على التزوين وإصلاح المظهر.

2- تباريح الشوق: شدته وآلامه.

3- في الأصل: ما أنا وما هو. وإقبال بذلك ينكر مبدأ فناء النفس الإنسانية في الذات الإلهية، لأنه يتحدث عن الفرق والتلاقي، ويرى الخير كل الخير في اجتماع الحب بالمحبيب.

4- بزركان (دانية): مزامير إقبال، مرجع سابق، ص 81، عن (محمد إقبال زبور العجم ص 385، وأيضاً 375).

5- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص 15 (عن: محمد إقبال ضرب الكليم ص 22)

6- المرجع نفسه، ص 15، (عن محمد إقبال، رسالة الخلود ص 363)

بِهَذَا الدَّيْرِ مِنْ نَعَمَاتِ فَجْرِ
خَلَقْتُ ذُنَى الْقُلُوبِ الْوَالِهَاتِ (1)
بِعَالِمِنَا جَنَّاتِ عَالِيَاتِ
لِدَوْحَتِهَا دُمُوعِي الْجَارِيَاتِ (2)

والذات بتصور إقبال نور، يزداد لمعانه بمدى العمل على تأكيده، إذ يقول:
أَنْ تَزِيدَ النُّورَ فِيكَ ذَاكَ أَحَلَقُ
أَنْ تَضَاهِيَهُ بِشَمْسِ ذَاكَ أَلِيقُ
جِسْمَكَ الْبَالِيَّ جَدَّدَ بِالصِّقَالِ
وَاخْتَبِرْ ذَاتَكَ عِشْ فَالْعُمُرُ طَالَ (3)
لَتَمْنَحَ ذَاتَهُ نُورًا وَنَارًا
لِيُصْبِحَ لَيْلُهُ الدَّاجِي نَهَارًا (4)

لذا أقام محمد إقبال في فلسفة الإحيائية ضرورة العودة إلى الذات، يقول:

وتسعدُ أمةٌ للذاتِ عادت
وفي عملٍ وفي نصبٍ تمادت
سَيَلْمَعُ نُورَهَا فِي الْأَفْقِ شَرْقًا
إِذَا بِسُيُوفِهَا ضَرْبًا أَرَادَتْ (5)
أَبِي! لَحْنُ الذَّاتِ فِي أَعْمَاقِنَا
بَاقٌ يَدُلُّ عَلَى خُلُودِ حَيَاتِهِ
أَبِي! لَيْلُ الشَّعْبِ لَيْسَ يُضِيئُهُ
إِلَّا تَصَلِّيهِ بِشُعْلَةٍ ذَاتِهِ
أَبِي! صَانَ اللَّهُ وَجْهَكَ عَالِيًا
مَا فِي زَمَانِكَ مَنْ يَصُونُ حَيَاءَهُ
إِيَّاكَ أَنْ يَأْتِيَ لِقَبْرِي زَائِرٌ
وَيَقُولُ لِي جَاوِيدٌ يَبْذُلُ مَاءَهُ
إِقْبَالُ مَا رَضِيَ التَّرْهُّبَ سِيرَةً
لِنَقَاءِ فِكْرَتِهِ وَخِصْبِ فُؤَادِهِ
أَبِي! لَيْسَ بُنِيَّ إِلَّا مَنْ رَوَى
بِوَصِيَّتِي هَذِي جَمِيعَ بِلَادِهِ (6)

يرى "إقبال" أن الذات الإنسانية فرد لا جماعة، وأن الجماعة امتداد للفرد وليست

هي التي توجد، هو مبدؤها وهو السابق عليها كأصل لها وليس العكس.

وهذه الفردية تستوحي وجودها من رفض الخيارات المفروضة عليها من الخارج

1- الدين: جمع دينا

2- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص17، (عن محمد إقبال هدية الحجاز ص450)

3- المرجع نفسه، ص 17 (عن محمد إقبال، رسالة الخلود ص148)

4- المرجع نفسه، ص 17 (عن محمد إقبال: هدية الحجاز ص469)

5- المرجع نفسه، ص 211 (عن محمد إقبال: هدية الحجاز ص467)

6- المرجع نفسه، ص 211 (عن محمد إقبال: جناح جبريل ص504)

بغرض السيطرة عليها ونزع استقلالها المميز، ويقصد "إقبال" بهذا الاستقلال دفع الإنسان المسلم وإشعاره بقيمته في الوجود، يقول "إقبال": "إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال "أنا" وبإثباتها، وإحكامها وتوسيعها وهذه الحقيقة تمهد إلى فهم حقيقة الحياة بعد الموت⁽¹⁾.

وقال أيضا: قال الرسول (صلى الله عليه وسلم) "تخلقوا بأخلاق الله، فكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة كان هو كذلك فردا بغير مثل. إننا نسأل ما الحياة؟ وواضح أن الحياة أمر فردي وأعلى أشكاله التي ظهرت حتى اليوم "أنا" وبها يصير الفرد مركز حياة مستقلا قائما بنفسه. فالإنسان من الجانبين الجسماني والروحي، مركز حياة قائم بنفسه، ولكنه لما يبلغ الفرد الكامل، هو الأقرب إلى الله ء ولكنه ليسر القصد من هذا القرب أن يفني وجوده في وجود الله كما تقول فلسفة الإشراق، بل هو على عكس هذا يمثل الخالق في نفسه"⁽²⁾.

فكل كائن بحسب "إقبال" له فرديته، ومكانه في هذا العالم يرتبط بمستوى تطور هذه الفردية. إن الفردية حركة تصاعدية تنطلق من الوجود المادي إلى قمة الإنسانية وإنه من الخطأ اعتبار الإنسان كائنا مكتملا ترى فيه نهاية صيرورة التطوري فـ "إقبال" في تصوره لذاتية الإنسان و فيما يمنحها من فردية و حركة مستمرة بإتجاه بلوغ كمالها، يلقي الضوء على إمكانيات النفس و قدراتها الإبداعية المتجددة على الدوام، بحيث أنها لا تنقطع عن المسير حتى بجاذثة الموت، وهو بذلك يدفع المسلم إلى العمل والاتصال بالواقع المادي . فيقول في ديوانه (ضرب الكلیم) أي (ضرب أو جناح موسى) مقيما مقارنة بين الكافر والمؤمن، يرى فيه أن الكافر يضل في الآفاق بينما المؤمن تضل فيه الآفاق :

1- عطية (أبو عاذرة): مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام عبده ومحمد إقبال، ص233.

2- المرجع السابق، ص233-234.

إِنَّمَا الْكَافِرُ حَيْرَانٌ لَهُ الْآفَاقُ تِيهِ
وَأَرَى الْمُؤْمِنَ كَوْنًا تَاهَتْ الْآفَاقُ فِيهِ (1)

فالإنسان هو محور الحياة وهدفها المطلق، وهو صانع ذاته ومجتمعه بالعمل، وهو السبب في تدمير ذاته ومجتمعه إذا تهاون.

يقول مؤكداً على أن العمل هو جوهر الذات:

هُمَهَا الْأَعْمَالُ فَهِيَ	وَهِيَ الْعِلَّةُ وَهِيَ الْقَابِلُ
الْفَاعِلُ ثَرَوَةٌ فِيهَا إِجْفَالٌ، وَنُورٌ	وَاحْتِرَاقٌ وَاخْتِفَاءٌ وَظُهُورٌ (2).
سُمْعَةُ الْأَيَّامِ مِيدَانٌ لَهَا	وَالسَّمَاءُ النَّقْعُ يعلُو سُبُلَهَا
شِيْمَةُ الذَّاتِ التَّحَلِّي لا الخَفَاءُ	وَهِيَ فِي الذَّرَاتِ بَاسٌ وَضِيَاءٌ
قُوَّةٌ صَامِتَةٌ حَلْفٌ عَمَلٌ	عَمَلُ الْيَوْمِ لَا تِيهَا عِلَلٌ
قُوَّةُ الذَّاتِ مِنَ الْكُونِ النُّوَاهُ	فَعَلَى قَدْرِ الْقُوَى قَدْرُ الْحَيَاهُ
كَلِمَةُ الذَّاتِ تَعِيهَا قَطْرَةٌ	فَإِذَا الْقَطْرَةُ يَوْمًا دُرَّةٌ
خَارَتِ الْحَمْرُ فَلَا شَكْلَ لَهَا	وَمِنَ الْكَأْسِ اسْتَعَارَتِ شَكْلَهَا (3).
وَسَهَا طُوْدٌ عَنِ النَّفْسِ فَحَارَ	فَعَدَا صَحْرَاءَ تَعْشَاهَا الْبِحَارَ (4)

فالإنسان إذا في فلسفة الذات عند "إقبال" يعد مركز كل شيء ، فالكمال الوجودي يقوم على ثلاثية مقدسة يعد الإنسان أحد أطرافها الأساسية.

ويرى "إقبال" أن الإنسان في صميم كيانه هو كما صورته القرآن قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها من حالة وجودية إلى حالة أخرى وهو يعد أسمى من الطبيعة باعتباره كائناً متميزاً يتصف بوجود ثابت ضمن تركيب الموجودات العامة،

1- الغالي (بلقاسم) ، مقال: فلسفة الذات عند محمد إقبال، ص 93

2- عمل الذاتية في الطين منه ازدهار العالم، والليل والنهار ويقظتها، والأجزاء في الكون شرر شعلتها الواحدة، تنشق فتكون الأجزاء، وتتبسط فتكون الصحراء، ثم ينضم بعضها إلى بعض فتكون جبالا.

3- قطرة الماء استكملت ذاتها فصارت درة، والخمر ضعف ذاتها فهي مائة تستعير قوامها من الكأس.

4- بازركان (دانية): مزامير إقبال، مرجع سابق، ص 11 (عن محمد إقبال: الأسرار والرموز ص 134-135).

فهو كائن ذو هدف، تشغله مثله العليا التي تدفعه دوماً إلى البحث عن آفاق جديدة لاكتشاف نفسه، وهو بذلك أسمى من الطبيعة، كونه يحمل رسالة عظمى قال عنها القرآن "إن السماوات والأرض والجبال أبين أن يحملنها"⁽¹⁾.

وإذا كان الإنسان هو مركز الوجود، فإن الحركة في حياته أمر ضروري، يكسب من خلالها وجوده قيمة معنوية تؤهله لأداء مهمة النيابة في الكون، ويرى "إقبال" أنه قدر على الإنسان أن يشارك في أعماق رغبات العالم الذي يحيط به، وأن يكيف نفسه ومصير العالم كذلك، تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون، وتارة أخرى ببذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه، وفي هذا المنهج من التغيير التقدمي لا يكون الله في عون المرء إلا إذا بدأ هو بتغيير ما في نفسه، فلا يغير الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. فالحركة والعمل لهما قداستهما في الإسلام، يقول "إقبال" داعياً المسلم إلى العمل :

"استخرج من الأرض ما يكمن فيها من درر كما يصطاد الصقر فريسته في السماء، واضرب الجبل بفأسك واستنبط من ذاتك نورا ودعم ناره"⁽²⁾.

فبرأي "إقبال" وقبل ذلك برأي القرآن، الإنسان ليس لعبة في يد القدر لا يستطيع اتجاهه أي شيء، بل بالعكس بإمكانه تحويل الأشياء والأحداث وفق ما يريد وبذلك يكون مسؤولاً عن كل أفعاله⁽³⁾.

فالحركة بالنسبة "لإقبال" هي مصدر كل شيء في الحياة وحتى يكون بمقدور الشخص العمل عليه بتطوير وتنمية "أناه"، لأن في ذلك يقظة الكون ككل.

1- ما يشير إلى هذا المعنى، قوله تعالى في سورة الأحزاب، الآية 72 "إن عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً".

2- الشيخ (أبو عمران): مقال: فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية، (مجلة الثقافة)، ص 108.

3 - Ne t'emprisonne pas dans les chaines de la destinée, il y'a toujours une voie sous les cieux. Si tu en doutes alors lève-toi vois que dès que tu te mets en route un monde entier s'ouvre devant toi ».

MAITRE (LUCE- CLAUDE): Mohamed Iqbal, poètes D'aujourd'hui, P20.

لكن لتحقيق ذلك، ولإدراك الحرية الحقة، الإنسان مطالب بالانتصار على الطبيعة، ليس بتدميرها، بل بامتلاكها، في ذلك تطوير وتنمية للقوى الكامنة في الإنسان في رحلة الخلود، وإذا كان "إقبال" قد دعا إلى تقوية الذات الإنسانية التي بنى عليها فلسفة العودة إلى الذات، وأشار إلى الإيمان بقواها الكامنة، وبما قد تفعله في هذا العالم إذا أثرت فإنه دعا أيضا إلى ضرورة التأليف بين الذات الكاملة "الإنسان الكامل" وبين الجماعة، فذات الإنسان لا تكمل إلا في إطار الجماعة، وفي ذلك تأكيد على الدور الاجتماعي الذي يجب أن يقوم به الفرد، فالجماعة تمكن الفرد من بلوغ كماله بإظهار قدراته، ففي المنظومة الثانية "رموز الذات" لـ "إقبال" (رموز بي خودي) تظهر الرؤية التكاملية بين الفرد والجماعة، فالأمة تنشأ من اختلاط الأفراد، يقول "إقبال":

فإذا الواحد في الجمع انتمى فهو كالقطرة صارت خضرمًا
جمع الماضي له في حسبه والتقى الغابر والآتي له
هو بالأمة قلب طامح وهو بالأمة سعي رابح⁽¹⁾.

وفي ديوانه "جناح جبريل" "بال جبريل" يظهر إيمان "إقبال" بقيمة الإنسان، وبقدرته على تحقيق المعجزات فهذا الكائن المركب من مادة وروح، فإن جانب الطين فيه لا يمنعه من السمو والوصول إلى النجوم، فهو قادر على تصعيد ذاته فيصبح الكون كله مسخرًا له، يقول "إقبال":

1- بوعزيزي (محمد العربي): إقبال وموقفه من الإنسان، ص 130. (المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية) في هذا المعنى

يقول إقبال:

« L'individu existe en tant qu'élément de la société
Seul il n'est rien
La vague est vague à l'intérieur de la rivière
En dehors elle n'est rien
L'individu perdu au sein de la communauté est semblable à une goutte d'eau
qui en cherchant l'immensité se confond avec la mer infinie ».
MAITRE (LUCE-CLAUDE) : Mohamed Iqbal, Poètes d'aujourd'hui, P34.

فِيمَا وَرَاءَ النُّجُومِ عَوَالِمٌ أُخْرَى
وَلِلْحُبِّ مَعَانَاةٌ تَجَارِبُ أُخْرَى
الْحَيَاةُ لَيْسَتْ غَائِبَةً عَنِ آفَاقِ هَذَا الْفَضَاءِ
هِنَالِكَ قَوَافِلُ أُخْرَى تَعْبُرُهَا بِالْمَائَاتِ
لَا تَقْنَعُ بِهَذَا الْعَالَمِ هُنَاكَ بَسَاتِينُ أُخْرَى وَأَعْشَاشُ أُخْرَى
إِذَا ضَاعَ مِنْكَ عُشٌّ فَلِمَاذَا تَحْزَنُ
لَنْ تَفُوتَكَ مُنَاسِبَاتُ أُخْرَى لِلْبُكَاءِ
أَنْتَ شَاهِينُ قُصَارِكَ أَنْتَ تَطِيرُ
مَا تَزَالُ أَمَامَكَ سَمَوَاتُ أُخْرَى
فَلَا تُكَبِّلِكَ أَغْلَالُ الْأَيَّامِ وَاللَّيَالِي
مَا تَزَالُ تَحْتَ تَصْرِفِكَ آفَاقُ أُخْرَى وَأَزْمَانُ أُخْرَى" (1).

ويقول أيضا :

قَدْرُكَ لَيْسَ فِي النُّجُومِ وَلَا فِي دَوْرَانِهَا
وَلَكِنَّهُ فِي صَرْخَةِ الْجُسُورِ .
أَصْرَخْتِي تَنْقُصُهَا شَرَارَةُ الْحَيَاةِ
أَمْ أَنْ عُشْبِكَ مَا يَزَالُ نَدِيَا .
لَا غَرَابَةَ إِذَا أَحْبَبْتَ صَرَخَاتِي فِي الْفَجْرِ
النَّارَ الَّتِي تَحْبُو فِي طِينَتِكَ .
هَذِهِ الطِّينَةُ سَوْفَ تَحْطُمُ سِحْرَ الْأَيَّامِ وَاللَّيَالِي
رَغْمَ أَنَّهَا مُرْتَبِكَةٌ فِي حَبَائِلِ الْقَدْرِ (2) .

ويذهب "إقبال" إلى أن الإنسان قادر على تحطيم قيود القدر فيقول: " هذا الذي يقول

2-1 - بوعزيزي (محمد العربي): إقبال وموقفه من الإنسان، ص 133.

الحمقى أنه أ سير القدر ما يزال يملك القدرة على تحطيم القدر⁽¹⁾.
فالإنسان مدعو إلى ممارسة دوره في الوجود والتحرر وبلوغ المراتب التي قد تفوق

مواقع الشمس والقمر والمشتري يقول:

"الحياة سَهْمٌ انْطَلَقَ وَلَكِنَّهُ مَا زَالَ قُرْبَ الْقَوْسِ

سَمَاوُكَ أَبْعَدُ بِقَلِيلٍ عَنِ الْقَمَرِ وَعَنِ الْمَشْتَرِيِّ

أَخْطُ خَطْوَةً وَاحِدَةً لِهَذَا الْمَوْقِعِ لَيْسَ بَعِيدًا عَنْ قِمَّةِ السَّمَاءِ⁽²⁾.

ثم يضيف قائلاً:

إِنْهَضْ فَالسَّمَاءُ شَرَعَتْ فِي الْمَسِيرِ، فَأَعِدْ لَهَا مَوْوَنَتَهَا

هذه الروح التي يحترق فيها المساء، والفجر، هب لها طاقاتٍ جديدةٍ⁽³⁾.

أكثر من ذلك الإنسان مصدر كل شيء، قوته تكمن في قدرته على الإبداع

والتفائل، يقول إقبال :

" قُوَّةُ الذَّاتِ تَحُولُ حَبَّةَ الْخَرْدَلِ إِلَى جَبَلٍ

خَوْرُ الذَّاتِ يُجُولُ الْجَبَلَ إِلَى حَبَّةِ خَرْدَلٍ

مِصْبَاحُكَ قَلْبُكَ

مِدَادُكَ نَفْسُكَ

أنت وحدك الحق في هذا العالم

والباقى سراب⁽⁴⁾.

ويضيف قائلاً :

1- المرجع السابق ، ص 134

2- 3- 4 - المرجع السابق، ص 135-136.

أنتَ حياةٌ أنتَ بقاءٌ
وكلُّ ما عدَاكَ غباراً⁽¹⁾.

إذا كانت الذات أساس كل شيء ومركز الوجود، فالإنسان بحسب "إقبال" مطالب بتطويرها. فعلى السؤال : ما هي الحياة: يرد "إقبال" : هي الفردية شكلها الأعلى هو الذات (خودي) التي تجعل الفرد مركز حر وفعال⁽²⁾. (ترجمة)
فلسفة "إقبال" في شكلها العام مؤسسة على فكرة الذاتية، لأن في تطويرها يقظة الكون⁽³⁾.

فإذا كان إنسان "إقبال" بهذه الصورة، وإذا كانت فكرة الذاتية التي يبني عليها "إقبال" فلسفته حول الإنسان على هذا النحو، وإذا كان مصير الإنسان مرهون بمدى العمل على الارتقاء بذاتيته إلى الكمال، فإن أطروحات علمية وفلسفية غربية نظرت إلى هذه المسألة من زوايا مختلفة عن تلك التي يطرحها "إقبال" فلنحاول أن نستعرضها:

فمنذ عصر النهضة الأوروبية أخذ التقدم العلمي يقرض تدريجياً العقلية الوسيطة في موقفها من الإنسان، وفي الوقت نفسه كان العلم يضع الدين ذاته موضع السؤال. ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر جاءت الاكتشافات العلمية الكبرى وخاصة الفلكية على يد "كوبرنيك" و"غاليليه" و"نيوتن"، لتقلب عقلية العصر الوسيط رأساً على عقب.

1- المرجع السابق، ص136.

2 - A la question « qu'est-ce que la vie » il répond : « c'est l'individuel : sa forme la plus haute est le moi (khudi) qui fait de l'individu un centre indépendant et exclusif. »

3-« Le développement du moi, c'est l'éveil de l'univers »

MAITRE (LUCE- CLAUDE) : Mohamed Iqbal, Poète D'aujourd'hui, P20.

فالكشوف التاريخية والجغرافية والفلكية بينت أن هذه الأرض ليست كما كان يظن الناس أنها المركز الممتاز للخلق، وإنما هي كوكب متحرك، وذرة من غبار ضائعة في الكون الرحيب .

وفي خلال القرن التاسع عشر ظهرت نظرية التطور لتحل محل نظرية ثبات الأنواع التي أتى بها "أرسطو"، ولتملاً- كما يفترض عند بعض المفكرين-، الهوة التي أوجدها الدين والفلسفة بين الإنسان والحيوان، فالإنسان في سياق التطور ليس إلا نتيجة لتبدلات بطيئة خاضعة لتعاقب الأنواع الحية. وهكذا ما عاد الإنسان في نظر الفلسفة الطبيعية والمذاهب العلمية المادية يعتبر الإنسان المعجزة، وكل ما في الأمر أن الإنسان الحالي كأى كائن حي، هو وليد تطور في سياق تاريخ طويل. هكذا اعتقدت النظرية التطورية التي كانت نتيجتها أن الإنسان ليس سيد المخلوقات، والفرق بينه وبين الحيوانات الأخرى في الدرجة لا في الطبيعة.

وإذا كانت هناك معجزة في وجود الإنسان فهي بادية في تفردته بالعقل، والمهارة، والمعرفة، ولكنها معجزة بدون فائدة، لأنه حيوان متطور، ولأن نفسه فانية ومصيره خاضع للتطور.

وبالرغم من رد الفعل العنيف الذي واجهت به الكنيسة والفلسفات الروحية نتائج النظريات التطورية في أواخر القرن التاسع عشر، فقد لاقت هذه النتائج قبولا حسنا لدى علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) .

فالأنثروبولوجيا الحديثة عندما درست الإنسان جردته من أصلته وجدارته اللتين كان يتمتع بهما من قبل، عندما سعت إلى تحديد ماهيته.

فقد دلت دراسة علم الأعصاب الفيزيولوجية على أن الحوادث النفسية تابعة لتغيرات فيزيولوجية، وبينت دراسات الأمراض النفسية أن هذه الأمراض راجعة إلى مراكز عصبية، بل أن الأنثروبولوجيا الحديثة ترى أن هياجانا وأهواءنا تابعة لإفرازات

غددية، وثمة من غالى في هذا الموقف المادي اتجاه الإنسان، فاعتبره آلة جسدية مزدانة بالشعور(نظرية الشعور الملحق بالجسد).أو أنه قطعة من الفيزيولوجيا آلية السلوك(المدرسة السلوكية).ومن جهة أخرى فإن المدرسة الاجتماعية الفرنسية ترى أن أفكارنا ومواقفنا، وقيمنا صادرة عن المجتمع، تعينها التربية التي تلقيناها ويغديها الوسط الذي نعيش فيه، والطبقة الاجتماعية التي ننتمي إليها، وأخيرا يسلم التحليل النفسي بأن السلوك الإنساني مقيد برغبات مكبوتة في أعماق اللاشعور، هي التي تحدد سلوكنا وتخضع تصرفاتنا لحتمية سيكولوجية قاهرة .

وخلاصة القول أن النظريات التطورية، ونظريات التحليل النفسي، ودراسات علم الاجتماع، كانت تذكر الإنسان بالأصل الحيواني والغريزي والاجتماعي لهذا العقل الذي كان يزهو به، فالإنسان لا يملك مصيرا ولا حرية، وليست له غاية، وهو فان فناء نهائيا محتوما.

لكن إذا زعمت المادية العلمية أنها حلت مشكلة المصير الإنساني ووضعه بإلغاء هذا المصير، فإن هذا الحل المادي لتفسير الإنسان، مهما بلغت أهميته العلمية، فإنه لا يصمد للنقد، فالمادية العلمية لا تتناول من الإنسان إلا الإنسان المجزأ، تنظر إليه البيولوجيا على أنه عضوية Organisme والكيمياء على أنه تركيب كيميائي والفيزياء على أنه ظاهرة طبيعية خاضعة لحتمية صارمة، كما يعتبره علم الاجتماع الدور كايبي (شيئا) خاضعا للمجتمع، وعلم النفس يتناول منه فقط الحوادث النفسية. ولكن الإنسان هو الكائن الذي له مصير، هنا كما يريد هو، وهناك كما يريد الله.

بهذا يكون الإنسان في العالم كائنا فريدا، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يكون وجوده الخاص مشكلة عليه حلها، وليس بوسعه أن يتجاهلها لأننا كما قال "هايدغر" نحن الذين نسأل هنا الآن، ونحن نسأل من أجل ذواتنا.

وإذا كان العلم بوسعه أن يوضح بعض جوانب حقيقة الإنسان، فإنه غير قادر على إعطاء جواب كاف عن السؤال: ما الإنسان؟ وغير قادر على إلغاء المصير الإنساني،

لأن العلم نفسه فعل إنساني يفصح عن جدارة الإنسان وتقرير مصيره.
لا ريب في أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك من أنواع القدرات والقابليات السلوكية ما يجعله كائنا إستثنائيا متميزا عن باقي الكائنات الحية الأخرى.
حقا إننا إذا نظرنا إلى الإنسان من الخارج، فإنه يمكننا القول أنه كائن له جميع الخصائص البيولوجية التي تملكها الثدييات . كما يمكن القول أن ثمة تحديدات أساسية يخضع لها النوع البشري مثل الشروط البيولوجية، والمعطيات الوراثية، والمكتسبات الاجتماعية والثقافية في السلوك الإنساني، لكن خصائص إنسانية أخرى هي التي تجعل الإنسان متميز عن الكائنات الحية وعلى الأشياء في العالم، لكن تبيان هذه الخصائص يقتضى تفكيراً ميتافيزيقياً في أبعاد الذات من الداخل، وهذا ما تهدف إليه الفلسفة بالذات، وأبرز خصائص الوجود الإنساني.

- وعي الوجود الإنساني: إن علامة الإنسان الأولى هي التفكير، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على وعي ذاته عن طريق وضع وجوده موضع السؤال، و التفكير الإرادي الواعي دليل على حضور الوجود الإنساني.

- الإنسان ذات لا موضوع : إن الوعي يبين بوضوح أن الإنسان ذات لا موضوع، وقوام وجود الإنسان ماثل في أن الإنسان قبل كل شيء ذات مفكرة مقابل أي موضوع. فالإنسان يمتاز أساساً في أنه قادر دوماً على إتخاذ العالم الواقعي موضوع تفكيره ليفسره ويغيره. فالإنسان يختلف كلياً عن العالم، وهو قادر كما قال "باسكال" على أن يعلم عظمته وشقاءه، ويعي مصيره، أما العالم فإنه لا يعي شيئاً، بل يمكن القول أن الموضوع لا يمكن أن يبرر وجوده إلا في علاقته مع الذات المفكرة، ومن ثمة لا يكون له وجود حقيقي إلا بالشعور به، الذي يمنحه قيمة ومعنى، فالذات هي الوجود الذي يعلم أن العالم موجود، ويستطيع أن يتخذه موضوعاً.

- الشخص: إن الإنسان ليس شيئاً بين الأشياء، وليس كتلة ميول نفسية، وعوامل

بيولوجية، وقواعد اجتماعية، بل أكثر من هذا، إن الإنسان شخص *Personne*. أي أنه مفتوح على المثل العليا وعلى عالم الأشخاص .

-الحرية: الأشياء خاضعة للتقييد الطبيعي، فهي لا تستطيع أن تكون إلا ماهي، أما الإنسان، فبالرغم من التحديدات البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية، التي تحده، فإنه قادر على التحرر وخلق قيمه وأفعاله ومصيره.

ومع ذلك، فبالرغم من قيمة هذه الخصائص الأساسية التي اكتشفتها الفلسفة في الإنسان، إلا أن إنسان الفلسفة، إلى عهد "كانط" يبدو كائنا مفكرا، بعيدا عن الواقع المعاش، مشاهدا حياديا لكل ما يجري في الحياة والتاريخ من مواقف وأحداث.

وأكثر من هذا فإن التفكير الفلسفي، حتى أواخر القرن التاسع عشر، لم يطرح مشكلة الوضع والمصير الإنساني طرحا جدّيا مشخصا، لذا لم يعد الاهتمام بالإنسان وما يصير إليه رهنا برجال الدين ولا بالعلماء ولا بالفلاسفة فقط، بل أصبح اهتمام كل مفكر وكل إنسان يهيمه الوضع الإنساني.

فالإنسان الحديث ليس الإنسان السقراطي السعيد بحدوئه العقلي، ولا إنسان "أفلاطون" المطمئن إلى الانسجام في ذاته وفي العلم، ولا الإنسان الرواقي المحتمل الزاهد، ولا إنسان العصر الوسيط العالم بالخلاص الإلهي، ولا الإنسان الرومانيكي المتزهد الوحيد، ولا إنسان القرن التاسع عشر المتفائل بتقدم العلم، بل هو إنسان يعيش في العالم الحديث الذي أنشأه منحرفا في واقعه الراهن إلى أقصى حدود الانحراف ملتزما بما يجري فيه من ايدولوجيات وأحداث ومشكلات، فليس له أن يعيش عيشة المتوحد بل عليه أن يحمل في ذاته عالمه ويعي مهمته ومصيره.

إن الفلسفة المعاصرة قامت متميزة عن الفلسفة الكلاسيكية، كونها فلسفة وجود أكثر مما هي فلسفة معرفة، إذ أنها تلتزم مفهوما للإنسان أكثر مما تلتزم تصورا للكون، وليس هذا الإنسان إلا الإنسان الحديث، المشخص في الواقع الراهن المعاش،

في التاريخ والحياة. وهو الموضوع الرئيسي لهذه الفلسفة المعاصرة في اتجاهات ثلاثة: الاتجاه الوجودي، الاتجاه الشخصي والاتجاه الماركسي أو بتعبير آخر، الإنسان الحديث بنظر الفكر الغربي خاصة إنسان وجودي، وإنسان شخصاني، وإنسان ماركسي.

ينطلق المفهوم الوجودي عن الإنسان خاصة لدى الوجودية الملحدة (هايدغر، سارتر، كامو) من فكرة نفي وجود المطلق لتوكيد الوجود الإنساني، إذ يرى "سارتر" أن الوجود سابق على الماهية في الواقع الإنساني، ويؤكد أن هذا يعني أن الإنسان يوجد أولاً، يلتقي بذاته، ينبجس في العالم، ثم يتعين فيما بعد فالإنسان يختلف أساساً عن الشيء، إن الشيء ماهية Essence أي مجموعة كفيات وخصائص تسمح بإنتاجه للاستعمال. لذا فإن ماهية الشيء مقدمة على وجوده، لأن نظام الأشياء الذي يجعل الوجود كما هو متبلور في ماهية محددة ومعرفة هن قبل.

وعلى هذا الأساس يسمي "سارتر" الشيء بالموجود في ذاته D'être pour soi. أما الإنسان فهو ما يكونه، وما يخلقه من قيمه وأفعاله. لهذا يسميه "سارتر" الوجود لذاته L'être pour soi. وبما أن الإنسان في نظر "سارتر" قد قذف به في هذا العالم، في حالة من العزلة، فهو الذي يمنح الحياة معنى ويختار للأشياء قيماً.

أما "كامو" CAMUS فيرى أن الإنسان يرضى بهذا العالم المليئ بالعبث يضحك ووجهه ملتصق بالتراب. فهو أشبه بالبطل الأسطوري "سيزيف" الذي عاش في عبث صعوده وهبوطه على الجبل، ولكن الإنسان كـ "سيزيف" أيضاً يعي أن عبثه ليس مطلقاً، فيتمرد عليه آملاً في مصير يحرره من عبثه.

ولكن بينما ترى الوجودية الملحدة أن الوجود مأساة لا معنى لها، ترى الوجودية المؤمنة (غابرييل مارسيل، ياسبرز) أن الوجود له معنى وغائية تشارك فيهما، فإذا كانت الحياة في نظر "سارتر" و "كامو" غثياناً وعبثاً، وإذا كان الجحيم هو

الآخرون كما يقول "سارتر"، فإن الوجود عند "ياسبرز" مفتوح على متعال، لم يحدده، أو مرتبط بالنعمة الإلهية عند "غابرييل مارسيل" أما وجود الآخرين فلا يعني في رأي الوجودية المؤمنة إلا الاتصال والمشاركة والمحبة .

أما الإنسان الشخصاني، فلا يمكن أن ينظر إليه كشيء طبيعي وكوسيلة، ولكن ينبغي دائما أن ينظر إليه كشخص في ذاته، وكغاية في ذاتها داخل الزمان والمكان وفي الطبيعة، ومع الآخرين .

كذلك إن الإنسان الشخصاني ليس روحا محضا فقط، وإنما هو كائن له جسر أيضا، فلا يمكن رفض الجسد وإن كان لا بد من تجاوزه. كذلك علاقة الإنسان الشخصاني بالطبيعة ليست علاقة الطبيعي بالطبيعي، وإنما هي علاقة ديالكتيك بين الشخص والعالم، ومصير الإنسان الشخصاني يقوم على تقدمه في التاريخ بالانفتاح على العالم وعلى الأشخاص الآخرين، لأن الإنسان الشخصاني هو في صميم التاريخ، ووجوده تواجد مفتوح على الآخر وعلى الأشياء وتطلع إلى الخلاص الإلهي، وهو حرية مزدوجة: حرية انطلاق والتزام في نفس الوقت، ومهمته أن يعطي لجميع أفعاله علامته الخاصة. وقد يبدو أن الشخصانية تعارض المذاهب المادية والمثالية بواقعية روحية متفائلة.

أما الإنسان الماركسي فهو نتاج صيرورة تاريخية، فالماركسية عندما تبحث في الإنسان، تنطلق من التاريخ إلى الإنسان لا من الإنسان إلى التاريخ وترى أن المادة لا الفكر هي أساس التاريخ، فبدلا من المثالية التاريخية يضع "ماركس" المادية التاريخية التي تصير بمقتضى الديالكتيك والتي تتجسد في تطور الشروط الاقتصادية التي تولد بدورها حركة ديالكتيكية من مجتمع إلى مجتمع، ومن طبقة إلى طبقة إلى أن يقف التاريخ عند مجيء مجتمع بدون طبقات وبواسطة الثورة البروليتارية يتحقق مصير الإنسان ويتحرر من كل أنواع الضياع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في

هذا المشهد التاريخي المتفائل يبدو الإنسان الماركسي واقعيًا مشخصًا في التاريخ وفي المجتمع.

أمام هذه الأطروحات المختلفة حول الإنسان وحقيقة وجوده ومصيره، يقف إنسان "إقبال" الذي يتصف بالوجود كما قالت الوجودية لكنه وجود له من أوجده ونظمه وزرع فيه روح تتصاعد دوما نحو الكمال وإنسان شخصاني تسمو شخصية بمدى قربه من الله وإنسان ماركسي يأخذ بزمام المادة ولا تأخذ به كما تأخذ بإنسان "ماركس" إنسان يكون لديه كل نجاح علمي يحمل معنى روحيا فالذات الإنسانية تتقدم وتتكامل باتصالها بخالقها.

وإذا كان إقبال لم يعاصر بعض هذه الفلسفات، لكنه عاصر فترة ازدهار العلم الغربي ولكنه اتخذ منه موقفا رافضا، كون العلم الغربي أسس لروح مادية محضنة ولكنه أغفل التأسيس لروح وجدانية متصاعدة.

إن تأكيد الذات عند محمد إقبال يتبعه مباشرة التأكيد على الحرية الإنسانية، ومسألة الحرية عند محمد إقبال، تأخذ طابعا متميزا عن باقي المواقف المعروفة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ أنه يرى في التعارض بين الذات الإلهية اللاهائية في كل شيء، والذات الإنسانية النهائية في كل شيء وهو التعارض الذي أوجد نقاشا حادا بين دعاة القول بالحرية الإنسانية والذين قالوا بنفيها واعتبروا الإنسان كائنا مجبورا في أفعاله خاضعا مستسلما للقدرة الإلهية، وقد بدا له أن هذا النقاش يعود أصلا إلى طغيان النظر العقلي المجرد الذي حجب عن أنظار الناس ما للحياة من تلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة العينية التي تؤكد وجود تعارض بين الذات الإلهية والذوات الأخرى، غير أن هذا التعارض يزول حينما نعرف بأن الذات الإلهية هي التي شاءت أن تنتقي بعض الذوات المتناهية لتقاسمها القدرة والاختيار -ولاشك- في منظوره- أن وجود ذوات لها قدرة على الفعل بتلقائية، بصورة لا يمكن توقعها يتضمن نوعا من التحديد لحرية الذات الإلهية المحيطة بكل شيء غير أنه (إقبال) يقول: ((ولكن هذا

التحديد لم يفرض على الذات الأولى - ذات الله - من خارج، بل نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والاختيار⁽¹⁾، ولذلك فإن الإرادة الإلهية هي التي أوجدت في الإنسان إرادة حرة تعمل ضمن الحدود الإنسانية، ولكي يبين محمد إقبال هذه الحرية التي أنعم بها الله على الإنسان لجأ إلى قصص القرآن، وتحديدًا قصة هبوط آدم من الجنة، ويحاول أن يعطي لها معنى يختلف عن المعنى الذي جاء في الفلسفة المسيحية، إذ أنه، يرى أن المقصود من الهبوط هو بيان ارتقاء الإنسان من الحياة الغريزية إلى الشعور بذاته، وبقدرتها على الشك، والعصيان وليس المقصود منها - كما جاء في المسيحية - أي فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس، وهو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة عليّة شخصية بوجوده، ولهذا فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل تتمثل فيه حرية الاختيار⁽²⁾. وينبغي أن نعرف أيضا أن عمل الخير، من وجهة نظر إقبال ليس قصرا، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضا⁽³⁾.

إذا فالفعل الذي يصدر عن الإنسان لا بد أن يكون مبنيًا على إرادة حرة مختارة، غير أن محمد إقبال ولكي يبين ما يمكن أن ينتج عن القول بحرية الإنسان، فإنه يناقش هذه المسألة من زاوية فلسفية، إذ أنه يرى أن القول بقدرته الإنسان على اختيار أفعاله تنشأ عنه معضلة عويصة تتمثل في أن قدرته على اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه، ولكي يحل هذه المعضلة، فإنه (إقبال) يرى بأن هذا أمر إلهي أيضا، إذ أن

1- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 94.

2- المصدر نفسه، ص 94

3- المصدر نفسه، ص 99

المشيئة الإلهية هي التي اقتضت ذلك وهذا دليل على ما لله من ثقة في الإنسان ويبقى عليه (الإنسان) أن يثبت جدارته، ويبرهن على أنه أهل لهذه الثقة⁽¹⁾.

