التجربة الصوفية
عند العرب

الدكتور

بكري علاء الدين

دمشق 2020

مقدمات عامة

1. مفهوم التجربة:

هذا المفهوم له أكثر من معنى، فالمعنى السائد العام لدى المثقفين هو التجربة العلمية القائمة على المشاهدة والاختبار والتحقق، فهي إذاً تجربة "موضوعية" أي إن نتائجها قابلة للإعادة والتكرار لإثبات صحتها إما عن طريق المعادلات الرياضية أو من خلال التطبيقات التقنية التي يستفاد منها في الصناعة، مثل تجربة تمدد المعادن بالحرارة. وبوجيز العبارة فإن لهذه التجربة الموضوعية نتائج عملية وتطبيقية تدخل في مجال التكنولوجيا ويمكن نقلها للآخرين عبر العصور.

أما التجربة الصوفية فهي تجربة "ذاتية"، لا يمكن نقلها للآخرين إلا بالطلب منهم أن يتحققوا منها بأنفسهم. ويتم تصديقهم بشكل استقرائي أي أن عدد الصوفية المتزايد الذين يتحدثون عن تجاربهم يدعو إلى الثقة بهم وبكتاباتهم لمن يتعاطف معهم ذاتياً أو من يمر مثلهم في بعض الحالات المحددة. وهذه التجربة الصوفية تم تناقلها مشافهة أو عن طريق المؤلفات التاريخية والشخصية، وهي مشتركة بين كل الأديان والمعتقدات مما يؤكد وجودها عالمياً. أضف إلى ذلك حاجة الإنسان إلى اكتشاف الجانب الروحي من حياته وانتظار أجوبة عن الأسئلة الكبرى في الوجود والتي يمكن للتصوف بالإضافة إلى الفلسفة أن يقدم عنها بعض الإجابات. وللتأكيد على الذاتية في هذه التجربة ينقل إلينا أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي مؤلف كتاب **القواصم والعواصم** التلميذ الأندلسي الذي احتك ونقل أفكار الغزالي مباشرة، كتب يقول بأن الغزالي (ت 505هـ/1111م) قال له من لفظه، وكتب له بخطه: «إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق. وهذه أمور لا تدرك إلا **بالتجربة لها** عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد إليه طريق من النظر. وهو أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلي المعلومات عند مقابلتها...»[1].

2. لماذا التصوف الآن؟

ما انفك التصوف يجد له خصوماً في كل العصور. وتزداد حدة الخصام في أيامنا هذه، نظراً لأن قيم العصر الأساسية تبدو للوهلة الأولى متناقضة مع التصوف. ولما كانت قيم الإنتاج والتنمية والتقدم

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ط2، 1977 (الكويت)، ص546.

التي نؤمن بها في العصور الحديثة، تكاد تضاد تعاليم الصوفية، فإن التصوف يظهر وكأنه ضد التقدم والعصرية. بل إن الطبيعة الفردية للتجربة الصوفية تحض المريدين على الخلوة والزهد، وتسهم بذلك في عزلهم عن المجتمع. بيد أن ذلك لا يعني بأن المتصوفة لم يشاركوا في أحداث عصرهم. ومن جهة أخرى فإن قيم الإنتاج والتنمية والتقدم لا تقوم في أي مجتمع من المجتمعات إلا على أسس أخلاقية، فإذا علمنا بأن القاعدة التي ينطلق منها التصوف هي قاعدة أخلاقية، استطعنا أن نقدر مدى حاجتنا إلى استلهام الأخلاق الصوفية، وأن الاطلاع على التجربة الصوفية عند العرب ليس بحاجة إلى تسويغ، بمقدار ما نحن بحاجة إلى ورود الينبوع الأصلي لكل الأخلاق.

ولقد ورث التصوف بعض السلبيات بسبب من أدعياء التصوف الذين اتخذوه وسيلة للعيش ومورداً للرزق. وجاءه القسم الثاني منها من قبل الفقهاء الذين أدانوا بشدة مظاهر التطرف الديني أينما وجد، كما أنكروا التصوف بالاستناد إلى التراث النبوي الذي اعتبر "الجهاد" في الإسلام، بديلاً عن "الرهبانية" عموماً. فقد جاء في مسند أحمد بن حنبل: "عليك بالجهاد فإنه رهبانية الإسلام". والتصوف، شأنه شأن أية ظاهرة إنسانية معرض للاستغلال والتشويه، ولقد صار "التوكل" إلى بطالة، وذلك في فترات انحطاط المجتمع، مما أتاح للفقهاء ولعامة المسلمين التنديد بهذا السلوك الذي لا ينسجم مع تعاليم الإسلام وروحه العملية.

إنما لا تشكل هذه السلبيات دليلاً كافياً لسلخ التجربة الصوفية عن التراث العربي الإسلامي. وذلك لأن المؤلفات الصوفية الأصيلة وحياة كبار المتصوفة، تشكل معيناً لا ينضب من القيم والإبداع الأخلاقي. ولا نريد أن يفهم من اهتمامنا بهذا الجانب من التراث أننا ندعو الناس إلى الانتظام في الطرق الصوفية أو سلوك الطريق إلى الله. فالطريق الصوفي وقف على استعداد خاص. تمتاز به قلة قليلة جداً من الأفراد[2]، وأن البحث عن المطلق متوقف على نزوع داخلي خاص. "ليس التصوف رسوماً ولا علوماً ولكنه أخلاق، أي أنه لو كان رسوماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علوماً لأمكن الوصول إليه بالتعلم، ولكنه أخلاق، فما لم تطلب حكمه من نفسك، وما لم تصحح معاملته مع نفسك، وتنصفه من نفسك، لا يحصل"[3]. أضف إلى ذلك أن بحثنا في التصوف مرتبط أساساً بإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي. ونحن نتفق تماماً مع الدكتور إبراهيم مدكور في قوله: "لا

(2) انظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** (من البداية حتى نهاية القرن الثاني)، الكويت 1975، التصدير العام.

(3) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة، 1974، ج1، ص237.

يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام"[4].

ولئن تأثر العرب باليونان في مجال الفلسفة، فإن التصوف، شأنه شأن علم الكلام، قد نشأ في أرض عربية وإسلامية تحت تأثير النص القرآني، واعتمد بعد اشتداد عوده على معطيات الحضارات الإنسانية المعروفة في القرنين السابع والثامن الميلاديين وتشكل هذه المعطيات نسغ المعارف الإنسانية التي استفادت منها الحضارة العربية الإسلامية. ولقد خضع التطور العام للتصوف بالدرجة الأولى لتطور المجتمع العربي الإسلامي، وكان صعود التصوف أو هبوطه مقرونين بازدهار وتدهور هذا المجتمع. كما أن التوتر الديني والرقي الأخلاقي ملازمان لفترات الازدهار أو يبشران بهما بشكل عام.

ولا يمكن لأية دراسة للتراث أن تتخلى عن الجانب الصوفي فيه، إذا كانت تطمح إلى ربط الحاضر بالماضي، وإذا كانت تريد تجنب الانفصام بين ماضي ومستقبل الأمة العربية. إن كل الأمم التي تتعرض حضارتها لفترة من الركود تحتاج إلى إحياء قيم الأجداد وبعثها بروح العصر. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للعرب، فإن ينبوع القيم الأخلاقية الكبرى، قائم في مركز التجربة الصوفية، وسنرى أن "الأخلاق" هي المدخل الوحيد إلى التصوف "سئل أبو محمد الجريري رحمه الله عن ماهية التصوف، فقال: "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"[5]. وسنجد بأن الأخلاق في التصوف أخلاق عملية وخلاقة بآن واحد. أي أنها تقول ما تفعل، وتفعل ما تقول. فالصوفي الذي اختار الصدق والإخلاص والحب زاداً للطريق، لا يلبث أن يفنى في محبوبه بضرب من التضحية بالنفس، كما تعود قطرة المطر إلى البحر المحيط. وهنا في هذه النقلة بالذات، يلتقي التصوف كمصطلح يعبر عن تجربة روحية خاصة، بالمفهوم الأوسع للتصوف الذي يشير إلى أكثر جوانب النشاط الإنساني إنسانية، ألا وهو التضحية الواعية للفرد في سبيل المجتمع أو المثل الأعلى للإنسان: سواء في مجال الدين أو السياسة أو الفن أم العمل؟

(4) في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص57.

(5) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود... القاهرة 1960، ص45، وانظر القشيري، الرسالة، مطبعة صبيح القاهرة 1966، ص218 قال الكتاني: "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء".

3. التراث والمنهج:

إنه لمن العسير الفصل بين المنهج العلمي والموضوع الذي نود دراسته. ويشكل التراث العربي الإسلامي، موضوعاً فريداً، في تاريخ الحضارات الإنسانية. ولما كنا ننطلق في معالجة هذا التراث من واقع النهوض من الكبوة الحضارية لمتابعة مسيرتنا العربية نحو المستقبل، فإن طبيعة المرحلة التاريخية تملي علينا قبل النظر في المنهجية أن نأخذ بعين الاعتبار الأمور التالية:

1. إن الاستمرار الحضاري للأمة العربية ينحدر من أعماق الماضي، وهو مرتبط بالعرب أنفسهم من أجل دفعه نحو المستقبل. هذا التسلسل الزمني الشاقولي، يمنحنا هوية قومية متميزة. لذا فإنه يستحيل علينا الانسلاخ عن هذا الماضي بكل سلبياته وإيجابياته، طالما أننا ندين بتكويننا له فعلاً وانفعالاً. ومن جهة أخرى، فإن هذا الاستمرار الحضاري، قد جابه جميع أنواع التحدي، وبقي صامداً، يأخذ ويعطي من الثقافات والحضارات الأخرى، دون أن يذوب فيها ودون أن تبتعله أو تحتويه، ويشهد هذا الصراع ذروته الآن مع الكيان الصهيوني الدخيل. وقد حددت هذه المواجهة، بمزيد من الإلحاح إلى الارتباط بتراثنا العربي للحفاظ على شخصيتنا وأصالتنا.

2. إذا اعتبرنا أن تاريخ الأمة العربية هو التاريخ الذي نما وتفاعل فوق الأرض العربية، فإن علينا أن ننظر إلى الإسلام باعتباره مفصلاً حضارياً حاسماً اتخذت معه حضارتنا منحى جديداً. بل إن أعظم منجزاتنا الحضارية قد تكونت في العصر الذهبي للعرب المسلمين، أي منذ الهجرة النبوية وحتى أواخر القرن السابع للهجرة، حيث تم القضاء على آخر فلول الصليبيين. وقامت الإمبراطورية العثمانية إثر سقوط المماليك، لتوحد من جديد الأراضي الإسلامية، وتنقل التهديد إلى الغرب. بيد أن هذه الإمبراطورية لم تحقق تقدماً أصيلاً في المجال الثقافي والفكري، بل اهتمت بالعمران والفتوح مما جعل الغرب يمسك بزمام الفكر والثقافة حتى أيامنا هذه، وذلك نتيجة لاكتشاف المناهج العلمية مع رينيه ديكارت (1596 – 1650) وفرانسيس بيكون (1561 – 1626)، ثم مع التقدم العلمي والصناعي في الغرب مما أدى إلى تفوق الغرب عالمياً فانعكست أسوأ نتائجه على الوطن العربي بالاستعمار والاستغلال...

وثمة سمة أساسية للحضارة العربية الإسلامية، أحدثت أثراً جذرياً في تطور هذه الحضارة، هي اللغة العربية. ولقد كان القرآن الكريم يمثل ذروة هذه اللغة وحارسها في آن واحد. مما أدى إلى إطلاق هوية العروبة على كل من نطق بالعربية أو كتب بها. وقد كان الإسلام من الناحية الحضارية تعريباً للحضارات القائمة في القرن السابع للميلاد. ثم تدهورت هذه الحضارة مع ولادة النزعات الانفصالية والشعوبية التي كادت للعرب بكافة الوسائل. علماً بأن النزعات الانفصالية والإقليمية، كانت تأخذ الوجهة المناقضة للدعوة الإسلامية القائمة على تحرير الإنسانية وعلى العالمية. ومن الطبيعي أن يولد التعصب والجهل والاستغلال في أحضان العشائرية الجديدة وبرعاية الانفصالية الوليدة. ومن البدهِي أن يعود الانفصاليون إلى لغاتهم الأصلية. بل بلغ الأمر في القرن التاسع عشر والعشرين إلى صعود الفكر القومي الشوفيني في الغرب. ووقعت قوى المعارضة للدولة العثمانية تحت تأثير هذه النزعة القومية التي عجلت في سقوطها وانفراط عقد البلاد التي كانت خاضعة لنفوذها. ومن الأسباب المباشرة الأخرى علينا أن لا ننسى تكالب الغرب الرأسمالي على ثروات هذه الأمبراطورية المنهارة أو "الرجل المريض".

3. وإن عودة العرب إلى أنفسهم وبعث حضارتهم، لا يتم إلا بالرجوع إلى القيم الكبرى التي أدت إلى رقيهم ذات يوم. وهي اللغة العربية الواحدة، وتحرير الإنسان من الظلم والجهل والتعصب، والأخذ بالنظرة العالمية القادرة على الأخذ والعطاء والتفاعل الأصيل مع كافة الحضارات. فالانطلاق من التراث، وترسيخ القيم العربية الإصيلة هو في رأس قائمة ضرورات "التربية" للإنسان العربي من أجل الذهاب إلى المستقبل بتفاؤل وثقة.

4. نستنتج مما تقدم، أن تراثنا غير منفصل عن حاضرنا، وأن لهذا التراث خصائص أساسية قادرة على البقاء، كما أن وعيها ووضعها موضع التطبيق يساعدان على التحرر والبناء الحضاري. وهذا ما يشكل دعوة إلى التمسك بهذا التراث والانحياز إليه. بيد أن الانحياز لا يعني التعصب الضيق، بل يعني أن يكون التراث جملة الأوليات التي يجب أن ترتفع عليها حضارة المستقبل العربي. ونحن لا نختار التراث بنوع من البذخ استكمالاً لبعض الشكليات. إننا نختاره لأنه جزء من قدرنا الحضاري.

طالما اعتبرنا الانحياز إلى التراث أمراً مبدئياً، فإن المنهج يأخذ دوره كأداة معينة. وليس من حق أي منهج علمي الاستئثار بالتراث وتفسيره تفسيراً لا رجعة فيه. إذا أردنا تجنب خنق التراث

فإن علينا قبول المناهج العلمية بوصفها وسيلة من وسائل البحث النزيه، دون أن تنقلب إلى غاية في ذاتها، وتنبع صلاحية المنهج من الالتزام بالتراث ومن النتائج الأصيلة التي يستطيع كشفها وجعلها، في متناول المثقفين، رصيداً قابلاً للنمو وللعطاء. إذ "ليس في المناهج التي تتناول الأشياء منهج يعلو على سائر المناهج"(6).

والتباين بين المناهج متصل بطبيعة الموضوع المدروس، ونعتقد بأن أصلح المناهج في دراسة التراث هي الانكباب على دراسة "النصوص" مباشرة. فالالتصاق بالنص الأصلي للمؤلف هو أول مرحلة من مراحل الالتزام بالتراث.

وباستطاعتنا توظيف مجمل معارفنا في سبيل إلقاء بعض الأضواء على جوانب عديدة من التراث ما تزال مجهولة من قبل أصحاب هذا التراث ولمحبيه. وبذلك تبقى النصوص خامة أصلية لا يستطيع المنهج استنفادها، بل إن حقيقة أساسية تبقى باستمرار ماثلة في النص أمام القارئ أبداً. يستطيع التعاطف معها بوصفها كلاً لا يتجزأ.

والواقع، فإن الدراسات التي انصبت على التراث تنتمي إلى مذاهب فلسفية مختلفة أو أنها ترتبط بأيديولوجيات وأفكار مسبقة، تحاول تطويع التراث لخدمة أهدافها. ويمكننا أن نستعرض بإيجاز هذه التيارات المعاصرة التي تنظر إلى التراث من زواياها المحدودة:

1. السلفيون:

وتتلخص دعوتهم في الحفاظ على كل الموروث. وجعله معياراً مطلقاً نقيس به الماضي والحاضر والمستقبل. وفي ذلك تضحية بالتطور الإنساني في مجال العلوم والفلسفة والفن، والذي حقق انقلاباً في مفاهيم العصر، لم تعد تخفى حقائقها على أحد. والذي نأخذه على السلفيين هو في الدرجة الأولى، إسقاط الماضي على الحاضر، وسحبه على المستقبل، وجعله المرجع الأول والأخير في التعامل مع التراث ومع الواقع.