والحقيقة الأخرى التي يستخلصها محمد إقبال من قصة هبوط آدم من الجنة، وتبدو ضرورية ومكملة لمسألة ممارسة الإنسان لأفعاله الحرة، تتمثل في أن النفس الإنسانية تنشأ المعرفة أو كما جاء في القرآن بأن الإنسان يسعى وراء ((ملك لا يبلى))، ومن المعروف أن آدم حرم أكل ثمرة الشجرة على أساس أن قواه العقلية والحسية ليست مهياة لذلك، بل أنها مهياة لنوع آخر من أنواع المعرفة وهو النوع الذي يقتضي الكد في معاناة الملاحظة اللازمة لتحصيل معرفة التي لا يمكن أن تأتي دفعة واحدة وبصفة كلية، وطمعا في اكتساب معرفة جامعة، تجرأ تحت التأثير غواية الشيطان، فأكل الثمر المحرمة من شجرة المعرفة، وهذا يفسر تسرع آدم في أن يحصل على المعرفة بطريقة قصيرة، فكان السبيل الوحيد لصقل هذا التروع هو أن يهبط إلى هذا العالم الدنيوي المملوء بالمتاعب، وهو عالم بالرغم مما فيه من الآلام، يعد مكانا ملائما لإبراز قواه العقلية، ولكي يبين محمد إقبال هذا الأمر، فإنه يلجأ إلى أحد المتخصصات في فك الرموز القديمة وهي (بالفاتسكي) Balvatski التي قالت في كتابها (المذهب السري): إن الشجرة كانت عند القدماء رمزا خفيا على علم الغيب، وواضح أن آدم حرم عليه أن يذوق من ثمر هذه الشجرة لأن تناهيه من حيث هو نفس، ولأن عتاده الحسي وقواه العقلية كل ذلك بصفة عامة، مهية لنوع آخر من أنواع المعرفة، هو النوع الذي يقتضي الكد في معاناة الملاحظة ولا يقوى على التجمع البطيء ولكن الشيطان أغوى آدم على أن يأكل الثمرة المحرمة من شجرة المعرفة وانقاد له آدم، لا لأن الشر كان متأصلا في نفسه، ولكن لأنه عجولا بطبعه أراد أن يحصل المعرفة من أقرب طريق،

وكان السبيل الوحيد لتقويم هذا الميل فيه أن يوضع في بيئة مهما تكن مؤلمة له، فإنها كانت أكثر ملائمة لإبراز قواه العاقلة)) (1).

وعلى هذا فإن إدخال آدم في بيئة مادية مؤلمة لم يكن القصد منه عقابه بل كان المراد به القضاء على صدّ الشيطان، وعلى هذا الأساس، فإن الفكرة المعروفة عن هبوط آدم من الجنة والقائلة بأن ذلك كان عقاباً له ليست صحيحة، لأن الله قد غفر لآدم الخلد وملك لا يبلى، فأكلا منها، فبدت سوءاتهما، وطفقا يخرصان من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى، ثم اجتابه ربه فتاب عليه وهدى)) (سورة طه الآيات 120-122)، وإذا كان الله قد غفر لآدم فإن هبوطه (آدم) إلى العالم المادي - من وجهة نظر إقبال - ليس فيه ما يشير إلى عقابه، ((بل كان المراد به بالأحرى القضاء على صد الشيطان الذي احتال - بسبب عداوته للإنسان - بلين القول على أن يبقيه جاهلاً للنعيم الذي ينشأ عن النمو والامتداد الخالدين ولكن بقاء ذات متناهية في بيئة كؤود يتوقف على التزايد المستمر للمعرفة القائمة على التجربة الواقعة، وتجارب هذه الذات المتناهية التي تفسح أمامها إمكانات عدة، إنما تزداد وتتسع بطريقة المحاولة والخطأ، وعلى هذا فإن الخطأ الذي قد يوصف بأنه نوع من الشر العقلي عامل لا محيص عنه في بناء التجربة)) (2).

في سورة طه الآيات 120-121-122"فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، فأكلا منها، فبدت سوءاتهما، وطفقا يخرصان من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى، ثم اجتابه ربه فتاب عليه وهدى"، نظهر رغبة الحياة في الحصول على ملك لا يبلى، في حصول الإنسان على مسلك لا نهائي من حيث هو فرد ذو وجود متحقق، ولما كان الإنسان فانيا يخاف انقضاء سيرته بموته، فلم يكن

1- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 100.

2- المصدر السابق، ص 101.

أمامه من سبيل إلا أن يحقق نوعاً من الخلود الجماعي بالتكاثر، فكان أكل الثمر المحرمة من شجرة الخلد وسيلة للتمييز بين الذكر والأنثى، وكان التكاثر وسيلة الهروب من الفناء الكلي، وكان الحياة هي أن يكون للإنسان شكل معين وفردية متحققة الوجود في الخارج.

وتكاثر الفرديات، وسعي كل واحدة منها للكشف عن إمكانياتها قد يخلق الصراع المتبادل بين الأفراد، هذا الصراع هو مصدر النور والظلمة في الحياة وفي الإنسان الذي تتعمق فرديته فتصبح شخصية، فيحدث إمكان ارتكاب الشر، غير أن رضى الإنسان بوحدة الشخصية يتضمن أيضاً الرضى بجميع العيوب التي تنشأ عن تنهايتها. وإذا كان الإنسان قد أخذ على عاتقه أمانة استخلاف الله على الأرض، فإنه لا محالة كفيل بتحقيقها، يقول الله في سورة الأحزاب الآية 72 "إن عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً".

إذا فقصه هبوط الإنسان إلى الأرض فيها انتقال هذا الأخير من حالة بدائية يكاد يكون فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها، ويؤكد إقبال بأن الإنسان عاش على هذه الطبيعة زمناً إنحكم فيه لغريزته الشهوانية في غيبوبة عما حوله. فهبوط آدم وحواء من الجنة ما هو سوى الانتقال إلى حالة الوعي بالمحيط الذي يعيش فيه، وهو حلقة من حلقات تطور وعيه وارتقائه في سلم الحياة العقلية التي يسعى من خلالها الإنسان إلى الكمال، بحيث يصبح له القدرة على الاختيار والتعبير عن النفس في موقف محدد كالعصيان مثلاً، يؤكد إقبال هذا قائلاً: "وليس يعني الهبوط أي فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس، هو نوع من اليقظة من الشعور بأن للإنسان صلة عليّة شخصية بوجوده"⁽¹⁾.

1- إقبال: المصدر السابق، ص 99.

كما أن القرآن لا يعدّ الأرض مكانا للعذاب، سجن فيه البشر الآثمون في أصل تكوينهم بسبب خطيئة أصلية، فالمعصية الأولى التي ارتكبتها الإنسان كانت أيضا أول عمل استخدم فيه حرية الاختيار التي إحدى الشروط الأساسية التي يقوم عليها الوجود الإنساني.

وقد يبدو لنا من خلال معالجة إقبال لقصة هبوط الإنسان، التزعة التجديدية في إعادة تشكيل بناء الإنسان من داخله وشحنه بقوة دفع من عقيدته الإسلامية بعد أن رأى إقبال المسلم تتملكه حالة من السلبية والضياع اتجاه ما يجري حوله من أزمات تمس وجوده الخاص (والتي في اعتبار إقبال كان التصوف السليبي أحد أسبابها)، وبالتالي رؤية جديدة تتخذ الإنسان مركز الوجود وتعتمد إلى تغيير جذري داخل البنية الفكرية للإنسان وخاصة المسلم في تعامله مع الأشياء (الواقع) مبتدئا من إصلاح ذاته وتقويتها لمواجهة العالم الخارجي بروح نضالية.

وهنا نرى أن الفيلسوف المسلم إقبال، بتأكيد على فردية الإنسان كشخصية مستقلة ذات إرادة، يهدف إلى إعطائها معنى في الوجود من خلال قدرتها على اقتحام المصاعب التي تقف في طريقها كتمهيد لتحقيق إنسانيتها والحفاظ على وجودها، يقول إقبال: "وأكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلد كان الوسيلة التي لجأ إليها للتمييز بين الذكر والأنثى، وهو التمييز الذي به يتكاثر لكي ينجو من الفناء الكلي، كما لو كانت الحياة تقول للموت: كلما اكتسحت جيلا من الأحياء، أخرجت جيلا آخر، وبعد فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكلا معين وفردية متحققة الوجود في الخارج، وهذه الفردية المتحققة مشاهدة فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية، هي التي يتكشف فيها ما لله من وجود غير متناه، على أن ظهور الفرديات وتكاثرها، وكل منها جاعل نصب عينيه الكشف عن إمكانياته هو، باحث عن أسباب ملكه أي اختصاصه، لا بد من أن يعقب الكفاح المرير بين الناس"⁽¹⁾.

1- إقبال: المصدر السابق، ص 102.

وهنا يستشهد إقبال بآيات القرآن منها قوله تعالى: "قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو" (سورة الأعراف الآية 24). وهذا الصراع المتبادل بين الأفراد هو مصدر ألم الدنيا الذي يبعث في الحياة الفانية النور والظلمة كليهما. وفي الإنسان الذي تتعمق فرديته فتصبح شخصية، تهيء له إمكان ارتكاب الشر، يصبح الشعور بمأساة الحياة عنده أكثر حدّة وشدّة، على أن الرضى بجميع العيوب بوحدة الشخصية التي تنشأ عن تناهيها ومحدوديتها.

من كل ذلك نستنتج أن "آدم" إنما مفهوم Concept أكثر منه فرد بشري، وأن عملية العصيان تعني حضور فعل الاختيار الحر الذي مهما حمل من خطأ، إلا أن هذا الأخير يبقى ضروري لقيام التجربة، وحينذاك الأكل من الشجرة فيه رغبة في المعرفة، والهبوط هو ارتقاء الإنسان من الغريزة التي وقعت بفعل الكشف "فبدت لهما سوءاتهما" كما وقع الإخفاء "وظفقا يخلصان عليهما من ورق الجنة" إذا بداية القناع "Persona" بمعنى الشعور والوعي بوجود "الأنا" وبميلاد الشخص أو الفرد الذي يرغب أو يطلب المعرفة، يقول إقبال: "فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكل معين وفردية متحققة الوجود، وهذه الفردية المتحققة مشاهدة فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية"⁽¹⁾.

وقد تكون في هذه الرمزية "رمزية آدم" وقصة هبوط الإنسان معان ضامرة، فإذا كان الهبوط يبدو في جوهره نقص إلا أن دلالاته تؤكد على القوة، القوة في طلب المعرفة، والقوة في الدخول في الصراع كتجربة حية في البناء والإبداع.

يتجلى مما تقدم أن محمد إقبال أراد أن يبين من وجهة نظر قرآنية ما للإنسان من حرية إرادة وقدرة عقلية تساعد على اكتساب المعارف، وامتلاكه لهذه القدرات المتناهية ليس فيه شيء يعارض الذات الإلهية المطلقة، واللاهائية في إمكاناتها، هذه الذات التي أوجدت آفاقاً واسعة للإنسان ليعمل أكثر على بلورة إرادته، وتقوية مداركه، فتزداد

1- إقبال: المصدر السابق، ص 102.

قوة على فهم العالم الذي يتجدد باستمرار، ولهذا فالعمل على شحذ مداركه وتوسيعها، وتحقيق إرادته هي من الأمور التي شاءت القدرة الإلهية أن تمنحها له وعليه فإقدام الإنسان على فعل الخير يجعله جديرا بالأمانة العظمى التي قال عنها القرآن بأن السموات والأرض، والجبال أبت أن تحملها، كما جاء في قوله تعالى: ((إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا)) (سورة الأحزاب الآية 93) ، فكيف لا يكون الإنسان بهذا التكليف، وهذه الثقة، عارفا، وحرا ومسؤولا؟ وكيف لا يكون قادرا على تكييف مصير نفسه، ومصير العالم بعمل مزدوج، أحدها داخلي يمس ذاته والآخر خارجي يمس العالم؟ يقول إقبال ((لقد قدر على الإنسان أن يشارك في أعماق رغبات العالم كذلك، تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون، وتارة أخرى ببذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه)) (1). ولذلك فإن روح التغيير تبدأ أولا من الذات، لتتسع إلى تغيير العالم الخارجي، فلا يعقل أن يقدم الإنسان على تغيير ما حوله من دون أن يبدأ بنفسه أولا، ذلك هو المنهج التغييرى الذي يدافع عنه محمد إقبال ويتجلى ذلك واضحا في قوله: ((وفي هذا المنهج التغييرى التقدمى لا يكون الله فى عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما فى نفسه)) وهو فى ذلك يستند إلى قوله تعالى: ((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)) (سورة الرعد، الآية 11).

وعليه يمكن استخلاص النقاط التالية التى تحوى فلسفة الذات عند محمد إقبال: أولا: إن محمد إقبال بصفته فيلسوفا مسلما يؤكد على حقيقة هامة تتمثل فى أن الذات الإلهية هي مصدر كل ما هو موجود فى هذا الكون وما دام الأمر كذلك فإن صفاها لا يمكن أن تتصف بها الذوات الآخرة التى تستمد وجودها منه، وإذا كان محمد إقبال قد اعتمد إلى جانب الدليل الشرعى على التحليل العقلى فى تبيان وحدانية الله، ومطلقته من حيث العلم والقدرة والإرادة فاضطر إلى التسليم بتشبيه الله بما

1- إقبال: المصدر السابق، ص 19.

يتصف به البشر، فإنه لا يقصد من وراء ذلك إقامة مماثلة بين الصفات الإلهية والصفات البشرية، وإنما أراد- حسب تصورنا أن يقرب مفهوم الذات الإلهية ووحدانيتها ومطلقيتها من أفهام الناس لجعلهم على قناعة بأن لهذا الكون خالقا واحدا يستحق العبادة لا غير، وأن كل رأي ينكر ذلك هو رأي لا يقوم على دليل وهو بذلك لم يبتعد عن روح الإسلام التي تتره الله عن الصفات التي تتصف بها مخلوقاته، كما أنه لا ينظر إلى الذات الإلهية من حيث هي فكرة مجردة نائية عن المخلوقات بل ينظر إليها على أنها ذات صلة دائمة بهذه المخلوقات تمنحها الوجود والحياة الأمر الذي جعله يرفض أن يوصف الله بالمطلقية المغلقة كما فعل الفلاسفة لأن ذلك يجعل من العلم الإلهي نوعا من علم مطلق سلبي لا حياة فيه ولا خلق وهذا يتنافى مع القوة الإلهية الحية المبدعة، والخالقة باستمرار، فضلا عن أنها ذات صلة دائمة ومباشرة بمخلوقاتها.

ثانياً: إن بقوله إن الله اختار من مخلوقاته ذوات تقاسمه العلم والإرادة والإبداع في هذا الكون، إنما أراد أن يحي ثقة الإنسان بنفسه وبإمكاناته ومن ثم يدحض الرأي القائل بترعة التواكل، وكل المواقف التي تثبط إرادة الإنسان وتضعف الشخصية وتجعلها شخصية انقيادية يغلب عليها لون من التسليم والسلبية، بالإضافة إلى ذلك، فإنه يدعو الإنسان إلى إعمال قدراته العقلية ولكل ملكاته لكي يتمكن من فهم الكون ويسخره فيما يعود عليه، وعلى مجتمعه بالخير والمنافع، وبهذه الرؤية الإحيائية فإن إقبال يريد أن يفتح ذهن المسلم على ما يزره به الإسلام من روح تدعو إلى التفكير في خلق السموات والأرض مثل قوله تعالى: ((إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه)) (سورة آل عمران، الآية 190-191)، فهذه الروح الواقعية الحية هي التي تحمل بكل حرية ومسؤولية الإنسان في حدود إمكاناته العقلية والإرادية على التماس أسباب بناء عالمه الواقعي،

وهو واثق بنفسه، معتدا بها، مؤمنا بخالقه الذي منحه مبادئ ثابتة تسدد خطاه في هذا العالم الطبيعي المتغير.

هذا العالم الذي يراه محمد إقبال على أنه ما هو إلا آية من الآيات الدالة على وجود الله وقدرته الخالقة وبواسطته يدرك الإنسان الوجود الإلهي وصنعتة في خلقه وهو عالم لم يخلق عبثا لمجرد الخلق لا غير بل جاء لأجل غايات محددة وواضحة جاءت بينة في قوله تعالى: ((وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون)) (سورة الدخان، الآيتين 38-39) بالإضافة إل ذلك فإن تكوينه جاء في صورة مركبة تجعله قابلا للزيادة والامتداد ولا أدل على ذلك من قوله تعالى: "الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير)) (سورة فاطر، الآية 01) واعتمادا على هذه الآيات رأى محمد إقبال أن العالم ((ليس إنجازا كاملا ولا هو كتلة جامدة غير قابلة للتبدل والتغير، بل ربما استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة))⁽¹⁾. ومادام العالم من طبيعة متبدلة ومتغيرة، فهو دائم النمو، يقول إقبال:

((فالتبيعة إذا يجب أن تفهم على أنها مركب حي دائم النمو، ونموه ليست له حدود نهائية خارجية، بل حده الوحيد حد داخلي: هو الذات الأزلية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية...))⁽²⁾. لذلك، فالعالم في فلسفة محمد إقبال عالم لم يخلو من مادة ميتة ومن ثمة فإنه حي ومادام هو كذلك فلا يمكن تصوره شيئا قارا يقوم في خلاء لا حركة فيه بل هو كون مركب من حوادث من طبيعتها التدفق والإيجاد الدائمين، يسير نحو الاكتمال، الأمر الذي يجعل جوهره عبارة عن تغير مستمر تغير - يبدو من وجهة نظر محمد إقبال - ضروري لكي يحقق ذاته باستمرار في حركته وتوجهاته نحو إنجاز غاياته التي لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق سلسلة من التعديلات

1- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 17.

2- المصدر نفسه، ص 68

التي تصاحب مستجدات الواقع. ولهذا فإن العالم يملك غايات يتجه إليها وليس عالما جامدا يخضع لآلية عمياء، وقد لخص محمد إقبال ذلك كله في قوله: ((إن غايات العالم هي خواتيم المطاف لسيرة أو مسلك، هي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها بالضرورة، بل هي خط ما يزال يرسم، أو تحقيق لممكّنات جائزة وهي تتصف بالغايبية فقط، بمعنى أن من خصائصها الانتقاء وأنها تصل إلى نوع من تحقيق الحاضر عن طريق الحرص على الاحتفاظ بالماضي وبالإضافة إليه)) (1).

ومادام للعالم غايات يتحرك نحوها باستمرار ولذلك فهو في تطور متواصل فإن حياتنا بصورة دائمة وفقا للتغير الذي يحصل فيه، الأمر الذي يحتم علينا استخدام مواهبنا، وقدراتنا العقلية لتذليل العوائق التي يقيمها العالم في طريقنا، الأمر الذي يساعدنا على توسيع آفاق الحياة فيجعلها ثرية إذ هذه الممكّنات التي تتجلى في العالم لا يعني أنها تعمل من تلقاء ذاتها وكأن العالم له وجود مستقل عن الذات الإلهية، يعمل بصورة آلية مجردة من الحياة، والغايات، بل أن أصله وما ينتابه من تحولات خلاقية، تابع للقدرة الإلهية الخلاقية، ويرر محمد إقبال ذلك بقوله تعالى: ((ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا، ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا)) (سورة الفرقان، الآيتين 45-46) وقوله أيضا: ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت)) (سورة الغاشية الآيات 17-20) لذلك لا يعقل _ من وجهة نظر محمد إقبال _ أن يكون العالم حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية، ولو أنا نظرنا إلى الأمر كذلك، لأصبحت الذات الإلهية والكون منفصلين تقابل أحدهما الأخرى في طرف فارغ في حيز غير متناه.

إن خلق الله لهذا العالم هو الذي يفسر الصلة المستمرة معه، الأمر الذي يجعل العلاقة بين الذات الإلهية والعالم الطبيعي المتغير من طبيعة دائمة. إن هذا الموقف الفلسفي

الذي يربط الصلة بين الذات الإلهية والعالم يعد موقفا متميزا عن باقي المواقف الفلسفية الأخرى، تلك المواقف التي ما أن تنفي وجود إله خالق لهذا الكون وإما تقول بوجوده، لكن تعتبره فكرة مجردة خالصة، ومقارنة لهذا العالم ويمثل الاتجاه الأول أصحاب التزعة المادية الراض لكل ما هو روعي، والاتجاه الثاني يتمثل في المثاليين. فهذان الاتجاهان المتعارضان لا يفسران بصورة صحيحة حقيقة العالم لأن كل منهما ينظر إليه نظرة أحادية متجاهلا طبيعتها التي تجمع بين المثال والواقع، وبالتالي فإنهما لا يفسرانها كوجود يستند في أصله، وحركته ونموه إل الذات الإلهية، ولهذا فإن إقبال يرى بأن نظرية الوجود في العقلانية الإسلامية تجمع بين الحياة الروحية والمادية في نسق منسجم يخلو من المتضادات وقد عبر عن ذلك بقوله: ((والمثال والواقع ليسا في نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما. فتحقق المثال لا يتم بفصم ما بينه وبين الواقع من صلات فصما كلياً يفرق وحدة الحياة العضوية ويحيلها إلى متضادات مؤلمة، وإنما يتم بفضل ما يبذله المثال من سعي موصول مندمج فيه ليجعل الواقع ملائماً معه بحيث ينتهي إلى استغراقه فيه واندماجه في ذاته ويشيع النور في كيانه))⁽¹⁾.

وخالصة هذا، إن محمد إقبال بنظريته الاتصالية التي تقر الصلة بين الذات الإلهية، والإنسان والعالم، أراد أن يبين الانسجام الموجود بين الواقع والمثال ذلك الانسجام الذي تؤكد العقيدة الإسلامية، ويتجلى ذلك في الآيات القرآنية التي أسند بها رأيه فيما طرحه من أفكار، وبالتالي فإن الغاية التي كانت توجه عقل محمد إقبال في تحليله الفلسفي لمسائل الوجود تتمثل في تكوين مفهوم عقلائي إسلامي حولها، يعطي لكل ناحية من نواحي الحياة حقها، وقيمتها، ودورها في البناء الروحي والمادي الذي ينبغي أن يقوم عليه المجتمع الإنساني في جميع أبعاده، ولهذا كانت رؤية محمد إقبال إلى حقائق الوجود رؤية تحمل فكرة العلاقة بين مبدأ الثبات ومبدأ التغيير، وهي العلاقة

1- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 16.

التي بنا عليها محمد إقبال فلسفته الإحيائية وتصوره للتصوف ودوره في التغيير والتطور
والذي كان مبدأه الإنسان المرتبط بعالمه وباللّٰه.

المبحث الثالث: الإنسان الكامل النموذج الأعلى للتجربة الصوفية عند إقبال
يتبع تأكيد الذات وبنائها بناءً صحيحاً تحقق "الإنسان الكامل"، وقيم محمد إقبال
تصوره حول التصوف الإيجابي في ارتباط هذا الأخير بتحقيق إنسانية الإنسان أو
الإنسان الكامل الذي استخلفه الله في هذه الأرض، وقد قال إقبال:
"بأن حاجة العالم إلى إنسان أشد اليوم من حاجته إلى القارات الجديدة والبحار
المجهولة.

إن القصة التي بدأ بها "محمد إقبال" كتابه الخالد "أسرار خودي" على لسان "جلال
الدين الرومي" التي كان موضوعها البحث عن الإنسان الكامل، فيها تعبير عن نفسية
وشعور "إقبال" الذي كان بحكم دراسته الفلسفية من كبار الباحثين عن الإنسان
الكامل.

لقد أكد "إقبال" أن غاية البحث عن الذات هو الارتقاء بالإنسان المسلم إلى المرتبة
التي تجعله يتربع على عرش الوجود.

يحدثنا "محمد إقبال" عن الإنسان الكامل الذي فيه تتجسد كل معاني الإنسانية والقوة
والحياة و الجمال والكمال، إنه الإنسان المسلم. قد يشكل هذا الرأي مفاجأة للذين
يحملون للمسلم صورة قائمة لا تتفق مع التصوير الذي قدمه الشاعر والفيلسوف
"محمد إقبال" للإنسان الكامل الذي هو الصورة الكاملة للإنسانية، إذ يقول:

ويوماً تُبهرُ الصلصالُ نُورياً بأنوار
ويوماً تُصبحُ الأرضُ سَمًا من نَجْمِ أَقْدَار
ويوماً بعدَ تطويعِ سَيْمِسِي ذلكَ الأَكْمَل
ويعلوُّ منه شأنٌ لم يكن في أمسه شيئاً
ويوماً أنتَ لا تَلقاهُ عندَ اللهِ مرضياً (1)

1- بازرگان (دانية): مزامير إقبال، ص 86 (عن محمد إقبال: رسالة الخلود، ص 145).

غير أن الإنسان المسلم المثالي الذي يعنيه "إقبال" هو ذلك الذي يتميز بإيمانه و يقينه بين أهل الشك و بشجاعته و قوته الروحية بين أهل الخوف و بتوحيده الخالص بين عباد الرجال و الأموال و بآفائياته وإنسانيته بين عباد الأوطان و الألوان و بتجرده عن الشهوات و تمرده على موازين المجتمع الفاسدة، وبزهده وإيثاره و كبر نفسه.

يقول إقبال:

وَمَتَى يَخْرُجُ مِنْ فَخَّارِهِ (1)	ذَلِكَ الْإِنْسَانُ مَا قِيَمْتُهُ
قلبه قطبُ المَدَارِ	روحهُ سِرُّ اللَّيَالِي
سَهَرِ اللَّيَالِي وَذَاقَهُ	وهو لو أدركَ معنَى
وَأَرَى اللَّهَ طَبَاقَهُ	جازَ أطباقَ الثَّرِيَا
يَسْتُرُ نُورًا بَاهِرًا (2)	إِنَّهُ فِي صَدْرِهِ

إن الإنسان الكامل هو ذلك المسلم الحق الذي مهما اختلفت الأوضاع و تطورت الحياة يبقى الحقيقة الثابتة التي لا تتغير، يقول "إقبال" في شعره: "إنك أيها المسلم في العالم وحدك، و ما عداك سراب خادع و درهم زائف" (3) و يقول أيضا "إن إيمان المسلم هو نقطة دائرة الحق، و كل ما عداه في هذا العالم المادي وهم وطمس و مجاز" (4).

وللمسلم حسب "إقبال" وجودان : الوجود الإنساني و الوجود الإيماني.

أما الوجود الإنساني فهو الوجود الذي يشاركه فيه كل إنسان، إنه الوجود البشري العام الذي تأخذ فيه الحاجات البيولوجية و الحياتية الأولوية، التي بها يعيش الإنسان كإنسان لا أقل و لا أكثر، فيكون كائنا ضعيفا فانيا ليست له قيمة كبيرة في سيرورة الوجود فهو إن مات ما بكته لا الأرض ولا السماء.

1- المرجع السابق، ص 87 (عن محمد إقبال: جناح جبريل) ص(419)

2- المرجع نفسه، (عن محمد إقبال: جناح جبريل ص(531)

3-4- الندوي (أبو الحسن علي): روائع إقبال، ص 97.96.

أما الوجود الإيماني الذي يحمل رسالة خاصة، هي رسالة الأنبياء و المرسلين، فهو من هذه الناحية سر من أسرار الحق، فحاجة البشرية و الكون إلى هذا الإنسان ليست أقل من حاجتهما إلى الماء و الهواء و النور، فإذا كانت أشكال الحياة مرتبطة بالماء و الهواء و النور كانت معاني الحياة و حقائقها مرتبطة بالغايات و الأرواح و الإيمان و الأخلاق التي تتكفل رسالات الأنبياء بشرحها و بيانها، و يتكفل المسلم بإعلانها و القيام بها و الجهاد في سبيلها، فلولاها لضاعت هذه الغايات. فكل شيء زائل و متحول إلا هو، الذي يبقى قائما لا يزول ولا يتحول.

إن المسلم بحسب "إقبال" يحمل رسالة خالدة تجعله بدوره حي خالد إذ يقول: " لا يمكن أن ينقرض المسلم من العالم، لأن وجوده رمز لرسالات الأنبياء و إن أدانه إعلان للحقيقة التي جاء بها إبراهيم و موسى و عيسى و محمد صلى الله عليه و سلم" (1) و يقول أيضا " المسلم رسالة الله الأخيرة فلا يعثرها النسخ و التبديل" (2)

ولا يعني "إقبال" بالخلود التمرد على القانون الطبيعي "الموت"، كيف يكون ذلك وقد قال تعالى: " و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل. " و قال أيضا في سورة (العلق، الآية 8): " إن إلى ربك الرجعى. " وفي (سورة الغاشية الآيتين 25-26): " إن إلينا إياهم، ثم إن علينا حسابهم. "

ولكن الخلود الذي تحدث عنه "إقبال" كخلود البحر الذي يأتي موج و يذهب موج و يبقى البحر لا يتغير، فأفراد البشر متحولون و لكن الوجود باق لا يتبدل كيانه. إن كائنا اقتضى تطوره ملايين السنين ليس من المحتمل إطلاقا أن يلقي به كما لو كان من سقط المتاع، وليس إلا من حيث هو نفس تتزكى باستمرار، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون، "ونفسٍ وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّاه و قد خاب من دسّاه" (سورة الشمس الآيات 7-10).

وكيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد؟ إنما يكون ذلك بالعمل: "تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور" (سورة الملك، الآيتين 1-2)، فالحياة تهيئ مجال لعمل النفس، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب، وليست هناك أعمال تورث اللذة، وأعمال تورث الألم، بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء، فالعمل هو الذي يعدّ النفس للفناء أو يكيّفها لحياة مستقلة. ومبدأ العمل الذي يكتب للنفس البقاء هو مدى احترام الإنسان لنفسه فيه وفي غيره من الناس، وعليه فالخلود لا ناله بصفته حقا لنا، وإنما نبلغه بما نبدل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لا غير. هذا الإنسان ذاته لا يدركها الفناء، يقول إقبال:

وذا تك: إن تعانقها طويلاً
تجد في الخلد من موتٍ بديلاً⁽¹⁾
فكيف تخاف من ريب الفناء
إذا نصّجت، فعنّها الموت نائي⁽²⁾
وما للطود والوادي بقاء!
ستبقى الذاتُ للدنيا فناءً⁽³⁾
لخوف الموت قلبك في ارتعادٍ
ولونك حال من خوف الشتات
فنفسك أحكمّن وازدّد نضوجاً
فإن تفعلْ تعش بعد الممات⁽⁴⁾.

والمسلم عند "إقبال" هو غاية هذا الكون، خلق العالم له وخلق هو لله. لقد كثرت الجدل حول صحة الحديث القائل: "لولاك لما خلقت الأفلاك" غير أن صحة هذا الحديث لا تهم "إقبال" لأن القرآن و طبيعة المسلم و التاريخ الإنساني وأوضاع العالم وطبائع الأشياء، كلها تؤكد أن المسلم هو مصداق معنى هذا الحديث فضلا عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فالمسلم خليفة الله في الأرض، خلق العالم له، و حكمه الله بمقاليد الأرض، لذلك كان عليه الاعتقاد دائما بأن يجاهد لتطبيق هذه العقيدة،

1- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص 107 (عن محمد إقبال: زبور العجم ص386)

2- المرجع نفسه، ص 107 (عن محمد إقبال: زبور العجم ص392)

3- المرجع نفسه، ص 107 (عن محمد إقبال: زبور العجم ص 297)

4- المرجع نفسه، ص 107 (عن محمد إقبال: رسالة الشرق ص 266)

يقول "إقبال": "إن العالم تراث للمؤمن المجاهد، لا يشاركه فيه أحد، ولا أعد مؤمنا كاملا من لا يعتقد أن العالم خلق له"⁽¹⁾ والمسلم بإعتقاد "إقبال" خلق ليوجه العالم والمجتمع والمدنية، ويفرض على البشرية إتجاهه لأنه صاحب الرسالة، فليس مقامه مقام التقليد والإتباع، إن مقامه مقام القيادة و الإمامة، فإذا تنكر له الزمان و المجتمع، فعليه أن لا يستسلم، بل عليه أن يصارع حتى يقضي الله في أمره، يقول "إقبال": "يقول من لا خلاق له: در مع الدهر حيث دار وإذا لم يسالمك الزمان فسالمه، و أنا أقول: إذا لم يسالمك الزمان فصارعه و حاربه"⁽²⁾. ويقول أيضا: "على المسلم أن يربي في نفسه الروح، و ينشئ في هيكله الحياة، ثم يحرق هذا العالم الفاسد بحرارة إيمانه ووهج حياته، و ينشئ عالما جديدا"⁽³⁾.

يقول متمثلا: "سألني ربي: هل ناسبك هذا العصر و انسجم مع عقيدتك و رسالتك؟ قلت: لا يا ربي، قال: فحطمه و لا تبال"⁽⁴⁾.

يقول إقبال أيضا مؤكدا بأن الكون مسخر للإنسان⁽⁵⁾:

لست لهذي الأرضِ والسَّماءِ	وإنَّما السَّماءُ والأرضُ لكَ
ولستَ موضوعَهُمَا وإنَّما	هذانِ جانبانِ منْ موضوعِكَ
تَطْلُعُ العَقْلِ ووجَدُ القلبِ	شَرَارَتانِ منْ لهيبِ الحُبِّ

والمؤمن الحقُّ هذا الكونُ أَجمَعُهُ مِيرَاثُهُ، وَأنا -لولاكَ- برهاني

يرى "إقبال" بأن الاستكانة والاتكال والاعتذار بالقضاء و القدر هي لغة الضعفاء، اللغة التي كان لها حضورا في أوساط المجتمعات الإسلامية إذ يقول: "المسلم الضعيف

1- 2- 3- 4 - الندوي (أبو الحسن): روائع إقبال، ص 100-101 .

5- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص 89 (عن إقبال: جناح حبريل، ص 445 و 457).

يعتذر دائما بالقضاء و القدر، أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يرد" (1). و يقول: " إذا أحسن المؤمن تربية شخصيته و عرف قيمة نفسه لم يقع في العالم إلا ما يرضاه و يجبه" (2).

ويقول أيضا في وهم القضاء والقدر:

وهذا الجبرُ وهمٌ أو ظُنُونُ	بغيرِ إرادةِ رُوحٍ تُكُونُ (3)!
تَصُولُ بعالمٍ للكيفِ والكمِ	وعن جبرٍ إلى المُختارِ تُقدِمُ (4).
وذاك الجبرُ منه إن أفاقَتْ	لها الدُّنيا كتلكِ النوقِ سَاقَتْ (5).
برغبتها خُفوقُ النّجمِ واجبٌ	برحمتِها تالُّلَاتِ الكواكبِ (6).

دَعَكَ من جبرٍ وصبرٍ	فلأهلِ الجبرِ سُمُّ قد بَدَرَ
الحذرُ إنَّ هذا من يُدِيمُ صبره	ذاك من يرضى ويهوى جبره
يألُفانِ الظلمَ مرًّا في التَّحسِّي	ليتَ قومي يعلمون، ويحَ نفسي
إبليس: يَا إِلِها أَمْرُهُ كُنْ	ليسَ عنه من مَحِيد
لم يُصَبِ آدمُ مني	بعُدوُّ أو حَسُود
ويلُ غرًّا، من زمانِ	ومكانِ في حدُود
كيفَ استكبرَ عن أمرِكَ	أو كيفَ أحيِدُ
كان في علمِكَ أَنِّي	حَائِدٌ عن ذا السُّجُودِ

1-2 - الندوي (أبو الحسن)، روائع إقبال، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، 1986، ص 100-101.

3 - كان هنا تامة

4 - صال : غلب وقهر، في الأصل أن السماء تدور بإذنها.

5 - في الأصل: أنها اذا نفضت عنها غبار الجبر ساقطت عالمها كما تسوق الناقة، والنوق جمع ناقة.

6 - خفوق النجم: اضطرابه وفي الأصل أن السماء تدور بإدنها

الخالقُ: هل عرفتَ السرَّ هذا
إبليسُ: بعدُ! يا مَنْ مِنْ تَجَلِّيهِ
قبلَ أو بعدَ الجُحودِ؟
كَمالاتُ الوُجودِ

"الخالقُ نظراً للملائكة"

خِسةُ الفِطرةِ فيه
قالَ: ما شئتَ سَجُودي
عَلَّمَتْهُ ذاكَ عُذراً
أنا لا أملكُ أمراً
ذلكَ الظالمُ سَمَّى
اختياراً فيه جَبراً
إنَّه سَمَّى رماداً
شُعلةً فيه وجمراً (1)

والإنسان المسلم هو مركز التاريخ، به يقوم، والتغيير لن يكون إلا بوجوده، يقول إقبال: "إن المؤمن إذا نادى الآفاق بأذانه أشرق العالم و إستيقظ الكون" (2). وأيضاً:
"لست أعلم بالتأكيد مصدر هذا الصبح الذي يطلع على هذا العالم كل يوم، ولست أعلم سره، و لكنني أعلم أن السحر الذي يهتز له هذا العالم المظلم ويولي به ليل الإنسانية الحالك، إنما ينشأ بأذان المؤمن الصادق" (3). وقوة المؤمن مستمدة من رسالته، فهي صورة لإرادة الله التي لا آفاق لها، يقول "إقبال" في قصيدة أنشأها في قرطبة: "إن يد المؤمن جارحة القدرة الإلهية، فهي غلابة، حلاله للعقد والمشكلات، فتاحة للأبواب المقفلة... إن المؤمن جسمه من تراب و فطرته من نور، عبد متخلق بأخلاق مولاه، قلبه غني عن العالمين" (4) ويقول أيضاً على لسان القائد الإسلامي "طارق بن زياد" فاتح الأندلس و هو يدعو لأصحابه العرب بالنصر و يناجي ربه:
يقول: "إن الغزاة المجاهدين عبيدك الغامضون، الذين لا يعرفهم غيرك، و قد أصبحوا اليوم يطمحون إلى فتح العالم و إخضاعه، إذا ركلوا برجلهم الصحراء انشقت، و إذا ركلوا برجلهم البحر انفلق، انكمشت الجبال و تقبضت بمهابتهم، إنهم عرفوك

1- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص 122-123 (عن إقبال: زبور العجم، ص 391).

2- الندوي (أبو الحسن)، روائع إقبال، مرجع سابق، ص 102-103

3-4- المرجع نفسه، ص 102-103.

وأحبوك، فزهّدوا في العالم، واستغنوا عن الدنيا لا يطلبون إلا الشهادة في سبيلك. ولا يهدفون بجهادهم إلى الفتح و الغنائم، لقد أفردت رعاة الإبل بنعمتك و ميزتهم بين أقرانهم في الخير والنظر، و أذان السحر، لم يزل العالم يعوزه لوعة القلب، و التوجه للإنسانية المظلومة، و في قلوب هؤلاء الجريحة و في أكبادهم المتقدة وجد العالم مآربه." و يتقدم الشاعر "إقبال" خطوة ليقول: " ما ظنك بقوة ساعد المؤمن، و هو بنظرته يقلب الأوضاع، و بدعوته يرد القضاء." (1)

والمسلم قوة تكتمل بمدى تجاوزها لحدود العبودية، فالإنسان الكامل غير العبد، يقول إقبال متحدثا عن الإنسان الكامل والعبد ما يلي (2):

إِنَّمَا الْكَامِلُ يَجْتَاحُ الْحِمَامَا كَالشَّوَاهِينِ إِذَا صَادَتْ حَمَامًا (3)
وَيَمُوتُ الْعَبْدُ خَوْفًا مِنْ حِمَامٍ لَمْ يَكُنْ عَيْشٌ لَهُ غَيْرَ الْحَرَامِ!
لَكِنَّ الْحُرَّ هَذَا شَأْنُهُ؟ رُوحُهُ الْأُخْرَى لَدَيْهِ حِينَهُ (4)

رجلُ البصيرة لا يذوقُ هَوَانَا سيَّانَ عبداً كانَ أو سلطَانَا
يختالُ والدَّرْعِ الوحيدة زُهدِهِ لا يشتكي زَمْنَا ولا شيطانَا

إن المسلم حقيقة عالمية لا تنحصر بين الحدود الجنسية أو الجغرافية الضيقة، إنها تتعدى خطوط الزمان والمكان، يقول "إقبال" في قصيدة قرطبة التي كتبها بجامع قرطبة بإسبانيا، وفيها تمثل الأمة الإسلامية في هذا المسجد الذي لا يعرف الفوارق الوطنية أو الجغرافية، يقول: "إن المسلم لا تعرف أرضه الحدود، ولا يعرف أفاقه الثغور، وقد وسعت عاطفته ورسالته ومملكته الشرق والغرب، فليست دجلة في العراق، ودنوب في أوروبا والنيل في مصر، إلا موجة صغيرة في بجره الواسع ومحيطه الأعظم، إن له عصورا

1- المرجع السابق: ص 103-104

2- بازركان (دانية): مزامير إقبال، ص 91 (عن إقبال: رسالة الخلود، ص 312، وجناح جبريل، ص 422).

3- الكامل: الرجل الكامل، يجتاح: يقهر. الحمام: الموت. الشواهين: جمع شاهين، وهو طائر كالصقر.

4- الحين: الهلاك والمراد هنا الموت.

في التاريخ لا يقضي منها العجب، وله حكايات ومواقف في البطولة لا تزال موضع الدهشة والاستغراب، هو الذي أمر العصر العتيق -العصر الجاهلي- بالرحيل وأفتتح العصر الجديد، إنه إمام رجال الحب و العاطفة، و فارس ميدان الإيمان والحنان، لسانه لبن وعسل، وسيفه علقم وحنظل، يعيش في ميدان الحرب وتحت ظلال السيوف متذرعا بالتوحيد، كلما إشتد به الخطب وعضته الحرب، التجأ إلى إيمانه واعتماده على الله" (1).

و يقول أيضا: "المسلم الرباني ليس بشرقي ولا غربي، ليس وطني دهلي و لا أصفهان و لا سمرقند، إنما وطني العالم كله." (2) وقد سجل "إقبال" ما قاله "طارق بن زياد" عندما نزل بالجزيرة الخضراء فأمر بالسفن فأحرقت فجاءه رجال من الجيش ولاموه على فعله و قالوا له : "لقد قطعت بنا الجبال، فكيف نرجع إلى بلادنا؟ فوضع طارق بن زياد يده على السيف وقال : " أنا لا أفكر في الرجوع، وسنبقى هنا، ونتخذة وطننا، فإن كل ما كان لله من أرض و بلاد، وطن لنا، لا فرق في ذلك بين العجم والعرب، والشرق والغرب." (3).

والمسلم الذي يعنيه "إقبال" متخلق بأخلاق الله، إذ يقول: "إن المؤمن هو الميزان العادل والقسطاس المستقيم، به يعلم رضا الله وسخطه، وبه يعرف الحسن من القبيح." (4). لقد كتب "أبو الحسن الندوي" في ترجمة الإمام "جلال الدين الرومي" في كتابه "جال الفكر والدعوة في الإسلام" : "لقد تواضعت الحكومات الشخصية المستبدة والفلسفات الخاطئة، والأديان المحرفة، على الإستهانة بقيمة الإنسان... وقد نشأ بتأثير الحروب الطاحنة التي كانت لا تكاد تنقطع، وفساد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية مقت شديد في الناس للحياة، وتبرم في امتدادها واستمرارها قنوط من المستقبل،

1- الندوي (أبو الحسن)، روائع إقبال، ص 146-147.

2- الغالي (بلقاسم) :فلسفة الذات عند محمد إقبال ،ص90 (المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية).

3- 4 - الندوي (أبو الحسن) : روائع إقبال، ص 105

وشعور عميق بالمهانة، أو ما يسمى اليوم "بمركب النقص" وأصبح الإنسان حقيرا في عينه"⁽¹⁾. في هذا الجو وفي هذا المجتمع الثائر على الإنسانية، قام "جلال الدين الرومي" يمثل الفكرة الإسلامية الصحيحة في شعره، و التي تنادي بقيمة الفرد المسلم المستمدة أصلا من قوة إيمانه واستغلاله لقواه الذاتية التي جعلت الملائكة تسجد له. و في هذا الجو أيضا، نادى "إقبال" بمعرفة الذات و الرجوع إليها، إذ يقول في قصيدة فارسية: "عجبا لك أيها المسلم، تجلت لك الآفاق، و غابت عنك نفسك، إلى متى تظل غافلا جاهلا، و تجلس ضائعا عاطلا؟ إن نورك الوهاج أنار العالم القديم، و نسخ الليل البهيم و لا تزال " اليد البيضاء" التي ورثتها عن موسى في كمك، تخط حدود الآفاق الضيقة فأنت السابق لها و الفائت عليها، فقد كنت ولم تكن و ستكون ولا تكون. هل تخاف الموت أيها الإنسان الحي الخالد؟ لقد كان جديرا بالموت أن يخافك، فأنت تكمن و ترصد به، اعلم يقينا أن الكريم إذا وهب شيئا لا يسلبه ولا يسترده، و ليس حتف ابن آدم في فراق الروح، إنما حتفه في ضعف الإيمان، و الحرمان من اليقين"⁽²⁾.

فحالة اللاوعي والتشاؤم اللذين سيطرا على المسلم، لن يغيبا إلا إذا رجع المسلم إلى ذاته واعتمد مواكبة ركب الحياة وابتعد عن كل زهد سلبي ليمسك بزمام القيادة والإمامة.

يقول "إقبال" في قصيدته "زبور عجم": "افتح عينيك أيها الزهر النائم مثل النرجس الذي لا يطبق عينيه لحظة، ولا يعرف الكرى إليه سبيلا، لقد أغار على وكرنا الأعداء ونهبوا كل ما فيه من كنوز وخيرات، ألا يكفي هدير الحمام، و صفير الآذان، وأنين

1- المرجع السابق، ص 110

2- المرجع نفسه، ص 115-116 .

القلوب و الأرواح أن يوقظك، انتبه من هذا السبات العميق الذي طال أمده واشتدت وطأته" (1).

ينادي "إقبال" المسلم بضرورة الابتعاد عن يحاولون تمثيل رواد الحرية والديمقراطية، ويمثلون دور "شيرين" ودور "أبرويز" (2) وهم يريدون تحطيم كل ما له علاقة بالذات الإسلامية، فيحث المسلم على التمسك بذاتيته، إذ يقول في قصيدة: "إن كل ما في العالم من الظواهر الكونية، أو الأجرام الفلكية، راحل زائل، و غائب آفل، أنت أيها- الإنسان المسلم- بطل المعركة، و قائد الجيش، و كل ما حولك من سافل و عال ، و رخيص و غال، من جنودك و أتباعك. آسفا لك أيها الرجل لم تقدر نفسك و لم تحسب لها حسابا و ما أشد جهلك و ما أضيق نظرك ، إلى متى تجري وراء الدنيا الدليلة، و تعبدها و تخضع لها؟ إما أن ترفضها رفضا باتا... وإما أن تملك ناصيتها و تسود و تحكم، لا متزلة بين المتزلتين ، و لا توسط بين النهائيتين" (3).

عندما ينقطع الإنسان عن المشاهدة و عندما يسعى إلى تحقيق فرديته يكون قد بلغ بداية التحرر.

بحسب ما سبق، فإن التطهير يمتد إلى الإنسان في كليته، و في حالة إلغاء "الأنا" و نفيه، يغيب الوجود بكل معانيه.

إن روحية الإنسان هي مصدر كماله، إذ يقول "إقبال" بأنه متى تمكن الإنسان من تحقيق كل إمكانياته صار ذاتا فريدة.

Transmue ta poignée de terre en or.

embrasse le seuil d'un homme parfait. (4)

1- الندوي (أبو الحسن): روائع إقبال، ص 116.

2- يشير إلى قصة غرامية فارسية قديمة تناقلها الأدباء و الشعراء في إيران و الهند، تمثل فيها "شيرين" دور المرأة الفاتنة التي هام بها الأبطال و "أبرويز" دور الملك القاهر الذي أحبها و استأثر بها.

3- الندوي (أبو الحسن): روائع إقبال ، ص 120.

4- MAITRE (LUCÉ-CLAUDE): Introduction à la pensée D'IQBAL, P 32-33.

إن الإنسان الكامل خليفة الله في الأرض، إنه الذات الأكثر تحققا وكمالا، وهو هدف الإنسانية و قمة وحدة الروح والجسد.

إن حياته تجعل الفكر و العمل، الغريزة والعقل شيئا واحدا، إنه الأكثر تحققا لملكوت الله على الأرض. إذا كان "إقبال" يصنف كمثالي، فإن مثاليته كانت تجعل من رأسه في السماء لكن رجليه مثبتتين في الأرض، إنه لا يريد أن يكون إنسانه الكامل مجرد أسطورة لذلك جعل منه كائن اجتماعي لا ينفصل عن الجماعة التي ينتمي إليها، بدونها لا يكون أي شيء : يقول "إقبال"

La vague est vague a l'intérieur de la rivière
en dehors elle n'est rien.⁽¹⁾

"الموجة، هي موجة داخل النهر، خارجه لا تكون شيئا". (ترجمة)

يقول إقبال أيضا في موضوع ارتباط الفرد بالأمة والجماعة ما يلي:

رحمةٌ للفردٍ حجرُ الأمةِ	كاملٌ جوهرُهُ في المِلَّةِ
واحفظن ما قاله خيرُ البشر:	كلُّ شيطانٍ من نفر
فردنا مرآته أمته	وكذا مرآتها صورتُهُ
قيمةُ الأفرادِ جدوى المِلَّةِ	ومن الأفرادِ نَظَمَ الأُمَّةَ
وإذا الواحدُ في الجمعِ نما	كانَ كالقطرةِ صارتِ خِضْرَما
جُمعَ الماضي له في لبِّه	والتقى الغابرُ والآتي به
صلةُ أمسٍ تراه والغدِ	وقتهُ لا ينتهي كالأبدِ
هو بالأُمَّةِ قلبٌ طامحٌ	وهو بالأُمَّةِ سعيٌ رابحٌ ⁽²⁾

لم يجعل إقبال " من إنسانه الكامل "درويشا" ولا صوفيا وإنما مجاهدا، أي كائن اجتماعي، فقد أدرك جيدا بأن الإنسان لا يمكنه العيش في الوحدة منعزلا عن الواقع الاجتماعي.

1- MAITRE (LUCE-CLAUDE): Introduction à la pensée D'IQBAL, P 32-33

2- بازرگان (دانية) مزامير إقبال، ص 143 (عن إقبال: الأسرار والرموز ص 190-191).

إن الإنسان لا يمكنه تحقيق إمكانياته العليا إلا في و بواسطة المجتمع، لكن على هذا المجتمع أن يستوفي شروط حددها "إقبال" فيما يلي :

(1) لا بد أن يكون قائم على قاعدة روحية، فالدولة بالنسبة للإسلام هي مجرد قوة تتحقق بها الروح في الجماعة الإنسانية.

إن الثقافة الجديدة تجد وحدة العالم في مبدأ التوحيد، فالإسلام من جانبه السياسي ما هو إلا وسيلة تطبيقية، تجعل من هذا المبدأ محرك حيوي للحياة الفكرية والوجدانية للإنسانية، التي تفرض الوفاء لله لا للمماليك، وبما أن الله هو القوة الروحية الوحيدة في الحياة، فوفاء الإنسان لله فيه تعبير عن وفائه لنفسه وذاته المثالية.

(2) لا بد أن يكون مركزا في شخص القائد أو النبي، أي بالنسبة للمسلمين حول محمد صلى الله عليه و سلم.

(3) له دليل هو القرآن و مركز هو مكة.

(4) لا بد أن يكون وسيلة اكتشاف قوى الطبيعة، إذ يرى "إقبال" بأن تخلف الشرق و تراجع سياسيا واقتصاديا مرتبط بإهماله للعلم.

(5) لا بد أن يعمل على تباث التقاليد لأن فيها تباثه واستمراره.

ويقصد "إقبال" هنا بالتقاليد كل ما له علاقة بالتراث الوطني، وكل ما يميز مجتمع عن آخر، لا يقصد بالتقاليد التعاليم التي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق شخصيات بالنظر على أنها مثالية، ذلك لأن "إقبال" يدرك جيدا بأن كل شيء في العالم قابل للتطور -الفكر كما المادة- وأن من الحقائق ما هو قابل للنظر فيه ثانية ووضعه موضع السؤال.

"Si suivre la tradition avait été une vertu, le prophète lui aussi aurait emboité le pas à ces ancêtres. »

"Nous refusons d'emprunter le chemin qui a été foulé par la caravane. » ⁽¹⁾

1- MAITRE (LUCE-CLAUDE): Introduction à la pensée d'IQBAL P 34.

"لو كانت التقاليد حقيقة ثابتة، لأتخذ النبي (صلى الله عليه وسلم) بدوره نفس مسلك أسلافه"، "إننا نرفض أن نسلك نفس المسلك الذي اختارته واقترحته القافلة". هكذا قال "إقبال". (ترجمة)

ليس الإسلام يقول "إقبال" حقيقة مجزئة، فهو ليس فكر فقط أو إحساس لا غير أو فعل، إنه الحقيقة الإنسانية و التعبير الإنساني بأكمله.

ليس الإسلام ديناً فقط كما اعتدنا فهمه، إنه فلسفة الحياة التي تسعى إلى تحقيق التطور السنفوني للفرد والتحول الإنساني.

في الإسلام، إنها نفس الحقيقة تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى، فالقرآن يقر بضرورة وحدة الدين والدولة، الأخلاق والسياسة في وحي فريد، وليس صحيحاً أن يقال إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد، فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التحليل، ولا التجزئة، هذا الخطأ القديم نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متميزتين تتصلان إحداهما بالأخرى على وجه ما، ولكنهما أساسياً متضادتان. لكن الحقيقة أن المادة هي الروح مضافة إلى الزمان المكاني، والوحدة التي تسمى الإنسان هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه بالعالم الخارجي، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل .

فالدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبدل بقصد تحويل المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية، هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين، والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية⁽¹⁾ أي دينية، إلا بهذا المعنى وحده، لا بمعنى أن على رأسها خليفة الله على الأرض يستطيع أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة. فالحقيقة القصوى في

THEOCRACY-1 كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين إحداهما "ثيوس" بمعنى الله و"قراطوس" بمعنى قوة أو سلطان، وهي عبارة عن الجماعة التي تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاه بواسطة سفرائه .

نظر القرآن روحية ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي، والروح تجد فرصتها في الطبيعي والمادي والدنيوي ، فكل ما هو دنيوي إذن هو طاهر وديني في جذور وجوده. فأعظم خدمة أداها التفكير العصري إلى الإسلام، وإلى كل دين، هي تمحيص ما نسميه ماديا أو طبيعيا تمحيصا أظهر أن المادي فحسب لا يكون له حقيقة إلى أن تكشف عن أصلها متأصلا فيما هو روحاني.

فالدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني بهذا فالإسلام هو حقيقة كلية لا تعرف التجزئة .

يقول "إقبال": قديمة هي النجوم و قديمة هي السماء، أريد عالما جديدا⁽¹⁾

Vieilles sont les étoiles et vieux le ciel.

.Je veux un monde nouveau -né

لقد تصور "إقبال" دولة عالمية، فيها يكون المسلمون مجتمعاً إنسانياً ثابتاً، و لقد إتهم القومية -بالمفهوم الضيق للكلمة- و أيضا الإمبريالية اللتان كانتا وسيلة تدمير روابط الأخوة و زرع بذور الحروب يقول: "إنني أعارض القومية كما هي مفهومة في أوروبا...لأنني أرى فيها دور المادية الملحدة، التي أعتبرها أكبر خطر للإنسانية الحديثة، الوطنية هي مسألة طبيعية لها مكانة في الحياة الأخلاقية للإنسان، لكن ما يتصل فعلا بالإنسان هو إيمانه، ثقافته، عاداته التاريخية.

هذه هي الأشياء التي بنظري تستحق أن نعيش ونموت من أجلها، وليس شبر التراب الذي يشترك به مؤقتا وجدان الإنسان"⁽²⁾. ويستمر في قوله: "إنه بمقدار ما تستمر هذه

1-2- MAITRE (LUCE-CLAUDE): introduction à la pensée d'Iqbal,P35 (ترجمة) . « Je suis opposé au nationalisme tel qu'il est compris en Europe ... parce que j'y vois les germes du matérialisme athée que je considère comme le plus grand danger pour l'humanité moderne. Le patriotisme est une vertu parfaitement naturelle qui a une place dans la vie morale de l'homme. Cependant ce qui importe réellement pour un homme c'est sa foi, sa culture, ses traditions historiques. Voilà les choses pour lesquelles il vaut à mes yeux la peine de vivre et de mourir et non pas le morceau de terre avec lequel l'esprit de l'homme ce trouve temporairement associé. » .

شبه الديمقراطية، هذه القومية والإمبريالية، وإذا لم يقضى عليها، وبمقدار ما يستمر الأفراد على عدم تأكيدهم بالعمل بأن هذا العالم هو أسرة الله، و بمقدار ما يستمر التمييز العنصري القائم على اللون أو الجنس أو الجنسية، فليس بإمكان الأشخاص العيش في هناء، وليس من الممكن تحقق مبادئ الحرية والمساواة والأخوة"⁽¹⁾.

لقد ألغى افسلام أصل الإنشعاب القومي، من أن يؤثر في تكوين المجتمع، ذلك الإنشعاب الذي عامله الأصلي البداوة والعيش ضمن القبائل والشعوب أو اختلاف المناطق الجغرافية، وهذان السببان، أي البداوة من جهة والعامل الجغرافي من اختلاف مناطق الأرض في طبائعها الثانوية من حرارة وبرودة وجذب وخصب وغيرها، هما العاملان الأصليان لانقسام النوع الإنساني شعوبا وقبائل، ثم صارا عاملين لحيازة كل قوم قطعة من الأرض على حسب مساعيهم في الحياة وجهدهم .

والانقسامات بحسب الأوطان تسوق المجتمع إلى الانغلاق ضمن المجتمع الخاص الذي يفصلهم عن المجتمعات الوطنية الأخرى، ونشوء ثقافات وحضارات متميزة عن بعضها . وهذا السبب في أن ألغى الإسلام هذه الانقسامات والتميزات، وبنى المجتمع على وحدة العقيدة دون الجنسية والقومية والوطنية...

إن إقبال لا يعتد بفكرة القومية أو عصبية الدم والجنس كما يسميها رغم أخذه بعين الاعتبار للمعرفة البيولوجية ، لكنه يتجاوزها إلى حيث وحدة الشعور البشري والبنيات العميقة للإتلاف "فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس نفساني بحث لوحدة الإنسانية إلاّ إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعا روحية في أصلها

1 - MAITRE (LUCE-CLAUDE) : introduction à la pensée d'Iqbal P 36 (ترجمة).

«Aussi longtemps que cette soi-disant démocratie, ce nationalisme maudit et cet impérialisme avili ne seront pas réduits en miettes, aussi longtemps que les hommes ne démontreront pas par leurs actions qu'ils croient que le monde entier est la famille de Dieu, aussi longtemps que les distinctions de race, de couleur et de nationalité ne seront pas complètement balayées, ils ne pourront pas mener une vie heureuse et les beaux idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité ne se réaliseront jamais. »

ومنشئها " وفي رأيه الوقوف عند الإطار البيولوجي رغم أهميته ينطوي على دواعي حب الغلبة والانتصار وإن بدت في صورة الوحدة والتوفيق، وفي هذا الشأن يقترح إقبال الإسلام كفكرة في سبيل الوحدة التي يطمح إليها، إذ يرى: "أن الإسلام ليس قومية ولا استعماراً وإنما هو رابطة أمم تسلم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة".

بهذا المعنى، يقرر إقبال بصورة ضمنية أن الإسلام دولة صورية في فكر الأفراد، تترجم إلى أفعال وسلوكيات قبل أن تكون واقعا، وهذا ما يجعل فهم الفرد للدين ينطلق من ذاته فلا يحصل التطابق على اعتبار أن الدين ليس إيديولوجية مادام كل فرد يحمل فكرته عنه، فهو يدخل في تشكيله بأفعاله وأنماط رؤيته وتعبيره دون تأويله على حقيقته، فالإسلام، بالمعنى الذي يطرحه إقبال، قوة تحتل أي شكل من أشكال الوجود والمعرفة والتدبير.

هذا الدين (أي الإسلام) يسعى إلى إيجاد وتحقيق الإنسان الكامل، وأول شرط لظهور هذا الإنسان أو نائب الحق أن ترقى الإنسانية في جانبيها الروحي والجسمي، وارتقاء الإنسانية يقتضي ظهور أمة مثالية تتجلى في أفرادها التوحد الذاتي وتصلح حينذاك لأن يظهر فيها نائب الحق (الإنسان الكامل) الذي تلتحم في حياته عناصر النفس المتضادة، توحدتها أعلى القوى وأعلى الأعمال، فيتوحد فيها الذكر والفكر، والخيال والعمل والعقل والخصائص الجبلية، فهو آخر ثمرة في شجرة الإنسانية، تحبب إليه الصعاب والشدائد في سبيل رقي الحياة، وهو الحاكم الحق لبني الإنسان، لأن حكومته هي في الحقيقة حكومة الله، ونحن نقتررب منه على قدر إرتقائنا، وبهذا القرب تعلق قيمتنا في الحياة.

لكن تحقيق مثل هذا الإنسان متوقف على تربية الذات، التي تستحکم -بتصور إقبال- بالعشق، ومفهوم العشق هنا واسع جدا، ومعناه إرادة الجذب والتسخير، وأعلى أشكاله أن يخلق مقاصده ويعمل على نيلها.

وكما تستحکم الذات بالعشق تضعف بالسؤال وكل ما ينال بغير جهد يعد سؤالا. وعليه ينبغي لأجل أحكام الذات أن نخلق في أنفسنا العشق ونتجنب كل ضروب الاستجداء (أي البطالة)، وإن لنا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة، فقد كانت حياته خير مثل للسعي الدائم، لقد كانت حياته كلها صورة للعمل. وهذه الشخصية هي ما يقدمها إقبال نموذجا محققا للإنسان الكامل، الذي هو أكمل ذات تطمح إليها الإنسانية، وهو معراج الحياة الروحي.

الفصل الثالث: التصور الإقبالي للتصوف بين المجاورة والمجازة

المبحث الأول: المنطق، الدين، والتصوف الإيجابي

1. المنطق والتصوف الإيجابي

2. الدين والتصوف الإيجابي

المبحث الثاني: الذات والفردية وحالتيهما في التجربة الصوفية

المبحث الثالث: تجربة الفناء في ديانات التأليه (في نقد إقبال)

المبحث الأول: المنطق، الدين، والتصوف الإيجابي

1. المنطق والتصوف الإيجابي:

عندما كتب "محمد إقبال عن التصوف وتاريخه في دراسته لنيل شهادة الدكتوراه" تطور الميتافيزيقا في بلاد الفرس "أسهم يبحث عن مفارقات موجودة بين التصوف والعقل، هذه الخاصية كانت مصدر رفض التصوف من قبل البعض، فالعبارة الشائعة تقول: أن التصوف فوق "العقل" وربما كانت كلمة "فوق" تحمل معنى القيمة وهي تستخدم لأن السائد أن عالم الصوفي هو عالم إلهي وليس عالما أرضيا فحسب، وأن التجربة الصوفية تقع -بمعنى ما- خارج نطاق العقل، وهذا ما تردده معظم الكتابات حول هذا الموضوع.

ووصفها بأنها خارج نطاق العقل يتضمن القول بأنها خارج نطاق المنطق، وهذا يستلزم السؤال التالي، هل المنطق ومبادئه وقوانينه ينطبق على كل تجربة بما فيها التجربة الصوفية بحيث تكون مقبولة أم لا؟

إن الإجابة على هذا السؤال تفترض الإحاطة بطبيعة المفارقات الموجودة في التجربة الصوفية مثل مفارقة فناء الفردية وبقائها فأنا أكف عن أن أكون فردا ومع ذلك أظل هذا الفرد، أو المفارقة التي ترى أن الوعي الصوفي هو في وقت واحد شيء ولا شيء أي أنه شيء أمام التجربة، لكنه لا شيء أمام العقل، أو العبارة التي تطرحها نظرية وحدة الوجود والتي تقول أن "العالم متحد مع الله" والعالم متميز عنه، أي أنه ليس متحدا مع الله هذه النظرية -التي برأي إقبال- تقول بالحلول والاتحاد المطلق، والتي تؤدي في كل الحالات إلى نتائج تنعكس سلبا على حياة الإنسان والمجتمع.

إن تعليل مثل هذه المفارقات يستلزم أولا أن نحدد المعنى الذي نفهم فيه كلمة العقل، ويمكن فهمها بقوانين المنطق الثلاث (قانون الهوية - عدم التناقض - الثالث المرفوع)

وقد يكون في ذلك استخدام ضيق لكلمة العقل، إذ قد تشمل ما يعتبر "معقولا" بأي معنى غير أن المعقول بهذا المعنى لا علاقة له بالمنطق فهو مصطلح "قيمة" إذ مثلا الاعتدال في كل شيء كثيرا ما يضيف على أنه أمر معقول أكثر من الأفعال القسوى من أي نوع لكن هذا لا يتضمن أن أمر "الاعتدال" هو أكثر منطقية من الطرفين القصيين، إنه فقط أفضل منها من جانب "القيمة" وعليه نوظف الاستخدام الضيق لكلمة "العقل" على أساس مبدأ التجزيئي الذي يستلزم دراسة كل جزء من الموضوع، فالصوفي عندما يقول أن كشفه يقع خارج العقل فهو لا يعني بذلك أنه يقع خارج نطاق المعقول وهو يذهب إلى أن غاية الحياة الصوفية هي الغاية الوحيدة المعقولة التي يتعين أن يجيها الإنسان وعندما يقول الصوفي أن تجربته هي "فوق العقل" فالاعتقاد أنه يقصد أنها خارج نطاق المنطق وأنها تجاوز حدود الفهم تماما.

ولفهم المتناقضات التي تطرحها التجربة الصوفية، كثيرا ما يقدم الفلاسفة الدارسين للتصوف أربع نظريات لتجاوز هذه المفارقات والمتناقضات وهي:

1. نظرية المفارقة البلاغية

2. نظرية الوضع المزدوج

3. نظرية الالتباس

1-نظرية المفارقة البلاغية:

التي تحاول أن تبرر المفارقات الموجودة في الوعي أو التجربة الصوفية تقوم على أساس أن هذه المفارقات - كمفارقة الفناء والبقاء- هي مجرد مفارقات لفظية وهي لا تفسد الفكر ولا التجربة إذ يمكن التعبير عن التجارب نفسها دون أن تفقد مضمونها في لغة تخلو من المفارقة، هذه الأخيرة-أي المفارقة- هي حيلة بلاغية أو لغوية يستخدمها الكاتب في أي مشروع بغرض كسب التأيد لفكرته، معبرا عن فكرته بأسلوب مؤثر لكن ما يلاحظ أن في الكتابات الصوفية خاصة منها الشعرية نغمة تجاوز مجرد البلاغة هذا ما نجده مثلا في كتابات "جلال الدين الرومي" و"محي الدين بن عربي"، مثلا

ديوان "ترجمان الأشواق" لابن عربي، الذي يتحدد بوصفه تجربة في العشق، كتبه ابن عربي عندما نزل بمكة عام ثمان وتسعين وخمسمائة، ففيها شغف بجمال "النضام" بنت مكين الدين رستم، التي وصفها بقوله: "بنت عذراء، طفلة هيفاء، تقيّد النواظر، وتزيّن المحاضر، وتسرّ المحاضر، وتخيّر المناظر تسمّى بالنضام وتلقّب بعين الشمس والبهاء، من العالمات العابدات، السايحات، الزاهدات، شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم، بلامين، ساحرة الطرف، عراقية الطرف، إن أسهبت أتعبت وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت"⁽¹⁾ وقد توسّل ابن عربي في صوغ ديوانه "بلسان نسيب رائق وعبارات الغزل اللائق"⁽²⁾، مصرحاً أن "النضام" هي "السؤال والمأمول والعذراء البتول"⁽³⁾، وأن "ترجمان الأشواق" إعراب "عن نفس تواقّة"⁽⁴⁾، اهتماماً بالعهد القديم وإيثاراً بالمجلس الكريم⁽⁵⁾، إلى أن يقول "فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكّني، وكلّ دار أندبها فدارها أعني"⁽⁶⁾.

وقد استنكر الفقهاء الديوان ورفضوا وصله بالأسرار الإلهية، وهذا ما دفع بابن عربي إلى كتابة "ذخائر الأعلاق" لشرح كتابه "ترجمان الأشواق" بغاية الدفاع عن تجربته، التي تأول العشق فيها بما هو تجربة مع الإلهي في تجلّيه، وقد صدر الديوان بقصيدة لها وضعية ميثاق القراءة، أراد بها فتح مسالك أمام القارئ، بتوجيهه إلى الأسرار التي ينطوي عليها الديوان، ولفت انتباهه إلى لعبة الظاهر والباطن، ومما جاء في هذه القصيدة الميثاق:

1- ابن عربي (محي الدين) ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق ودراسة محمد علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1995م، ص 173.

2- المصدر نفسه، ص 174.

3- المصدر نفسه، ص 175.

4- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

5- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

6- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

كَلِّمًا أَذْكَرُهُ مِنْ طَلَّلٍ
وَكَذَا إِنْ قَلْتُ هَا أَوْ قَلْتُ يَا
وَكَذَا إِنْ قَلْتُ هِيَ أَوْ قَلْتُ هَوَ
وَكَذَا إِنْ قَلْتُ قَدْ أُنْجِدَ لِي
وَكَذَا السَّحَبَ إِذَا قَلْتُ بَكَتُ
أَوْ أُنَادِي بِحِدَاةٍ يَمْمُوا
أَوْ بُدُورٍ فِي خَدُورٍ أَفَلَّتْ
أَوْ رُبُوعَ أَوْ مَعَانٍ كَلِّمًا
وَأَلَا، وَإِنْ جَاءَ فِيهِ أَوْ أُمَّ
أَوْ هُمُ أَوْ هُنَّ جَمْعًا أَوْ هَمَّا
قَدَرٌ فِي شِعْرِنَا أَوْ أَتْهَمَا
وَكَذَا الزَّهْرَةَ إِذَا مَا ابْتَسَمَا
بَانَةٌ الْحَاجِرُ أَوْ وَرَقُ الْحُمَى
أَوْ شُمُوسٍ أَوْ نَبَاتٍ أُنْجَمًا
(...)

أَوْ خَلِيلٍ أَوْ رَحِيلٍ أَوْ رَبِّي
أَوْ نِسَاءٍ كَاعِبَاتٍ نَهْدٍ
كَلِّمًا أَذْكَرُهُ مِمَّا جَرَى
مِنْهُ أَسْرَارٌ وَأَنْوَارٌ جَلَّتْ
لِفُؤَادِي أَوْ فُؤَادَ مَنْ لَهُ
صِفَةٌ قُدْسِيَّةٌ عُلُويَّةٌ
فَاصْرِفِ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا
أَوْ رِيَاضٍ أَوْ غِيَاضٍ أَوْ حُمَى
طَالَعَاتٍ كَشُمُوسٍ أَوْ دُمَى
ذِكْرُهُ أَوْ مَثَلُهُ أَنْ تَفْهَمَا
أَوْ عَلَّتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَاءِ
مِثْلَ مَا لِي مِنْ شُرُوطِ الْعِلْمَاءِ
أَعْلَمْتُ أَنَّ لَصِدْقِي قُدْمًا
وَاطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا⁽¹⁾

إن هذه القصيدة تضم مفارقة بلاغية مصدرها ألم الذات الكاتبة في اصطدامها بجدار التلقي وحجبه، ويوجهها الإحساس بسلطة الفقهاء وفسطة القراءة السائدة، التي تستعجل التكفير والدعوة إلى التنكيل الذي قد يبلغ حد القتل. لكن مع ذلك التناقض مطروح وموجود وليس مجرد جملة لغوية أو بلاغية، فنحن نعبر مثلا عن مفارقة وحدة الوجود بقولنا أن العالم متحد مع الواحد، ومتميز عنه في آن معا.

ويظل هذا القول متضمنا المفارقة ولا يمكن اعتباره مجرد حيلة أدبية.

1- ابن عربي (محي الدين): ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966، ص 10-11

ومفارقة الخلاء- الملاء مستمدة من هذا الوعي (القائل بأنه يوجد نوع من الوعي يخلو من جميع الموضوعات الجزئية، وفارغ من كل مضمون) ويبدو أنه من المستحيل القول أن ذلك مجرد زخرفة بلاغية، لأنه أيا كانت كلمات الوصف التي تعبر عنه - شعرا أو نثرا بالمجاز أو باللغة المجردة- فإن التناقض يظل موجودا في الوصف وفي الفكرة ذاتها فالذهن يخلو من كل مضمون جزئي أيا كان نوعه: الإحساسات والصور والأفكار والتصوير والقضايا والاستدلال والإرادة، وهذا هو الخلاء أو الخواء، فلا يبقى شيء لكي نعيه، ومع ذلك يخرج الوعي الخالص، الذي ليس وعيا بشيء ما، وظلام ذلك الوعي الفارغ، هو نور الوعي الكامل، "وقد يقال أنه لا بد أن يكون هناك على الأقل عنصر باق من الوعي الطبيعي، الانفعال أو العاطفة أو أية نغمة مؤثرة، قد يكون هو الحب أو السكينة"⁽¹⁾.

وغالبا ما تكون الإجابة التي يقدمها الصوفي حول حقيقة تجربته أن جميع ألوان الجذب والنفور التي كانت تلحق بالإحساسات والصور والأفكار التي انمحت قد انمحت معها أيضا وأن عنصرا انفعاليا جديدا من الغبطة أو النشوة قد انبثق لصاحب الوعي الخالص، إن ما يوصف في كل ذلك هو التناقض الذاتي وليس فقط الكلمات المستخدمة في وصفه.

يظهر ذلك في قول الحلاج:

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَنْتَ أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

2- نظرية الوصف الخطأ:

تقوم هذه النظرية على مبدأ الوصف الخطأ عن دون القصد للتجربة التي يمر بها الصوفي، إذ أي وصف -مثل كل وصف لأي شيء في أي مكان- يحتوي على عناصر التأويل، فكذلك يستحيل الحصول على تجربة صوفية خالصة، فأى عبارة تقال

1- ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص 314.

عن هذه التجربة حتى ولو كانت في ظاهرها وصفا خالصا، فإنها سوف تشتمل على تأويلات تصورية، وقد ينتهي ذلك إلى وصف خطأ.

لكن القول بنظرية الوصف الخطأ، قد يفنده وقائع مر بها المتصوفة من ثقافات متنوعة ومختلفة، فمثلا مفارقة فناء الفردية الذي تختفي فيه "الأنا" وتظل باقية في آن معا، رواها عدد من المتصوفة في جميع العصور والثقافات وكذا مفارقة الهوية في الاختلاف للأشياء الخارجية في التجربة الصوفية، مما يجعلنا نخلص إلى أن من غير الممكن قبول نظرية الوصف الخطأ، لكن مع ذلك أيضا لا ينبغي أن نفتتن بأن الموقف ضد هذه النظرية يرقى إلى مستوى الرفض الكامل لها، إذ يظهر أنه من الإنصاف أن تقول أنه على الرغم من أن نظرية الوصف الخطأ تظل افتراضا ممكنا، لكن أيضا الموقف ضدها يبدو قويا بقدر كاف للقول به، وعليه لا بد من قبول الأوصاف الأساسية لتجربة المتصوفة على أنها أوصاف صحيحة.

3- نظرية الوضع المزدوج:

تقوم هذه النظرية على أن وصف الشيء الواحد بأنه في وقت واحد مربع ودائرة- تناقض، غير أن التناقض يزول، عندما نتبين أن المحمول "مربع" والمحمول "دائرة"-، إنما يصفان في الواقع، شيئين مختلفين أو مستويين مختلفين لشيء واحد، ويفترض أن ذات الإجراء يمكن استخدامه لحل التناقضات الظاهرية في المفارقات الصوفية كمفارقة الخواء والملاء، فقد وضع مثلا "إيكهارت"⁽¹⁾ الخواء الخالص في الألوهية والملاء في الله، لكن هذه النظرية تتحطم تماما إذا ما حاولنا تطبيقها على المفارقات الصوفية الأخرى مثل مفارقة وحدة الوجود، فالعالم متحد مع الله ومتميز عنه في وقت واحد، إذ كيف يمكن فصل الهوية عن الاختلاف ووضع الهوية في الله والاختلاف في العالم أو العكس؟ إن ما يكون لدينا في هذه الحالة ليس هو صفات متعارضة بل علاقات أو خصائص للعلاقات تحتاج إلى كائنين مرتبطين، فالهوية تعني هوية "س" مع "ع" والاختلاف يعني

1- إيكهارت (مايستر، إيكهارت) متصوف وشاعر ألماني، عاش في القرن الثاني عشر.

"س" عن "ع" فالعلامة مثل الكيف لا يمكن أن توضع في شيء واحد فقط، ومن هنا لا يمكن القول بأن نظرية الوضع المزدوج يمكن أن تنطبق على مفارقة وحدة الوجود. كما يصعب تطبيقها على مفارقة فناء الفردية، "فالأنا" تتوقف عن الوجود وتواصل الوجود في وقت واحد، وليس هناك أي معنى في القول أن هناك فردين واحد منهما يتوقف عن الوجود والآخر يواصل الوجود.

4- نظرية الالتباس:

وقوام هذه النظرية أن التناقضات الظاهرة في التجربة الصوفية مردها استخدام لفظ واحد بمعنيين مختلفين وعند توضيح ذلك يختفي التناقض، مثلا القول بأن "س" هي "ع" ولا ع في وقت واحد، هو في ظاهره تناقض، لكن قد يكون لكلمة "ع" معنيان مختلفان وتكون "س" هي "ع" بمعنى و"ليس ع" بمعنى آخر.

إن مصطلحي "العدم" و"التلاشي" مثلا يستخدمان كمترادفين للخواء في الكتابات الصوفية الغربية ويمكن استخدامها بمعنيين، ويمكن أن نفيد ذلك في مفارقة الخواء- المأل التي نجدها في التصوف الغربي، ويستخدم العدم في هذه المفارقة بمعنى مطلق ليعني السلبية الشاملة أو اللاموجود، أما مصطلح "التلاشي" فهو يعني "لا شيء" بالنسبة للعقل، إذ أنه يعني أن التجربة التي يمر بها الصوفي لا يمكن أن تفهم عن طريق العقل التصوري، أما من حيث هي تجربة، فهي بالطبع تجربة إيجابية وعليه يقول ستيس في كتابه "التصوف والفلسفة" أنه عندما تكون أمانا قضية تقول "إن الوعي الصوفي هو في وقت واحد شيء ولا شيء، فليس ثمة تناقض بها لأنها تعني أن الوعي الصوفي هو شيء ما أمام التجربة لكنه "لا شيء" أمام العقل، فنحن نمر بتجربته، لكن لا نستطيع أن نكون عنه تصورا عقليا⁽¹⁾.