2. الرافضون:

الرفض للتراث إطلاقاً، وإدانته باسم الحداثة والعصرية. وتتردد أصداء حملتهم من خلال الهجوم على ما أرادوا تسميته بـ "الكتب الصفراء" ذلك أنهم ينفرون من القديم إما لجهلهم

(6) مارتن هيدجر، **ماميتافيزيقا؟** ترجمة فؤاد كامل... دار الثقافة، القاهرة 1974، ص102.

به أو كراهية له. وهم يعتبرون التراث مسؤولاً عن انحطاط العرب وتخلفهم. ويقف الرافضون أو "العدميون" كما يحلو للبعض تسميتهم على طرفي نقيض مع السلفيين.

3. الأيديولوجيون:

وهم الذين يتناولون التراث من خلال منظور فلسفي مسبق، دون ـ اعتبار الخصائص الأساسية المميزة للأمة العربية وللتراث العربي الإسلامي. وإذا كان السلفيون يسقطون الماضي على الحاضر، فإن الأيديولوجيين يسقطون الحاضر على الماضي ويمكن أن نصنف بعض المستشرقين الذين حاولوا حرمان العرب من أي ابتكار أو أصالة في تاريخ الحضارة، داخل هذه الفئة.

ومن الأمثلة الواضحة على الاتجاه الأيديولوجي: الدراسات التي تطبق حرفياً المنهج الماركسي في التعامل مع التراث العربي الإسلامي. فهي تصنف الفلاسفة والمفكرين العرب إلى "ماديين" و"مثاليين" و"غيبيين" فتحاول التركيز على النزعة المادية عند ابن رشد متأثرة بذلك بكتابات المستشرق الفرنسي رينان وبخاصة في كتابه "ابن رشد والرشدية" الذي تم تأليفه في أواسط القرن التاسع عشر. كما تصور "الرشدية اللاتينية" ابن رشد على أنه زعيم تيار إلحادي. والواقع أن هذه هي صورة ابن رشد لدى الغربيين لكنها لم تكن كذلك في حقيقة الأمر عند العرب. ومن يطلع على كتاب ابن رشد "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، فإن الصورة تختلف لديه تماماً عن الصورة المعطاة لابن رشد في الغرب منذ القرن السادس عشر ولغاية رينان ومن تبعه. ومن ثم فإن الخطأ الفادح لهذا المنهج هي اعتبار التصوف العربي الإسلامي "غيبياً" و"رجعياً" مهملاً بذلك أية فرصة للإفادة من تجارب المتصوفة في مجالات الأخلاق وتحليل الخبرة الشعورية التي تزخر بها مؤلفاتهم. كما أنها تضحي بكثير من الوقائع والأمثلة الحية التي ضربها المتصوفة في سبيل خدمة الإنسان والإنسانية. وخير مثال يذكر في هذا المجال الأمير عبد القادر الجزائري قائد أعظم ثورة عربية حديثة. وأخيراً فإن هذا المنهج يقع في مفارقة أخطر شأناً مما سبق، وهي أنه يقسم رقعة الدولة العربية الإسلامية، إلى مناطق وتسميات حديثة. فيجعل الفارابي والبيروني والخوارزمي وغيرهم: "من أبرز مفكري شعوب آسيا الوسطى والشرق الأوسط

عصر الإقطاعية"[7]، وهذا مما يتنافى مع أبسط معطيات التاريخ والجغرافيا. لأننا نعتبر كل من كتب بالعربية أو أسهم في بناء الحضارة العربية الإسلامية، عربياً. وأن سلخه من إطار هذه الحضارة غير مقبول ولا يمكن تسويغه من أجل أية اعتبارات أخرى[8].

4. التراثيون:

نطلق هذه التسمية على كل الذين ينظرون إلى التراث العربي الإسلامي نظرة موضوعية غير متعصبة ولا منحازة. وهي تضم قطاعاً واسعاً من المثقفين العرب والمستشرقين وخاصة الجيل الجديد منهم. وتعتمد هذه الفئة على دراسة الأصالة العربية وترسيخها. كما أنها تضطلع بالكشف عن المضامين الحضارية للتراث العربي وإسهامات العرب في مجالات تطور الآداب والعلوم والفلسفة[9]. ولما كانت المخطوطات العربية التي حفظت لنا التراث متفرقة في أنحاء شتى من الوطن العربي والعالم الإسلامي وبقية مكتبات العالم، لذا فإن قسماً كبيراً من الجهود ما يزال يبذل من أجل إخراج وتحقيق هذه المخطوطات تحقيقاً علمياً، مما يتيح التعرف بشكل أدق على ما خفي داخل أقبية المستودعات والمكتبات من كنوز عربية هي جزء أساسي من التراث الإنساني.

من هنا نرى، بأن المنهج الذي سوف نستخدمه في دراستنا للتجربة الصوفية عند العرب، سيكون ملتزماً بالنصوص ومخلصاً لها أكثر من أية معطيات أخرى. وأن تحليلنا لجوانب هذه التجربة لا يمنعنا من فهمها في ضوء الفكر الحديث، دون تعصب أو خوف من مجابهة الحقيقة، كما أننا نرى بأن نجاح المنهج مرتبط بقدرته على إيصالنا إلى مكتشفات جديدة أو رؤى أصيلة في التراث علماً بأن المنهج الذي يضحي بالتراث مسبقاً، يحكم على نفسه بالفشل الذريع.

فالاهتمام المتزايد والمطرد بالتراث يشكل تياراً متدفقاً لا يلبث أن يجرف كل الأوهام التي تشوه الواقع العربي والتراث العربي الإسلامي.

4. اشتقاق مصطلح "التصوف" ونشأته:

(7) **موجز تاريخ الفلسفة**، تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة توفيق إبراهيم سلوم، دار الجماهير العربية، دمشق 1976، ج1 ص159.

(8) راجع مقالنا "اختيار التراث" مجلة المعرفة السورية، دمشق 1977، العدد 180 ص17.

(9) انظر على سبيل المثال كتاب **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية** القاهرة 1970. وكتاب "ألمانيا والعالم العربي" ترجمة د. مصطفى ماهر، بيروت 1974.

ليست مشكلة مصطلح "التصوف" ونشأته بالمشكلة الجديدة. فلقد عالجها المؤلفون الأُوَلُ في التصوف العربي الإسلامي. وأعاد المستشرقون طرحها بحدة على بساط البحث منذ أوائل القرن التاسع عشر. ولقد سمح الخلاف القائم بين مؤرخي التصوف القدامى حول أصل وتاريخ الكلمة، بظهور اجتهادات عند المستشرقين، قامت على البحث عن جذور غير عربية لهذه الكلمة. بيد أن هذا الخلاف وهذه المراجعات قد أسفرت عن اتفاق شبه تام، يرد أصل الكلمة الاشتقاقي إلى "الصوف" كلباس كان يميز الزهاد والفقراء والنساك والعباد.

يعتبر كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ (توفي حوالي عام 255 هـ/868م) من أقدم المراجع التي نعثر فيها على اصطلاح "الصوفي". فقد جاء على لسان إبراهيم ابن هانئ، أحد معاصري الجاحظ: "ومن تمام آلة الشعر أن يكون الشاعر أعرابياً، ويكون الداعي إلى الله صوفياً"[10]. ويبدو أن لفظ الصوفي قد ظهر في العراق لأول مرة، سواء في النص السابق أم في الألقاب، التي منحت لبعض الأشخاص مثل جابر بن حيان الذي كان يسمى بالصوفي، أو مثل أبي هاشم الكوفي الصوفي، أو أيضاً عبدك الصوفي، وذلك خلال النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. بينما جرى استخدام مصطلح "الملامتية"[11] للإشارة إلى صوفية خراسان، واسم "الفقراء"[12]، و"الجوعية"[13]، للدلالة على صوفية الشام. أما الجمع "صوفية" فيبدو أنه استخدم في الاسكندرية لأول مرة حوالي عام 199 هـ[14]، ويذكر القشيري في رسالته بأن اسم "التصوف" قد شاع قبل عام 200 للهجرة[15].

يجمع مؤرخو التصوف القدامى على أن أصح اشتقاق لكلمة "تصوف" هي نسبته إلى الصوف. وذلك لأن ظاهر اللبسة الخشن يوافق حقيقة الزهد والعبادة لدى الصوفي، كما أن نسبة الصوفي إلى الصوف لغوياً لا تثير أي أشكال بل إننا نقول: "تصوف" أي ليس الصوف كقولنا: "تقمص" أي لبس القميص. وكانت عادة ارتداء الصوف متبعة بين الزهاد قبل الإسلام. وقد

(10) **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1948، جـ 1 ص94.

(11) انظر: د. أبو العلا عفيفي، **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، القاهرة 1945، ص3.

(12) أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، تحقيق د. عبد الحليم محمود...، القاهرة 1960، ص46.

(13) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق محمود أمين النواوي، القاهرة، 1969، ص29.

(14) انظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت 1975، ص 11 و 12.

(15) م. ن. ص8.

نسب إلى المسيح υ وإلى النبي محمد ε، تفضيلهما لباس الصوف على غيره، كما نسب ذلك إلى الرهبان في المسيحية والصحابة والزهاد في الإسلام.

ونقرأ في "البيان والتبيين" أن راهبين "دخلا البصرة من ناحية الشام، فنظرا إلى الحسن البصري، فقال أحدهما لصاحبه، مل بنا إلى هذا الذي كان سمته سمت المسيح..."[16]. والقصص التي تروي اختلاط الزهاد بالرهبان أو العكس كثيرة في التراث العربي الإسلامي. وليس ذلك بمستغرب إذا كنا نجد القرآن يمدح الرهبان ويصفهم بالتواضع: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ)[المائدة:82]. لذلك نرى بأن التطابق بين لباس الصوف كشعار للزهد وبين سهولة الاشتقاق اللغوي هو أصل الإجماع حول هذه النسبة. يقول الكلاباذي: "وإن جُعل مأخذه من الصوف: استقام اللفظ، وصحّت العبارة من حيث اللغة"[17]. ويؤيد النقاد النسبة إلى الصوف قائلاً: "التصوف اسم وقع على ظاهر اللبسة"[18].

إلا أن القشيري الذي يوافق بدوره على هذه النسبة، لا يلبث أن ينبهنا إلى أن الصوف لم يكن اللباس الوحيد لكافة الزهاد والمتصوفة.[19] ومن بين الآراء العديدة في الاشتقاق، نجد بأن القول الذي ينسب التصوف إلى "الصفاء" يلقى تأييداً كبيراً لدى المتصوفة، ويستقطب الموافقة التي تتغلب على بقية الاشتقاقات الأخرى بعد الصوف. لأن "الصفاء محمود بكل لسان"[20] على حد تعبير القشيري وذلك بالرغم من أن "اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة"[21]. ومع هذا، فإننا نعثر على تسويغ لإمكانية الاشتقاق اللغوي من الصفاء في هذين البيتين لأبي فتح البستي (360 /401هـ):

ازع النـاس في الصـوفي واختلفـوا ... وظنـــه الـــبعض مشـــتقاً مـــن
ولسـت أمـنح هـذا الاسـم غـير ... صـفا فصـوفي حـتى سمـي الصـوفي

(16) الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق هارون، القاهرة 1948، جـ1، ص59.
(17) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق محمود أمين النواوي، القاهرة، 1969، ص43.
(18) الطوسي، **اللمع**، تحقيق د. عبد الحليم محمود.... القاهرة 1960، ص47.
(19) **الرسالة القشيرية**، مكتبة صبيح، القاهرة 1966، ص217.
(20)م. ن. ص216.
(21) م. ن. ص217.

ويورد الطوسي نفسه النسبة فيقول: "إن العبد إذا تحقق بالعبودية وصافاه الحق حتى صفا من كدر البشرية، فنزل منازل الحقيقة وقارن أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفي، لأنه قد صوفي"[22] ويذهب أبو تراب النخشبي (ت245هـ) نفس المذهب: "الصوفي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء"[23]. ومن الجلّي أن النسبة إلى الصفاء تترك انطباعاً حسناً في نفس السامع، أجمل وألطف من الأثر الذي تتركه النسبة إلى الصوف. وقد استغل أبو العلاء المعري تفضيل الصوفية للمصطلح الأجمل، ليطعن في صحة تطابق الاسم على المسمى، فالمفروض بالصوفي أن يختار الأقسى والأخشن لا الأجمل والألطف، فهو يقول:

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا

وهذا ما يفسر كثرة التعاريف القائمة على الصفاء "فإننا نجد في مقابل كل تعريف ينسب الصوفية إلى لبس الصوف اثني عشر تعريفاً تشير إلى اشتقاق كلمة "الصوفي" من الصفاء"[24]. ومهما تعددت الأقوال في تفصيل إحدى النسبتين، فمن الثابت أن لبس الصوف كان شعار الزهد الخارجي، وأن الصفاء سمة التصوف الباطنية والنفسية. وقد جمع أبو علي الروزباري بين الوصفين عندما سئل عن الصوفي، فقال: "من لبس الصوف على الصفاء..."[25]. ويمكن أن نعدد بقية المحاولات التي ساقها مؤرخو التصوف، وهي أقل شأناً مما سبق:

1. فمنهم من يرى هذه النسبة إلى "الصف الأول والدرجة العليا من الحق"[26] كما جاء على لسان أبي الحسن النوري.

2. ونجد معنى آخر عن الجنيد هو"الاصطفاء"، يقاس عليه مع الصفاء في كلام الجنيد: "التصوف أن يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفى من كل ما سوى الله فهو الصوفي"[27].

3. وهنالك محاولة هامة لربط التصوف بجماعة من الزهاد كانت موجودة أيام النبي، وقد أطلق عليهم اسم: "أهل الصفّة"، والصفة هي المقعد الذي اتخذته جماعة من الفقراء (من

---

(22) **اللمع**، القاهرة 1960، ص47.

(23) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص219.

(24) نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1969، ص28.

(25) الكلاباذي، **التصوف**...، القاهرة 1969، ص34.

(26) فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، نقلاً عن نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة د. أبو العاز عفيفي، القاهرة 1969، ص31.

(27) م. ن. ص33.

المهاجرين والأنصار) لم يكن لهم بيوت يأوون إليها. ويقال بأن النبي محمد ε هو الذي بنى لهم هذا المقعد المغطى خارج أو في مؤخرة المسجد في المدينة، وهم مشهورون بالعبادة، ويبدو أن هذه النسبة قد لقيت قبولا لكونها تفسر ظهور التصوف في حياة النبي ε. بل تجعل نشوءه تحت إشراف النبي الذي خالطهم وأوصى بهم خيراً. ولا تصمد هذه النسبة لنقد القشيري الذي يقول: "ومن قال أنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول اللهε، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي"[28].

4. ويبلغ الأمر ببعض المؤرخين، أن يذهب في البحث إلى ما قبل الإسلام. فيرى التصوف مشتقاً إما من "صوفة القفا" وهي خصلة الشعر على القفا التي تميز الزهاد، أو منسوباً إلى قبيلة بدوية، كانت تخدم الكعبة في الجاهلية وهم "بنو صوفة"، نسبة إلى الغوث بن مر الذي عرف "بصوفة بن مر" لأنه ما كان يعيش لأمه ولد فنذرت لأن عاش لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، فقيل له صوفة، ولولده من بعده.[29]

5. ونجد تسميات أخرى متفرقة مثل النسبة إلى "الصفة" أو"الصفوة" أو"الصفوانة" وهي نوع من البقول، اتخذه المتصوفة غذاء لهم. بيد أن هذه النسب وكثير غيرها لا تتناسب مع مقتضى الاشتقاق اللغوي وأن هذا التخبط في العثور على اشتقاق سليم هو الذي سهل الأمر على المستشرقين كي يدلوا بدلوهم في هذا المجال.

ربط المستشرق الألماني يوسف فون هامر بين كلمة الصوفي و (سوفس) اليونانية "فأكد أن ثم علاقة بين الصوفية وبين الحكماء العراة الهنود: Gymnosophistes"[30].