إن هذا الاعتقاد يمكن تفيذه، إذ يمكن القول أنه لو صح أن التجربة الصوفية يمكن أن تكون لا شيء بالنسبة للعقل، فإنه ليس بهذا المعنى النسبي تستخدم كلمة "لا شيء" في

1- ستيس: التصوف والفلسفة، ص 321.

المفارقة ويمكن معرفة ذلك لو سألنا ما الذي يصفه العدم أو الخواء حقيقة في هذه المفارقة، ذلك لأننا نصل إلى العدم بتفريغ الوعي من كل مضمون، أي من الإحساسات والصور والأفكار... بحيث تغيب الكثرة، إنه غياب جميع الموضوعات والكيانات وهكذا فعلى الرغم من أنه قد يكون صوابا أن هناك معنيين لمصطلح "العدم" في الكتابات الصوفية، الأول مطلق والثاني نسبي، ولا يظهر المعنى النسبي في المفارقة، فإنه بذلك لا يوجد في هذه المفارقة التباس في الدلالة.

أما بقية المفارقات، فنجد من الصعوبة جدا أن نطبق عليها نظرية الالتباس مثلا كيف يمكن حل مفارقة وحدة الوجود بهذه النظرية، فهل العبارات التي تقول: "العالم متحد مع الله" والعالم متميز عنه" أي أنه ليس متحدا مع الله، تستخدم فيها كلمات بمعنى معين في العبارة الأولى، وبمعنى آخر في العبارة الثانية، كذلك الأمر بالنسبة لمفارقة فناء الفردية، فأنا أكف عن أن أكون فردا ومع ذلك أظل هذا الفرد، فما هي إذا الكلمة هنا التي يمكن أن نطبق عليها نظرية ازدواج المعنى.

إن هذه النظريات كلها تحاول التأكيد على أنه لا توجد مفارقات حقيقية، بمعنى التناقضات المنطقية في التجربة الصوفية، وإن كان قد تم التأكيد على عدم صلاحيتها، كما أن مختلف المتصوفة بمختلف عصورهم وانتماءاتهم الثقافية يجمعون على أن تجاربهم "فوق العقل" أو "خارج العقل" وذلك يتضمن أنها تتجاوز المنطق أو فوق المنطق، والواضح أن جميع الذين كانت لهم تجارب صوفية يشعرون أن هناك معنى ما في هذه التجارب الفريدة تماما والتي لا تشبه أي نوع من التجربة الحسية المشتركة، والتي لا يمكن مقارنتها بالتجربة الحسية المشتركة الخاصة بعالم الزمان والمكان، وكل من وصل إلى مستوى الوعي الصوفي، يفترض أنه وصل إلى مستوى ومجال يخرج تماما عن نطاق الوعي اليومي، وعليه فلا يجب أن تفهم بمعايير الوعي اليومي.

وكل المحاولات لبيان أن المفارقات الصوفية يمكن التخلص منها بواسطة بعض الحيل اللغوية أو المنطقية هي ليست سوى محاولات لرد الوعي الصوفي إلى الحس المشترك

وإزالة طابعة الفريد ورده إلى مستوى تجارب الحياة اليومية، لكن لا يمكن السير في هذين الطريقين معاً، فليس من الاستطاعة أن تؤمن بأن الوعي الصوفي فريد، ويختلف من حيث النوع عن الوعي العادي وأنه في الوقت نفسه لا شيء فيه يمكن أن يرد إلى الوعي المألوف.

إن ما يمكن قوله أن ما ينتج عن النظرة القائلة بأن التجربة الصوفية متناقضة وتحوي مفارقات هو أنه إما أن مجال التجربة لا ينطبق عليه المنطق أو أنه لا توجد مثل هذه التجربة المتناقضة على الإطلاق، والبديل هو أننا نمر بهذه التجربة بالفعل، لكنها ذاتية، وأهمية هذه التجربة بالنسبة لأغراض البحث هي أنه إذا سلمنا بالطابع المفارق للتجربة الصوفية فإننا نضطر أيضاً للتسليم بوجهة النظر التي تقولها عن المنطق وهي أن المنطق لا ينطبق على كل تجربة، والبديل في هذه الحالة هي استبعاد أن تكون التجربة الصوفية تتضمن مفارقات.

إن كل هذه المفارقات تطرح التجربة الصوفية على أنها تجربة متميزة، لها معاييرها الخاصة بحيث تختلف عن معايير المنطق أو العقل، وبالتالي قد تبدو غير مقبولة، وغير مرتبطة بالواقع، وعليه يفترض مع إقبال أن نعمل على أن نجعل هذه التجربة متوافقة ومعايير الواقع، بحيث تربط الفرد بجانب العمل وتؤكد استمرارية الجهد العقلي كما العرفاني أو الذوقي في بناء التصور الإيجابي حول الحياة والمجتمع.

2. الدين والتصوف الإيجابي:

عقد إقبال مقارنة بين المتصوف والنبوي، وكان يظهر واضحا أن تجربة النبي تتفوق بكثير عن تجربة المتصوف، فالنبي في معراجه، يخرج من هذه التجربة ليرجع ثانية إلى الواقع، فيبلغ إرشاداته ووسائل التغيير في المجتمع، بينما يظل الصوفي في غبطته، مكتفيا بحالة الوصال مع الذات اللامتناهية، وعليه يكون الدين بالتصور الإقبالي أكثر غزارة في الإنتاج والعمل من أي تجربة أخرى، ففي المحاضرة الخامسة "روح الثقافة الإسلامية" من كتاب "تجديد التفكير الديني في الإسلام" يقول إقبال أن القرآن يبين أن الإدراك الباطني ينبوع واحد من ينابيع المعرفة الإنسانية، وأن للمعرفة مصدران آخران هما الطبيعة والتاريخ، واجتماع هذه المصادر الثلاثة يمكن الثقافة الإنسانية من أن تبلغ أرقى صورها. يقول إقبال أن الفكر الإغريقي لم يحدد خصائص الثقافة الإسلامية: "إن الفكرة في الإسلام عظيمة، لم تقدر قدرها ولم تعرف قيمتها في الثقافة الإسلامية، وتلكم فكرة ختم النبوة. إن النبوة في الإسلام بلغت أوج كمالها إذ عرفت الحاجة إلى ختمها. لا بد لكمال الوجدان الإنساني من أن يوكل إلى نفسه"⁽¹⁾.

فالإسلام بتصور إقبال يبطل سلطان الرهينة ويدعو إلى الرجوع إلى العقل، والاعتبار بالتجارب، كما أنه يوجه النظر إلى الطبيعة والتاريخ على أنهما مصدران للمعارف البشرية، كما أن من خصائص الثقافة الإسلامية أو الدين الإسلامي التأكيد في الأنفس على "تصور عالم متحرك" وسنن مستمرة.

وعن السؤال هل التدين ممكن؟ يجب إقبال في المحاضرة السابعة من كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام": "إن الدين في أعلى صورته، ليس أحكاما جامدة، ولا كهنوتية، ولا أذكارا. ولا يتيسر إلا بالدين تهئية الإنسان المعاصر لحمل العبء الثقيل

1- عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 119-120.

الذي يحمله إياه تقدم العلوم في عصرنا. والدين وحده يرد إليه الإيمان والثقة اللذين ييسران له اكتساب شخصية في هذه الدنيا والاحتفاظ بها في الآخرة"⁽¹⁾.

إن تصور الدين بهذا المعنى عند إقبال، يدفعنا إلى أن نتساءل عن وجه المقاربة بين التصوف والدين، على اعتبار أن إقبال يؤكد على تصوف مرتبط بمعايير الشريعة الإسلامية.

وفي محاولة الإجابة على مثل هذا السؤال، قد يكون من الأجدر هنا أن نستعين برؤية نعتبرها من ينابيع فكر محمد إقبال، كما سيظهر لاحقاً، وهي رؤية الفيلسوف الفرنسي "هنري برغسون" لما بدا لنا فيها من تميز في النفوذ إلى حقيقة التصوف وفي علاقته بما يسميه "برغسون" ذاته بالدين السكوني والدين الحركي، ذلك لأنه في سياق الحديث عن التصوف يظهر واضحاً ارتباطه التاريخي بالحركة الدينية التي سادت المجتمع الإنساني.

إن فعل التطور الذي تنسأغ له الحياة، يجعل الدين بنظر برغسون وثبة حيوية تنفذ إلى المادة وتستفيد منها قدر الإفادة، إنها تيار من القدرة المبدعة تنصب في المادة لتخرج منها ما تستطيع إخراجها، ثم تنقسم هذه الوثبة أثناء السير وفي نطاق التطور إلى مسارين رئيسيين، هما العقل والغريزة، ولأن مبدأ النجاح هو مطلب العقل والغريزة، فإن العقل يعمل على تحاشي كل ما قد يعوقه عن أن يحقق كمال فعله.

هذا الميل إلى كمال الفعل يجعل العقل وكل ما يفترض وجوده مقدماً كتلة غير مجزأة وما يجزئها، إنما هو ملكة الإدراك والتحليل التابعة لهذا العقل.

إن فعل التطور الذي يلازم الحياة، قد توقف مع بعض الكائنات، التي تدور في دائرة واحدة إلى غير نهاية، والتي أعضاؤها تامة الصنع لا مجال فيها لابتكار أدوات مستمرة التجديد وشعورها متوقف عند عتبة الغريزة، إذ لا يملك قدرة على أن يشتد فكراً واعياً.

1- المرجع السابق: ص 122.

هذا هو حال مجتمع الحشرات التي هي محكمة التنظيم، ولكنها تامة الآلية، لكن الجهد المبدع ظهر واضحا في الخط الثاني من التطور، والذي انتهى إلى الإنسان، هذا العقل لم يعيش الحاضر فقط، وإنما تحطاه إلى فعل الإبداع، إذ على حد تعبير برغسون "لا تفكير من غير تنبؤ، ولا تنبؤ من غير قلق، ولا قلق من غير فتور في التعلق بالحياة"⁽¹⁾.

ولأن الفعل الواحد غير المنقسم الذي يوجد نوعا من الأنواع يهب لهذا النوع كل التفاصيل التي تجعله قادرا على الحياة، فإن وثبة الحياة والتي هي بنظر "برغسون" وثبة مبدعة، فقد أوجدت مع الإنسان وفي داخله الوظيفة الخرافية التي هي برأي برغسون تخلق الأديان، والوظيفة الخرافية هي وظيفة الدين، أو ما عرف بالدين السكوني أو الطبيعي، فالدين هو ما يصلح في الكائنات الموهوبة تفكيراً وهو ما يربط الإنسان بالحياة وبالتالي يربط الفرد بالمجتمع.

إنه يربطه بالمجتمع من خلال تلك الأقايصص الناجمة عن الوظيفة الخرافية، هذه الأقايصص تحاكي ضرورة الواقع المدرك، حتى أنها تصبح أفعالا، لأنها أفكار محرّكة. وربط الفرد بالمجتمع لا يستطيعه العقل، فحركة الوثبة لا تستمر بالعقل، أو بالعقل وحده على الأقل لأن حركة العقل تسير في اتجاه معاكس، ولها وظيفة خاصة، فالعقل بنظر برغسون، حين يسمو في تأملاته، كل ما يفعله أن يجعلنا نتصور الممكنات، وهو لا يمس الواقع، لكن العقل تحيطه صور من حدس ضعيفة، لم تصبح رؤية محضة لأنها أصابها تجريد. هذه الصور الحدسية الضعيفة والغامضة، تثبت وتقوى وتصير عملا بواسطة النفس.

فالدين الذي يقوم على فكرة المبدأ العالي، يتواجد بالنفس، هذه الأخيرة تحس أن كائنا أقدر منها "ينفذ فيها نفوذ النار الذي تحميه من غير أن تذوب شخصيتها فيه"⁽²⁾. والنفس تشعر باتصالها بهذا المبدأ، وعليه يصبح تعلقها بالحياة مرتبط بعدم انفصالها عن

1- برغسون (هنري): منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، ص 224.

2- المصدر نفسه، ص 225.

هذا المبدأ، ولأن هذا المبدأ، هو ما يربط الفرد بالمجتمع، فإن النفس سوف تهب نفسها للمجتمع، هذا الأخير هو الإنسانية بكاملها، وحينذاك يكتسب الدين من الناحية الروحية معنى سامي، إذ يصبح ضامنا لعدم الخوف من المستقبل وعدم القلق على الذات، ويفصل الإنسان عن كل شيء خاص.

وعليه يتغير شكل الاطمئنان الذي كان الدين السكوني أو الطبيعي يحققه للإنسان. لكن المعنى السامي الذي يكتسبه الدين من الناحية الروحية هو الدين ذاته إنه بالنسبة لبرغسون، هو التصوف، ولكن الصوفية وإن سمت بالنفس الإنسانية إلى مستوى آخر، فإنها ضمن الرؤية البرغسونية كالدين السكوني، لأنها تحقق الطمأنينة للنفس، وإن كان على صورة أسمى، كما أن التصوف الخالص لا يوجد إلا في علاقته مع أشكال التواجد الروحي الأخرى، به يظهر فعاليته العملية.

إن اتصال التصوف بالوثبة الحيوية، يجعله حالة نادرة لا تهتم بالعقبات التي تقوم عليها الطبيعة، إنه مرتبة عالية يصل إليه الإنسان الممتاز أي المتصوف وليس كل الناس، لأن هذا ما يعرف عن كل حالات العبقرية، باعتبارها حالات نادرة وإذا كان التصوف الحقيقي حالة نادرة، فهذا راجع إلى جوهره الذاتي الذي يقدمه على أنه دين حركي. إذا كانت الرؤية البرغسونية تنتهي إلى أن الدين تتكشف حقيقته في التصوف، فالتصوف ظاهرة دينية، وهو يضع هنا الديانات الغريبة وبالأخص الديانة المسيحية، وربما عرف الوعي الصوفي على أنه "اتحاد بالله".

لكن الطرح الذي يقدمه "ولترستيس" في كتابه "التصوف والفلسفة" فيه نوع من الخصوصية تتمثل في أن الوعي الصوفي هو الوحدة التي لا تمايز فيها واختلاف، وأن "الاتحاد بالله" ليس سوى تأويل ممكن له لكنه في هذه الحالة لا يمكن أن يقدم كتعريف له، والتجربة الصوفية يمكن برأي "ستيس" تأويلها بطريقة غير تأليهية كما هي الحال في البوذية، وفضلا عن ذلك فلو كان يقصد "بالدين" هذا الدين أو ذاك من ديانات العالم المعروفة، فإنه يمكن أن نقتبس "أفلوطين" بوصفه متصوفا لا دينيا، طالما أن

الخلفية العقلية التي أول تجربته الصوفية من خلالها، كانت مذهباً فلسفياً وليست الدين وعليه عندما يطرح السؤال: هل التصوف هو أساساً ظاهرة دينية؟ يجب "ولترستيس" بالنفي، فهو قد يرتبط بالدين لكنه ليس في حاجة إليه.

لكن مع ذلك هناك إجابات مختلفة يمكن أن تقدم لهذا السؤال بقدر الطرق المختلفة التي يمكن للمرء أن يفهم بها كلمة "الدين" فهي قد تشير إلى المشاعر أكثر منها إلى العقائد أو البنية العقلية، وليس ثمة مبرر لما لا تحدث التجربة الصوفية، - لا خالصة في الواقع تماماً-، بل متحررة بما فيه الكفاية عن أية "معتقدات" دينية معروفة، لكن مع ذلك لا يزال من الممكن القول أن هذه التجربة تتضمن الشعور الديني ومشاعر بالإلهي وما هو مقدس. ويرى "ستيس" أنه يمكن أن يفهم المقدس على أنه ما يشعر المرء أنه يمكن أن يتدنس يقول: "من هنا فأنا لا أستخدم كلمتي "المقدس" و"الدين" بالمعنى اللاهوتي التقليدي"⁽¹⁾.

إن المتصوف يشير دائماً إلى اللازمان والأزلي الذي يشعر أيضاً أنه نبيل إلى أقصى حد، ويتجاوز العالم المؤقت، الذي هو عالم التدفق، والعبث والأحزان، وهو يجلب معه السلام الذي يتجاوز كل فهم، ويمكنه أن يخبر ذلك كله ويشعر به دون أية معتقدات على الإطلاق، بهذا المعنى يمكن القول أن التصوف في جوهره ديني. وعندما تسأل ما إذا كان الوعي الصوفي يفضل عقيدة أو ديانة من ديانات العالم أكثر من ديانة أو عقيدة أخرى؟

فالصوفي في أي ثقافة، عادة ما يؤول تجربته من منظور العقيدة أو الدين الذي نضج عليه، لكنه يمكنه في حالة تجاوزه لثقافته أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل محتفظاً بوعيه الصوفي، وهو ما نلمسه خاصة في الكتابات الشعرية لكبار المتصوفة أمثال "النفري" و"جلال الدين الرومي" و"محي الدين بن عربي".

1- ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص 410 .

لكن يمكننا أن نحول السؤال عما إذا كان التصوف في جوهره دينيا إلى سؤال آخر وهو: هل أي دين هو في جوهره صوفيا، ويمكن أن نجيب إجابة معقولة بأن البوذية والصور العليا من الهندوسية هي أساسا صوفية في جوهرها لأن تجربة الاستنارة هي محورها ومركزها، لكن التصوف الذي كان المكون الرئيسي في ديانات الهند، لم يكن سوى تيار صغير في الإسلام والمسيحية واليهودية، ومن الضروري أن نسأل ما إذا كان رسول الإسلام "محمد" صلى الله عليه وسلم صوفيا بالمعنى الدقيق الذي يجعله يملك بداخله وعيا صوفيا، ويتحدث عنه على أنه أساس حياته وتعاليمه كما فعل "بوذا"؟ وكذا الأمر بالنسبة للمسيح عليه السلام. قد يكون "محمد صلى الله عليه وسلم" و"يسوع" متصوفان، لكننا لا نستطيع أن نجد أي دليل على ذلك، وقد نجد في إنجيل يوحنا عبارات معينة عن الاتحاد بالله والوحدانية مع الله، ونظرا لوجود دليل سلبي في الأناجيل الثلاثة الأولى (إذ لا دليل فيها على أن يسوع كان متصوفا)، فإنه من اللزوم أن ليس ثمة ما يبرر الافتراض بأن هذه العبارات قد تكلم بها المسيح التاريخي بالفعل، إذ ربما كانت تكشف على أن مؤلف إنجيل يوحنا كان متصوفا أو أنه كان على علم ببعض العبارات الصوفية، لكنها لا تقول شيئا عن المسيح.

كما أن اليهودية -وهي الأقل تصوفا في الديانات الثلاث الكبرى- تضيف استحالة أخرى وهي أن "المسيح" الذي ولد وتربى كيهودي، كان متصوفا، وإذا لم يكن "يسوع" متصوفا، فإن ذلك يعني أن التصوف لم يكن سوى تيار صغير في الديانة التي أتى بها، وقد جاء التصوف إلى المسيحية المتأخرة نتيجة تأثرها بمصادر يونانية.

وعليه -بعيد عن كل هذه الوقائع- فالتصوف هو المصدر النهائي لكل دين، وهو ماهيته، كما أن العلاقة بين التصوف والدين تكمن في أن التصوف مستقل عن الدين بمعنى أنه يمكن أن يوجد بدونه لكن مع ذلك عندما تنظر إلى الطبيعة الروحانية التي تعلقو الدين والتصوف، يمكن حينئذ القول بأن التصوف والدين يميلان إلى المشاركة والارتباط الواحد منهما بالآخر، وكلاهما ينظر إلى آفاق تتجاوز حدود الآفاق الأرضية

وهي تتمثل في اللامتناهي والأزلي، ولأنهما يشتركان في ذات الانفعالات التي تخص المقدس، كما أن الحس الديني بجمده، عارما وطاغيا عند الصوفي الحق الذي يرى الفعل الإلهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء إلى السماء المرصعة بالنجوم. لكن إزاء هذا الطرح، يقدم "جورج باطاي" في كتابه "L'expérience intérieure" "التجربة الباطنية" تصورا عن العلاقات بين التصوف والدين أو بين التجربة الصوفية والدين، وقد تحفظ "جورج باطاي" في بنائه لمفهوم التجربة الداخلية من مصطلح التصوف، وامتنع عن استعمال هذا المصطلح في وصفها بدعوى الحمولة الدينية التي ينطوي عليها، وبذلك اقترن التصوف في تصوره بالقبليات المذهبية وبالإلزامات التي تقود إلى أفق معلوم، في حين كان مسعاه هو إرساء تجربة لا تؤدي إلا إلى الضلال واللامعنى وتتخذ الجهل مبدأ لها⁽¹⁾.

وإذا كانت الحمولة الدينية التي تراكمت في قراءة التجربة الصوفية قد ضيقت من هذه التجربة، فإن التمادي في رفض المصطلح هو عينه اختزال محل. إن هذا الرفض ينسي الآليات التي اشتغلت بها هذه التجربة ويكشف من الحجاب الذي رسخته قراءات عديدة، كقراءة إقبال لها، والتي بدا فيها ضرورة ربط التصوف بالدين.

إن التجربة بتصور "جورج باطاي" هي سفر الإنسان إلى أقصى ممكنه⁽²⁾، وبما أنها كذلك فإنها ليست متاحة للجميع، إذ يمكن للإنسان ألا يقوم بهذا السفر، ولكن إن هو قام فإن ذلك يفترض تنكر للسلط والقيم التي تحد الممكن⁽³⁾، ولما كانت التجربة إلغاء لقيم وسلط أخرى فإنها تكون الوجود الإيجابي وتصبح هي ذاتها قيمة وسلطة⁽⁴⁾، فهل تقوم التجربة الصوفية على هذا المعنى وتتحول إلى قيمة في ذاتها؟

1 -Bataille (George): l'expérience intérieure, Gallimard, paris, 1954, P15.

2- المرجع نفسه، ص 19

3- المرجع نفسه، ص 19

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يؤخذ "جورج باطاي" على التجربة الداخلية في النسق الديني وفي بعض الأنظمة المعرفية كونها قادت إلى نهايات أخرى غير ذاتها، وبهذه النهايات حددت القيمة والسلطة فقد كان الله نهايتها في الإسلام والمسيحية، أما في الكنسية والبوذية فكانت لها نتيجة سلبية أي إلغاء الألم، كما كانت تابعة للمعرفة في أونطولوجيا "هيدغر" ولما كانت هذه النهايات غير مقنعة في تصور "باطاي" فإنه انشغل بالسؤال عن جدوى التجربة وهو السؤال الذي ألقه إلى أن استهدى "موريس بلانشو" على أن التجربة هي نفسها السلطة ولكن عندما تنتهي السلطة⁽¹⁾، وانطلاقاً من هذا التصور عارض الفينومولوجيا الألمانية التي تجعل المعرفة نهاية للتجربة، لأن هذه المعرفة تصبح حد لها، بينما مسعى الذهاب إلى الأقصى يعني مما يعنيه في التجربة أن يكون الحد، أي المعرفة بوصفها نهاية مُوَجَّهًا⁽²⁾.

إن التجربة الصوفية في الثقافة العربية القديمة لم تبالغ حد وضع كل شيء على محك السؤال كما هو شأن التجربة لدى باطاي⁽³⁾، هذا التصور الذي يقدمه "بلقاسم خالد" في كتابه "أدونيس والخطاب الصوفي" جعله يحذر في الوقت ذاته من مزائق التماذي في اختزال التجربة الصوفية في البعد الديني، لأن هذا البعد نفسه خضع فيها لتحويل عميق، وفق الآليات التأويلية المتعددة التي أنتجت الصوفية، وهذه الآليات هي ما يمكن من إبراز الجانب المجهول في هذه التجربة.

تأول الصوفية حياتهم بوصفها سفراً نحو الأقاليم وقوموا هذا السفر بما يسفر عنه⁽⁴⁾ دون أن يكون الإسفار نهاية للسفر، فهو بداية متجددة دوماً خاصة إذا كان سفر تيه على حد تعبير "ابن عربي" الذي ميز بين ثلاثة أسفار، يقول: "الأسفار ثلاثة لا رابع

1- المرجع السابق، ص 19.

2- المرجع نفسه، ص 20.

3- بلقاسم (خالد): أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م، ص 103.

4- رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبطها محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1997م، ص 257.

لها أثبتتها الحق عز وجل وهي سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة"⁽¹⁾، والسفران الأولان لهما غاية ينتهيان إليها، أما سفر التيه فلا غاية له⁽²⁾، وفي هذا السفر كانت المعاني تفتح والمفاهيم تتولد من داخل التجربة حتى ليتعذر الحديث عن التجربة الصوفية بصيغة المفرد، لأن كلا "نطق بما وقع له وأشاد إلى ما وجدته في وقته"⁽³⁾.

وعليه لم تكن نهاية الطريق الصوفي واحدة، كما لم تكن مسالكه كذلك، ولم تكن المعرفة التي سعى الصوفية إلى تحصيلها ثابتة ونهائية فما اعتبره "جورج بطاي" نهاية التجربة الداخلية في الإسلام لم يكن عند "الشبلي" أولها الله وآخرها ما لا نهاية له"⁽⁴⁾، ونص "سهل بن عبد الله" على أن للمعرفة غايتين هما الدهش والحيرة⁽⁵⁾ وقد مجد الصوفية الخبرة لأنها تعد أساس التجربة عندهم، فلا مجال للاعتقاد الثابت لما ينجم عنه من تضيق لحقيقة التجربة الصوفية.

ومن ثم فإن تحديد نهاية ما للسفر الصوفي هو اختزال لمسالك متشعبة والآليات خيالية، آليات بما تنكشف حجب كل قراءة ترفض التصوف بدعوى أنه يقود إلى أفق معلوم، فالتجلي الذي يسعى الصوفي إلى بلوغه يبني على رفض التكرار، فتجربة التجلي سعي وراء مجهول يتجدد في مجهوله، وهذا التجدد المستمر في المعنى يجعل التجربة الصوفية في الوجود وفي التأويل ترسيخا لتغير دائم، لا يقر بشيء، لأنه يشطب على النهائي. وهذا ما يسميه "هنري كوربان" بالتأويل الدائم *Interprétation permanente*⁽⁶⁾ الذي

1- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، ص 457 .

2- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

3- القشيري(عبد الكريم): الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، الجزء 1، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ ص 602.

4- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

5- المصدر نفسه، ص 605.

6 - Jambet (Cristian) : la logique des orientaux- Henri corbin et la science des des formes, collection poétique, seuil, 1983, p100.

ينهض على وصل الأشياء بدلالاتها في العوالم الأنطولوجية العليا، Les univers ontologiques supérieurs⁽¹⁾، فالحقيقة بالنسبة للصوفي هي الخلق الجديد، الذي يتكشف في لعبة المرآة التي يخضع لها الوجود في نظره⁽²⁾، ذلك لأنه بنظر "خالد بلقاسم"، -صاحب كتاب "الكتابة والتصوف عند ابن عربي"- الحقيقة الصوفية بالنسبة للعارف ليست المعنى المطلق، وإنما المعنى المتمنع عن المعرفة⁽³⁾ فالمعنى بالنسبة له لا نهائي يقول "بلقاسم خالد": "ولربما جاز لنا، اعتمادا على ذلك، اعتبار تجربة التجلي قيمة في ذاتها، تتحدد بالتناكر المستمر لكل إقرار، وإن تمت من داخل الدين"⁽⁴⁾.

إن تحديد حقيقة التجربة الصوفية أو وصفها يبدو مفارقة، -بنظر جورج باطاي في كتابه L'érotisme- لأن هذا الوصف لن يكون من جنس التجربة إذ ما هو داخلي يتعذر تقديمه من موقع خارجي وحتى من زاوية علمية صرف⁽⁵⁾، ومع ذلك فإن دراسة دراسة حقيقة التجربة الصوفية خاصة عند كبار المتصوفة "كابن عربي" يكشف عن أطوار تجعلها تعلق التجربة الدينية وإن كانت تلتقي معها في كونها حالة وجدانية بالدرجة الأولى.

وكتاب "الإسرا إلى المقام الأسرى" لابن عربي يكشف عن أطوار تجربته الروحية في توجهه نحو المطلق، إنها مجموعة مقامات. وسفر لا يتقيد بالمكان ولا يتم فيه لأن قصد السفر هو إلى "سماوات معنى لا معنى"⁽⁶⁾.

1- المرجع السابق، ص 102.

2- المرجع السابق، ص 120.

3- بلقاسم (خالد): الكتابة والتصوف عند ابن عربي،، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، المغرب 2004م. ص85.

4- المرجع نفسه، ص 85.

5 -Bataille (George) : L'érotisme, minuit, Paris 1957, P39.

6- ابن عربي (محي الدين):الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج ، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1988م، ص53.

والسفر عند "ابن عربي" لا يتم إلا بعد تحضير بدني، فارق فيه السالك عناصر تكوينه الأربعة، كما تشير إليه "سعاد الحكيم"، أولها عنصر التراب في "باب عين اليقين" أين يشير إلى التجريد عن الأينية⁽¹⁾. تم عنصري النار والهواء في "باب العقل والأهبة للإسراء" ومفارقة للنار تجسيد لما رمي من قلبه حظ الشيطان بوصفه مخلوقا من نار، واتضحت مفارقتة للهواء لما زج به من صفاة الصفا في الهواء⁽²⁾، ثم فارق في "باب النفس المطمئنة والبحر المسجور" عنصر الماء، وبذلك تمكن من العروج، يقول ابن عربي: "ثم عرج بين الحين فارقت الماء إلى أول السماء"⁽³⁾، وهذا التحلل هو تخل عن المسبق والقبلي في تعبير "خالد بلقاسم" وعن الحجب التي بدأت تسقط كما تبدى في "مناجاة اللوح الأعلى"⁽⁴⁾.

إن التحلل من العناصر الأربعة يتبعه بدء السالك في الترقى الذي يهيء له التحلي بما يتحصل له من أسرار في كل سماء ومع أن السفر لا يتقيد بالمسافة المكانية فإنه يشتغل بالقرب والبعد، يقوم البعد على التخلي بينما يقوم القرب على التحلي مما يجعل السالك في تحول دائم ففي "مناجاة قاب قوسين" تلبس ذات السالك بـ "آخر" تسمعه بداخلها على نحو ما، يقول ابن عربي: "سمعت كلاما مني لا داخلا في ولا خارجا عني"⁽⁵⁾ وهذه إحدى الإشارات على فناء السالك عن نفسه والتباس هويته، ويتبع هذا الالتباس مواصلة السالك سفره إلى أن يبلغ ما يسميه "ابن عربي" حضرة "أوحى" وهي حضرة الفناء التي يقول عنها ابن عربي "فاختطفني مني، وأفانيت عني،

1- المرجع نفسه ، ص 61

2- بلقاسم (خالد) ، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 86.

3- ابن عربي: الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 73.

4- المصدر نفسه، ص 143.

5- ابن عربي: الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 133.

واتفقت أمور وأسرار، غطى عليهن إقرار وإنكار، جلت عن العبارة، ودقت عن الإشارة، فهي لا تنعت ولا توصف ولا تحد ولا تنصف" (1).

وبما أن السفر الصوفي لا يتقيد بالمكان، فإن معراج "معراج" ابن عربي ليس صعوداً فقط، وإنما أيضاً، أو بتعبير "خالد بلقاسم" "كان صعوداً في نزول ونزولاً في صعود، لأن المعنى وجهته" (2). وقد تكشف أن ابن عربي ما سافر إلا في نفسه أي في "سمائه الداخلية" (3)، لأنه خوطب في نهاية سفره بالقول التالي: "أنت كيميائي وأنت سيميائي، أنت إكسير القلوب، وحياض رياض الغيوب، بك تنقلب الأعيان أيها الإنسان، أنت الذي أردت وأنت الذي اعتقدت: ربك فيك إليك ومعبودك بين عينك ومعارفك مردودة عليك ما عرفت سواك، ولا ناجيت إلا إياك" (4).

إن السفر عند "ابن عربي" تجربة داخلية تقوم على التخلي بغرض بلوغ التقاط الوجود بما هو تجل، وبالتالي حسب تحليل، "خالد بلقاسم" فإن سفره ينطوي على الرغبة في التحول إلى الصورة، مما يجعل هذا السفر تأويلاً وجودياً لحديث الصورة، وبلوغ هذه الدرجة تمكن لـ "ابن عربي" من إدراك الوجود بوصفه خيالاً، وسماع صوت المطلق بما هو صوت داخلي.

من هنا كانت التجربة الصوفية تلقي مع التجربة الدينية، ولكنها تزيد عنها، عندما يتحول البحث عن المطلق، أي عن الله والاتصال به وإدراك الجمال وتحقيق الشهود الهدف الأساسي لها.

لكن البحث عن الجمال وعن الحق في تصور إقبال ينبغي أن لا يصل بالذات المتناهية إلى الحلول والفناء في الذات اللامتناهية، على اعتبار أن لكل ذات منهما تفرداً

1- المصدر نفسه، ص 154.

2- بلقاسم (خالد): الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 87.

3 - Corbin(Henri) : L'imagination créatrice dans le soufisme d'IBN ARABI, Flammarion, Paris 1958, P54

4- ابن عربي: الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 166.

الخاص الذي يجب أن لا يجعل إحداهما تنمحي في الأخرى، بهذا المعنى يقدم الدين عند إقبال، ويظهر واضحا أن تصور الدين في التجربة الصوفية الخالصة يختلف عن ذلك، فالتصوف قد يحوي الدين ولكنه أيضا قد يتجاوزه.

المبحث الثاني: الذات والفردية وحالتيهما في التجربة الصوفية

يبدو أن كل الثقافات التي تتناول التجربة الصوفية تتحد في الموقف القائل بفناء الذات والفردية أثناء حوض تجربة التصوف خاصة في حالة الفناء والاتصال باللامتناهي.

وهذه الخصائص هي ما يساعد على فهم العلاقات بين التصوف والأديان التقليدية المختلفة، فالتجربة الصوفية في جميع الثقافات يؤولها غالبا الذين مروا بها من منظور عقائدهم التي تشكل مجموعة معتقداتهم السابقة. فالمتصوف المسيحي الساذج يقبل ببساطة وبلا نقد الفكرة التي تقول أن التجربة التي مر بها هي "الاتحاد بالله" أي بالله على نحو ما تتصوره كنيسته من الناحية التقليدية، والمتصوف الهندوسي يؤول تجربته على أنها الاتحاد مع براهمان أو مع الآلهة "كالي" والمتصوف البوذي يؤول تجربته بألفاظ غير لاهوتية تماما، قد يضعها العقل الغربي ضمن لقب "الملحد"، والمتصوف الإسلامي، يؤول تجربته على أنها الاتصال بالمطلق أو اللامتناهي أو الله.

وتجربة الاتصال في التصوف وفناء الفردية، نجد لها تعليقات وأوصاف مختلفة ضمن ثقافات وأديان متعددة، ولما كان لهذا الجانب من التصوف أهمية عظيمة على المستوى النظري والعملي، تبين من الضروري الوقوف على طبيعته، خاصة وأن التصور الذي يقدمه إقبال حول فناء الذات أو الفردية يبدو بأنه يتناقض تماما وحقيقة التصوف الإيجابي أو لا يعكس حقيقة هذه الظاهرة وجوهرها.

يقول أفلوطين: "أنت تسأل كيف يمكن أن نعرف اللامتناهي؟ وأنا أجيبك، أننا لا نعرفه عن طريق العقل، لأن وظيفة العقل التمييز والتحديد ولا يمكن أن يكون اللامتناهي على مرتبة واحدة مع موضوعاته. إنك لا يمكن لك إدراك اللامتناهي إلا... بالدخول في حالة لا تعود فيها موجود أنت ولا ذاتك المتناهية، وهذا يعني..."

تحرر ذهنك من الوعي المتناهي، وعندما تتوقف عن أن تكون متناهايا فإنك تصبح واحدا مع اللامتناهي، وتحقق هذه الوحدة أو هذه الهوية"⁽¹⁾.

يمكن تصنيف النصف الأول من هذه الفقرة على أنه تأويل فلسفي أما النصف الثاني فهو وصف مباشر لحالة الذهن التي مر أفلوطين بتجربتها، فهو في نفس هذه الرسالة إلى "فلاكوس" يقول: "إننا لا نستطيع أن نستمتع بهذا السمو إلا بين حين وآخر... لقد تحققت أنا نفسي منه ثلاث مرات حتى الآن".

ولو أننا انتقلنا من التصوف الدنيوي غير اللاهوتي عند أفلوطين إلى أقوال ثلاثة متصوفة من الديانات التأليهية وهي الإسلام والمسيحية واليهودية فسوف نجد دلائل كثيرة على أنهم مروا بالتجربة نفسها التي ضاعت فيها الفردية.

لقد كتب "هنري سوزو"⁽²⁾ يقول: "عندما تفقد الروح وعيها الذاتي في الحقيقة ذاتها، فإنها تجعل مستقرها في ذلك الغموض العظيم الذي يصيب بالدوار، وهي بذلك تتحرر من كل عقبة أمام الاتحاد ومن خصائصها الفردية... عندما تختفي في الله... وباندماج الروح في الله فإنها تختفي..."⁽³⁾.

إن عبارة "تختفي" تتكرر كثيرا عند المتصوفة المسلمين والمسيحيين للتعبير عن الشعور الفعلي أو التجربة التي مروا بها، وفي فقرة "سوزو" نجده يتحدث بإفراط عن ضياع الهوية الشخصية، وإن كان يضيف بعض التحفظات فهو يقول أن الروح تختفي "ليس اختفاء تاما... لأنها لا تصبح الله بالطبيعة... فهي لا تزال شيئا خلقه الله".

1- هذه الفقرة مأخوذة من رسالة من "أفلوطين إلى فلاكوس"، من مؤلف: ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص 145.

2- هنري سوزو (1295-1366م) متصوف ألماني كبير، ومؤسس "جماعة أصدقاء الرب" كان نبيلاً لكنه مر بتجربة روحية عنيفة أطلق عليها اسم "الصحة الدينية العميقة" عاش بعدها حياة روحية عنيفة خالصة، كتابه الرئيسي هو "كتاب صغير عن الحكمة الأزلية" عام 1328م، وهو يشمل على بعض الموضوعات الصوفية والتأملات اللاهوتية.

3- ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص 146.

وهذا الأمر يكشف عن نزاع كبير بين الديانات التأليهية الثلاث، حول التأويل الصحيح الذي يقدم لتجربة "الاختفاء" أو "الفناء" في اللامتناهي، ولقد أدان اللاهوتيين المعتدلون في الديانات الثلاث ما أسموه "بوحدرة الوجود" وهذا ما يفترض أن وحدة الوجود تتضمن معنى وحدة الله والعالم، ولكنها في النزاع الذي قام بين المتصوفة واللاهوتيين أو رجال الدين، تعني الهوية بين الله وجزء من العالم هو الذات الفردية، ولقد سمح رجال الدين للمتصوفة بالزعم "بالاتحاد بالله" إلا أن هذا الاتحاد يفترض على أن لا يؤول على أنه "الهوية" بل على أنه شيء يختلف قليلا عن الهوية الفعلية المطلقة.