وقد لاقى هذا الرأي قبولا عند بعض المستشرقين، كما أخذ به فيما بعد المفكر العربي جورجي زيدان. وبعد مضي ثلاث وسبعين سنة على رأي هامر، حسم الأمر، المستشرق الألماني نيلدكه في مقال له نشر في مجلة الجمعية المشرقية الألمانية سنة 1891..." بيّن نيلدكه أن كلمة (سوفس) اليونانية فير معروفة في الآرامية، ولهذا يصعب العثور عليها في العربية نقلا عن الآرامية"[31]. أضف إلى ذلك أن حرف O (سيجما) اليوناني قد عرب في بقية الكلمات مثل

(28) **الرسالة القشيرية**، ص217.

(29) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص161.

(30) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، الكويت 1975، ص9.

(31) م. ن. ص10.

سوفسطائي وفيلسوف إلى حرف السين. ولم يصادف معربا إلى الصاد وهذا ما جعله ينفي العلاقة اليونانية معه الكلمة العربية "صوفي"[32] بل إنه ذهب مذهب العرب أنفسهم في تفضيل النسبة إلى الصوف، معتمداً في ذلك على النصوص العربية نفسها. وقد اخذ أشهر المستشرقين، وحسم الموقف لصالح الأصل العربي في الاشتقاق من الصوف. وأيد نيكلسون هذه الآراء مضيفاً إليها أنه يقال في الفارسية: "بشمينة بوش" (لالبس الصوف) كوصف للزهاد المسلمين القدامى الذين استمدوا هذه العادة من الرهبان النصارى[33]. والواقع فإن إثارة مشكلة الأصل الاشتقاقي للتصوف، قد عادت إلى النقطة التي بدأت منها. وكان رأي أبي نصر عبد الله بن علي الطوسي السراج (ت عام 378هـ /988م)، من أصوب الآراء.

قال الشيخ رحمه الله: "إن سأل سائل فقال: قد نسب أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلت: "الصوفية" ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم ... فيقال له: لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع... فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حال دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم، لأني لو أضفت إليهم في كل وقت حال ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك. لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر... فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء... ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليهم السلام، فنسبهم إلى ظاهر اللبسة، فقال Y: (إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ...)[المائدة :112] وكانوا قوماً يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين. فكذلك الصوفية عندي – والله أعلم – "[34].

5. مسألة المؤثرات الأجنبية في نشأة "التصوف" وتطوره:

كشف تعمق المستشرقين لهذه المسألة عن الأفكار المسبقة التي يصدرون عنها في تعاملهم مع التصوف. واقتضت قضية الرجوع إلى الصواب فيها زمناً طويلاً. والواقع أن كثيراً من جوانب التراث قد لاقت نفس النظرة. وكأنما كان جهد المستشرقين في القرن التاسع عشر منصباً على

(32) ما يزال هناك من يقبل الاشتقاق اليوناني أو يعتبره جائزاً، بالاعتماد على نص للبيروني (توفي 440هـ)، وعلى مرونة اللغة العربية في الاشتقاق، انظر: هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة....، منشورات عويدات، بيروت 1966، ص282-283.

(33) انظر: بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص11.

(34) الطوسي، **اللمع**، تحقيق د, عبد الحليم محمود، القاهرة 1960، ص40 -41.

سلخ أية صفة بالعبقرية أو الإبداع عن العرب. واتهم "العرق السامي" بسطحية النظرة إلى الكون وبالقصور عن "العرق الآري" في الخيال والمرونة العقلية. ففي مجال الفلسفة، اعتبر رينان العرب مجرد نقلة للفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية دونما أصالة أو ابتكار وعلى نفس الشاكلة نجد "مرجيليوت" يشكك في حقيقة الشعر الجاهلي، وقد تأثر به المرحوم طه حسين، الذي اعتبر معظم الشعر الجاهلي منحولا، ألفه العرب بعد الإسلام لأغراض خاصة. ولم يكن يجرؤ المستشرقون على الحديث حول إسهامات العرب في مجال العلوم والفنون والآداب. وكانت هذه النزعات استمرار لنزعة معادية للعرب امتدت مع الحروب الصليبية والعهود اللاتينية لولا أن برز مستشرقون منصفون حاولوا قدر إمكانهم النظر إلى التراث العربي الإسلامي نظرة موضوعية وقد كان التصوف تربة خصبة لتضارب الآراء حول نشأته، وأشهر هذه الآراء حول المؤثرات الأجنبية ما يلي:

آ–المؤثرات الفارسية:

قال عدد من المستشرقين الذين وقعوا أسرى النظريات العرقية، بأن التصوف العربي الإسلامي ليس أصيلا، بل هو مجرد ردة فعل للعقلية الآرية التي يتميز بها الفرس، على الدين الإسلامي. وهم يسوقون من الحجج ما يدعم رأيهم. فيزعمون أن أوائل المتصوفة من أصل فارسي، أمثال شقيق البلخي وأبي حفص الحداد النيسابوري وأبي عثمان الحيرى والبسطامي والحلاج.. كما يزعمون بأن خراسان كانت أول منطقة إسلامية نشأت فيها مراكز للتصوف، وأن مدينة بلخ التي ازدهرت فيها حضارة فارسية تحت مؤثرات هندية، قد شهدت مع مدينة نيسابور نشاطاً صوفياً مبكراً. وأشهر هؤلاء المستشرقين رينان وثولك ودوزي[35]. ولم تثبت هذه الحجج للنقد. إذ أن التصوف العربي الإسلامي كان يجد له من تعاليم الإسلام وسيرة النبي ρ والصحابة أكبر سند، وأن المؤثرات اللاحقة كانت نثرية ولا تسلبه أصالته. كما أننا يمكن أن نسرد قوائم طويلة لأسماء المتصوفة من أصل عربي ابتداء من رابعة العدوية وأبي سليمان الداراني وذي النون المصري وانتهاء بابن عربي وابن الفارض... أما الزعم بأن المتصوفة الفرس اتخذوا التصوف ليكيدوا للدين الجديد المفروض عليهم فإنه طعن في أخلاق "الآريين" وانتقاص من تعاليم الاسم الأخلاقية. يقول شقيق البلخي (توفي 194هـ/810م): "إذا كان العالم طامعاً وللمال جامعاً

(35) انظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف**، الكويت 1975، ص31 .و د. أبو الوفا التفتازاني، **المدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة 1974، ص31.

فبمن يقتدي الجاهل. وإذا كان الفقير المشهور بالفقر راغباً في الدنيا والتنعم بملابسها ومناكحها فبمن يقتدي الراغب حتى يخرج عن رغبته؟ وإذا كان الراعي هو الذئب فمن يرعى الغنم؟"، أما ما قيل عن أسبقية خراسان في التصوف، فإن صوت رابعة العدوية العربي في الحب الإلهي، هو الذي سيكون له الأثر الحاسم على العرب والفرس سواء بسواء.

ب . المؤثرات الهندية:

ظهرت البحوث الأولى في هذا المجال منذ بداية القرن التاسع عشر "وأول من أشار إليه وليم جوبز الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا، كما قارن بين قصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وبين الجيتا جوفندا. ثم تلاه ثولك، ثم ألفرد كريمر، ثم روزن وجولد تسيهر، وماكس هورتن، وأخيراً مورينو. وكان أبو الريحان البيروني هو الرائد في هذا المجال"[36]. ففي كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة" يحاول الإشارة إلى ما اقتبسه البسطامي والحلاج والشبلي من أفكار وكتب الهنود المتعلقة بالتصوف والزهد. بيد أن البيروني لا يتحدث عن أثر الهند في نشأة . التصوف العربي الإسلامي، إنما يتحدث عن مقارنات ومشابهات. ولكن العلاقة الأشد وثوقاً للعرب بالهند، هي تلك التي سوف تتم بعد بث الدعوة الإسلامية في الهند بفضل الدعاة والمتصوفة المسلمين. أما ما يتعلق بتشابه مذهب وحدة الوجود الذي رسخ في الهند أثر شروح كتاب الفيدا وتطور الديانة البرهمية، والقول بالفناء عند المتصوفة، فإنه لا يشكل دليلاً قاطعاً على أخذ العرب عند الهنود في هذا الصدد، بقدر ما يعني أن خصائص التجربة الصوفية متشابهة عند جميع الأمم بالرغم من الفروقات التي توجد فيما بينها نتيجة لاختلاف العوامل والظروف التي قادت إليها.

جـ . المؤثرات اليونانية:

وبرزت هذه المؤثرات بشكل فعال في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية مع نشاط الترجمة الذي شجعه المأمون مع نهاية القرن الثاني للهجرة وبداية القرن الثالث. ومن أشهر النصوص تأثيراً فيما يخص التصوف هو:

1. كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو: "آثولوجيا أرسطو طاليس" وليس هذا الكتاب في الأصل سوى مقتطفات من تاسوعات أفلوطين. ولا يخفى أثر نظرية الفيض على الفلسفة العربية

(36) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص35 و 36.

وعلى التصوف في صورته المتأخرة. كما أن نظرية "الكلمة" (اللوغوس) المقتبسة منه قد تركت أثراً حاسماً في تطور مفهوم "الحقيقة المحمدية" عند ابن عربي. "ولا شك في تأثر الصوفية المسلمين ابتداءً من القرن الخامس الهجري حتى القرن العاشر بما في "أثولوجيا" من آراء. وإنما الخلاف هنا هو في هل وصل تأثيره إلى التصوف الإسلامي مباشرة، أو عن طريق كتب الاسماعيلية، وكلها حافلة بالتأثر به"[37].

2. وثمة نصوص وكتب نسبت إلى هرمس أثرت على السهروردي المقتول وابن عربي كما أن له "رسالة هرمس في معاذلة النفس"، وقد نجد لها أصداء في مناجيات النفس وتأنيبها ودعوتها إلى التطهر. أضف إلى ذلك نصوص منحولة لأفلاطون وسقراط تركت صداها عند بعض المتصوفة في كتب الطبقات[38].

والسمة المشتركة لهذه المؤثرات، هي أنها أصابت جوانب من التجربة الصوفية أثناء تطورها، وأنها أغنتها ولم تنقص من قيمتها أو أصالتها. يضاف إلى ذلك، أن التصوف المسيحي قد أثرت فيه نفس الأفكار التي انتشرت مع مدرسة الأفلاطونية الجديدة. ويبدو أن الحضارة العربية الإسلامية قد تأثرت بالنصوص اليونانية المباشرة، وبما تركته هذه النصوص في الفكر المسيحي من آثار.

د. المؤثرات المسيحية والعبرانية:

ليست هذه المؤثرات بحاجة كبيرة إلى إثبات. فالإسلام نفسه لا ينكر ما نزل على أنبياء اليهود في التوراة، ولا ما أنزل على المسيح في الإنجيل. وكثيراً ما نصادف عبارات وأقوال مأثورة عن داود أو المسيح υ في المراجع الصوفية.

إلا أن بعض المستشرقين من أصل يهودي أمثال ثنسك وجولد تيسهر. وبكر وآسين بلاثيوس ونيكلسون من أصل مسيحي. حاولوا تفسير نشأة التصوف تحت تأثير عامل واحد عبراني أو مسيحي. وقد مال نيكلسون عن هذا الرأي في أواخر حياته، وانتقد القول بتأثير مصدر واحد ووحيد في نشأة التصوف العربي الإسلامي ورأى أن هذه الظاهرة المعقدة لا يمكن أن تدرس

(37) م. ن. ص41.

(38) م. ن. ص42.

إلا بتحليل عواملها جميعها فمنها ما هو إسلامي بحت، ومنها ما هو أجنبي، ومنها ما هو نابع عن المؤثرات . والعوامل السياسية والاجتماعية والعقلية المحلية للشعوب التي دانت بالإسلام.

ويعود السبب في شدة الخلاف حول نشأة التصوف العربي الإسلامي وتطوره إلى تباين الأفكار التي صدر عنها المستشرقون، وقلة النصوص المتاحة مما أدى إلى ضيق نظر في النتائج التي توصلوا إليها بهذا الصدد. وكان أن أخرج المستشرق الفرنسي الكبير لويس ماسيتيون كتابه "بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي" عام 1922، ليضع حداً للنقاش الطويل الذي دام أكثر من قرن حول هذه المشكلة. وقد أثبت بشكل علمي دقيق مبني على تتبع المفردات الصوفية في المراجع الأساسية أن هذا المصطلح مستمد من القرآن. وأن إدامة تلاوة القرآن هي التي دفعت بالتصوف في آفاق التطور الخاص به عند العرب المسلمين نحو اتجاهات جديدة[39].

والواقع فإن المشكلة قد طرحت طرحاً سيئاً لدى المستشرقين الأوائل. فما من حضارة تثبت فاعلية وأصالة في تاريخ الإنسانية، إلا إذا أثرت وتأثرت بما عداها. وفي ذلك دليل عافية وصحة، لأنه لا يمكن تصور حضارة، في موقع الحضارة العربية الإسلامية الجغرافي وفي الحقبة التاريخية التي امتدت خلالها بدون هذا التفاعل الخلاق. وأن مصدر الخطأ الوحيد، هو ذلك الإصرار في البحث عن مصدر واحد يمكن أن تفسر به ظاهرة نشوء التصوف أو أية ظاهرة أخرى في تاريخ الإنسانية. وفي ذلك تبسيط وسذاجة، إذا أردنا إغضاء الطرف عما خفي في الصدور.

(39) انظر: م. ن. ص47 إلى 55، وفيه تلخيص لأهم موضوعات هذا الكتاب.

تعريف التصوف

برزت المحاولات الأولى لتعريف التصوف، في الفترة التي كثر فيها أدعياء التصوف. وقد تصدى لهؤلاء الأدعياء أبو نصر السراج الطوسي (ت سنة 378هـ /988م) في كتابه اللمع حيث يقول: "اعلم أن في زماننا هذا قد كثر الخائضون في علوم هذه الطائفة، وقد كثر أيضاً المتشبهون بأهل التصوف"[40]. كما ذهب أبو بكر محمد الكلاباذي (ت380هـ) نفس المذهب في حديثه عن الحال التي آل إليها أمر التصوف: "ذهب المعنى وبقي الاسم، وغابت الحقيقة وحصل الرسم. فصار التحقيق حلية، والتصديق زينة، وادعاه من لم يعرفه، وتحلى به من لم يصفه..."[41]. وهذا ما ركز عليه بشكل أدق أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت 465 هـ) في رسالته. "إن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا من الطائفة إلا أثرهم كما قيل:

أمـــا الخيـــام فإنهـــا كخيـــامهم وأرى نســـاء الحـــي غـــير نســـائها

حصلت الفترة في هذه الطريقة، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة[42].

وقد انصبت التعاريف التي قدموها على بيان ماهية التصوف، وذكر خصائصه وذلك حتى يتميز الصوفي الأصيل من الصوفي المغرض. وهنالك محاولات حديثة في تحليل هذه التعاريف، بدأها المستشرق الإنكليزي نيكلسون. وتقوم محاولته على استعراض سبعة وثمانين تعريفاً مرتبة تاريخياً، انتقاها من المراجع العربية والفارسية، واقتصر في عرضه على الوقوف عند القرن الخامس للهجرة[43].

ثم حاول الدكتور إبراهيم بسيوني في كتاب "نشأة التصوف الإسلامي" تقسيم هذه التعاريف إلى ثلاث فئات، منها تعريفات تتحدث عن "البداية" وأخرى عن "المجاهدات" وثالثة عن "المذاقات"[44]. فإذا كانت محاولة نيكلسون قد اقتصرت على مجرد العرض، فإن عمل الدكتور بسيوني تعداه إلى التصنيف.

---

(40) **اللمع**، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة 1960، ص19.

(41) **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق محمود أمين النواوي، القاهرة 1969، 27.

(42) **الرسالة القشيرية**، مكتبة صبيح، القاهرة 1966، ص4.

(43) انظر: **في التصوف الإسلامي وتأريخه**، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1969، ص28- 41.

(44) **نشأة التصوف الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص17 . 24.

ولكن هذا التصنيف ليس دقيقاً لدرجة تجعله يتطابق مع الواقع ويظهر جلياً بأن هذه التعريفات يمكن ردها جميعاً إلى تعريفات تجيب عن تساؤلات حول ماهية التصوف. وأخرى تلقي بالضوء على مظاهر التجربة الصوفية، أو هي تسعى لإظهار جانب معين من جوانب التصوف من وجهة نظر المتصوفة أنفسهم، ومن البديهي أن تختلف أهمية هذه الجوانب بحسب كل متصوف ورؤيته التي ينفرد بها عن غيره.