والمتصوف المسلم "منصور الحلاج"⁽¹⁾، صلب ببغداد لأنه - بعد بلوغه الاتحاد بالله - قال بالهوية مع الله، وهذا ما كان يرفضه رجال الدين آنذاك.

ويعتقد اللاهوتيين أن حتى في حالة الاتحاد بالله، فلا بد أن تظل فردية المتصوف منفصلة ومتميزة عن الله، وعليه فمن الضروري أن نفهم ذلك الاتحاد بطريقة أخرى، ويرى مؤلف "التصوف والفلسفة" ولترستيس" أن المتصوفة الكاثوليكية في العصور الوسطى والذين كانوا يخضعون في العادة خضوعا تاما للكنيسة، كانوا عندما يصفون تجربة

1- الحسين بن منصور الحلاج (244هـ-309هـ) كان صانعا فقيرا يكسب قوته من حلج الصوف. من أعظم متصوفة الإسلام، تلقى تعليمه على سهل بن عبد الله التستري ثم اعتصم بقمة جبل أبي قبيس يتعبد، وصحب الجنيد شيخ الصوفية في بغداد، بلغت مصنفااته أكثر من أربعين كتابا، أشهرها "الطواسين" الذي كتبه بأسلوب رمزي اصطلاحي كانت له عباراته الرمزية تعبر عن "شطحات" منها قوله "أنا الحق" وكثيرا ما يتحدث عن الروح الإلهي والروح البشري على أنهما محبان يتناحيان في حالة مزج تام كما في قوله:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرتة وإذا أبصرتة أبصرتنا

حوكم "الحلاج" وقتل عام 309هـ، بعد أن تحمل بشجاعة ناذرة الآلام المبرحة التي أنزلها به قاتلوه، وقد كتب المستشرق ماسينيون عن مأساة الحلاج الشهيرة.

الاتحاد حريصين على انتقاد وحدة الوجود وعلى القول بأن الروح الفردية لا تختفي تماما في الله، بل تظل كائنا متميزا، ومن ثم فإن عبارة "سوزو" عن هذه النتيجة. ينبغي النظر إليها على أنها وصفه التلقائي لتجربته الفعلية، وإنما هي تأويل وضعته على لسانه قوة السلطات الكنيسية، ولا يتضمن ذلك القول بأن تأويله لا بد بالضرورة إما أن يكون غير مخلص أو خطأ.

لكن مع ذلك لا يمكن إنكار أن المتصوفة الكاثوليكية كثيرا ما يقولون عبارات تنطوي على هوية وحدة الوجود الكاملة، لكنهم سرعان ما يضيفون فقرة متحفظة تنطوي على مثل السلطات الكنيسية العليا.

يقول إيكهارت: متحدثا عن فناء الفردية: "تغوص الروح وتضيع في هذه الصحراء وتدمر هويتها"⁽¹⁾ لكن في فقرة أخرى يتبين أنه يتنصل من تأويل وحدة الوجود، يقول: "في هذه الحالة الرفيعة تفقد الروح ذاتها الصحيحة، وتتدفق بفيض غامر في وحدة الطبيعة الإلهية، لكنك ربما تسأل ما هو مصير هذه الروح الضائعة؟ هل تجد نفسها أم لا؟..."

يبدو لي أنه... على الرغم من أنها تغوص تماما في وحدانية الألوهية، فإنها لا تلمس القاع أبدا... فقد ترك لها الله نقطة واحدة صغيرة لتعود منها إلى ذاتها وتعرب نفسها على أنها مخلوقة"⁽²⁾.

فما يميز الذات الفردية عن الخالق - في المصطلحات المسيحية - هو أنها مخلوقة، "إيكهارت" يعترف بوجود الهوة التي تفصل بين الله والإنسان وهي التي تصر عليها ديانات التآلية (المسيحية والإسلامية واليهودية)، والمميز هو في الذات الفردية التي لا تندمج مع اللامتناهي، بل تظل فردا متناهيًا ومخلوقًا، لكن مع ذلك نجد نصوص كثيرة "إيكهارت" يحذف منها هذه الفكرة، وهي نصوص تتضمن هوية كاملة بين

1- ستيس (ولتر) التصوف والفلسفة، ص 148.

2- المرجع نفسه، ص 149.

الله والروح أو الذات في التجربة الصوفية، منها قوله: "ترقى الروح البشري إلى السماء، لكي تكتشف الروح التي تسير السماوات وحتى عندئذ... فإنها تدفع بقوة في دوامة، من أصلها نشأت الروح وهناك لا تكون الروح بحاجة إلى العدد من أجل المعرفة، لأن الأعداد لا تستخدم إلا في الزمان في هذا العالم الناقص المعيب، فلا أحد يستطيع أن يضرب بجذوره في الأزلى دون أن يتخلص من مفهوم العدد... ويقود الله الروح البشري عبر الصحراء في وحدته الخاصة التي هي الواحد الخالص".

إننا نجد في هذا النص مضامين أكثر من تجربة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف فلا بد أن تكون "بلا مكان" و"بلا زمان" لأن الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان للكثرة والتعدد وهناك فقرات لإيكهارت يعلن فيها أننا لا بد أن نتجاوز الزمان لو أننا أردنا أن نمر بتجربة الاتحاد الصوفي مع الله "أو مع الربوبية".

إن بعض هذه النصوص التي تعبر عن وحدة الوجود اعتمدها الكنيسة كأساس لاتهم "إيكهارت" بالهرطقة.

وتجربة ضياع الفردية أو فنائها في الوجود اللامتناهي - والتي انطلق منها إقبال كأساس لرفض التصوف في الصورة، التي سماها بالتصوف السلبي - نجدها عند المتصوف المسلمون معروفة جدا، حتى مصطلح "فني" يطلق عليها، فهي تسمى "الفناء FANA" التي تعني حرفيا "التلاشي"⁽¹⁾، ويتضاهي مع الفناء حالة "البقاء BAQUA" التي تعني بقاء الروح التي مرت بتجربة الفناء في الله. وقد لاحظ "نيكلسون" أن الصوفي يرتفع إلى حالة تأمل الصفات الإلهية. وعندما يفنى وعيه تماما، يتحول عنصره إلى بهاء الجوهر الإلهي"⁽²⁾.

هذه العبارة هي الشرح الذي يقدمه "نيكلسون" وهي ليس لها نفس قوة الوصف الذي يقدمه المتصوفة أنفسهم، لكن هناك نصوص كثيرة كهذه في كتابات الصوفية

1- نيكلسون: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 66.

2- المرجع نفسه، ص 53.

المسلمون أنفسهم، تدعم المعنى العام لملاحظة "نيكلسون" وإن كانت لا تدعم بالطبع عباراته الميتافيزيقية، مثلاً في نصوص "للجنيد"⁽¹⁾ نجده يقول: "يغوص الصوفي في المحيط عن طريق الوحدة، والفرار من ذاته، ويخلف وراءه مشاعره وأفعاله كلما دخل في الحياة مع الله"⁽²⁾.

كما هناك نص آخر هو للمتصوف "أبو يزيد البسطامي"⁽³⁾ يصف فيه تجربته الصوفية الخاصة فيقول: "ثم أصبحت طائراً جسده هو الواحدية، وجناحاه هما الأبدية، وواصلت الطيران في فضاء المطلق حتى وصلت إلى منطقة التطهر وحذقت في مجال الأزل، وأدركت هناك شجرة الواحدية".

هنا يؤكد البسطامي "بأنه امتلك ما يسميه "بالوعي الموحد" وهو الوعي بالوحدة التي تجاوز كل كثرة، ثم يشير إلى أنه وصل إلى تجربة مباشرة بالواحد والأزلي، فيقول: "ذات مرة رفعتني إلى أعلى، ثم أجلسني أمامه وقال لي: "إيه يا أبا يزيد، الحق أن خلقتي يرغبون في رؤيتك" فقلت: "زيّني بوحدتك، وسرّبني بذاتك وارفعني عالياً إلى وحدانيتك، حتى إذا رأني خلقتك بعد ذلك قالوا إنهم رأوك: وسوف تكون أنت هناك، أما أنا فلن أكون هناك على الإطلاق"⁽⁴⁾.

إنها تجربة الفناء، وتخطيم حواجز الذات المتناهية حتى أن هويتها الشخصية تفنى، ويشعر الصوفي أنه اندمج أو فنى في اللامتناهي، وهذا ما قصده "أبو يزيد البسطامي" بعبارة "سرّبني بذاتك"، وعندما يقول بعد ذلك "أنت سوف تكون هناك، أما أنا فلن

1- هو أبو القاسم الجنيد، ولد في بغداد عام 297هـ.

2- سبتيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص 150.

3- أبو يزيد البسطامي توفي (26هـ/874م) أحد كبار صوفية الإسلام في القرن الثالث الهجري، واسمه طيفور بن عيسى، وينسب أبو يزيد إلى بسطام (مدينة في الطريق إلى نيسابور فتحت في عهد عمر بن الخطاب) اختلفت الآراء فيه اختلافاً كبيراً فقد رويت عنه أقوال من قبيل (الشطح) يغلب عليه حال الفقراء ويؤثر عنه فيه أقوال منها "للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيب آثاره بآثار غيره" ومنها قوله "لا يرى" لا يرى (العارف في حال الفناء) غير الله تعالى "وترجع أهميته إلى أنه كان أول من استعمل كلمة "الفناء" بمعناها الصوفي الدقيق.

4- سبتيس: التصوف والفلسفة، ص 79-80.

أكون هناك، فإنه كان يقصد أن هويته الشخصية قد تلاشت تماما، أو فنيت في الذات الكلية، أو الوعي الكلي الذي يفسره "أبو يزيد بسطامي" على أنه الله، ومن ثمّ فلست "أنا" بل "أنت" الذي تكون هناك. وعليه يتلاشى الصوفي في تلك الرؤية عن الذات في الواحد ويبلغ تلك الحالة من الاتحاد التي هي غاية الطلب.

نستنتج بأنه يوجد في اللاهوت الإسلامي نفس الإصرار في اللاهوت المسيحي على وجود هوة بين الله والإنسان، وكثير من صوفية الإسلام، لم يكونوا حريصين بالقدر الكافي لتحسين أنفسهم ضد الاتهام بوحدة الوجود، فكثير منهم يبدو عليهم المبالغة في أقوالهم، غير أن الغزالي-بهدوئه الفلسفي- يدين تجربة الفناء بوصفها تتضمن هوية مع الله⁽¹⁾.

أما المعتدلون من اليهود، فهم أيضا يدينون مذهب وحدة الوجود وتجربة فناء الذات والفردية ويعتبرونه هرطقة، لكن التزوع الصوفي لوحدة الوجود قد ظهر بين الحين والآخر في الديانة اليهودية، رغم أنه كان مغلقا بتزوع الاعتدال، فالتجربة التي يطلق عليها المتصوفة المسلمون مصطلح "الفناء" كانت موجودة بين متصوفة اليهودية وإن كان لم يعبر عنها بصراحة، لكن "برفسور شوليم"، يقتبس من كتابات غير منشورة لـ "أبوليفيا ABULAFIA"⁽²⁾ نصا تشير إلى ذلك يقول: "جميع القوى الباطنية والأرواح المختبئة في الإنسان تتوزع وتتمايز في الأجسام، غير أنها مع ذلك بطبيعتها جميعا عندما تعود ارتباطاتها فإنها تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو واحد بلا ثنائية والذي يؤلف الكثرة"⁽³⁾.

هذا النص، لن يكون واضحا، ما لم نفهم مجاز "الارتباطات غير المحكمة"، ويقدم "شوليم" شرحا يقول أن الارتباطات غير المحكمة للأرواح تعني تحررها من قيود

1- الغزالي (أبو حامد): كيمياء السعادة، ترجمة كلود فيلد عام 1910م، ص 171.

2- إبراهيم بن صموئيل أبوليفيا (1240-1291م) متصوف يهودي غنوصي من رواد مذهب القبالة (مذهب السلف) أسس جماعة القبالة النبوية، من تعاليمها أن روح النبوة يمكن اكتسابها عن طريق تأمل الأحرف الهجائية العبرية.

3- ستيس: التصوف والفلسفة، ص 151.

التناهي حتى تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو الواحد اللامتناهي ويقول "شوليم" أن المجاز يعني عند هذا المتصوف: أن هناك حواجز معينة تفصل الوجود الشخصي للروح عن مجرى الحياة الكونية، فهناك سد يحجز الروح ويحصرها... ويصونها من التيار الإلهي الذي يفيض من حولها في كل جانب.

لكن ما الذي يعوق الروح في شخصياتها المتناهية؟ الجواب هو الأشكال الحسية والصور التي ينتجها الوعي المتناهي، وهي التي تحتفي في التجربة الصوفية.

وإذا اتجهنا إلى الثقافة الهندية -بحكم إنتماء إقبال إليها- فإن البوذية في -صورة "الهنايانا" في⁽¹⁾ اليابان- تكشف أيضا عن تجربة الفناء، إذ نجد عبارة واضحة عن فناء الفردية في كتابات "د.ت سوزوكي" الشارح المعروف لبوذية زن⁽²⁾: القوقعة الفردية التي توجد فيها شخصيتي مغلقة بإحكام وهي تنفجر في لحظة الساتوري⁽³⁾ Satouri (المصطلح البوذي لتجربة الاستنارة) وليس ثمة ضرورة لاتحادي مع وجود أعظم من ذاتي أو أن امتص بداخله لكن فرديتي التي وجدتها تتماسك بصلابة بعضها مع بعض وتنفصل على نحو قاطع عن جميع الموجودات الأخرى... هذه الفردية ذابت وتلاشت في شيء لا يمكن وصفه بأنه شيء له نظام مختلف أتم الاختلاف عن النظام الذي كنت معتادا عليه..."⁽⁴⁾.

وهو يستطرد في هذا النص، فيلاحظ ملاحظة هامة هي أن الشعور بالسمو والرفعة كان صاحبا للساتوري Satouri، وهو الشعور الذي يقصد به الغبطة والسعادة، وهي

1- الهنايانا: كلمة سنسكريتية تعني العربة الصغرى وهي اسم أطلقه أصحاب المهايانا (العربة الكبرى) في التراث البوذي على المدارس المحافظة.

2- بوذية زن: أي بوذية التأمل، مدرسة بوذية هامة في اليابان تذهب إلى أنها تمثل جوهر البوذية وهو الوصول إلى مرحلة الاستنارة التي بلغها بوذا الأكبر وكلمة زن Zen يابانية معناها التأمل وهي نفسها كلمة Ch'en الصينية

3- الساتوري Satori في بوذية زن (أي البوذية التأملية) هي الاستنارة الروحية من خلال التجربة الصوفية.

4- ستيس: التصوف والفلسفة ص 152 من مؤلف، د.ت سوزوكي: بوذية زن: كتابات مختارة من د.ت سوزوكي، نشرها وليم باريت، نيويورك ص 105.

تعود إلى أن الساتوري كسر لقيود المفروضة على المرء بوصفه موجودا فرديا لأنه يعني امتدادا لا متناهي للفرد.

ومن الملاحظ أيضا أن "سوزوكي"⁽¹⁾ يستخدم تعبيرات مثل "ذابت"، "تلاشت" وربما قد استمدتها من مصادر إسلامية أو مسيحية وإن كان افتراض من هذا النوع غير ضروري، على اعتبار أن التجربة نفسها توجد في ثقافات متنوعة، بحيث تتردد نفس الكلمات.

إن العبارة التي يقول فيها "سوزوكي" أن هذه التجربة لا تعني بالضرورة "الاتحاد مع موجود أعلى من ذاتي" تبدو وكأنها تتناقض مع الأساس الذي يقول أن التجربة البوذية واحدة وهي نفسها تجربة المتصوفة المسلمين والمسيحيين. لكن الاعتقاد الأكثر قربا أن "سوزوكي" أقحم هذه العبارة لأنه كان قلقا بشأن التفرقة بين موقفه الفلسفي وموقف التأليه الشائع في المسيحية.

وتعتبر "الأوبنشاد"⁽²⁾ من المصادر الكبرى للتصوف الهندوسي، والأوبنشاد أو الأوبانيشاد أهم الكتب المقدسة في الفلسفة الهندية، والأوبانيشاد هي الأجزاء الختامية للفيذا، وهي على حد تعبير "ماكس مولر" منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الإنساني قمته العليا، وقد سيطرت الأوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاث آلاف سنة

1- د.ت سوزوكي (1870-1966م) مفكر وباحث ياباني، كان المفسر الرئيسي لبوذية زن في الغرب، كان في شبابه تلميذا لأستاذ بوذي شهير في أيامه، وتحت هدايته وإرشاده استطاع أن يصل إلى تجربة ساتوري Satori أي الاستنارة الفجائية التي كان لها أهمية قصوى في حياته، كتب "مقال عن صحوة الإيمان في بوذية المهيانا" عام 1900م، و"موجز عن بوذية المهيانا" عام 1907م.

2- الأوبنشاد أو اليونيشاد: كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين "يوبا" ومعناها بالقرب من و"شاد" ومعناها اجلس أو مجلس وهي تعني "الجلوس بالقرب من المعلم". ثم أصبحت تطلق على المذهب الغامض الذي أسره المعلم إلى خيرة تلاميذه، وفيها 108 محاور مما جرى بين المعلم وتلاميذه. ألفها كثير من القديسين والحكماء بين سنتي 800 و500 ق.م. والأوبنشاد من بين أقدم الوثائق المعروفة في التصوف الهندي أو المعرفة، وهي تؤرخ لنفسها من النصف الأول إلى الألف الأول قبل الميلاد، وهي تصف على نحو ثابت لا يتغير، التجارب الصوفية، بأنها بلا صوت وبلا شكل وغير ملموسة أي أنها تخلو من المضمون الحسي.

تقريباً، والحقيقة أنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد ما لا يقل عن مائتين منها، وإن كان عدد أشهرها عشرة فقط. وترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهرها له، وتميز الأوبانيشاد بين الإله الذي هو براهمان بذاته، الذي يتعالى على الظهور والإدراك، وبين براهمان في الكون الذي يتحقق في الكون وفينا.

أما الطريق الذي ترسمه الأوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة فهو طريق طويل، يبدأ بالتهيؤ الأخلاقي اللازم، إذ "لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام" (1) وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح "هادئاً مسيطراً على نفسه، ساكناً، يتحمل بصبر، وقانعاً" (2).

إن الهدف من التهيؤ الأخلاقي الذي جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة للإله وتقديم القرابين له، إنما هو الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور أو ولادة جديدة في عالم جديد.

إن الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادي (كارما)، استطاع أن يصل إلى الخلاص (موسكا)، ونجح في الاتحاد بالكائن الأعلى ذلك الذي لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة - فعندما تتحرر كل الرغبات التي تسكن قلب الإنسان، يصبح الفاني خالداً، عندئذ يصل إلى "براهمان"، و"عندما تقطع كل عقد القلب هنا على الأرض يصبح الفاني خالداً" (3) ... إننا لا ندركه أبداً بالكلام أو بالعقل أو بالنظر، وكيف يمكن إدراكه إلا بقولنا "إنه موجود".

إن المعرفة بالإله لا تكون إذاً إلا لأصحاب الرؤى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم مند البداية بالصبر والزهد والورع، "فالروح لا تتحقق عند من يعوزه الصبر ولا عند من

1-النشار (مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 95.

2- المرجع نفسه: ص 95

3- المرجع نفسه: ص 95.

لا هدف له، ولا من خلال التفكير الخاطئ للتقشف"⁽¹⁾، بل يصل أصحاب الرؤى الذي يقتنعون بالمعرفة كسبيل. الذين هم ذوات كاملة أحرار من الانفعال وهادئون. ويصل إليه "هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته"⁽²⁾. وإذا كان يصح فكرة وجود أساس كلي عام للتصوف بصفة عامة وتجربة فناء الفرد بصفة خاصة، فمن المتوقع أن نجد في النصوص الهندوسية القديمة أمثلة عن ضياع الهوية الشخصية، والنص التالي مأخوذ من "البريهاردنيكا أوبنشاد" يقول: "كما تذوب قطعة الملح التي نلقي بها في الماء... فكذلك أيضا الروح الفردية، آه يا ماتريا"⁽³⁾، تذوب وتفنى في الوعي الخالص الأزلي، اللامتناهي والمتعالي. إن الفردية تنشأ من توحيد الذات - عن طريق الجهل - مع العناصر وعند اختفاء الوعي بالكثرة أثناء الإشراق الإلهي، تختفي"⁽⁴⁾.

إن الجزء الأوسط من هذا النص يشرح كيف تظهر الفردية، ليس جزءا من وصف التجربة، ولكنه إقحام لنظرية ميتافيزيقية مأخوذة من مذهب "سامخيا SAMKHYA" في الفلسفة"⁽⁵⁾، وبقية النص هي وصف مباشر - بالتقريب - لنفس نوع تجربة فناء الهوية الشخصية، وهذا دليل على أن هذه العبارة من التجربة الصوفية مشتركة مع المتصوف الوثني "أفلوطين" ومع المتصوفة المسيحيين من أمثال "إيكهارت" و"سوزو"

1- المرجع السابق: ص 96.

2- المرجع السابق: ص 96.

3- ماتريا Maitreya كلمة سنسكريتية تعني "بوذا المستقبل"، فقد كان هناك أكثر من بوذا في الماضي وسيكون هناك أكثر من بوذا المستقبل، ونحن في الوقت الحاضر في انتظار "بوذا المستقبل، ونحن في الوقت الحاضر في انتظار "بوذا المنتظر" وهي نفسها كلمة "ميروكو" اليابانية.

4- ستيس: التصوف والفلسفة، ص 153 عن الأوبنشاد، ترجمة سوامي وفريدريك ماتشنسر - نيويورك - منتر، المكتبة الأمريكية الجديدة لعالم الأدب سنة 1957م، ص 88.

5- سامخيا أو سامخيا (والكلمة سنسكريتية تعني المتعدد) أقدم المذاهب الستة في الفلسفة الهندوسية وهو مذهب يؤمن بثنائية المادة والروح، فالروح في جوهرها الأصلي خفية وكلية، أما المادة فتحكمها قيود الزمان والمكان.

ومتصوفة الإسلام من أمثال "البسطامي" و"الجنيد" ومتصوفة بوذية المهايانا ومتصوفة الهندوسية.

لكن إزاء كل هذه الأطروحات التي تؤكد على فناء الذات في المطلق، يقر إقبال بأن الإنسان في علاقته مع الذات الإلهية يصبح ذاتا "Ego" لقدرتها على الحركة والانتقال من نشاطها المنتاهي إلى إمكانيتها اللامتناهية، فالذات الإلهية عند إقبال قوة مطلقة وديمومة بحثة، إنها تغير بدون تعاقب، لأن التغير المتعاقب الذي ينطبق على الكائنات يعني نقصا، الذي يحمل إمكانية تجديد القوى، وتختص به القوة العاملة أو ما يسميها إقبال "بالنفس العاملة" التي تعمل على بعث علاقات قوة والسيطرة على بيئتها مع القوى الأخرى. فالأنا أو الذات هنا خارجة عن ذاتها تتعامل مع الزمن القياسي أو المتحيز وتحجب فاعلية الذات العاملة، بقول إقبال: "وقوة النفس العاملة، تتعلق بما نسميه عالم الحيز وهي موضوع علم النفس الارتباطي"⁽¹⁾، أي النفس العملية التي تتصل في الحياة اليومية بالترتيب الخارجي للموجودات التي تعين حالات شعورنا العابرة وتطبعها بصفات المتحيزة التي تعزل كلا منها عن الآخر"⁽²⁾.

ويضيف قائلاً: "ونحن نعوص في أعماق نفوسنا ونبلع المركز الداخلي للتجربة في لحظات التأمل العميق فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة"⁽³⁾، هنا تنتهي الحركة الخارجية للنفس ويبدأ النشاط الداخلي الذي من أهم صفاته أنه يدمج كل تجربة بالأخرى بصورة كيفية تخلو من الطابع الكمي الذي يميز النفس العاملة، هذه الكيفية تبدو في صورة موحدة متحققة في الوجود، فوحدة الذات العاملة مثلها مثل وحدة النقطة، توجد فيها تجارب أشخاص الأسلاف، لا بوصفها تعددا بل باعتبارها وحدة تندمج في مجموعها كل تجربة بالأخرى، ووحدة الذات ليس فيها تميز عددي بين

1- علم النفس الارتباطي المعروف بالمذهب الحسي.

2- إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 58.

3- المصدر نفسه: ص 58.

الحالات النفسية، فإن التكثر في عناصرها تعدد في الكيف على خلاف ما في النفس العاملة، هناك حركة وتغير، ولكن هذا التغير والحركة غير منقسمين، بل عناصرهما متداخلة وهي ذات طبيعة متعاقبة، وزمان النفس العاملة يبدو وكأنه آن مفرد، تحيله النفس العاملة في اتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة الآنات، وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحثة لا تشوبها شائبة الحيز.

والأنا يدرك الـ"هو" بفاعلية هذا النشاط، يقول إقبال: "وجودك في ديمومة بحثة معناه أن تكون نفسا، وكونك نفسا يقتضي أن تكون قادرا على أن تقول "إني" أو "أنا موجود" ولا أحد سوى من يوجد وجودا حقا يستطيع أن يقول "إني" أو "أنا موجود"، لكن هذا الشعور الباطني من الضروري أن يسبقه حركة وفعل من قبل القوة العاملة، إنه استنفاد لطاقة وإعادة تجديدها بلحظات من التأمل العميق. ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة"⁽¹⁾.

بهذا تعيش الذات حالة انفتاح مستمر ينتهي بها إلى الكشف الذي يتحقق أيضا بفعل تجارب الذات التي تعرف التحليق وتتصل بالـ"هو". وفعل التحليق يمكن الكائن الإنساني من الحضور في الوجود متجاوزا الأطر التقليدية كالزمان والمكان، إذ يعتبر إقبال بأن المكان والزمان يؤطران الذات لكن ككمونات فقط Potentialités، لذا كانت الموت في تصور إقبال انتقال واستمرار نحو حياة جديدة أو تجربة فتح لعالم جديد. هذه التجربة (تجربة الفتح) تفتح عالما جديدا بكل إمكانياته وطاقاته المعرفية، فالذات في هذا الإطار في حالة اتصال دائم مع اللامتناهي، يقول إقبال: "التجربة مؤسسة من أفعال مرجعية خاصة وهي بوصفها هكذا يكون لها وجود معين خاص بها، إنها تشكل عالما جديدا وليس فقط خاصيات جديدة لعالم قديم"⁽²⁾.

1- المصدر السابق: ص 68.

2- المصدر نفسه: ص 111

إذا لحظات فتح العالم الجديد التي تتم بمغادرة القوة العاملة وحضور القوة العاملة، فيها مرور اللامتناه عبر المتناه ومصافته له، ومعرفة الأبدية في اللحظة والألوهية في المظهر.

بهذا المعنى تأخذ فكرة الفناء عند إقبال صورة إيجابية، تنفرد فيها الذات بتأكيد وجودها وعدم اختفاءها في المطلق، وإن كان بعض المتصوفة المسلمون أمثال "ابن الفارض" و"ابن عربي" يقدمون لتجربة الفناء صورة تبدو بدورها إيجابية.

المبحث الثالث: تجربة الفناء في ديانات التأليه (في نقد إقبال)

إن موقف إقبال من التصوف - كما ظهر سابقا - كان فيه انتقاد مستمر لتجربة الفناء التي يقول بها المتصوفة، فعندما انتقد إقبال الصوفية وأكد على صورة ما سماه بالتصوف العملي أو الإيجابي، كان مصدر هذا الانتقاد حالة ضمن أحوال التصوف يعيشها الصوفي وهي حالة الفناء التي اعتبرها إقبال تغييب للذات أو خوذي أو هي إماتة الذات، هذه الأخيرة هي ما يجب التأكيد على بقائها وتأكيد فرديتها.

لكن حال الفناء عند الصوفية هو تجربة أنثربولوجية متفردة، فليست هي إذابة كل شعور بالذات وكل وعي بلوازمها، وإدراكاتها كما ينتهي إليه ابن عربي وجلال الدين الرومي، وابن الفارض، ليس الفناء فناء للذات، بل هو فناء عن الذات يجد جذوره داخل مقام الحيرة، هذا المقام ينبع من شعور داخلي بكونية الحقيقة الإلهية وتفاهة الذات العارفة التي تدّعي امتلاك الحقيقة في كونيتها.

فتجربة الفناء هي بمثابة حالة من الغيبة المستديمة عن الذات والاستغراق الكلي في رصد شواهد الجمال الإلهي كما تكشف عن ذاتها للصوفي داخل العالم داخل تجربة الفناء، لن يصبح العالم موضوعا للمعرفة والكشف بل يصبح فضاء لتجلي جمالية الحق وبالتالي مجالا للعشق والحب، وفيه أيضا تتحول علاقة الصوفي بالعالم، والألوهية من علاقة معرفية إلى علاقة إيروتيكية، وعليه لا يمكن للصوفي أن يحب آثار الجمال المطلق كما يتجلى من خلال كل مشهد من مشاهد الطبيعة، وعليه سيكون فناؤه ناتجا "عن جمال ذلك الشهود، فإن الله جميل ويجب الجمال. فلا بد أن يكسو الله باطن هذا العبد من الجمال بحيث إنه لا ينجلي له إلا حبا لما ظهر فيه من الجمال الخاص المقيد به الذي

لا يمكن أن يظهر ذلك الجمال إلا في هذا المحل الخاص، فإنه لكل محل جمال يخصه ولا يكون لغيره" (1).

ينتقل الصوفي داخل تجربة الفناء الصوفي من مقام المعرفة إلى مقام الحب والعشق الإلهي، فإذا كان فضاء العالم بالنسبة للعارف الصوفي يشكل كتابة رمزية كونية يقصد كشفها، واختراق صورها الرمزية، فإنه سوف يتحول بالنسبة للعاشق الصوفي إلى فضاء جمالي يشهد فيه الصوفي تجليات وآثار الجمال الإلهي المطلق، بمعنى أنه يفنى في ذلك الجمال.

إن غاية الفناء الصوفي هي الحالة التي ترتفع فيها الكثافة الرمزية التي تحجب عن الصوفية معاني الجمال الإلهي، لكي يتجلى "لهم الحق - جل جلاله - خلف حجاب واحد في اسمه الجميل اللطيف إلى أبصارهم وكلهم بصر واحد، فيتفقهن عليهم نور يسري في ذواتهم، فيكونون به سمعا كلهم وقد أجهتهم جمال الرب وأشرقت ذواتهم بنور ذلك الجمال الأقدس" (2).

وعليه فإن قمة الفناء الصوفي هي الاتصال بتجليات الجمال الإلهي، والاتصال هنا يعني تخلل النور الإلهي لذات الصوفي حتى يصير لا يشعر إلا بالقيمة المطلقة للجمال. هذه هي الصورة التي يحلم بها الصوفي: "أن يذوب في كل مشاهد الجمال التي تتخلل العالم ولن يكون ذلك ممكنا حتى يستغرق الحب الإلهي كلية ذات الصوفي إلى درجة "يصمه [فيها] عن كل مسموع سوى ما يسمع من كلام محبوبه ويعميه عن كل منظور سوى وجه محبوبه ويخرسه عن كل كلام إلا عن ذكر محبوبه، وذكر من يحب محبوبه، ويختم على قلبه فلا يدخل فيه سوى حب محبوبه، ويرمي قفله على خزانة خياله فلا

1- ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية الجزء 4، ص 146.

2- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء 1، ص 320.

يتخيل سوى صورة محبوه (...) فيه يسمع وله يسمع وبه يبصر وله يبصر، وبه يتكلم وله يتكلم⁽¹⁾.

ولا يمكن للصوفي أن يرقى إلى هذا المستوى دون أن تتسامى حساسيته البشرية نحو الجمال المطلق للمحبوب، فتغيب عن كل مشهد جزئي للجمال لتتركز على مشهد عام للجمال الإلهي الذي يكرس حياته كلها لمتابعته.

ومن هنا تتلازم حركة الحب الصوفي برحلة الاغتراب والسفر والسياحة، حيث يوجه الصوفي وجوده كلية إلى مطلق الجمال معشوقة الوحيد وفي هذا يقول "ابن الفارض"
(ت632هـ)

صَرَفْتُ لَهَا كُلِّي عَلَى يَدِ حُسْنِهَا	فَضَاعَفْتُ لِي إِحْسَانَهَا كُلَّ وُصْلَةٍ
يُشَاهِدُ مِنِّي حُسْنَهَا كُلَّ ذَرَةٍ	بِكُلِّ طَرْفٍ جَالٍ فِي كُلِّ طُرْفَةٍ
وَيُثْنِي عَلَيْهَا فِي كُلِّ لَطِيفَةٍ	بِكُلِّ لِسَانٍ طَالٍ فِي كُلِّ لَفْظَةٍ
وَانشَقَّ رِيَّاهَا بِكُلِّ دَقِيقَةٍ	بِهَا كُلُّ أَنْفٍ نَاشِقٍ كُلَّ هَبَّةٍ
وَيَسْمَعُ مِنِّي لَفْظَهَا كُلَّ بَضْعَةٍ	بِهَا كُلُّ سَمْعٍ سَامِعٍ مَتَّصِنَةٍ
وَيَلْتَمُّ مِنِّي كُلَّ جِزءٍ لثَامَهَا	بِكُلِّ فَمٍ فِي لَثْمِهِ كُلِّ قُبْلَةٍ
فَلَوْ بَسَطْتَ جِسْمِي رَأَتْ كُلَّ جَوْهَرٍ	بِهِ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ كُلُّ مَحَبَّةٍ ⁽²⁾

إذا الفناء الصوفي لدى الصوفية المتأخرين خاصة هو استغراق الصوفي في الحب الإلهي من جهة، ورحلة متواصلة لمتابعة مشاهد الجمال المطلق في كل أجزاء العالم والطبيعة. إذا هاجس الصوفي من وراء تجربة الفناء هو تغيير الحساسية البشرية تغييرا يرقى به إلى مستوى الإنسان الكامل، أي مستوى الصورة الجامعة لكل مظاهر الجمال الكوني. وبالتالي لا يمكن فهم مقام الفناء بفصله عن مقام الحب، ولا يمكن فهمه أيضا كتجربة غنية إلا إذا اعتبرناها تجربة أنثربولوجية مركبة ناتجة عن اختيار ذاتي للصوفي، إنها

1- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء 2، ص 325.

2- ابن الفارض: الديوان، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت ص 45-46

اختيار ذاتي لا مذهبي فالصوفي عندما يصطدم بمقام الحيرة [ومقام الحيرة هو مقام يعبر عن القلق الصوفي بصدد معارفه وعلومه التي اكتسبها بفعل الكشف الصوفي ذاته، فالحيرة الصوفية تعبر عن وعي صوفي قلق بسبب كونه لا يقنع بنتيجة معينة طالما أن التجربة الصوفية لا تسير في خط مستقيم متواصل، بل تنتقل بالحياة الصوفية عبر وثبات متقطعة من مقام إلى آخر. إن وعيها بذاتها وعي متكسر يستنطق ذاته باستمرار ويكشف عن توتراته الداخلية، لذلك لن يقنع الصوفي بمقام المعرفة والكشف، بل سيضع هذا المقام موضع مساءلة. إن القيمة الأساسية لمقام الحيرة الصوفية تكمن في كونها تكشف للباحث عن مظاهر التوتر والقلق والتساؤل، لكنها تبين نزوع الصوفي نحو تجربة أخرى مخالفة لتجربة الكشف هي تجربة الفناء الصوفي التي ستدفع العارف الصوفي إلى أن يتجاوز مقام المعرفة وأن يتحقق بمقام آخر سيفرض عليه نوعية جديدة من العلاقات بالطبيعة والوجود والحقيقة إنها ليست علاقات معرفية، وإنما علاقات إيروتيكية، تمزج بين فعل الاغتراب وفعل الحب، فميزه مقام الحيرة هي أنها عتبة تنقل الصوفي من تجربة إلى أخرى، وتدفعه إلى تجديد تجربته، فيقول ابن عربي: "فالصوفية، أثبتوا الحيرة في مقامها وموطنها، فأعطوا كل ذي حق حقه ووضعوا الحكمة في موضعها"⁽¹⁾. يطلب تجديد علاقته بالألوهية والعالم ضمن أفق مغاير لأفق الكشف والمعرفة، لكنه لا يفرض هذا الاختيار على الآخرين وإنما يلتزم به شخصيا، لأنه يعتبر تجربة الفناء تجربة منفردة وخاصة، لذلك ارتبط الفناء الصوفي - كتجربة ذاتية - بالاغتراب والسياحة والحياة على الهامش ويمكن التمييز بين ثلاثة أبعاد أساسية لتجربة الفناء الصوفي هي:

1. بعد جمالي يكشف على أن الصوفي يطور في تجربة الفناء نظرة جمالية عن العالم والإنسان والألوهية تضاف إلى النظرة الرمزية التي أقامها العارف الصوفي عن الوجود.

1- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء 3، ص 329.

2. بعد إيروتيكي يرتبط بتزعة الحب والعشق التي تجمع بين الصوفي وبين الألوهية والطبيعة، ويتولد هذا البعد عن إحساس الصوفي بجمالية العالم والطبيعة.

3. بعد الاغتراب والرحلة الذي يكشف عن إحدى الخصائص الأساسية التي تميز الفناء هي الحياة على الهامش الاجتماعي.

بهذا المعنى تصبح تجربة الفناء تجربة إنسانية متفردة ومغتربة على هامش الحياة الاجتماعية، بل خارج الاختيار المذهبي (الإيديولوجي) مادامت ناتجة عن إحساس بصعوبة إقامة معارف معينة حول الألوهية والعالم انطلاقاً من الاختيار المذهبي.

لقد كان استخدام الصوفي [وهو يتقيد بثلاث حدود أساسية: أولاً بالأشكال الوجودية، لذلك كان ممارسة داخل العالم، وحتى حينما يقصد اكتشاف أسرار الألوهية، فإنه يربط القصديّة بمجال العالم وموجوداته، وعلى هذا الأساس كان شكلاً من أشكال التوحد مع العالم...]

وهو ثانياً يتقيد بالإمكان لا بالملطق، فهو لا يسمو بذاته إلى مستوى الحقيقة الكونية المطلقة، فالصوفي ينظر إلى معارفه على أنها معارف نسبية وممكنة مادام مجالها هو الإمكان ذاته: إنه عالم الأشكال الوجودية.