وقد أفرد الطوسي لهذا الموضوع فصلاً تحت عنوان معبر حول: التصوف ونعته وماهيته، ثم عقب بفصل آخر عن الصوفية، ومن هم؟ وسنقسم بدورنا تعاريف التصوف على النحو التالي:

آ . حول ماهية التصوف:

تقوم ماهية التصوف على دعامتين هما:

1. الأخلاق الكريمة.
2. الاتصال بالله.

قال صاحب "اللمع": "سئل محمد بن علي القصاب وهو أستاذ الجنيد رحمه الله عن التصوف: "ما هو؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام. وسئل الجنيد رحمه الله عن التصوف، فقال: أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة"[45]. وإذا تابعنا نفس القسمة نجد أن التعاريف المتعلقة بالجانب الأخلاقي كثيرة نقتبس منها مايلي:

سئل سمنون رحمه الله عن التصوف، فقال: "أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء. وسئل أبو محمد الحريري رحمه الله عن التصوف، فقال: الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"[46]. وتنتمي تعريفات أخرى إلى نفس المجال، ونجدها عند القشيري والسلمي (ت 412 هـ) يقول أبو تراب النخشبي (ت 245 هـ) في الرسالة القشيرية: "الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء" ويقول أبو حفص الحداد (توفي حوالي 265 هـ) في تذكرة الأولياء: "التصوف تمام الأدب"[47]. ونجد في هذا الجانب الأخلاقي قد عبّر عنه بشكل دقيق عند أبي الحسين النوري (ت 295 هـ)، كما جاء في التذكرة: "ليس التصوف رسماً ولا علماً، ولكنه خلق، لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ولو كان علماً لحصّل بالتعليم.

(45) الطوسي، **اللمع**، ص45.

(46) م. ن، ص45 .

(47) نقلاً عن نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**... ص29.

ولكنه تخلق بأخلاق الله. ولمن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم"[48]. وما ينطبق على التصوف، ينطبق على الصوفي. قال الجنيد: "الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل عطيح. وقال أيضاً: "أنه كالأرض يطؤها البر والفاجر وكالسحاب يظهر كل شيء وكالقطر يسقي كل شيء"[49].

أما عن التعاريف المرتبطة بإظهار الاتصال بالله، فنشير إلى أشهرها سئل أبو الحسن علي بن بندر الصيرفي (ت 359 هـ): ما التصوف؟ فقال: "إسقاط رؤية الخلق ظاهراً وباطناً"[50]. وقال أبو القاسم جعفر بن أحمد المقرئ (ت 378 هـ): التصوف: "استقامة الأحوال مع الحق"[51]. أما ذو النون المصري (ت 245 هـ) فقد أجاب عندما سئل عن التصوف قائلاً: "هم قوم آثروا الله Y على كل شيء، فآثرهم الله Y على كل شيء"[52] وكثير من التعاريف الأخرى تشير إلى أن التصوف هو: "السكون إلى الله" و"الانقطاع إلى الله" و"القيام بالله" و"استرسال النفس مع الله على ما يريد" و"الجلوس مع الله بلا هم" أو أنه "التبرئ عمن دونه، والتخلي عمن سواه". وتجتمع كافة هذه المعاني في هذين التعريفين: الأول لأبي علي الروزباري (ت322 هـ) حيث يقول: "التصوف: الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه" والثاني لأبي بكر الشبلي (ت 334): "الصوفية أطفال في حجر الحق"[53].

وثمة تعاعريف تجتمع بين الجانب الأخلاقي وبين الاتصال بالله، كما في قول الجنيد: "التصوف هو صفاء المعاملة مع الله"[54]. وعلى الجملة فإن الصوفية "ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله تبارك وتعالى، ثم لهم آداب وأحوال شتى...".[55]

ب . حول مظاهر التصوف:

ونختار من التعاريف التي تتناول جوانب من التجربة الصوفية ما يلي:

---

(48) م. ن. ص31.

(49) الرسالة القشيرية، القاهرة 1966، ص218.

(50) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق أحمد الشرباصي، القاهرة، 1380 ص124.

(51) م. ن. ص126.

(52) الرسالة القشيرية، ص219.

(53) نقلاً عن نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص36، 37.

(54) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة 1969، ص158.

(55) الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص29.

قال الجنيد عن التصوف: "هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به"[56]. وقال أيضاً: "التصوف: ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع"[57]. ويقصد بالاجتماع: اجتماع الهمة مع الله. قال الحلاج وقد سئل عن الصوفي: "وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا"[58]. وقال عبد الله بن محمد المرتعش (ت328 هـ) عن التصوف: "أشكال وتلبيس وكتمان"[59] ومن أقوال الشبلي: "التصوف أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون"[60].

وقال أبو الحسن الخرقاني (ت 425هـ): "الصوفي نهار لا يفتقر إلى شمس، وليل لا يفتقر إلى قمر ولا نجم، وعدم لا يفتقر إلى وجود"[61]. ويصور لنا أبو بكر الطمستاني (مات بعد سنة 340 هـ) الناحية الدينامية والنفسية في التجربة الصوفية: "التصوف: اضطراب. فإذا كوقع سكون فلا تصوف"[62]. ويبدو أنه تأثر بتعريف الجنيد القائل: "التصوف عنوة لا صلح فيها"[63]. ويحدثنا ابن المولد عن الخلود أو الفناء في المطلق باعتباره ثمرة الاختبار الروحي للصوفي فيقول: "ثمن التصوف فناؤك فيه، فإذا فنيت فيه بقيت بقاء الأبد"[64].

وفي تعريف تركيبي للطوسي، تحيط بالموضوع من جميع جوانبه، أي ـ تعريف بالماهية والمظاهر الأخرى. "قال الشيخ رحمه الله: فإذا قيل لك الصوفية من هم في الحقيقة؟ صفهم لنا، فقل: هم العلماء بالله وبأحكام الله العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم الله Y، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا، لأن كل واجد قد فني بما وجد"[65].

---

(56) **الرسالة القشيرية**، ص217.

(57) م.ن، ص218.

(58) م. ن. ص217.

(59) نقلاً عن نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص36.

(60) م. ن. ص38.

(61) م.ن. ص40.

(62) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق أحمد الشرباصي، القاهرة 1280 هـ، ص116.

(63) **الرسالة القشيرية**، ص218.

(64) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق الشرباصي، ص100.

(65) الطوسي، **اللمع**، ص47.

خصائص التجربة الصوفية

تطلعنا التجربة الصوفية على أن البحث عن المطلق هو من أخص خصائصها. وتدور جوانب هذا البحث على الأخلاق والحب والفناء، لتحقيق الذات والاتحاد بالوجود المطلق. ويبدو أن النزعة إلى التصوف عند كافة الشعوب وفي كل الحضارات، كانت ذات خصائص متشابهة. وهذا ما يجعلنا نتوقع "أن يكون العرب قد عرفوا شيئاً من التصوف. وأنهم كأي بيئة إنسانية لم يحرموا من هذا اللون من التفكير"(66). وتشير فكرة الفناء في المطلق التي تركز عليها التجارب الصوفية، إلى أن مطلب الاتحاد بالمطلق، نابع بالدرجة الأولى، من محاولة التخلص من الفناء المرتبط بالموت. فقد رفض الإنسان منذ أقدم العصور أن تكون نهايته بمثل هذه البساطة. وكانت العاطفة الصوفية وهي أعلى في الدرجة من العاطفة الدينية، الباعث الأول على بذل كل غال ورخيص في سبيل الالتحاق بالمطلق، والانتقال إلى الأبدية. ولا نستطيع أن نجزم بأن هذه العاطفة هي مجرد ردة الفعل الطبيعية على فكرة الخوف من الموت. بالرغم من أن مشكلة الموت، لا يمكن فصلها عن أي تدين أو أي تصوف. وبالمقارنة بين البحث الفلسفي في "الوجود" وبين الاختبار الروحي المؤدي إلى الاتحاد "بالوجود المطلق" لدى المتصوفة، نجد بأن الوعي الفلسفي عند المتصوفة لا يقل عما هو عليه عند الفيلسوف. مع فارق واحد هو أن العمل الفلسفي يترك آثاره في حياة الجماعة، بينما يختص المتصوفة دون غيرهم بالمعرفة الذاتية ولكن ذلك لا يعني بأن الصوفي لا يؤثر في عصره، إنه يمثل القدوة المثلى في تجسيد العمل الأخلاقي، وإمكانية أن يتجاوز الإنسان حدود حاجاته المادية الصرفة، ليصبح أكثر إنسانية وأكثر جدارة بالخلود.