وهو ثالثاً يتقيد بالتحول والتجدد تبعاً لتجدد التجليات الإلهية، ومن هنا كان لا متناهيًا ومفتوحاً، والصوفي على وعي بحدود تجربة الكشف حتى عندما يختارها بديلاً مذهبياً عن التأويل السائد عند أصحاب النظر العقلي، وهذا سيولد لديه إحساساً باستحالة العلم ذاته، فإذا كان كل علم يقصد حقيقة ما، وإذا كان الكشف الصوفي - وهو يلاحق لغة العالم وصورة الرمزية - لا نهائياً ومتجدداً، فإن تحقيق العلم سيكون مستحيلًا بالنسبة للشرط الإنساني، إذن هي مفارقة الصوفي وهو يعيش علاقته بالمعرفة، إن المعرفة ممكنة، لكن حينما يمارسها الصوفي ويعايشها كسلوك وكرحلة داخل العالم، فإنه ينتهي إلى عتبة أساسية يشعر فيها الصوفي باستحالة تحقيق تلك المعرفة ذاتها هذه العتبة أساسية يشعر فيها الصوفي باستحالة تحقق تلك المعرفة ذاتها هذه

العتبة هي ما أطلق عليها ابن عربي اسم "الحيرة" وهي اللحظة التي تفصل بين مستويين داخل التجربة الصوفية، مستوى العلم والمعرفة ومستوى ما بعد العلم أو ما بعد المعرفة، هذا المستوى الثاني هو الذي يعرف في التصوف باسم "الفناء الصوفي" والحيرة هي التي يبلغ فيها الوعي الصوفي قمة انفصامه الداخلي فهو يريد المعرفة، لكنه يحس باستحالتها].

قلنا سلفا لقد كان استخدام الكشف الصوفي كطريقة للإدراك وكفن للحياة، اختيارا مذهبيا ملازما لعملية نقد شاملة للاختيارات المذهبية الأخرى (الفلسفة، علم الكلام...) لكن الإحساس بحدود الكشف الصوفي (مقام الحيرة) دفع العارف الصوفي إلى الانفتاح خارج حدود الاختيار المذهبي وممارسة تجربة ذاتية أهم ما يميزها الاغتراب والعزلة الاجتماعية إضافة إلى التزعة الإيروتيكية والنظرة الجمالية⁽¹⁾.

هذه هي إذا المكونات الأساسية لتجربة الفناء الصوفي التي هي في صميمها إذابة للذات التي تتمحى كلية في المطلق أو اللامتناهي في إطار تجربة إيروتيكية أساسها البحث عن الجمال المطلق.

وقد يكون إقبال في نقده للتصوف لم يحط كلية بحقيقة التجربة الصوفية في فضائها الرمزي، مما جعله يؤكد على ضرورة توكيد الذات والاتصال بالواقع العملي والابتعاد عن كل ما يقضي على فردانية الشخص وذاتيته.

لكن السؤال الذي يترصد دائما تجربة الفناء الصوفي بكل أبعادها ليس هو توكيد الذات والتأكيد على فرديتها وإنما كيف يمكن السمو بالحساسية البشرية من مستوى التجزؤ والمحدودية إلى مستوى الشمولية والجمال المطلق؟ وهذا يتضمن المعنى التالي: كيف يمكن للصوفي أن يتصل مع آثار الجمال الإلهي التي يتخلل كل الكائنات الطبيعية ومراتب الكون؟

1- يقول ابن عربي: "فالحب لا يكون عارفا أبدا، والعارف لا يكون محبا أبدا. فمن ههنا يتميز الحب من العارف والمعرفة من المحبة" الفتوحات المكية، الجزء 2، ص 115.

هذا الانشغال الهام للصوفي - بعد أن يكشف أن مقام المعرفة والكشف الرمزي لن يمكنه من الإحاطة بشمولية التجليات الإلهية - هو ما تقوم عليه تجربة الفناء، لكن أيضا مجمل النصوص الصوفية تنكشف عن استحالة تحقيق هذا الإحساس الصوفي، وبالتالي استحالة اكتمال تجربة الفناء عن الذات رغم الاستغراق الكامل للصوفي في معاشتها بكل تفاصيلها.

فتجربة الصوفي لا تحكي عن تحقق الفناء كاملا بقدر ما تحكي معاناة الصوفي وهو يحاول تحقيق ذلك الفناء.

إن هناك نصوص شعرية وثرية تحكي عن تحقيق الغاية من الفناء، وهي الاستهلاك الكلي لوجود الصوفي داخل الدائرة المتعلقة للجمال، لكن أيضا هناك نصوص أخرى تشكي عدم الاتصال والبعد عن تلك الدائرة، وبالتالي تحليل تجربة الفناء يكشف عن التوتر الذي يخرق التجربة، هذه الأخيرة تبقى مجزأة بين مستويين:

مستوى الحلم بتحقيق الاتصال بالدائرة المطلقة للجمال الإلهي وغالبا ما تقدم النصوص الصوفية في هذا المستوى صورة مثالية عن الفناء كما ينبغي أن يكون ويتحقق في حياة الصوفي.

مستوى واقع التجربة وهو الإحساس باستحالة ذلك الاتصال نظرا للبعد الأنطولوجي بين الذات الإنسانية والذات الإلهية وفي هذا المستوى تظهر الصورة الفعلية التي يعيشها الصوفي.

وإذا كانت الصورة المثالية تقدم نموذجا معياريا عن الصوفي الكامل الذي تحقق بمقام الفناء والولاية الكبرى، فإن الصورة الثانية - وهي ما يهدد الصورة المثالية الأولى - تقدم حالة توتر التجربة وانفصام الوعي الصوفي بين الحلم والواقع. وعليه دراسة التجربة الصوفية يشترط الإحاطة بها في توترها وانفصامها الداخلي لا أن تعرض كتجربة جاهزة اكتمل تحققها فهي لا تريد لنفسها أن تنتهي أو أن تتوقف لأن في ذلك موت لها، والتوتر هو ما يحكم فعليا تجربة الفناء - هذا التوتر الذي كان يراه

إقبال شرط أساسي لاستمرار الذات- فالصورة المثالية للفناء تشترط قراءتها بلغة واقع الاستحالة والانفصال، أما الصورة الفعلية التي يعيشها الصوفي فتقرأ بلغة الرغبة والميل إلى الاتصال، لذلك لم تكن إرادة الاتصال وحدها (أي الاتصال بدائرة الجمال المطلق) هي التي تفسر الفناء الصوفي ولم يكن الإحساس بالانفصال واستحالة الاتصال وحده الذي يفسر ذلك الفناء ولكن التوتر بينهما كما يعيشه الصوفي ويسرده في الوقت نفسه.

وعليه أيضا فدراسة تجربة الفناء تكشف على أنها تجربة أنثربولوجية تلتقي فيها أبعاد ثلاثة (البعد الجمالي، البعد الإيروتيكي وبعد الاغتراب).

وعندما يؤكد إقبال على الذاتية وضرورة تأكيد الفردية، على أساس أن تأكيد الفردية سوف يحيل دون الفناء في المطلق والوقوف إلى جانبه كذات متميزة لها القدرة على الفعل والإيجاد والإبداع، فإن الصوفية مقابل ذلك يؤكدون على فناء الذات واختفاء تفردتها وعزلتها الوجودية انطلاقا من حقيقة مفادها أن الحب الصوفي وإمكانية الوحدة مع المطلق يقدمان الموت (أي موت الذات) على أنه الطريق الوحيد لتجاوز الانفصال الذاتي وتحقيق حالة التوحد مع الكائنات الأخرى، وخاصة مع الوجود المطلق أي مع الله.

ولتوضيح ذلك لابد من الرجوع إلى نظرية أحد الأعلام المتميزون في التصوف وهو "ابن عربي" - وهو أحد كبار المتصوفة الذين تأثر بهم محمد إقبال - في موضوع التجلي الإلهي ومفهومه للفناء الصوفي.

وفي هذا المجال يمكن القول بأن تصور "ابن عربي" عن الحب الصوفي متكامل عناصره مع تصور الصوفية المتأخرين "كابن الفارض" و"جلال الدين الرومي" و"فريد الدين العطار" وغيرهم على اعتبار أن تجارب الصوفية المتأخرة أكثر نضجا.

هناك عمق في القضايا المرتبطة بالحب وبالفناء من تجارب الصوفية الأوائل، -وعلى اعتبار أيضا أن إقبال ذاته عندما يكتب عن التصوف- وهؤلاء المتصوفة "كابن عربي"

وأغلب الصوفية المعاصرين له أو الذين جاءوا بعده نقلوا مفهوم الحب من لغة الفلسفة والأخلاق إلى لغة الإبداع الشعري وذلك لإدراكهم النقص الموجود في الفلسفة: إنه يكمن في ابتعادها عن الحياة كما يرى أحد منظري التزعة الإيروتيكية المحدثين⁽¹⁾، بينما مسألة الحب مرتبطة بصميم حياة الإنسان وتجربته المعيشة.

والنظر في مسألة الحب عند الصوفية وعند ابن عربي قد يفسر لنا بشكل واضح حالة الفناء والانفصام الذين انتقدتهما بشدة محمد إقبال، كما بدا ذلك واضحا من خلال فلسفته في الذات والإنسان الكامل، وطبيعة العلاقة بين المتناهي واللامتناهي كما أوردها من خلال محاضراته الست "تجديد التفكير الديني في الإسلام".
والدراسة الموضوعية تستدعي بالضرورة الإحاطة بالمفاهيم أيضا في مجالها وفضائها الرمزي، أي في التصوف.

وعليه فإن قاعدة التزعة الإيروتيكية الصوفية تكمن في نظرة جمالية عامة للألوهية والعالم والإنسان، وهي تختلف عن النظرة الأخلاقية التي تخضع الواقع لنظام هرمي متراتب من القيم، فما يغلب على هذه الأخيرة هو النظرة المغلقة التي تكبل الوجود بمعايير تعطي لكل كائن قيمة محددة سلفا، أما النظرة الجمالية، فإنها تفتح الإنسان خارج الحدود المغلقة للقيم وتجعل علاقة الإنسان بالألوهية والعالم علاقة فنية متجددة تكشف له عن أسرار تشده إلى أعماق الوجودية لم يعهدها من قبل، يقول "ابن عربي": "إن الله جميل ويحب الجمال، وهو تعالى صانع العالم وأوجده على صورته، فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح، بل وقع جمع الله له الحسن كله والجمال، فليس في الإمكان أجمل ولا أبداع ولا أحسن من العالم ولو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى فهو مثل لما أوجد لأن الحسن الإلهي والجمال قد حازه وظهر به"⁽²⁾.

1- باطاي (جورج): التزعة الإيروتيكية L'érotisme

(وما يلحقها) Bataille (George): l'érotisme- Paris- minuit-1957,P18 et aussi P280.

2- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء 3، ص 449.

فمفهوم الوجود يتأسس على مفهوم الجمال، كمال الألوهية أولا والعالم ثانيا، الأول مطلق وأزلي، أما الثاني فمقيد ونسبي، ومع ذلك فنسبته لا تنتقص من جماليته لأن مبدأها هو الجمال الإلهي المطلق⁽¹⁾، لهذا السبب "هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المتحققون، فما رأى فيه العارفون إلا صورة الحق، وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب لذاته والهيبة له في قلوب الناظرين إليه"⁽²⁾.

إن كونية الجمال الإلهي هي التي تفسر كونية الحب فالحب ليس مجرد انفعال بشري، بل هو قبل كل شيء حركة وجودية تحكم كل الكائنات على اختلافها لأن الله جعل هذه الحقيقة [حقيقة الحب] سارية في كل عين ممكن متصف بالوجود، وقرن معها اللذة التي لا لذة فوقها فأحب العالم بعضه بعضا حب تقييد من حقيقة حب مطلق"⁽³⁾، وكل أنواع الحب الإنساني تستمد مبدأها من هذه الحركة الكونية المطلقة التي لا يقترن معها السكون.

إن حركة الحب ضرورية ولا نهائية وهي المبدأ الذي تقوم عليه حياة كل كائن وخاصة الكائن الإنساني "فلا بد من الحركة، والحركة قلق، فمن سكن ما عشق كيف يصح السكون؟ وهل في العشق كمون؟... العاشق ما هو بحكمه، وإنما هو تحت سلطان عشقه"⁽⁴⁾، وبهذا يطابق "ابن عربي" بين حركة الوجود المتعلقة بكل كائن وبين فعل الحب، يقول "فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب... فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد

1- يرى ابن عربي أن الله أوجد العالم "في غاية الجمال والكمال خلقا وإبداعا، فإنه تعالى يحب الجمال، وما ثم جميل إلا هو، فأحب نفسه ثم أحب أن يرى نفسه في غيره، فخلق العالم على صورة جماله، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالا عرضيا مقيدا يفضل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل..." الفتوحات المكية، الجزء 4، ص 269.

2- ابن عربي الفتوحات المكية، الجزء 3، ص 449.

3- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء 2، ص 113.

4- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء 4، ص 368.

لذلك ولأن العالم أيضا يجب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق، وجانبه، فإن الكمال محبوب لذاته... فثبت أن الحركة كانت للحب، فما تم حركة في الكون إلا وهي حبيبة⁽¹⁾.

بهذه الصورة، يربط "ابن عربي" بين كل من النظرة الجمالية للكون والترعة الإيروتيكية وبين نظريته في التجلي، وعلى هذا الأساس يتحدد مبدأ كل حب كيفما كان طبيعيا أو روحانيا أو إلهيا، إنه حركة عشق للجمال الإلهي كما يتجلى عبر المحبوب (الطبيعي أو الروحاني).

إن اختلاف أنواع الحب ومراتبه بمس فقط المظاهر الوجودية التي تتعلق بها، لكن المبدأ المرتبط بتلك المظاهر، فهو واحد، وهو يكمن في سر الجمال الإلهي الذي ظهر للإنسان لكي ينعم بمشاهدته، إلا أن نشأته الوجودية حالت دون ذلك، لأن إدراكاته تعلقت بصور التجلي لا مبدأ التجلي، وعليه كان تصور ابن عربي للحب كونيا، وغير تجزيئي لأن مُتَعَلِّقَهُ مطلق.

هذا الإحساس الجمالي الظاهر يخفي مفهوما تراجيديا عن الطبيعة والإنسان باعتبارهما مؤسستين على الاغتراب، والانفصام كما أنه من الصعب فهم مقولة الوجود (أي وجود الكائنات) خارج معنى الاغتراب والانفصام الوجودي عن الأصل الإلهي، وحركة الحب عند الموجودات هي رد فعل ضد الإحساس بذلك الاغتراب الأصلي وفي نفس الوقت محاولة للعودة والاتصال بذلك الأصل الإلهي.

إن ربط "ابن عربي" الوجود الإنساني بالاغتراب هو الذي يفسر الإحساس بالانفصال الوجودي لدى الإنسان، كما ربطه نفس الوجود الإنساني بمفهوم الجمال هو الذي يفسر التروع نحو الاتصال بمبدأ ذلك الجمال فالانفصال هو مبدأ وجود الإنسان الحادث في هذا العالم، أما الاتصال فهو مبدأ وجوده الأزلي داخل الأصل الإلهي،

1- ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء 1، ص 203-204.

لذلك كانت حالة الاتصال حالة مطلوبة بشكل مستمر باعتبارها الحالة الأصلية للوجود الواجب القديم، أما حالة الانفصال، فهي حالة عرضية لأنها حادثة وناجئة عن ظهور حقائق الكائنات في أشكالها الوجودية، وإذا كانت حالة الاتصال تشد الإنسان إلى الأصل، فإن حالة الانفصال لا تربطه بالتفرد والانغلاق الذاتي، وحركة الحب هي حركة قلقة ومتوترة بين الانفصال والاتصال، يقول ابن عربي: "ولما كان الوجود مبنياً على الوصل ولهذا دل العالم على الله واتصف بالوجود الذي هو الله، فالوصل أصل، والقطع [الانفصال] عارض يعرض، ولهذا جعل الله بينه وبين عباده حبلاً منه إليهم يعتصمون به ويتمسكون ليصبح الوصلة بينهم وبين الله... ولا شرع لهم الطريق الموصل إليه إلا ليسعدوا بالاتصال به، فهم الواصلون أهل الأُنس والوصال"⁽¹⁾.

إن حقيقة الحب الصوفي لا تكمن في تحقيقه لطرف من الأطراف ولا في إلغاء أحدهما على حساب الآخر، ولكنها تكمن في توترها بين الطرفين، ذلك التوتر هو مبدأ كل نزعة إيروتيكية.

يرى "جورج باطاي" إنها محاولة لردم الهوة التي تفصل بين الذوات والكائنات هذه الهوة التي يحسها كل إنسان ويحاول تصعيدها للذوبان في وحدة الكينونة⁽²⁾.

ولفهم تجربة الفناء الصوفي أكثر لابد من تحليل مفهومي الاتصال والانفصال وأبعادهما الوجودية.

في الدراسة التي قدمها "جورج باطاي" عن النزعة الإيروتيكية رأى أن ما يشكل جوهر الكائنات هو الانفصال فكل كائن هو ذات منفصلة عن الذوات الأخرى ويشكل عالماً مغلقاً متفرداً، وكل نزعة إيروتيكية تخفي إحساساً بعمق الفراغ الذي يفصل كل ذات وجودية عن الأخرى وفي الوقت نفسه هي محاولة لتحقيق وحدة بين تلك الذوات، لكن تحقيق الوحدة وتجاوز الانفصال الوجودي مشروط بفناء الذات

1- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء 2، ص 38.

2- باطاي (جورج): النزعة الإيروتيكية، مرجع سابق ص 18-19.

واختفاء تفردتها وعزلتها الوجودية، وهذا يتضمن أن الموت (أي موت الذات) هو الطريق الوحيد لتجاوز الانفصال الذاتي وتحقيق حالة من التوحد مع الكائنات الأخرى، وبذلك يتبين علاقة السلوك الإيروتیکی بالموت ويتوضح أكثر مدى غياب فهم حقيقة التجربة الصوفية ضمن الطرح الإقبالي، يقول: "باطاي": "نحن كائنات منفصلة وأفراد تموت بشكل منعزل داخل مغامرة غير متعلقة-غير أننا لدينا حين دوما لاتصال مفقود، إننا نحتمل بألم الوضعية التي تشدنا إلى فردانية الصدفة، تلك الفردانية الفانية التي تكون وجودنا -إننا- في الوقت الذي تمتلك في رغبة قلقة عن استمرار هذه الفردانية الفانية- مصابون بهوس الاتصال الأولي الذي يربطنا عموما بالكينونة"⁽¹⁾.

إن الإحساس بالانفصال الذاتي الذي يكون الوجود الإنساني داخل العالم، يولد فيه شعور بالعزلة والفردانية التي تقتل فيه كل إحساس بالكينونة العامة، لذلك كان تجاوز العزلة والانفصال الذاتي يقتضي اختراق حدود الذات وهدم بنية تفردتها، وبدون هذا الاختراق وبدون ممارسته لا يمكن للإنسان أن يرجع إلى حالة الاتصال بأصوله البدائية، ولهذا كان الحب الصوفي -باعتباره أعنف حب- يقوم على مبدأ الاختراق والانتهاك والعنف، العنف الموجة ضد الذات مبدأ الانفصال، إنه عنف الموت والتدمير الذاتي كما هو ملموس في التصوف الهندي- هذا العنف يرافق كل الرياضات البدنية والمجاهدات النفسية وكل مقامات الصوفي وأحواله، والقدرة على ممارسة هذا النوع من العنف لا يمكن أن توجد إلا عند الصوفية، وهو الأمر الذي يتطلب الخروج بتجربة الحب من مجالها المبتدل وتحويلها إلى تجربة متميزة.

وقد اعتبر "جورج باطاي" أن الانتقال من الحياة العادية إلى التجربة الإيروتیکی يحتوي على افتنان أساسي بالموت⁽²⁾.

1- باطاي (جورج): التزعة الإيروتیکی، المرجع السابق، ص 21-22

2- المرجع نفسه، ص 25 .

إن ممارسة هذا العنف على الذات يفترض تحويل لعنصر الوعي الإنساني: إنه ليس وعيا قابلا وطالبا، وهذا يعني أنه لا يخضع لشروط الإدراك والتعقل كما تحددها نظريات المعرفة الفلسفية، إنما هو وعي وحشي لأنه يضع الذات موضع تساؤل ويشكك في مبدأ كينونتها الخاصة وهو الانفصال والانفصال هو مجرد حالة عارضة لأنها اغتراب عن الأصول البدائية للإنسان، فما يسميه الإنسان: الوجود الذاتي هو جزء انفصم عن أصوله ويجب على الصوفي أن يضع له حدا. وهذا يتطلب ضرورة ممارسة عنف الموت على الذات وتدميرها ومحاولة الذوبان في مجالات حيوية تفتح الإنسان خارج حدود تفرد الذات، أي على أصوله التي انفصم عنها، وبهذا تكون ممارسة الموت الذاتي لا تعني اختفاء مطلق للإنسان بقدر ما تكون إعادة الحياة الخالدة للإنسان، إن فعل الموت يفتح في الوقت ذاته على الحياة، لذلك كانت التزعة الإيروتية في -نظر جورج بطاي- تعني الاستمرار في الحياة والتمسك بها حتى داخل الموت. إن الحياة والموت يرتبطان ببعضهما البعض في تجربة الحب الصوفي تماما كما ترتبط مفاهيم الاتصال والانفصال، الاغتراب والجمال الوجودي.

وعليه يكون الحب الصوفي حركة وجودية، وبالتالي فهو ليس خاضعا لخطاب الحقيقة، كما أنه ليس مجرد انفعال نفسي ولا هو جدل صاعد - كما هو عند أفلاطون - ولكنه حضور داخل العالم وتعاطف مع كائناته، أي تجربة إنسانية مرتبطة بحياة الصوفي أكثر مما هي مرتبطة بخطاب الفلسفة أو الحقيقة، وهو من ناحية أخرى رغبة في حياة المحبوب، وفي الآن ذاته رغبة في تدمير الذات وموتها، إنه ليس إرادة في التملك، لأن امتلاك المحبوب يعني استهلاكه وإقصاءه وهذا يؤدي في النهاية إلى اختفاء رغبة الصوفي وتجربته في الحب وبالتالي في الفناء، والحال أن العاشق الصوفي يريد تخليد رغبة بتخليد موضوعها، غير أن ذلك يتم على حساب ذاته فتخليد الرغبة وعدم إشباعها يعني إفناء للذات المحبة، هذا الإفناء يتم عبر رحلة الاغتراب والعزلة على هامش الحياة الاجتماعية إحساسا منه بأن حب الذات يشده إلى تلك الحياة، وهذا ما كان "لسان

الدين بن الخطيب" واعيا به، فقد خصص في كتابه "روضة التعريف بالحب الشريف" عرضاً مطولاً لحب الذات رصد فيه دوافعه النفسية والاجتماعية يقول: "فالنفس إنما تحب وجودها بالذات، وجميع ما انصرف إليه حبتها من مال أو ولد أو صحة أو مفيد مال أو جاه، أو علم أو صديق، وإنما هو حبتها لذاتها خاصة، فالمال تراه مفيد بقائها وضرورة حياتها للأقنيات، ومصالح العيش، والولد تتوسم فيه البقاء لها بالنوع، والصديق تتخيل إعانته إياها على البقاء، والصحة كذلك، وجميع ما يرجع إلى القوى كلها من العلوم والكمالات إما ليحصل لها به البقاء أو كمال البقاء... وإذن فالنفس ما أحبت إلا ذاتها وأحبت الأشياء المحبوبة لأجل ذاتها، فذاتها المحب وذاتها المحبوب على ما ظهر"⁽¹⁾، ويبدو أن أهم خصائص حب الذات لذاتها هو حب حياتها وكرهية الموت "وإيثار الوجود على العدم وهي سر كراهة الموت وحب الحياة... فالنفس تفر إلى طلب الكمال فرار من الإحساس بالعدم فوجود صفات الكمال لها بالطبع محبوب"⁽²⁾. ولا يتعلق حب الذات لذاتها - حسب ابن الخطيب - بالجانب النفسي والطبيعي في شخصية الإنسان فقط، بل يتعلق أيضاً بحياته الاجتماعية ويحكم كل علاقاته مع الآخرين التي تكون في أغلبها علاقات عدوانية وإن كانت مضمرة وغير واضحة لأن هؤلاء الآخرين يهددون كمال الذات وكيانها، ويحلل ابن الخطيب المضاعفات النفسية والاجتماعية لحب الذات لذاتها أكثر: فحب الأبناء والزوجة والجمال والعالم والمعرفة... إلخ، كلها أشكال لحب الذات، بل إن هذا الأخير يحكم العلاقات السياسية بين الرعايا وبين الخلفاء والأمراء والسادة والملوك⁽³⁾.

1- ابن الخطيب (لسان الدين): روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، ط1، 1970 بيروت، الجزء 1، ص 397.

2- المصدر نفسه، ص 398

3- المصدر نفسه، ص 398 حيث يقول: "وإذا، المحبوب الأول لكل حي نفسه ثم سلامة أعضائه، ثم ماله وولده وعشيرته وأصدقائه، وأنواع المحبوبين من الناس، فأعضاؤه محبوبة لأن كمال وجوده متوقف عليها، والمال محبوب لأنه سبب في دوام الوجود، وكماله من المطاعم والملابس... والولد للانتفاع به في أسباب المعاش، ثم لما تتخيله النفس من البقاء

هذه هي المواصفات العامة لحب الذات لذاتها، ويظهر أن الاغتراب الإرادي الذي يمارسه الصوفي عن الحياة الاجتماعية يرجع في جزء منه لرفض هذا النوع من الحب الذاتي، فالذات مبدأ انفصال وجودي ومبدأ سلطة أيضا وكل شيء يرجع إلى الذات الإنسانية محكوم بهذين المبدأين: الانفصام عن الأصول وإرادة إثبات الذات وفرض سلطتها على الآخرين.

إن الحب الصوفي يختلف عن هذا الحب الذاتي - الذي يبدو بأن إقبال انتهى إليه - فهو يتخذ وجهة معاكسة، فالرغبة الصوفية مدمرة لكنها تتخذ من الذات موضوعا لذلك التدمير لا الآخر المحبوب، وكلما اشتد تدمير الذات، كلما اشتد حنينها إلى أصولها، أي الحلم بالوصول مع مبدأ الحياة والخلود.

بالإضافة إلى فكرة الفناء التي ينتقد من خلالها إقبال التصوف، هناك أيضا فكرة الزهد، الذي هو عند إقبال يتعارض مع الدعوة إلى العمل والمشاركة الإيجابية في حياة المجتمع، لأن الزهد فيه سلبية وخمول وضعف.

لكن هذا التصور لحقيقة الزهد يتعارض ومفهومه عند الصوفية، فهو في اعتبارهم قوة خلاقة تدعو إلى قهر دواعي النفس، فالزهد الصوفي يوضح معنى الحياة ويجعلنا نقبل عليها ونفهمها فهما يختلف عن فهم الماديين لها، فهدف الصوفي أن يملك الدنيا لا أن تملكه.

إن زهد الصوفي ينطلق من قوله تعالى: "يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين" (سورة البقرة الآية 168)، ومن قوله تعالى أيضا: "يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن

بالنوع... وحب الأصدقاء والأقارب وغيرهم حب الكمال فإنه يرى نفسه بهم كبيرا، وحب المحسن لأجل إحسانه راجع لحب المال، فإن المحسن إذا أمدّه بالجاه والمال أعانه على كمال وجوده، فحب الملوك والسادة والمنعمين والأجواد والكرماء من هذا الباب... فإذاً محبوب الحي نفسه ومحبوب كل شيء مندرج في حب نفسه، ونفسه المحب والمحبوب".

كنتم إياه تعبدون" (سورة البقرة، الآية 172)، وأيضا قوله تعالى: "قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا" (سورة النساء، الآية 77).

يقول الأستاذ "طه عبد الباقي سرور" في كتابه "أعلام التصوف الإسلامي، ج1"، "يخطئ من يظن أن الزهد ضعف وهزيمة، ولا سوق بالأرض، ورضاء بالذل وخناعة للظلم، فالزاهد شجاع كريم أبي، ومجاهد سمح بالمال والنفوس، غير ضنين بها يوم الروع والجلاد، وإنما أسبى فهم الزهد يوم ادعته طائفة عاجزة مرائية، قعد بها الضعف والهوان فتسترت بالزهد، وتلك أبغض الصفات للإسلام"⁽¹⁾.

إن التاريخ الإسلامي وتاريخ التصوف بشكل خاص يكشف عن قصص في الزهد العملي الإيجابي الذي يخلق الحياة ويحقق الحرية، وهذا ما يتمثله زهد "الجنيد" إمام الصوفية، فقد أقبل عليه أحد الأغنياء بصرة مملوءة بالدنانير وقال له: "خذ هذه الصرة ففرقها بين أصحابك، فقال له الجنيد: ألك غيرها؟ قال: نعم كثير، فقال له: أتطمع في غيرها؟ قال: نعم، فأجاب الجنيد: إذا خذها فأنت أحوج إليها منّا"⁽²⁾.

كما أن الزهد لا يعدو أن يكون مقاما يتحقق به الصوفي في طريقه، وقد يتجاوز به إلى غيره من المقامات الأخرى التي تحمل رموز القوة، من بينها مقام الفناء الذي أشرنا إليه سابقا.

كما أن التأكيدات المستمرة لإقبال حول الفرد ودوام الفردية والشخصية مردها بالدرجة الأولى إلى الفضاء الفكري الغربي الذي تتلمذ عليه والذي يتلخص بالدرجة الأولى في التفكير السياسي في الديمقراطيات الغربية التي أكدت على ما يسمى بالقيمة اللامتناهية للفرد، فالنظرية الشرقية في الخلود كامتصاص في اللامتناهي ترتبط بفشل الشرق في تطوير مؤسسات ديمقراطية قبل استيرادها من أوروبا في العصور الحديثة

1- القرني (عبد الحفيظ فرغلي علي): التصوف والحياة العصرية، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الخامسة عشرة، الكتاب الثاني، القاهرة، 1984، ص 54.

2- المرجع السابق، ص 58.

ففكرة "الامتصاص" أو انحلال الفرد في اللامتناهي وهي الفكرة الهندية أساسا- لا وجود لها في العالم الإسلامي بصفة عامة- ومع ذلك فشل في إنشاء مؤسسات ديمقراطية لأسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية ودينية، في حين أن الهند تحاول تطوير نظام أقرب إلى الديمقراطية وربما كان هذا التأكيد نفسه على أهمية الفرد هو الذي عبر عن نفسه في وقت واحد في النظريات الغربية عن الحرية والديمقراطية وفي العقائد الدينية الغربية عن الحياة بعد الموت.

لكن، عندما نتحدث عن قيمة الفرد "اللامتناهي" يجب أن لا تؤخذ كلمة "اللامتناهي" بمعناها الحرفي إذ من الواضح أنها وسيلة بلاغية للإعلاء من أهمية الفرد وحقوقه ضد المواقف الاستبدادية لدولة الطغيان كما فعل إقبال عندما أكد على حق المسلم في التواجد في دولة تختلف فيها معاني قيمة الفرد أي الدولة الهندية- وهذا النوع كن التفكير له ما يبرره في السياسة، ففي ظل دولة الطغيان التي تحتقر حقوق البشر، وتترل بهم الألم والبؤس تتأكد حقوق كل موجود بشري في الحماية من هذه الأعمال اللاإنسانية ومثل هذا المطلب مرغوب ومطلوب في عالم الزمان النسبي وفي النشاط السياسي.

لكن هذا التصور لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الطرح الميتافيزيقي، فحقيقته نسبية وبرجماتية، نسبية لأنه من الضروري فقط أن نصر على حقوق وقيمة الفرد بسبب وجود هياكل سياسية تكبت فرديتنا، كما أنها ترتبط بخلفية البيئة البشرية في الزمان، ولا يمكن أن يكون لها معنى في "الآن الأزلي" فإذا تصورنا الله على أنه الشخص الذي تتأكد حقوقنا الفردية أمامه، فلن يكون هناك معنى لأن تحمل فكرة القيمة اللامتناهي للفرد معنا إلى الأزل.

ولنا أن نتصور أنه ربما كان لديانات الشرق نوع خاص من الرد على هذه المحاولة التي تحط من قدرها، وتؤكد الهندوسية- والبوذية بصفة خاصة- أن انفصال كل أنا فردي، وتعلقه بهذا الانفصال، هو أساس الكراهية والشر الأخلاقي بصفة عامة كما

أنه يتبع الإصرار على أهمية الذات الفردية الخاصة، وإدراك لما يمكن أن نحصله عن أنفسنا، ومن ذلك تأتي الكراهية، والحقد والحسد، والخبث والسرقة والغش والقتل والحرب، فإذا ما تخلصت كل "أنا" منفصلة للإنسان وإذا ما شعر أنه نفسه ليس مجرد "أنا" بل واحد مع حياة الأفراد الآخرين جميعا ومع حياة الله، في هذه الحالة وحدها تستطيع أن تأمل في الخلاص وهذا يبدو ممكنا إلى حد ما، حتى في هذه الحياة إنه بالضبط ما يحدث في التجربة الصوفية. ذلك لأن "الأنا" في هذه التجربة تكف عن الوجود كموجود منفصل بسبب أن اللامتناهي يفيض عليها، والمقابل الانفعالي لاختفاء الفرد والقضاء على الإيمان "بقيمة اللامتناهي" هو أن حب البشر الآخرين هو مصدر الجانب الأخلاقي في جميع الديانات، وهذا ما تفترض الثقافة الهندية - خاصة في التراث البوذي، أنه يتحقق على نحو تام وكامل ونهائي في الحياة بعد الموت (أو في نظرية الخلود).

وإذا كانت الثقافة الغربية تصر على نظرية الخلود التي تشمل دوام الفردية - والتي التمسنا بعض جوانبها في فلسفة الذاتية عند إقبال - فإن الثقافة الهندية - على الأقل في الغالبية العظمى من تراثها - لا تفعل ذلك، وهنا يظهر أن هناك محاولة لإدانة التصور الهندي في مسألة اختفاء الأنا" ونقل التصور الغربي عن القيمة اللامتناهي للفرد من ميدان السياسة إلى المجال الديني.

وإضافة إلى هذا الأمر فقد كانت أكثر الاتهامات الأخلاقية ضد التصوف - والتي التمسنا بعض جوانبها في موقف إقبال من التصوف - هو أنه من الناحية العملية هروب من الواجبات العملية للحياة إلى ضرب من الوجد الانفعالي للغبطة أو هو نوع من الأنانية يستمتع به لذاته. والتجربة الصوفية - من هذه الزاوية - لا يتجه إليها المتصوفة إلا من أجل ما تبعته من مشاعر السلام والنشوة، وليس ذلك سوى فرار من الحياة ومطالبها، وقد يذهب علماء النفس إلى أكثر من ذلك على أن ما يحاول المتصوف أن يقوم به حق هو الارتداد إلى رحم الأم الدافئ والسعي إلى خلاصه

الخاص، بطريقة أنانية في حين يعاني غيره من الناس دون أن يقدم لهم يد المساعدة ومثل هذا الاتهام كثيرا ما يوجه إلى المتصوف الهندي، فالحضارة الهندية - كما يزعم - قد اتجهت بصفة عامة إلى التعرف على حق المتصوف في اعتزال الحياة العملية وتكريس النفس على الوجد في تأملاته، وكثيرا ما يقال أن هناك رابطة بين التزعة والواقعة التاريخية التي تقول أن الحضارة الهندية - إلى أن وقعت تحت تأثير الغرب - كانت راكدة وأن المثل الأعلى لتخفيف البؤس عن طريق الإصلاح الاجتماعي لم يتواجد في العقل الهندي.

لكن اتهاما من هذا النوع لحضارة عميقة في التاريخ يبدو غير موضوعي كما أنه من الضروري إبداء الملاحظات التالية:

لقد كان من عادة المتصوف الهندي باستمرار محاولة نقل الشعلة من رجل إلى آخر من خلال المعلم الروحي أو الأشم Ashram⁽¹⁾، وهو بذلك يسعى إلى إظهار طريق الخلاص الذي وجده أمام الآخرين فهو يعلم ما يتصور أنه الحياة الطيبة أو الخيرة ولا يمكن اعتبار ذلك أنانية.

كما أن الرجل الهندي يتجه إلى البحث عن مجموعة من القيم، وللحياة الروحية عنده قيمة أعلى من مجرد إشباع الحاجات المادية أو حتى من تخفيف ألوان العذاب المادي وعليه فإن نقل شعلة الحياة الروحية إلى غيره من الناس هو السلوك الغيري الأعلى الذي يستطيع المتصوف الهندي أن يقوم به.

كما أن فكرة الإصلاح الاجتماعي - والتي يفترض أن الغرب يعتقدون بها - تقوم نظريا على إمكانية إزالة أو على الأقل تخفيف البؤس المادي، غير أن "بوذا" علم الناس أن العذاب ملازم للحياة، ولا يمكن إزالته عن طريق أي سلوك، فالعذاب نتيجة للتناهي ومن ثم لا يمكن التخلص منه عن طريق الموجودات البشرية، والطريق الوحيد للتخلص من التناهي هو مد الشخصية حتى تلتحم مع اللامتناهي، وقد آمن العقل

1- الأشم Ashram هو الناسك الهندي الذي يعتزل الحياة من أجل السعي وراء الحكمة.

الهندي - بصفة عامة - على ما قاله بوذا، ومن هنا لم يكن لديه سوى إيمان قليل - في الماضي - في فكرة الإصلاح الاجتماعي، ومع أن فكرة بوذا القائلة بأن البؤس ملازم للتناهي، ومن ثم لا يمكن التخلص منه تماما بينما يبقى التناهي تبدو فكرة صحيحة إلى حد ما إلا أن التاريخ أكد إمكانية التخفيف من هذا البؤس، وهذا هو المبرر العقلي للإصلاح الاجتماعي.

من هنا، كان عدم اتجاه الحضارة الهندية في الماضي نحو الإصلاح الاجتماعي - في اعتقاد النقاد الغربيون - مرده معتقداتها الفلسفية وهذا ما يبرهن عليه واقعة أن "بوذا لم يعظ فحسب بل بالحب الكلي والشفقة العامة بالنسبة لجميع الموجودات بل مارسه بالفعل وقد عبر عنه في حياته على المستوى الروحي، وسر "غاندي" يشبه من زاوية سر "بوذا" - رغم إلهامه الأساسي - من حيث أنه أتى من المستوى الروحي - ومع ذلك فقد أدرك أن تخفيف المعاناة وليس القضاء عليها هو ما يمكن فعله على المستوى المادي ويمكن إنجازه عن طريق السلوك الاجتماعي والسياسي، وهذا ما نجده في حياة "غاندي" نفسه الذي حاول الجمع في شخصيته كل ما هو عظيم وقوي في الشرق والغرب معا.

وقد يعد "بوذا" الشخصية المثالية للمتصوف الهندي، فمن المؤكد أنه ترك أسرته في شبابه بحثا عن الاستنارة في حياة العزلة، لكنه عندما بلغ الاستنارة، لم يبقى في الغابة منعزلا مستمتعا بغطته، بل عاد إلى عالم البشر ليؤسس ديانته ويرشد الناس إلى طريق الخلاص، وقد ظل لأربعين سنة في وعي "النرفانا"⁽¹⁾ الذي بلغه، ومع ذلك عاش وسلك في عالم الزمان والمكان، يقول "ولترسيس" في كتابه "التصوف والفلسفة" لقد كتب أوربنديو يقول: "كان من الممكن لبوذا أن يبلغ مرحلة النرفانا ويعمل مع ذلك

1- النرفانا Nirvana: كلمة سنسكريتية تعني حرفيا "الانطفاء" أو "الإخماد" أو "لا نفس" وهي الهدف الأسمى في الفكر الديني الهندي من تأملات التلاميذ، ويميز البوذيين أكثر من غيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية، فهي عندهم تعني الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد.

بقوة في العالم بطريقة لا شخصية في وعيه الباطني، أما في سلوكه فهو شخصية بالغة القوة يمكن أن نعرفها وتعرف النتائج التي أحدثتها في العالم"⁽¹⁾.

إن التقاط عاملا في الحضارة الهندية ونسب إليه كل تخلف الأمة، أمر غير موضوعي، فالقول بأن التصوف هو السبب، إسراف في التبسيط، وليس هناك ما يسمى في خصائص مجتمع أو ديانة بأسرها، إذ لا بد من تجمع عدد كبير من الأسباب المشروطة، وحالة "بوذا" مثال للشخص الذي صب في الخدمة النشطة للجنس البشري، تلك الرحمة التي تلقاها كجزء من تجربة الاستنارة، والمثل الأعلى للقديس في بوذية المهايانا هو "بوذا المنتظر" وهو الشخص الذي بلغ مرحلة الاستنارة واكتسب الحق في أن لا يولد من جديد بل أن ينتقل بعد الموت إلى النرفانا الأخيرة، ومع ذلك فهو يتنازل عن هذا الحق ويعود مرة مرة إلى التناسخ من جديد لكي يساعد الأرواح المتخلفة في طريق الخلاص.

وقد نذر "بوذا المنتظر" بأن لا يدخل مرحلة النرفانا الأخيرة حتى تدخلها قبله جميع الموجودات الأخرى، وعليه المثل الأعلى هنا ليس الهروب الأناني من الواجبات العملية بل على العكس، فالاستمتاع بالغبطة الصوفية لا كغاية في ذاتها بل بغرض أن تنصب ثمارها في خدمة الحب للجنس البشري، وذلك هو المثل الأعلى في بوذية المهايانا، لكن إلى أي حد طبق البوذيون ما يعرضون به عمليا فذلك موضوع آخر.

وقد يكون موقف -أحد كبار المهتمون بفكر إقبال وفلسفته- أبو الحسن الندوي -الذي ترجم الكثير من أشعار الفيلسوف محمد إقبال- من التصوف الهندي ومدى مشاركته في فعل التغيير الاجتماعي، جدير بالإشارة إليه، يقول أبو الحسن علي الحسيني الندوي (عضو المجمع العلمي العربي بدمشق ومعتمد ندوة العلماء بالهند في بحث الصوفية في الهند وتأثيرهم في المجتمع) في كتابه: "المسلمون في الهند": "إن هؤلاء الصوفية كانوا يبايعون الناس على التوحيد والإخلاص وإتباع السنة، والتوبة عن

1- ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص 404 عن سرى أوربنديو: الحياة الإلهية، سنة 1949، ص 29-30.

المعاصي وطاعة الله ورسوله، ويحذرون من الفحشاء والمنكر، والأخلاق السيئة والظلم والقسوة ويرغبونهم في التحلي بالأخلاق الحسنة، والتخلي عن الرذائل مثل الكبر والحسد والبغضاء والظلم وحب الجاه، وتزكية النفس وإصلاحها، ويعلمونهم ذكر الله والنصح لعباده والقناعة والإيثار، وعلاوة على هذه البيعة التي كانت رمز الصلة العميقة الخاصة بين الشيخ ومريديه إنهم كانوا يعظون الناس دائما ويحاولون أن يلهبوا فيهم عاطفة الحب لله سبحانه، والحنين إلى رضاه، ورغبة شديدة لإصلاح النفس وتغيير الحال"⁽¹⁾.

ويورد أيضا الحسن الندوي في كتابه: "المسلمون في الهند" قوله: "لقد كانت هناك بجهود هؤلاء الصوفية أشجار كثيرة وارفة الضلال في مئات من بلاد الهند، استراحت في ظلها القوافل التائهة والمسافرون المتعبون ورجعوا بنشاط جديد وحياة جديدة"⁽²⁾. ومع ذلك فالأهمية الحقيقية للتصوف تصبح غامضة بسبب نزاع المتعصبين بين الشرق والغرب أو بين ثقافة وأخرى، فلو أننا نظرنا للموضوع العام للحياة الروحية أو للتصوف والسلوك الاجتماعي فإن السؤال الضروري هو ما إذا كان التصوف بما هو عليه، أينما وجد، يشكل بالضرورة وبطبيعته نزعة هرؤية: بمعنى أنه طريقة للاستمتاع الأناني بالغبطة في الوقت الذي يتجنب فيه واجباته الاجتماعية.

إن من الحقيقة أن الشخص الذي يمر بتجربة صوفية يمكن أن يعالجها كوسيلة للمتعة الأنانية، وهذا ما يحدث في الغالب، لكن أيضا هذا التصور يحوي سوء فهم للتصوف وليس جزءا من طبيعته الجوهرية، وهذا يستلزم أنه من الأهمية القصوى أن نفهم أنه لا يوجد مثل أعلى يحكم عليه من سوء استخدامه أو فهمه، بل من الطبيعة الملازمة له، فمثلا طبيعة الديمقراطية أو مثلها الأعلى ليس حكم الغوغاء، والمثل الأعلى للدين ليس هو الكهانة وكذلك المثل الأعلى للتصوف ليس هو التزعة الهرؤية.

1- عيسى (عبد القادر): حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، الطبعة 13، 2005م، ص 486.

2- المرجع السابق، ص 487-488.

إن الإغراء المستمر للصوفي هو الاستمتاع بتجارب الوجد لذاتها أو الفهم الروحي وبالتالي يتعين ألا يتجه نقدنا للمثل الأعلى، بل إلى ألوان الفشل والنقص في الطبيعة البشرية، فإذا ارتكب المتصوفة إثما فذلك بسبب أنهم بشر، ومن ثم فالترعة الجوهرية للتصوف تتجه نحو الحياة الأخلاقية والحياة الاجتماعية وحياة السلوك الغيري وليست نزعة هروبية.

وقد يكون هذا التحليل دفاعا فقط على المثل الأعلى للتصوف وقد يكون أيضا لم نجب على السؤال حول النتائج التاريخية الفعلية للتصوف.

إن هذا السؤال، إجابته متوقفة على الوقائع التجريبية للتاريخ هذا الأخيرة معقدة لدرجة أن خيوط الميول الخيرة أو الشريرة، لا يمكن فكها من التشابك الهائل للأحداث، فأولئك الذين يكرهون التصوف سينظرون إليه نظرة سيئة على أنه نزعة هروبية، أما أولئك الذين يفضلونه فسيقولون أنه يجعل الناس أفضل، فقد أصبح به بعضهم أولياء وبعضهم قدسيين، كما أن التصوف أدخل طموحات خيرة تسربت إلى جميع الحضارات.

وعموما إن التصوف في ماهيته يقوم على الحب الذي هو دافعه المطلق لجميع الأعمال الخيرة وأن نزعته من ثم لا تزال تكون نحو الخير مهما ألبستها ضعف الطبيعة البشرية لباس التنحي عن الواقع والابتعاد عنه.

وإذا نظرنا من جديد إلى طابع التشاؤم والزهد والابتعاد عن مطالب الواقع المادي الذي ميز التصوف الهندي والذي وصفه "إقبال" بأنه تصوف سلمي يعلى "هنري برغسون" في كتابه "منبع الأخلاق والدين" طبيعة هذا التصوف - إذ يرى أنه منذ أقدم العصور بحث الهندي في الكائن عامة وفي الطبيعة، وفي الحياة ولكن جهده الذي استغرق قرونا عديدة لم ينته كما انتهى جهد فلاسفة اليونان إلى المعرفة التي يمكن لها النمو إلى غير نهاية، وذلك أن المعرفة في نظره، كانت واسطة لا غاية فما كان يهيمه هو الفرار من هذه الحياة التي كان يراها قاسية ولم يكن الانتحار يحقق له هذا الفرار

لأن النفس تنتقل بعد الموت إلى جسد آخر، وفي هذا استئناف للحياة وبالتالي فإن العذاب لا ينقطع:" ولكنه رأى منذ العصور الأولى للبراهمية، أن الوصول إلى الخلاص يكون بالزهد"⁽¹⁾.

وقد كان هذا الزهد انغماسا في الكل وفي الذات أيضا، ولما أتت البوذية حرفت البراهمية، ولكنها لم تغيرها تغييرا أساسيا بل جعلتها أكثر معرفة بالحياة إلى ذلك الوقت كانت تعد ألما، وقد ارتفع "بوذا" إلى علة الألم فوجدتها في الرغبة عامة (أي في التعطش للحياة) وبرأي برغسون "فقد توضح لبوذا طريق الخلاص، يقول:" وإذن فالبراهمية والبوذية، بل والجنينية أيضا قد نادى جميعها، في قوة آخذة بالتزايد، بإطفاء إرادة الحياة"⁽²⁾.

لكن البوذية في تصور برغسون هي من الصوفية، لكنها ليست صوفية كاملة، لأن الصوفية الكاملة عمل وخلق وحب.

ولا يعني ذلك أن البوذية لم تعرف المحبة، بل لقد دعت إليها وأضافت لها السيرة والقُدوة لكنها بمنطق "الوثبة البرغسونية" كان ينقصها الحرارة، إذ لم تعرف البذل السري للنفس، كما أنها لم تؤمن بقيمة العمل الإنساني، ولم تكن لها ثقة به، هذه الثقة هي التي تستطيع "أن تكون قوة جبارة تزلزل الجبال"⁽³⁾ والصوفية الكاملة هي التي تبلغ هذه المرتبة.

وقد وجدت مثل هذه النوع من التصوف في الهند في عصوره المتأخرة بتأثير المسيحية والفكر الغربي، فالمسيحيون من حيث هي عقيدة لم تؤثر في الهند تأثيرا مباشرا وإنما تسربت في الحضارة الغربية التي كان لها تأثيرها على بقية الحضارات، بدليل ظهور الصوفية الفعالة في الهند، أي الصوفية التي تصل إلى أقصاها أي إلى العمل. وبتصور

1- برغسون (هنري): منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم دار العلم للملايين الطبعة الثانية القاهرة 1984م، ص 236.

2- المصدر نفسه، ص 236.

3- المصدر نفسه، ص 237.

"برغسون" فإن هذا النوع من التصوف (التصوف الفعال) ما كان ليظهر في الهند عندما يشعر الهندي أنه تحت عبء الطبيعة، وأنه لا مجال لتدخل الفعل الإنساني، فالأصل الأول للتشاؤم الهندي هو فكرة "العجز" وهو ما منع التجارب الصوفية الهندية أن تصل إلى أقصاها أي إلى العمل. فوجود الصناعة (أي الآلات) أعطى القدرة على تسيير الطبيعة والسيطرة عليها وعليه فالبؤس لم يعد حتمية، مادام الخلاص ممكن بطرق جديدة.

وبالتالي فالتصور البرغسوني للتصوف قائم على أن الدفعة الصوفية إذا تمت بقوة كافية، فإنها لا تقف أمام صعوبات العمل أو مطالب الزهد، وأساليب الوجد. هذه الدفعة بحسب برغسون حدثت عند المتصوفة المسيحيين، ولم تجد لا في اليونان ولا في الهند القديمة إما لأن الوثبة لم تكن كافية، وإما لأنها اعترضتها ظروف مادية أو نزعة عقلية طبقية⁽¹⁾.

والتصوف المسيحي بتصور برغسون حقق الوثبة الكاملة، وإن كان قد مر بأحوال شبيهة بالمراحل التي انتهى عندها التصوف القديم ولكنه لم يقف عندها بل انبثق منهم تيارا جديدا ولد قوة في التفكير والعمل. ويعطي برغسون نماذج لمتصوفة كان لنشاطهم تأثير على الدعوة المسيحية كالقديس "بولس" والقديسة "تيريزا" والقديسة "كاترين دوسيين" والقديس "فرانسوا" و"جان دارك"...⁽²⁾.

كيفما كان موقفنا من هذه النظرة البرغسونية، إلا أن ما يتصل بموضوعنا هو أن بحسب التصور البرغسوني فالتصوف الكامل غير منقطع على الجانب العملي وأن بعض التجارب الصوفية عبر مختلف الحضارات وصفت بأنها سلبية لأنها لم تحقق الوثبة الكاملة.

1- في هذا الموضوع يقر برغسون، بأنه لا يجهد أنه قد كان في القديم صوفيات، أخرى غير أفلاطونية المحدثه والبوذية، ولكنه مهتم بتلك التي كانت أكثر صوفية من غيرها.

2- تحدث "هنري دولاكروا" عن الناحية العملية لدى كبار المتصوفة المسيحيين في كتابه "دراسات في تاريخ وبيكولوجيا التصوف".

والدليل على ذلك أن الجانب الأخلاقي في التصوف يرتبط ارتباطا وثيقا بفعل التغيير في المجتمع، يقول الدكتور "أحمد أمين" في كتابه "فيض الخاطر، ج5" تحت عنوان "الأدب الاجتماعي": "إن أخلاقنا الفردية لها مزاياها وعيوبها ككل أمة أخرى، إنما الآداب الاجتماعية هي أهم ما ينقصنا وهي وحدها مع الأسف عنوان الأمة ومظهرها أمام من يحكم لها أو عليها، فهم لا يحكمون بأخلاقنا الشخصية، بمقدار ما يحكمون علينا بمظهرنا في الشارع والمجتمعات، إنهم يرون البائس الفقير جدا بجانب الغني جدا، فيعلمون أن الغني قد فقد الخلق الاجتماعي، وهم يرون أنديتنا وجامعتنا فيحكمون منها على مقدار رقينا، إن الأمر لا يحتاج إلا إلى تكوين جيل يبذل فيه الزعماء والقادرون كل قوتهم لتكوين هذا الأدب الاجتماعي، والخلق الاجتماعي في نفوس الناشئين، وأخذهم بالحزم والقوة حتى يتعودوه، وأنا ضامن أن الأجيال المقبلة، تسير بعد ذلك على هذا النظام من نفسها"⁽¹⁾.

إذا كان الدكتور "أحمد أمين" قد ألقى المسؤولية في فعل التغيير على الزعماء، فهذا يبدو صحيحا، لكن للتصوف أيضا دوره في بناء الخلق الاجتماعي، باعتباره صاحب المثالية الأخلاقية، إذ جعل المتصوفة جملة الفضائل مقامات وأحوالا تحقوا بها، من مثل: مقام الصبر، ومقام الشكر، ومقام الرضا ومقام الزهد، ومقام التوكل، وأحوال المحبة والخوف والرجاء والأنس واليقين إلى غير ذلك، من مختلف المقامات والأحوال. ولا بد أن تكون لهذه الأخلاق أثرها في العمل وفي العلاقة التي تربط الإنسان بالمجتمع، باعتبار أن الصوفي شاعر بالاستقرار النفسي وبالاطمئنان الداخلي، وبالعلاقات المستمرة بالله، هذه الصفات الأخلاقية لا بد وأن تكون شحنة دافعة للعمل والتغيير.

1- القرني (عبد الحفيظ فرغلي علي): التصوف والحياة العصرية، ص 48.

الخاتمة:

من كل ما سبق الإحاطة به يمكن الخروج بالنتائج التالية:
إن التعارض بين الفكر والواقع مسألة تمس العديد من النماذج الفكرية: فالفرق واضح ما بين فلسفة أرسطو -التي يسمو بها البعض إلى مرتبة الإنسانية- وبين اعتقاد أرسطو بنظام الرق بل ودفاعه عنه.

كما أن البعد واضح ما بين النظريات الأخلاقية لكثير من الفلاسفة وبين سلوكهم ومعاملاتهم للناس، إلا أن موقف المتصوفة (المحققين) يختلف عن ذلك تماما، فتصوفهم معرفة وأخلاق، مما يصبغ معرفتهم صبغة (التحقيق) والتجربة وبالتالي صبغة اليقين والاتصال بالواقع، يقول ابن عجيبة (متصوف مغربي، 1224هـ-1808م): "فعلم بلا عمل وسيلة بلا غاية وعمل بلا حال سير بلا نهاية" (ابن عجيبة: الفهرسة، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990، ص 62-63.

فالتجربة إذن شرط أساسي في كل معرفة أو سلوك صوفي، لأن المعرفة الصوفية لا تتم عن طريق الكتب، والأحوال الصوفية لا تنتج عن التأمل في الفراغ "فهذه الأحوال - كما يقول ابن عجيبة- لا يفهمها إلا أهل الأذواق بصحبة أهل الأذواق" (المصدر نفسه، الفهرسة، ص 63).

ومن الطبيعي أن التأكيد على دور التجربة والتحقيق والعمل في المعرفة والسلوك الصوفي، يتضمن أن يكون هذا التحقيق ضمن دائرة التجربة الشخصية كما لاحظ ذلك "برجسون" و"هيدجر" أي تحقيق يتحمل مهمته الفرد ذاته ويخوضه بوعي واختيار. مع أنه من الضرورة الإشارة إلى أن تناول الخطاب الصوفي، ارتبط دائما بحجب أفرزتها قراءات قدمت حوله، هذه القراءات تراكمت عنها أحكام قبلية، تبعها وجود ووعي بالمسافة الفاصلة بين الخطاب الصوفي وما أنجز عنه.

كما أنه من الموضوعي والصحيح أن تاريخ الخطاب الصوفي لا يتكشف بمعزل عن تاريخ قراءته، لكن هذه القراءة لا يتكشف أيضا من خلالها حقيقة التصوف وإنجازاته. وأهمية القراءات المنجزة حول التصوف تكمن في موجهاتها، والوعي بالفرق بين الموضوع وقراءته يحصن الدارس من استعجال الأحكام القبلية، وقد يكون من المحتمل أن تاريخ قراءة الخطاب الصوفي هو نفسه تاريخ الحجب التي كُوِّنت حوله، فمن الحجاب الفقهي إلى الحجاب الإيديولوجي إلى الحجاب العلمي.

إن التجربة الذاتية والحياة العملية والخروج من الميدان النظري إلى المجال الواقعي العملي شرط أساسي في كل معرفة صوفية. والتصوف الإيجابي أو العملي يفترض أن لا تنتسب ظواهره بأي صلة إلى التعصب أو الانكماش الذاتي أو الفناء في المطلق أو نحو الذاتية. خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن جل المحسوبين على الفكر الصوفي في العصور المتأخرة له، بعيدون عن حقيقة التصوف كما أن في مواقف إقبال الفلسفية والأخلاقية ما يعكس فعلا خصوصية الثقافة الإسلامية في بلورة المؤثرات الوافدة وصبغها بالطابع العام الذي يميز الفكر الإسلامي كفكر يولي أهمية كبيرة للالتزام الخلقى والتطبيق العملي.

لقد أراد محمد إقبال من موقفه تجاه ما سماه "بالتصوف الأعجمي" أو السليبي التأكيد على تصوف يدعو إلى إثبات الذات لا إنكارها، وإلى تصوف يحرك الطاقات الفكرية للإنسان، بحيث تسمح له بأن يشارك في بناء الحضارة المتكاملة، فيستحق بذلك أن يكون خليفة الله في الأرض.

فعندما يتحدث إقبال عن التصوف، إنما يتحدث عن الحركة الإيجابية التي يجب أن يكون عليها المجتمع الإنساني، وعندما يكتب مؤلفه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" يظهر ضخامة الجهد المبذول وقوة الضغط التي كان تحتها إقبال وهو يجتهد في البحث عن سبل نهوض المسلمين، باستنطاق الطاقة الحيوية الإيجابية التي تسيّر العمل النهضوي وهي الذات.

وتجاوز الأخطاء التي وقع فيها التصوف الإسلامي، لا يكون إلا بتوظيف فعال وإيجابي لقيم المعرفة والأخلاق والعمل، وعليه كانت فلسفة محمد إقبال الإحيائية فلسفة بنائية، أراد من خلالها إعادة بناء الذات الإسلامية وإحياءها من جديد بوسائل ذاتية نابغة من صميم العقلانية الإسلامية التي تتضمن عناصر التطور من جهة، ومن جهة أخرى، بما وصلت إليه الحركة العلمية المعاصرة، وهذا العمل لا يتعارض مع خصائص التصور الإسلامي الذي يؤكد بأن الحركة خاصة جوهرية في الحياة وتتجلى رموز ذلك في التغيير والتحدد اللذان يميزان الوجود الإنساني والطبيعي، لهذا ركز إقبال في فلسفته الذاتية على توضيح قوة الذات والوسائل الكفيلة بتربيتها لتنال حرمتها وتبلغ مراتب النيابة الإلهية، وكان هدفه من ذلك إعادة بناء الشخصية الإسلامية التي عملت على إضعافها عوامل فلسفية وفكرية سلبية كثيرة كان من بينها التصوف في صورته الأعممية خاصة منها صورة التواكل والزهد في الدنيا، هذا الأخير في التصور الإقبالي يتعين أن لا يقصد به التخلص الفعلي والدائم من التعلق بالكون وبالجمتمع، فالنظرة العميقة والمباشرة لكلامه في الموضوع تؤدي إلى الاعتقاد بأن المقصود هو التأكيد على عدم "الركون" والاستعداد لأي شيء في هذا الكون، بل لا بد من تأكيد وجود الذات وتأكيد حضورها المستمر في هذا الكون بالعمل والاجتهاد المستمرين.

وهذا يعني أن مفاهيم صوفية كالتجرد والتطهير والتخلية والتحلية تمتد إلى أكثر من ميدان، بل إلى جميع مجالات الحياة الفردية والجماعية، وكل ما يمكن في الحياة أن يقن أخلاقيا ويشترط فيه سلوكا وموقفا خاصا جاز أن يصبح موضوعا للتطهير والتصفية والتجريد لأنه بطبيعته قابل للانحراف كما هو قابل للتقويم والكمال.

وقد تبين بذلك أن التصوف السليبي غريب عن الإسلام، لذا تعين تركه وتعويضه بحياة دينية نشطة.

ولكن مع ذلك وبناء على ما جاء في البحث، فإن التصوف تعرض قديما وحديثا لحمولات كثيرة كان أهمها الحيلولة بينه وبين الإسلام، زعما من البعض أن الإسلام لا

يقر التصوف وأنه شيء دخيل على الأمة الإسلامية، جاءها عن طريق الفلسفات الأخرى أهمها الفلسفة اليونانية، ويؤيد هؤلاء زعمهم هذا باشتقاق لفظ التصوف من كلمة "سوفيا" اليونانية وبأن كثيرا من التعاليم الصوفية لم تكن موجودة قبل ذلك في أي علم من العلوم الشرعية.

وتجاوز هذا الأمر، يذهب إلى الإقرار بأن الواقع يسقط مثل هذه الدعوى، فالتصوف هو أحد العلوم الشرعية التي جددت في الإسلام بناءً على سنة التطور، إذ قبل أن يكون علما كان خلقا وسلوكا عرف به أوائل المسلمين.

وهو بهذا سوف يكون جزءا من التراث الإسلامي الذي وظفه إقبال في تمييز الصورة الحقيقية والصحيحة التي يجب أن يكون عليها التصوف، فمحمد إقبال شعر كمسلم أنه لم يخلق عبثا وأن ذاته المتواصلة مع خالقها ترفض السقوط في حالة الموت البطيء -الذي ناشده التصوف الأعجمي- وتنشد النهوض بالمجتمع من خلال كل الوسائل المتوفرة لديه.

إن اختيار محمد إقبال لطريق الحركة الإيجابية يبدو غريبا في مجتمع ألف الموت السعيد، وقد نبه إقبال إلى أن الدفاع عن حياة المجتمع يحتاج إلى تفعيل الكلمات إلى ممارسات غايتها التغيير والتطور.

إن من المسلمات التي ينطلق منها محمد إقبال -مقابل لغة القضاء والقدر والتواكل- أن حرية الإنسان هي حرية كاملة لأن كرامته أيضا كاملة، وأنه ليس هناك تعارض بين أفعال الله وأفعال الإنسان بل على العكس من هذا فإن أفعال الإنسان ومبادراته الفردية هي نماذج تؤكد مطلقية الفعل الإلهي ولا تحده حيث أن هذا الفعل للإنسان يؤكد جدارته بثقة الله ومشيبته والمشاركة في الاستخلاف على الأرض لأن الله هو الذي أوجد إرادة القوة في الإنسان تعمل ضمن حدود إمكانية البشرية.

إن المشهد الذي يعبر عنه القرآن عن محاوره الله عز وجل لموسى وتزويده مباشرة بما يصنع حرية ومستقبل الإنسان: الوحدانية، والعبادة، تذكر الآخرة هو مشهد مرجعي

في فكر محمد إقبال وهو نقيض الفكر التصوفي الانهزامي. فالإسلام يدعو إلى عدم الانفصال بين الأنا والواقع، وعدم الاتحاد بين الأنا والذات المطلقة التي هي الله، فليس العالم الواقعي مغايرا للأنا، حتى ينفر منه هذا الأنا، كما أنه مهما تعالی الأنا وصفت نفسه من أجل الوصول إلى الذات المطلقة - كما هو تصور التصوف - فلن يبلغ درجة هذا الكمال في الذات المقدسة أي الله.

وعليه فموقف الإسلام من الوجود يدعو إلى حمل الإنسان على إيجاد الصلة بين الحقيقتين: حقيقة الذات الإلهية الكلية والتي هي أصل الوجود، وحقيقة العالم الخارجي والتي تعتبر تجلي لهذا الأصل. يكون ذلك عن طريق استخدام المنهج العلمي والارتباط بالواقع التجريبي، وأيضا عن طريق الحقيقة الداخلية في نفس الإنسان والتي يصل إليها الصوفي -بتصور إقبال- بالرياضة الروحية التي تعينه على كشف الحقيقة الخارجية، كما أن المعرفة السليمة، ليست تلك التي تدعو إلى تغييب ذات الفرد، وإنما تلك التي تقوم على تنظيم علاقات الإنسان بالعالم الخارجي على هدى ذلك النور الصادر من أعماق ذاته.

واستنادا إلى ذلك، فقد وضح إقبال قيمة العالم الواقعي أي عالم الطبيعة والمادة بالنسبة للإنسان المسلم، كما تبين أنه على المسلم أن يتصل بهذا العالم الواقعي، ولا يتعامل معه بمنطق التصوف السلبي الذي ينبذ كل ما هو مادي.

إن المسلم واقعي بحكم دينه، وهو يختلف عن البرهماني وعن المسيحي وعن الصوفي المتطرف (صاحب فكرة الفناء)، وهو أيضا محتفظ بفرديته واستقلاله، لا تسلبه الرياضة الصوفية.

لكن النظر إلى الرياضة الصوفية ضمن هذا التصور لا ينفي أن التصوف يبقى ضرورة، لأنه منتهى السعي الصادق، لهذا نجد ابن سينا وهو الطبيب المتفلسف، ينتهي بسيره العقلي إلى التصوف، ونجد الغزالي، وهو الفقيه الأشعري، كيخرج من متاهاته الفكرية بالعكوف تحت ضلال التصوف، ونجد ابن خلدون، المؤرخ الاجتماعي، يخلص من

مقدمته الشهيرة ومن (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) ليكتب (شفاء السائل) في التصوف. وكان ابن تيمية سينتهي -لو طال به الأجل سنوات- إلى التصوف. ولا يمكن إنكار أن التصوف كان في وقت ما حلية العصر التي توجه إليها الكثير من العلماء والمفكرين، وهذا دلالة على ارتباط هذا الجانب المعرفي والعرفاني بالإسلام. والتصوف ضرورة من حيث كونه حقيقة العبادات، فلو ظلت شعائر الدين لدى المتدين قاصرة على الرسوم والأشكال الظاهرة، فإن حقيقة الإيمان تختفي في القلب فالتصوف يقف بنا على حقيقة تلازم القلب والجوارح، ففي فرض الصلاة، لا يتسنى للعبد تأديتها على وجه الحقيقة، ما لم تعرج به صلاته عن كل ما سوى الله، فالصلاة في المفهوم الصوفي، ليست حركات وسكنات وتلاوة آيات فقط، بل هي ارتقاء ومعراج ذوقي في أوقات يقف فيها العبد بين يدي مولاه.

بهذا المعنى تتحدد حقيقة التصوف، إنه إسلام بذوق، لكنه إسلام يربط العبد المؤمن بشرائط الواقع ومطالب الحياة الاجتماعية. بهذا المعنى يكون التصوف مجالا لاستلهاام المنهج الكفيل بإرساء قواعد الكتاب والسنة في عملية التغيير وبالتالي النهضة.

ملحق بأهم الدواوين والأشعار المتصلة بموضوع البحث:

جاء في ديوان محمد إقبال: الأعمال الكاملة (الجزء الثاني) من إعداد "السيد عبد المجيد الغوري" دار ابن كثير دمشق، بيروت الطبعة الأولى 2003م.

في ديوانه السادس ضرب الكليم (ضرب كليم) نقله إلى العربية شعرا الدكتور عبد الوهاب عزام، جاء في القسم الأول منه المعنون بـ: "الإسلام والمسلمون"، ما يلي:

الاستسلامُ للقدر⁽¹⁾

من القرآنِ قد تركوا المساعي
إلى (التقدير) ردوا كل سعي
وبالقرآنِ قد ملكوا الثريا
وكان زماعهم قدراً خفياً
فما كرهوه صار لهم رضياً
بدلت الضمائرُ في إسارِ

العلمُ والعشق

قال لي العلمُ غروراً:
قال لي العشقُ مُجيباً:
لأ تكن سوى كتابٍ
فمن العشقِ شهودٌ
من لهيبِ العشقِ ثارت
وشهودُ (الذات) للعشقِ، وللعلمِ الصفاتُ
ومن العشقِ ثباتٌ
علمنا سؤلَ جليُّ
مُعجزاتُ العشقِ ملكُ
إنما العشقُ جنونٌ
إنما العلمُ ظنينٌ
يا أسيراً للظنونِ
ومن العلمِ حجابٌ
ثورةٌ في الكائناتِ
وحياةٌ ومماتٌ
عشقنا خافي الجوابِ
زانه فقرٌ ودين

1- يقول إقبال في هذه الأبيات: إن المسلمين احتجوا بالقرآن في القصور عن السعي، ومن هذا القرآن نفسه ملك المسلمون الآفاق. وقد ركنوا اليوم إلى القدر وكان زعمهم من قبل قدرا. والحق أن العبودية بدلت النفوس، فأرو حسنا ما كان عندهم قبيحا.

وعبيدُ العشقِ أدنا
ومن العشقِ زمانُ
هُم له عرشٌ مكين
ومكانٌ ومكين (1)
وبه يفتحُ بابُ

أُفَةُ المَتَرِ لَ فِي شَرَعٍ مِنَ الحَبِّ حَرَامُ
خطرُ البحرِ حلالُ
راحةُ السُّرْبِ حَرَامُ
خفقةُ البرقِ حلالُ
وَفَرَةُ الحَبِّ حَرَامُ
عِشْقُنَا أُمَّ الكِتَابِ
عَلَّمْنَا نَسْلُ كِتَابُ

الذِكْرُ وَالفِكْرُ

ذَانِ لَسَالِكِ الطَّمُوحِ مَقَامِ
ومَقَامِ التَّفَكِيرِ قَوْلِ ابْنِ سِينَا
نَزَلَتْ فِيهِ "عَلَّمَ الأَسْمَاءَ" (2)
ومَقَامِ العَطَّارِ بِالذِّكْرِ ضَاءِ (3)
وَلذِكْرٍ "سَبْحَانَ رَبِّي" وَالفِكْرُ يقيسُ الزَّمَانَ والأَرْجَاءَ (4)

العِلْمُ وَالدِّينُ

العِلْمُ يَخْلُقُ إِبْرَاهِيمَ موثَنُهُ
هذِي الحَيَاةِ وَهَذَا الكُونُ، مَا بُدَلَا
إِذْ تَرَاهُ نَدِيمُ القَلْبِ وَالنَّظَرِ
مَا مُحَدَّثُ وَقَدِيمُ قَوْلِ ذِي بَصَرِ
لَمْ تَشْرِكِ النَّسَمَاتُ الطَّلَّ فِي الزَّهْرِ
رَأْيُ الحَكِيمِ فَمَا للعِلْمِ مِنْ قَدَرِ
العِلْمُ إِنْ لَمْ يُضِفْ نَجْوَى الكَلِيمِ إِلَى

إِلَى الصُّوفِي

تَرَى عَيْنَاكَ دُنْيَا المَعْجَزَاتِ
وَمِنْ دُنْيَا الحَيَالِ عَجِبْتَ، فَاعْجَبْ
وَفِي عَيْنِي دُنْيَا الحَادِثَاتِ
لَدُنْيَا لِلحَيَاةِ وَلِلْمَمَاتِ

- 1- يستعمل كثيرا في الآداب الإسلامية غير العربية كلمة مكين مع مكان، ويراد بها من محل في المكان.
- 2- كرر إقبال هذا المعنى في شعره، يقول: إن النفوس قد ضعفت، فأولت القرآن تأويلا يلائم ضعفها إشفاقا من تكاليفه.
- 3- يعني أن الذين بدلوا القرآن المذكورين في البيت السابق لم يجدوا في القرآن طريقا إلى العبودية التي سكنوا إليها، فحسبوا القرآن ناقصا.
- 4- الآية "وعلم عادم الأسماء كلها" البقرة 31.

تَبَدُّهَا بِنظَرَةٍ غَيْرِ وَاِعٍ

وَكَمْ تَدْعُوكَ ذُنْيَا الْمُمْكِنَاتِ

التَّصَوُّف

إِنَّ عِلْمَ اللّاهُوتِ فِي مَلَكُوتِ
وَقِيَامِ الأَسْحَارِ فِي طُولِ وَجْدِ
وَذَلِكَ العَقْلُ صَاعِدًا لِلثُّرَيَّا
كَلِمَاتِي خَوَافِقُ وَسَنَا الإِصْبَاحُ
لَيْسَ لِلدِّينِ آسِيَا - لَيْسَ شَيْئًا
لَيْسَ لِلذَّاتِ رَاعِيَا - لَيْسَ شَيْئًا
لَيْسَ بِالوَجْدِ سَارِيَا - لَيْسَ شَيْئًا (1)
لَمْ يَبِدِ خَافِقًا - لَيْسَ شَيْئًا

سُكْرُ العَمَلِ

فِي طَرِيقِ الصُّوفِي سُكْرُ الحَالِ
وَنَشِيدُ الشُّعْرِ المَرْجَعِ مَيِّتِ
بَيْنَ نَوْمٍ وَيَقْظَةٍ غَيْرِ صَاحِ
وَبِنَفْسِي مُجَاهِدًا لَا أَرَاهُ!
وَطَرِيقُ الفَقِيهِ سُكْرُ المَقَالِ
خَامِدُ اللِّحْنِ لَمْ يُشَبِّ بِجَمَالِ
بَيْنَ سُكْرِ الأَفْكَارِ وَالبَلْبَالِ
فِيهِ سُكْرُ الأَعْمَالِ لَا الأَقْوَالِ

هِمَّةُ القَلَنْدَرِ (2)

يَقُولُ لِلزَّمَانِ ذَلِكَ الفَتَى:
مَالِكُ فِي مَعْتَرَكِي مِنْ طَاقَةٍ
إِذَا طَعَى اليَمُّ فَهَيَّا أَقْدِمَنَّ
لَقَدْ مَحَا سِحْرَكَ تَكْبِيرَكَ فَهَلْ
امضِ إِلَى حَيْثُ يَسِيرُ المُؤْمِنُ
حَذَارِ مِنْ قَلَنْدَرٍ لَا يَدْعَنُ
مَا حَاجَتِي مَلاحَهُ وَالسُّفْنُ
تَقْوَى عَلَى جُحُودِهِ يَا وَهِنُ؟

1- يقصد الشاعر أن علم الكلام لم يصلح الذين فهو لا شيء، وكذلك الذكر الذي لا يحفظ "الذات الذي لا يصحبه العشق، والفكر الذي لا يستجيب له القلب.

2- القلندر: يعني به الشاعر الإنسان الذي لا يصل نفسه بمال، ولا أهل، ولا دار وهو في الأصل اسم رجل ذهب هذا المذهب، وأحدث طريق كان سالكوها يديمون السفر— لا يلبثون في مكان ولا يقيدهم ملك، ولا أهل ولاوطن ويخلقون رؤسهم.

وسمي سالك هذه الطريقة قلندر باسم صاحب الطريقة وقد رأى المترجم أن يبقى اللفظ في الترجمة لأنه علم في الأصل، وجعله أحيانا وصفا وأحيانا نسب إليه، فقال القلندر والقلندريُّ

يُحَاسِبُ الْأَفْلَاكَ ذَا الْقَلَنْدَرِ

وَقَاهِرٌ أَيَّامَهُ لَا يُقَهَّرُ

الكافرُ والمؤمنُ (1)

أَمْسِ عِنْدَ الْبَحْرِ قَالَ

الْخَصِرُ لِي قَوْلًا أَعِيهِ (2)

تَبْتَغِي التَّرْيَاقُ مِنْ سُمِّ

فَرْنَجٍ تَنْقِيهِ؟

فَخُذْ قَوْلًا سَدِيدًا

هُوَ بِالسِّيفِ شَبِيهِ

ذَا مِضَاءٍ وَضِيَاءٍ

خَبْرَةُ الصَّيْقَلِ فِيهِ:

إِنَّمَا الْكَافِرُ حَيْرَانٌ

لَهُ الْآفَاقُ تِيهِ

وَأَرَى الْمُؤْمِنَ كَوْنًا

تَاهَتْ الْآفَاقُ فِيهِ

الفقرُ والترهبُ (3)

إِسْلَامُكَ الْمَوْهُومُ شَيْءٌ آخِرٌ

الْفَقْرُ عِنْدَكَ كَالْتَرَهْبِ يَظْهَرُ

شَتَّانَ، فَانظُرْ، بَيْنَ الْخُلُوعِ رَاهِبٍ

وَشِرَاعِ فَقْرٍ فِي عُبَابٍ يَمْخُرُ

فِي الرُّوحِ وَالْأَبْدَانِ يَبْغِي جَلُوعًا

فَنهَايَةُ الْإِيمَانِ (ذَاتٌ) تَبْهَرُ (4)

هُوَ صَيْرِفِي الْكَائِنَاتِ وَجُودِهِ

فَعَنِ الْفَنَاءِ أَوْ الْبَقَاءِ يُحْبِرُ (5)

فَاسْأَلْهُ عَمَّا تَرْتَبِيهِ أَعَالِمٌ

أَمْ مَوْجٌ رَائِحَةٌ وَلَوْنٌ يَزْخَرُ؟

لَمَّا أَضَاعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى الْمَدَى

ذَا الْفَقْرِ - لَمَّا ضَاعَ - هَذَا الْجَوْهَرُ

1- الأحرار مزهونون عن عبادة الأصنام، وأنت في إيمانك وكفرك لا تخلو من عبادتها

2- يكرر الشاعر هذا المعنى كثيرا: إن المؤمن مسيطر على الكون، يتصرف فيه، لا يظل فيه، ولا يحار فهو سائر على قانون يرفعه على الأحداث والغير وإن غيره مقهور في الكون حائر تتلفقه أحداثه وتقلبه غيره.

والفكرة مأخوذة من مثنوي جلال الدين الرومي، فقد قص المثنوي قصة افتقاد حليلة الرسول في طفولته وطلبها إياه وآله، وأن جبريل لقيها، فقال لها لا تخشي عليه يتيه في الآفاق، فهذه الآفاق تنيه فيه

3- يشيد إقبال بالفقر، وينسب إليه المعجزات، وهو فيما يؤخذ من كلامه: التحرر والخير وهو لا يشبه الرهبانية في شيء فمن حسب الفقر رهبانية فإسلامه غير إسلام الذي يعرفه الشاعر.

4- الضمير في "يبغي" يرجع إلى الفقر، وهو يطلب تجلي الروح والجسم، وتجلي الذات هو مقصد الإيمان.

5- هذا الفقر ينقد الكائنات، فيقول، هذا للفناء وهذا للبقاء، وهذا حق وهذا باطل.

سَلَمَانَ دَوْلَةَ عِزَّةٍ لَا تُقَهَّرُ

لَمْ يُبْقِ فِيهِمْ مِنْ سُلَيْمَانَ وَلَا

التسليمُ والرِّضَا

عَلَى كُلِّ غُصْنٍ تَبَيَّنَ أَنَّ النَّبَاتُ مُشَوِّقٌ لِرَحْبِ الْفَضَاءِ
فَمَا قَرَّ فِي ظِلْمَةِ التُّرْبِ حُبًّا
جُنُونُ النُّشُوءِ بِهِ وَالنَّمَاءِ
فَلَا تَبَغَّ فِي فِطْرَةٍ تَرَكَ سَعْيِ
فَمَا ذَاكَ مَعْنَى الرِّضَا بِالْقَضَاءِ
لَأَهْلِ النَّمَاءِ فَضَاءٌ فَسِيحٌ
وَمَا ضَاقُ مُلْكُ الْإِلَهِ، فَسِيحُوا

الإنسانُ

ذَا طَلَسُمُ الْكَوْنِ وَالْعَدَمِ
هُوَ سِرُّ اللَّهِ جَلًّا فَلَا
سُمِّيَ الْإِنْسَانُ مِنْ قَدَمِ
إِنَّ هَذَا الدَّهْرُ مِنْ أَزَلِّ
يَحْتَوِيهِ الْوَصْفُ فِي كَلِمِ
وَمَضَى الْإِنْسَانُ سِيرَتَهُ
مَنْ سَفَارِ بَاءً بِالسَّقَمِ
وَإِلَيْكَ السِّرُّ أَعْلَنُهُ
لَمْ يُصَبَّ بِالضَّعْفِ وَالْمَهْرَمِ
مَا بَدَأَ رُوحًا وَلَا بَدَأْنَا
إِنْ تَسَعَهُ غَيْرُ مُتَّهَمِ:
ذَلِكَ الْإِنْسَانُ لِلْفَهَمِ

المؤمنُ

إِنَّ لِلْمُؤْمِنِ الْعَجِيبُ الشَّانِ
هُوَ فِي قَوْلِهِ السَّدِيدِ وَفِي الْفَعْلِ
كُلَّ حِينٍ جَدِيدَ شَانٍ وَآنِ
فِيهِ قُدْسِيَّةٌ إِلَى جَبْرُوتِ
وَعَلَى اللَّهِ وَاضِحُ الْبُرْهَانِ
إِنْ تُؤَلَّفَ هَذِي الْعَنَاصِرُ كَانَ
وَمَنْ الْقَهْرُ فِيهِ وَالْغُفْرَانِ
هُوَ تُرْبٌ سَمًا يُجَاوِرُ جَبْرِيْلُ
الْمُسْلِمُ الْمُسْتَعْلِي عَلَى الْحِدْثَانِ
لَسْتُ تَدْرِي بِسِرِّهِ فَتْرَاهُ
وَيَأْبَى الْحُلُولَ فِي الْأَوْطَانِ
قَارِئًا وَهُوَ صُورَةُ الْقُرْآنِ

فيه عزمٍ على القضاء دليلٌ
هو بردُ الندى بقلبٍ شقيقٍ
ليلُهُ والنهارُ لحنُ حياةٍ
إنَّ فكري مطالعٌ لنجومٍ

وهو في العالمين كالميزان⁽¹⁾
وبقلبِ البحارِ كالطوفانِ⁽²⁾
في انسجامِ كسورةِ الرحمنِ
نجمك أعرفُ طلوعُهُ في بياني⁽³⁾
الموت⁽⁴⁾

في اللحدِ أيضاً يبقى
إن يكُ قلبٌ حياً
هذي النجومَ تمضي
والذاتُ فيها راحٌ
إنَّ مسَّ جسمًا موتٌ
فللوجودِ قطبٌ
الغيبُ والحضور
فالقلبُ لا صبور
كشررٍ يطيرُ
في أبدٍ سرورٌ
واحتجبَ الظهورُ
مناله عسيرٌ

وجاء في القسم الثاني المعنون بـ "التعليم والتربية" ما يلي

حياةُ الذات

إنَّ الذاتَ حيَّتْ بالفقيرِ مملكٌ
إنَّ الذاتُ حيَّتْ ضحاضحٌ
ترى في الحياةِ الوحشَ قاهرٌ لجه
ترى طغراً أو سنجرًا لا يُشاكل⁽⁵⁾
إنَّ الذاتُ حيَّتْ فالحزونُ مُحامِلٌ
وفي موته موجُ السرابِ سلاسلٌ

- 1- يعني أن هذه الفكرة تعطر بها النفوس المقفرة، وتحمل ما يحمله غزال المسك في الفلاة فلا تحرم الناس منها.
- 2- يقول إقبال في مواضيع كثيرة: إن عزم المؤمن من القدر أو هو مشير على القضاء والقدر، وإن رأيه وعمله ميزان الصلاح والفساد في الحياة، وهنا يقول إن ميزان الأعمال في الدارين الدنيا والآخرة.
- 3- هو تارة كالندى يبرد قلب الشقائق، وتارة كالموج الهائج في البحر.
- 4- يرى الشاعر: أن القلب الحي لا يموت، فهو حي لا يموت، فهو حي بعد الموت، طموح طلعة، لا يرضى بالسكون والقرار، وإنما حياة القلب في رأيه بقوة الذات (خودي) والموت لا ينال الذات حين ينال الجسم.
- 5- بمعنى حكم

وفي القسم الرابع المعنون بـ "الأدب والفنون" من الديوان السادس (ضرب
الكليم) جاء ما يلي:

إقبال

قال للرومي⁽¹⁾ في الخلد سنائي: لا يزال الشرق بالتقليد يُوسر
قال منصور: ولكن قد سمعنا أن سرّ الذات أفضاه قلندر

عالم جديد⁽²⁾

مَنْ كَانَ حَيُّ الْقَلْبِ فِي الدُّنْيَا فَمَا يُخْفِي عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ ضَمِيرُهُ
تَجَلُّو لَهُ رُؤْيَاهُ كَوْنًا مُحَدَّثًا بَدْعُ الْمَثَالِ يَرُوقُهُ تَصْوِيرُهُ
فَإِذَا جَلَّ صَوْتُ الْأَذَانِ مَنَامُهُ شَادَ الَّذِي فِي حُلْمِهِ تَعْبِيرُهُ
وَلِهَيْكَلِ الدُّنْيَا الْجَدِيدَةِ طِينُهُ هَذَا الضَّبِيلُ، وَرُوحَهَا تَكْبِيرُهُ

1- جلال الدين الرومي: أكبر شعراء الصوفية، ومجد الدين السنائي طليعة شعراء الصوفية الكبار، ومنصور في لغة صوفية
الفرس والهند، هو الحسين بن منصور الحلاج الصوفي المعروف، والشاعر يتخيل: أن السنائي قال في الجنة للرومي: لا يزال
الشرق في أسر القديم. فقال الحلاج: قد ظهر مجذوب أفضى للناس سرّ الذات، فهو حري أن يبذل الحياة في الشرق.
2- الرجل العظيم يرى في منامه أو خياله عالما جديدا، فيعمل عزمه فلا يستعصي عليه أن يحقق في عالم الحقائق ما رأى
في الرؤيا أو الخيال.

وهذا العالم الجديد الذي يخلقه ناشئ من نفسه فهيكله: جسمه الصغير، وروحه، تكبيره، إيمانه، وعزمه.

محكمات العالم القرآني

خلافة الإنسان

أثرُ العشقِ بَدَا في العَالَمِينَ ويرى في المرءِ مِنَّا رأيَ عَيْنِ
ليس سرُّ العِشْقِ من دُنْيَا الرَّحْمِ مَا إلى سَامٍ وَحَامٍ يُحْتَكَمُ⁽¹⁾
كوكَبٌ، مَا من شُرُوقٍ أو غُرُوبٍ لَا وَلَا يَدْرِي شِمَالًا مِنْ جَنُوبِ
قَوْلُ "إِنِّي جَاعِلٌ" تَقْدِيرُهُ بَيْنَ أَرْضٍ وَسَمَا تَفْسِيرُهُ⁽²⁾
الحياةُ مِنْهُ كَانَتْ والرَّدَى نُورَ دُنْيَانَا وَنَارًا أَوْ جَدَا
الإمامُ والصلاةُ والحَرَمُ والمِدَادُ والكَتَابُ والقَلَمُ
عِيَهُ يُمَسِّي رُويِدًا ذَا الحُضُورِ مُلْكُهُ مَا فِيهِ حَدٌّ أَوْ نُغُورُ
مِنْهُ كَانِ اعْتِبَارُ الكَائِنَاتِ وَاَعْتِدَالُ فِيهِ قَاسَ المَمَكِّنَاتِ
يَا لَهُ بَحْرٌ بَلَا شَطٌّ يَفُورُ قَلْبُهُ قَدْ أَغْرَقَتْ فِيهِ الدُّهُورُ
إِنَّمَا الإِنْسَانُ دُنْيَا قَدْ وَسِعَ هَذِهِ الدُّنْيَا لَهُ لَمْ تَتَّسِعِ
وَتَجَلَّى فَإِذَا نُورُ السَّمَاءِ وَاحْتَلَى يَوْمًا فَجَبْرَائِيلُ نَائِي⁽³⁾
وَعَنِ الأَفْلَاقِ أَعْلَى قَدْرُهُ
وَالْحَمِيدُ مَنْ تَعَنَّى شُكْرُهُ
مَا الحَيَاةُ يَا بَصِيرٌ هَلْ فَهَمَّتَا أَنْ تُرَى اثْنَيْنِ ، وَفَرْدٌ مَن عَشِقْنَا

1- الرحم: القرابة، وسام أحد أبناء نوح، وينسب إليه الجنس السامي، وكذلك حام وهو أبو السودان.

2- قال تعالى في سورة البقرة: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون" البقرة 20 ومعنى استخلاف الله آدم في الأرض أنه سيكون له سلطان عليها وسيصرف في موادها ليجعلها ملائمة لحاجاته.

3- يقول: إن جبريل لم يقتحم عليه عزلته

يَرْبُطُ الْجِنْسَيْنِ مَوْصُولُ الصَّلَاتِ
تَشْعَلُ الْمَرْأَةَ نِيرَانُ الْحَيَاةِ
أَضْرَمْتُ فِي الرُّوحِ مِنْ نَارِنَا
مُمَكِّنَاتُ الْعَيْشِ مِنْهَا فِي الضَّمِيرِ
إِنْ يَغِيبُ عَنِ هَذِهِ النَّارِ الشَّرَرُ
مَا لَنَا مِنْ قِيَمَةٍ، مِنْهَا لَنَا
إِنَّ حَبَّكَ اللَّهُ عَقْلًا لِلتَّفَكِيرِ
طَهَّرَ النَّفْسَ بِتَقْدِيسِ لَهَا انظُرْ
يَكْشِفُ السِّرَّ الْخَفِيِّ قَوْلُنَا
أَيُّ فَرْدٍ حَوْلَهَا لَمْ يَسْتَفِدْ؟
يَجْعَلِ النَّفْسَ عَلَى الْفِعْلِ الرَّقِيبَا
لَا يَرَى الْغَيْرُ وَلَكِنْ يَعْتَمَلُ⁽⁴⁾
غَيْرِ آثَارٍ لذَاتٍ مَا اقْتَفَى
وَأَقَامُوا أُمَّةً مِنْ خُلُوتِهِ
كُلُّ فَضْلِ الْمِصْطَفَى حَتْمًا عَرَفْنَا
لَشَقِيتُ أَنْتَ بِالْفِكْرِ الْعَقِيمِ
فَالْخِيَالُ فِيكَ عُزْلَةٌ
ثُمَّ تَأْتِي بَعْدَ بَحْثِ ضَالَةٍ⁽⁵⁾
لَهُمَا فِيمَا جَرَى لِلْقَوْمِ حَقٌّ
مِنْ مَقَامَاتٍ لَنَا عِلْمٌ وَشَوْقٌ

1- الجنسان: المراد بهما الرجل والمرأة

2- اللوح ما يكتب فيه

3- الوهج اشتعال النار

4- اعتمل: عمل عملاً يتعلق دون سواه، والمبكر: المجدد لا يقلد

5- الضالة: الناقة الضائعة التي لا يعرف لها صاحب، والمراد هنا ما يراد معرفته

بَهجَةٌ لِلْعِلْمِ تَحْقِيقٌ دَقِيقٌ
صَاحِبُ التَّحْقِيقِ رَامَ المُنْجَلِي
عَيْنُ مُوسَى رُؤْيَا الدُّنْيَا أَرَادَتْ
"لَنْ تَرَانِي" إِنَّمَا المَعْنَى الدَّقِيقُ
إِنْ تُلْحَ لِلْعَيْنِ آثَارُ الحَيَاةِ
هَذِهِ الآفَاقُ بِالعَيْنِ أَرْمُقْنَ
مُتَعَةً لِلعَشْقِ خَلَقٌ قَدْ يَلِيقُ
صَاحِبُ الخَلْقِ بَدَاتِ يَخْتَلِي
وَإِلَيْهَا رَغْبَةُ التَّحْقِيقِ سَاقَتْ
وَلتَضَعُ فِيهِ فَذَا البَحْرُ العَمِيقُ (1)
تَسْتَمِدُّ النَّبْعَ جَوْفَ الكَائِنَاتِ
وَتَجَلِي رَبَّهَا لَا تَطْلُبُنْ
خُلُوةٌ تُحْفَظُ كُلَّ مَنْ صَنَعُ
جَوْهَرًا فِي خَاتَمٍ كَانَتْ لَمَعُ (2)

وفي الديوان التاسع: هدية الحجاز (أرمغان حجاز) نقله من الفارسية شعرا
الدكتور حسين مجيب المصري، جاء في القسم الثالث المعنون بـ "المجتمع" ما يلي:

الذاتية

بِنُورِ الكِبْرِيَاءِ لَهَا اشْتَعَالُ
مَقَامَاتُ الوِصَالِ لَهَا فِرَاقُ
وَمِنْ جَدَلِ لِقُومٍ أَنْ يَرِيحُ
بَدَتْ ذَاتِيَةً سَيْفًا حُسَامًا
وَجُودُ اللَّهِ أَكْسَبَهَا الوُجُودَا
أَرَاهَا جَوْهَرًا مِنْ جَوْفِ بَحْرِ
وَمِنْ نَقْصِ لَهَا كُلِّ الكَمَالِ
كَمَا أَنَّ الفِرَاقُ لَهَا وَصَالُ
لِيَزْهَرَ عِنْدَهُمْ أَمَلٌ نَجِيحُ (3)
وَيَعْرِفُ حَدَّهُ لُونٌ وَرِيحُ
فَكَانَتْ مَظْهَرًا جَازَ الحُدُودَا
سِوَاهُ بِمِثْلِهِ مَنْ لَنْ يَجُودَا

1- الشاعر يريد قوله تعالى في سورة الأعراف: "ولما جاء موسى لميقتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل إذا استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين" الأعراف 143 وقد تضاربت أقوال المفسرين في معنى الآية الكريمة وفي شعره لجلال الدين الرومي: أن الله خالق الوجود من العدم، والرؤية لا تكون إلا لما ظهر وخلق.
2- يقول: إن الخلوة تحمي كل من أوجد شيئا وهي فص من الجوهر لخاتمته.
3- أراح: استراح. والنجیح الذي تنجح أموره.

وطِينٌ حينَمَا يرضاهُ قلبٌ
 ومن نومٍ بخلقِ (أنا) سيصحو
 لنا وصلُ فراقٍ فيه يظهرُ
 تضيعُ جواهرٌ من حُضنِ بحرٍ
 وليُّ من بابِه هذا الترابِ
 ولا أدري (أنا) أو ما عداها
 يُفطرُه لطيبِ النومِ حبٌ
 بجسمٍ حينَ يحكمُها سيخبو
 وهذي عُقدةٌ للحلِّ تنظرُ
 وليسَ لماءِ بحرٍ ما لجوهرٍ!
 ومن صدرٍ لَهُ زهرٌ عجاب
 بصدرٍ منه تحويني رحاب⁽¹⁾.

الذاتية

لذاتك لا إلهَ فظمَ مرّه
 ولا تقبضُ يمينك عن صيودٍ
 جهولٌ، علمٌ هذا القلبُ، فاعلم
 تمكّن مؤمنٌ من كشفِ سرِّ
 بقلبك ما اختفى هذا اللهب
 طريقُ الذاتِ فانضحها بماءٍ
 لتخرجَ من ترابٍ ماتَ نظره
 له القمرانِ في وهقِ بجرّه⁽²⁾.
 طريقك مثلَ من سبقوك، فاعلم
 بلاَ موجودٍ إلاّ الله، فاعلم⁽³⁾.
 من الإسلامِ ما للنورِ بابٌ
 لبحرٍ لا يرى فيه العُباب⁽⁴⁾.

-
- 1- يقول: إنه لا يعرف (أنا) ولا (هو) ولكن يعرف أن (أنا) في صدر (هو)
 - 2- لإقبال فرط اهتمام بالذات أو الذاتية ويجعلها من أهم مقومات فلسفته، فالذاتية عنده جوهر الحياة وأساس نظامها، وهي تستمد كيانها من تحديد الرغائب وتخليق الأماني. وهذا باعث على العمل باستمرار، وينبغي للإنسان أن يعرف مواهبه الكاملة في فطرته ويعتمد على ذاته وحدها. وقوة الذات هي معنى الحياة والغاية منها وبها جمالها وجلالها.
 - 3- الصيود: الكثير الصيد. القمران: الشمس والقمر. الوهق: حبل يطرح في عنق الدابة لصيدها به.
 - 4- يلمح إقبال على وحدة الوجود وهي أنه لا وجود في هذا الكون إلا لله وكل ما فيه صورة منه، وذلك كالماء الذي يتشكل في صور شتى كالندى والثلج والبرد وهو ماء واحد لا وجود لسواه.
 - 4- نضح بالماء: أي رش وبل، والعباب: الموج.

الصوفي والملاّ

هو الملاّ، عبوسٌ والكتاب	وقشراً لا يميزُ من لُباب
بيتِ الله يطردني لديني	وذلك ليسَ بالشّيء العُجاب ⁽¹⁾ .
بيتِ الله صيادٌ وديرٌ	وللصوفيّ لم يكُ أي ضير ⁽²⁾ .
على الملاّ قصصتُ الآنَ هذا	جواباً لم يحِر ودعاً بخير!
تحدّثَ واعظي عن جهنّم	ومنه كافرٌ في القولِ أحزم
غلامٌ حاله ما إن درأها	وقال "جهنّم لسواي فاعلم"
مريدٌ كانَ ذا رأيٍ سديدٍ	لشيخٍ فاهَ بالقولِ الشّدِيدِ
"وجنّي الرزقُ موتٌ، من ترابٍ	تكوّم فوقَ هاتيك اللّهود"
لشيخٍ كانَ ذا قولِ العُلامِ	"تأمّل واستمع لي باهتِمام
لهذا العصرِ نمرودٌ جديدٌ	فمنه اخلق خليلاً للأنام"
ملاّ أو لصوفيّ أسير!	وفي القرآنِ للعيشَ الكثير
من الآياتِ ما أدركتَ شيئاً	ومِن ((ياسين)) بُغيتك الحفير ⁽³⁾ !
لكَ القرآنُ كالمرآةِ فانصب	ونفسك دَع إذا غيّرتَ واهرب
لما قدّمتَ ميزاناً لتصنع	وفي الماضي قيامات لتطلب
على الصوفيّ والملاّ سلامي	كلامُ الله قالَ بالتمام
ولكن أوّلاً ما أوّلاه	فحارَ الروحُ بل خيرُ الأنام ⁽⁴⁾ !

1- يريد ليقول إن المتزمتين الجامدين لا يفقهون قوله ويتهمونه بركة الدين.

2- يريد الغرب، ويشير إلى الصوفي في تجادله وعجزه عن دفع عادية الأحناب، كما يعيب على الشيخ رضاه بالأمر الواقع وعدم الوقوف في وجه المعتادين على حرمة الدين وكرامة المسلمين.

3- يدعو إقبال إلى النظر في القرآن الكريم وتدربر آياته البينات التي تهيّب بالناس لحيوا حياة حرة كريمة، وتهدى إلى ما تصلح به الدنيا والدين وفيها الوازع عن حياة الخمول والجمود ويسخر ممن لا هم له إلى سورة (ياسين) فقد جرت العادة بقراءتها في المقابر. والحفير: القبر.

4- الروح: سيدنا جبريل. وخير الأنام هو المصطفى صلى الله عليه وسلم. وإقبال لا يرضى بتفسير القرآن تفسيراً سطحياً.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم:

سورة البقرة الآيات 2- 146-172-177- 168- 186

سورة آل عمران الآية 18 والآية 52 والآيتين 190-191

سورة النساء، الآية 77

سورة الحشر، الآية 9.

سورة الحج الآية 46

سورة الزمر، الآية 23.

سورة المائدة الآية 119 والآية 82

سورة الرعد، الآية 11 والآية 39

سورة القلم الآية 4

سورة الذاريات الآية 56 والآيتين 20-21

سورة السجدة، الآيات 7-9

سورة غافر، الآية 60

سورة الشورى، الآية 9 و 51

سورة النجم الآيات 1-18

سورة الأحزاب، الآية 40 والآية 93

سورة فصلت، الآية 51 و 53

سورة ق، الآية 15

سورة النور، الآية 35

سورة الإسراء الآية 87

سورة الغاشية: الآيات 17-19-20 و 25-26

سورة النحل، الآية 92

- سورة طه آية 120-122
سورة الدخان، آية 38-39
سورة فاطر ، آية 01
سورة الفرقان، آية 45-46
سورة العلق، الآية 8
سورة الشمس الآيات 7-10
سورة الملك، الآيات 1-2

أولاً: كتب إقبال:

2. إقبال (محمد) ،ديوان أسرار الذات، ورموز نفي الذات، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1956م
3. إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.
4. إقبال (محمد): أفكار هائمة (مذكرات وتأملات فلسفية)، مؤسسة زين المعاني، دمشق 2011م.
5. إقبال (محمد): الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال، ترجمة الدكتور حازم محفوظ، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2005م.
6. إقبال (محمد): بياض مشرق، ترجمة عبد الوهاب عزام، نشرة مجلس إقبال باكستان ((بدون تاريخ نشر)).
7. إقبال (محمد): تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: أ.د حسن محمود الشافعي وأ.د محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة 1989م.

8. إقبال (محمد): ديوان محمد إقبال، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، إعداد سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت ط1، 2003م.
9. إقبال (محمد): رسالة الخلود، ترجمة السعيد محمد جمال الدين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1974م.
10. إقبال (محمد): روضة الأسرار، درسه وشرحه وترجمه شعرا عن الفارسية، حسين مجيب المصري، مكتبة الانجلو - المصرية، القاهرة 1977م.

11. Iqbal Mohamed, L'aile de Gabriel, TRAD, Par Mirza Said Uszfort et Suzanne Bussac Edit, Albin Michel, Paris 1977.

ثانيا: كتب أخرى:

12. ابراهيم (محمد زكي): رأي الشيخ محمد عبده في التصوف، مجلة المسلم، العدد السادس، مصر 1378هـ.
13. ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن): تاريخ عمر بن الخطاب، قدم له وعلق عليه أسامة عبد الكريم الرفاعي، بيروت، د.ت.
14. ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن): تلبيس إبليس، تحقيق محمد الحسن بن إسماعيل، ومسعد عبد الحميد السعدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 2004م.
15. ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن): صفة الصفوة - عدة أجزاء - حيدر آباد الدكن، ط1، الهند، 1355هـ.
16. ابن الخطيب (لسان الدين) روضة التعريف بالحب الشريف، ج1، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، ط1، بيروت، 1970م.
17. ابن الفارض (عمر بن علي): ديوان ابن الفارض، تحقيق فوزي عطوى، دار صعب، بيروت ط2، 1980م.

18. ابن تيمية (تقي الدين): رسالة الصوفية والفقراء، تحقيق عبد الله السمان، ضمن سلسلة الثقافة الإسلامية، المجموعة الثالثة، مؤسسة الشرق للطباعة والنشر، القاهرة، 1960م.
19. ابن تيمية (تقي الدين): مجموع فتاوي ابن تيمية، ج10، مطابع الرياض، 1382هـ.
20. ابن خلدون (عبد الرحمن ابن الشيخ أبي بكر محمد ابن خلدون الحضرمي): مقدمة ابن خلدون، مطبعة البهية، مصر، د.ت.
21. ابن خلدون (عبد الرحمن ابن الشيخ أبي بكر محمد ابن خلدون الحضرمي): المقدمة ج2، الدار التونسية للنشر، ط1 تونس 1984م.
22. ابن خلدون (عبد الرحمن ابن الشيخ أبي بكر محمد ابن خلدون الحضرمي): شفاء السائل لتهديب المسائل، تحقيق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، استانبول 1957م.
23. ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع): الطبقات الكبرى، طبعة لايدن 1905م.
24. ابن عجيبة (أحمد): الفهرسة، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990.
25. ابن عربي (محي الدين) ذخائر الأعلام، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق ودراسة محمد علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1995م.
26. ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية الجزء4، دار صادر، بيروت، د.ت.
27. ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، الجزء 11 دار صادر، بيروت، د.ت.
28. ابن عربي (محي الدين): ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966م.
29. ابن عربي (محي الدين): الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1988م.

30. ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، ج 2 دار صادر، بيروت، د.ت.
31. ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، ج 3 دار صادر، بيروت، د.ت.
32. ابن عربي (محي الدين): رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبطها محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1997م.
33. ابن عربي (محي الدين): فصوص الحكم، نشرة عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت ج 1.
34. ابن قتيبة: عيون الأخبار، الجزء 2، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
35. ابن كثير: البداية والنهاية، الجزء 10، مطبعة كردستان العلمية، مصر 1348هـ.
36. أبو ريان (محمد علي): أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، القاهرة 1959م.
37. أبو زهرة (محمد): مقارنة الأديان، الديانات القديمة، دار الفكر العربي.
38. أبي خزام (أنور): معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة د. جورج عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
39. الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الجزء 1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1980م.
40. الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الجزء 8، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
41. الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الجزء 7، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4.
42. الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الجزء 6، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م.
43. الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، الجزء 9، د.ت.

44. الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الجزء 2، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
45. الأعظمي (محمد حسن): والساوي على شعلان: فلسفة محمد إقبال والثقافة الإسلامية في الهند والباكستان، دار الفكر، دمشق، 1975.
46. الأفغاني (جمال الدين): الأعمال الكاملة، جمعه محمد عمارة نقلا عن كتاب خاطرات جمال الدين، دار الكاتب العربي.
47. أمين (أحمد): زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت 1979م.
48. أندريه (تور): التصوف الإسلامي.
49. بازركان (دانية): مزامير إقبال، مؤسسة زين المعاني، دمشق 2011م.
50. بدوي (عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامي وكالة المطبوعات الكويت، ط1، 1975م.
51. بدوي (عبد الرحمن): شطحات الصوفية، ج1 وكالة المطبوعات، ط2، الطويت 1976م.
52. برغسون (هنري): منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم دار العلم للملايين الطبعة الثانية القاهرة 1984م.
53. البغدادي (الخطيب): تاريخ بغداد، جزء 8، القاهرة، 1931م.
54. بلقاسم (خالد) الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، ط1 المغرب 2004م.
55. البهي (محمد): الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، ط6، دار الفكر، بيروت 1973م.
56. بوعزيزي (محمد العربي): إقبال وموقفه من الإنسان (المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية)، العدد 97/96، 1989م.

57. بيرى، (رالف بيرون): أفكار وشخصية وليم جيمس، تحقيق د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة 1965م.
58. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين، دار الفكر للجميع، 1968م ج3.
59. جاويد (إقبال): النهر الخالد، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، المجلس الأعلى للثقافة، ج2، 2005م.
60. الجنيد (أبو القاسم بن محمد البغدادي): رسائل الجنيد، حررها وصححها علي حسن عبد القادر، لندن، 1962م.
61. جولد (تسهر، أجتنتس): العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، ط2، مصر، مكتبة المثني، بغداد، د.ت.
62. جيمس (وليام): العقل والدين، تحقيق محمود حب الله، دار الحدائث للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
63. خالد (بلقاسم): أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م.
64. رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1997م.
65. رسل (برتراند) مقدمة كتاب (رسالة منطقية فلسفية) لفيجنشتاين ترجمة: د. عزمي إسلام مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1968م،
66. رضا (رشيد): مجلة المنار السنة الأولى.
67. الرومي (جلال الدين)، فصول من المشنوي، ترجمة عبد الوهاب عزام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946م.
68. زيتوني (الشريف): محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2010م.

69. السبكي (تاج الدين أبو نصر): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، مصر 1964م.
70. ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ترجمة أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999م.
71. السراج (أبو نصر) اللمع، حققه وقدم له د. عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1380هـ/1960م.
72. السلمي (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن بن موسى) ، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة، 1986م.
73. السهروردي (أبو حفص الملقب بأبي النجيب) عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط1 بيروت، 1966م.
74. الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم) الاعتصام، نشرة رشيد رضا، ج1، د.ت.
75. شمیل (أنا ماري) ، إقبال في سياق حركات الإصلاح الهندية الإسلامية، مجلة فكر وفن عدد32، 1979م.
76. الشيبی (مصطفى كامل): الصلة بين التصوف والتشيع دار المعارف.
77. الشيخ (أبو عمران): مقال فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية، مجلة الثقافة، عدد79، السنة الرابعة عشرة، الجزائر 1984م.
78. صبحي (أحمد محمود): التصوف، إيجابياته وسلبياته، دار المعارف
79. صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب الحديثة.
80. الصغير (عبد المجيد) التصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999م.
81. عبد الحلیم (محمود): أبحاث في التصوف ضمن كتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت.

82. عبد القادر (عيسى): حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، الطبعة 13، 2005م.
83. عرفان (عبد الحميد فتاح): الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد 32، الجزءان 3-4 ذو الحجة 1401هـ - تشرين الأول 1981م.
84. عرفان (عبد الحميد فتاح): نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974م.
85. عرفان (عبد الحميد): خصائص التجربة الصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد السنة 19 حزيران، تموز 1986م، العددان 194-195، شوال، ذي القعدة 1406هـ.
86. عزام (عبد الوهاب)، محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، د.ت.
87. عطية (أبو عاذرة) مكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام عبده ومحمد إقبال.
88. عفيفي (أبو العلا): ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكري عن ابن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969م.
89. عفيفي (أبو العلا): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط1، الإسكندرية، 1963م.
90. علي (جواد): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة، بيروت، بغداد، 1970م الجزء السادس.
91. الغالي (بلقاسم) : مقال فلسفة الذات عند محمد إقبال.
92. الغزالي (الإمام أبو حامد) ، إحياء علوم الدين (أربعة أجزاء)، الجزء2، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ نشر).
93. الغزالي (الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين (أربعة أجزاء)، الجزء 4، باب التوكل، طبعة محمد علي صبيح.

94. الغزالي (الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين (أربعة أجزاء)، الجزء 1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
95. الغزالي (الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين (أربعة أجزاء)، الجزء 3، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت د.ت.
96. الغزالي (الإمام أبو حامد): كيمياء السعادة، ترجمة كلود فيلد عام 1910م.
97. الغزالي (الإمام أبو حامد): معارج القدس، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، 1968م.
98. الغزالي (الإمام أبو حامد): ميزان العمل، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت .
99. الغزالي (الإمام أبو حامد): المنقذ من الضلال، مطبعة صبيح وأولاده، مصر 1371هـ.
100. الغزالي (الإمام أبو حامد): المنقذ من الضلال، ويتضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: د. عبد الحلیم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت.
101. الغزالي (الإمام أبو حامد): المنقذ من الضلال، مطبعة صبيح وأولاده، مصر 1371هـ.
102. غلاب (محمد): التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت
103. فايشر: الشرق في مرآة الغرب، دار سراس للنشر، تونس 1983م.
104. الفلوجي (مهدي حمود) ، إقبال شاعرا ومفكرا، مطبعة جامعة، بغداد 1971م.
105. الفلوجي (مهدي حمود): إقبال شاعرا مفكرا، جامعة بغداد 1971م
106. فوك (وها): إقبال وحركة التجديد الإسلامية الهندية، مجلة فكر وفن، العدد 32، 1979م.

107. القربي (عبد الحفيظ فرغلي علي): التصوف والحياة العصرية، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الخامسة عشرة، الكتاب الثاني، القاهرة د.ت.

108. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) أربع رسائل في التصوف، تحقيق د. قاسم السامرائي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1969م.

109. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) الرسالة في التصوف

110. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية تحقيق عبد الحلیم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة، 1974، ج2.

111. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشريف، مطبعة حسان، القاهرة، 1974م، ج2 .

112. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1330هـ.

113. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحلیم محمود بن شريف، ج1، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1972م.

114. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحلیم محمود ومحمود بن شريف، الجزء1، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ .

115. القشيري: (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) لطائف الإشارات، (3 أجزاء) ، تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة 2 القاهرة 1983م.

116. القنوي (صدر الدين): إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب الحديثة.

117. الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، قدم له وحققه، محمود أمين النووي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، مصر 1969م.

118. ماسينيون (لويس) و عبد الرازق (مصطفى): التصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط1، 1984م.
119. المحاسبي (أبو عبد الله الحارث): الوصايا، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1384هـ.
120. محمود (زكي نجيب) طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) ضمن الكتاب التذكري عن ابن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1969م.
121. محمود (زكي نجيب): المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، د.ت.
122. محمود (زكي نجيب): طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) ضمن الكتاب التذكري عن ابن عربي) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1389هـ، 1969م.
123. محمود (عبد القادر) الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي.
124. المصري (حسين مجيب) ، إقبال بين المصلحين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981م.
125. معوض (أحمد): إقبال حياته، وأثاره، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1980م.
126. المودودي (أبي الأعلى): مبادئ الإسلام، موضوع التصوف، مطبعة مكتبة الشباب المسلم، دمشق، 1381هـ.
127. الندوي (أبو الحسن): روائع إقبال، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، طبعة الشهاب، باتنة، 1987م.
128. النشار (مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1997م.

129. النشار، (علي سامي): نشأة الفكر في الإسلام، ج3، دار المعارف، بمصر، الطبعة الأولى، 1969م.
130. النووي (يحيى بن شرف): رسالة المقاصد (مقاصد الإمام النووي في التوحيد والعبادة وأصول التصوف)، مطبعة ابن زيدون، دمشق، 1349هـ).
131. النيفر (مصطفى): الدولة الإسلامية عند محمد إقبال، مجلة 15هـ/21م، العدد 14، السنة الرابعة، تونس، 1407هـ/1987م.
132. نيكلسون (رينولد ألن): في التصوف الإسلامي وتاريخه، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، لجنة الترجمة والنشر، القاهرة، 1388هـ، 1969م.
133. الهجويري (أبو الحسن بن علي) كشف المحجوب، دراسة وتحقيق وتعليق د، إسعاد عبد الهادي قنديل دار النهضة العربية، بيروت 1980م.
134. يحيى (عثمان): نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ضمن (الكتاب التذكري عن ابن عربي) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1389هـ، 1969م.

135. Bataille (George) : l'erotisme- Paris- minuit-1957.
136. Corbin, (Henri) : L'imagination creatrice dans le soufisme d'IBN ARABI, Flammarion, Paris 1958.
137. Jambet (Cristian) : la logique des orientaux- henri corbin et la science des formes, coll poetique, seuil, 1983, p100.
138. James. (Wiliam) (The varieties of Religious experience, the modern library, London, 1935.
139. Russel (B) Mysticism and logic ; P15-P16-17, A collection of essays, Penguin Books, London, 1954.
140. The new Encyclopedia Britannica wiliam Benton publisher, London 1974, Vol12, Art(Mysticism) by ghose, sisir vumar.

فهرس الموضوعات

الفصل الأول: التصوف، الدلالة والتاريخ

- 2 - المبحث الأول: التجربة الصوفية وخصائصها.....
- 2 1. التجربة الصوفية (الطبيعة والخصائص).....
- 2 2. التجربة الصوفية (الدلالة اللغوية والاصطلاحية).....
- المبحث الثاني: التصوف الإسلامي ومصادره (التصوف الإسلامي بين الأصالة والتقليد).....
- 46 1. التصوف الإسلامي (خصائصه ومصادره).....
- 46 2. رأي كبار العلماء والمفكرين في التصوف.....
- 49 2. نقد رسل للتصوف.....
- 68 - المبحث الثالث: التصوف بين السلبية والإيجابية.....
- 76 1. في ملابسات ظهور التصوف في الإسلام (العقل والتصوف).....
- 95 2. نقد رسل للتصوف.....

الفصل الثاني: التصوف تجربة وممارسة عند إقبال

- 100 - المبحث الأول: التصوف وموقف إقبال منه.....
- 100 1. سيرة إقبال (العوامل التي تدخل في بناء شخصية إقبال الفكرية والعلمية)....
- 118 2. طبيعة التصوف وموقف إقبال منه (التصوف وروافده في الإسلام، أصل التصوف ومبرراته في القرآن).....
- 169 - المبحث الثاني: التجربة الصوفية وإشكالية توكيد الذات عند إقبال.....
- 199 - المبحث الثالث: الإنسان الكامل النموذج الأعلى للتجربة الصوفية عند إقبال.....

الفصل الثالث: التصور الإقبالي للتصوف بين المجاورة والمجازة

- 221 - المبحث الأول: المنطق، الدين، والتصوف الإيجابي.....
- 221 1. المنطق والتصوف الإيجابي.....
- 228 2. الدين والتصوف الإيجابي.....

239	- المبحث الثاني: الذات والفردية وحالتيهما في التصوف.....
249	- المبحث الثالث: تجربة الفناء في ديانات التأليه (في نقد إقبال).....
276	الخاتمة

Nom du document : Doctorat belhamame.doc
Répertoire : C:\Documents and
Settings\kouider\Bureau\11111111111111111111
Modèle : C:\Documents and Settings\kouider\Application
Data\Microsoft\Templates\Normal.dotm
Titre :
Sujet :
Auteur : dragon
Mots clés :
Commentaires :
Date de création : 25/06/2012 12:13:00
N° de révision : 2
Dernier enregistr. le : 25/06/2012 12:13:00
Dernier enregistrement par : philo
Temps total d'édition : 1 Minute
Dernière impression sur : 27/05/2012 01:35:00
Tel qu'à la dernière impression
Nombre de pages : 342
Nombre de mots : 77,797 (approx.)
Nombre de caractères : 427,887 (approx.)