مشكلة الموت:

لعبت مشكلة الموت دوراً حاسماً في تطور الوعي الإنساني بكافة أشكاله الدينية والعلمية والصوفية والفلسفية والفنية... ففي الحضارة المصرية القديمة، وجهت هذه المشكلة اهتمام الفراعنة إلى التحنيط وبناء الأهرامات. كما أن فكرة الخلود تشكل العنصر الدرامي الأساسي في ملحمة غلغامش الذي صارع الموت من أجل الحصول على نبتة الشباب الدائم. وبعد الحصول على هذه النبتة، يعود غلغامش إلى أوروك ماراً بالخليج العربي، ثم يرحل في البرمشيا

(66) د. إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوف الإسلامي**، دار المعارف القاهرة 1969، ص53.

على الأقدام" ولكن اليوم قائظ والسفر مضن. وحينما يرى غلغامش بركة تغريه مياهها الباردة، ينضو عنه ثيابه ويلقي بنفسه في البركة أما النبتة فيتركها على الضفة، وفيما هي ملقاة هناك، تشم رائحتها إحدى الأفاعي، فتخرج من حجرها، وتختطفها..."[67] وبذلك تتحقق إجابات الذين كان يلقاهم غلغامش أثناء رحلته إلى الأبدية: "غلغامش، أين رحت تجول؟ إن الحياة التي تبحث عنها، لن تجدها أبداً. لأن الآلهة عندما خلقت الإنسان، جعلت الموت نصيبه، وأمسكت بأيديها عنه الحياة...."[68]

وبالنسبة للفلسفة اليونانية، فإنها قد آمنت بتناسخ الأرواح مع فيثاغورس وكان قبول سقراط تنفيذ حكم الإعدام الذي أصدرته محكمة أثينا ضده، أول درس تتعلمه الإنسانية حول طبيعة الموت. وهذا ما حفز أفلاطون إلى اعتبار الفلسفة "تأملاً في الموت" كما أن كافة الأديان قد كرست جزءاً أساسياً من تعاليمها لمشكلة الموت. وقد أعيد طرح هذه المشكلة حديثاً مع الفلسفة الوجودية. فنرى هيدجر يعتبر الموت "مهمة" فردية. ويبين الفارق بين "الموت" المجرد وبين المشكلة الفلسفية المطروحة مع "كوني أموت" أنا بالذات. "وفارق هائل بين أن أبحث في "الموت" بوصفه معنى عاماً مجرداً، وبين أن أبحث في "أني أموت"[69]. وفي تجربة الموت هذه تدرك الذات الإنسانية معاني وجودها. "إن هذا الوجود هو بطبيعة وجود لفناء أو وجود للموت.. وإنما يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت، وذلك بإحالته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت، وكأن الموت يهم الناس ولا يهم أحداً بالذات، مع أنه في الموت يتم الشعور بالفردية إلى أقصى درجة..."[70]. وفي نفس الاتجاه نجد كارل يلدز يقول: "كل كائن حي هو بين قوسين. وهذان القوسان هما: "الولادة، والموت، ولكن الإنسان وحده يعرف ذلك"[71] ثم يضيف، "إن أي طب لا يستطيع إنقاذنا من القلق الذي يوحي به هذا الموت، والفلسفة وحدها تستطيع ذلك"[72].

---

(67) هـ. فرانكفورت **ما قبل الفلسفة**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، بغداد 1960 ص250-251.

(68) م. ن. ص249.

(69) انظر عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، القاهرة 1966.

(70) م. ن. ص89.

(71) كارل يبرز، **نهج الفلسفة**، ترجمة د. عادل العوا، دار الفكر، دمشق، 1975، ص143.

(72) م. ن. ص144.

وترتبط بفكرة الموت فكرة الخلود، باعتباره "وحدة الحاضر الزمني مع الكائن اللازمني". علماً بأن "الوجود لا يستيقظ إلا عندما يهتز الكائن العياني من جرّاء فكرة الموت... فنحن فانون من حيث أن أحدنا مجرد كائن عياني (دازاين) وغير فانين من حيث أننا نبدو في الزمان في حلة ما هو سرمدي"[73]. وإذا عدنا إلى تتبع طرح هذه المشكلة عند العرب، لوجدنا أن الشعر الجاهلي غني بالتأملات حول الموت. فنجد في شعر أمية بن أبي الصلت:

من لم يمت عبْطة يمت هرماً الموت كأس فالمرء ذائقها[74]

ويقول السموءل:

ميتاً خلقت ولم أكن من قبلها شيئاً يموت، فمت حين حييت

كما نجد عند زهير بن أبي سلمى

ومن هاب أسباب المنايا يَنْلنه ولو رام أسباب السماء بسلم

ومع ظهور الدين الإسلامي في الجزيرة العربية، ألحَّ القرآن على إظهار الله خالقاً للموت وللحياة.

1. (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ)[آل عمران: 145]
2. (وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ & وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَ)[النجم:43-44]
3. (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ)[الحجر: 66]
4. (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ)[النساء: 78]
5. (وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)[الأنعام: 95]

وفي ظل هذا المفهوم المعمق لربط الموت بالخالق، نجد أحد المسلمين الأوائل من العرب بقائل وهو يتغنى بأرجوزة يختمها بهذا الشطر: "والموت حق والحياة باطل"[75]. وقد ظهر في وقت متأخر، تراث كامل من الأحاديث النبوية، ومواعظ النساك والزهاد، يتناول مشكلة الموت تناولاً فيه كثير من الجدة والأصالة، تهدف جميعها إلى تنبيه المؤمن إلى سمة الفناء التي تلفت الأشياء وتحيلها إلى عدم محض بالإضافة إلى الوجود المطلق لله.

ومن الأحاديث النبوية الخاصة بمشكلة الموت:

---

(73) م. ن. ص150.

(74) انظر: د. ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي**، القاهرة 1962، ص328.

(75) انظر: أبو هلال العسكري، **الأوائل**، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1975، القسم الأول، ص301.

1. ((أكثروا من ذكر هادم اللذات))[76].

2. ((لو تعلم البهائم من الموت ما يعلم ابن آدم، ما أكلتم منها سمينا))[77].

3. ((تحفة المؤمن: الموت))[78].

4. ((كفى بالموت واعظاً))[79].

5. ((لكل ساع غاية، وغاية كل ساع الموت، فسابق ومسبوق))[80].

ومما جاء في التراث العربي:

1. "كتب بعض الحكماء إلى رجل من إخوانه: "يا أخي احذر الموت في هذه الدار قبل أن تصير إلى دار تتمني فيها الموت فلا تجده".

2. "كان عمر بن عبد العزيز يجمع كل ليلة الفقهاء فيتذاكرون الموت والقيامة والآخرة ثم يبكون حتى كأن بين أيديهم جنازة".

3. "كان عيسى υ إذا ذكر الموت عنده يقطر جلده دماً".

4. "وكان داود υ إذا ذكر الموت والقيامة يبكي حتى تتخلع أوصاله، "فإذا ذكر الرحمة رجعت إليه نفسه".

5. "وكان الربيع بن خيثم قد حفر قبراً في داره فكان ينام فيه كل يوم مرات يستديم بذلك ذكر الموت".

6. "ووجد مكتوباً على قبر:

إن الحبيب من الأحباب مختلس ... لا يمنع الموت بواب ولا حرس

كم أخرس الموت في قبر وقفت ... عن الجواب لساناً ما به خرس

قد كان قصرك معموراً له شرف ... فقبرك اليوم في الأجداث

---

(76) رواه الترمذي، والنَّسائي، وصحَّحه ابن حبَّان.

(77) رواه البيهقي من حديث أم حبيبة الجهنية.

(78) ((الموت تحفة المؤمن والدرهم والدينار ربيع المنافق وهما زاده إلى النار)) رواه الدارقطني والديلمي عن جابر. وخرجه ابن الجوزي في كتابه **العلل المتناهية فى الأحاديث الواهية**/ حديث1480، ما نصه: عن جابر بن عبد الله أن النبي ρ قال: ((الموت تحفة المؤمن والدرهم والدينار ربيع المنافق وهما رادان اهليهما الى النار)) قال المؤلف تفرد به القاسم بن بهرام قال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به بحال.أ.هـ

(79) انظر: الغزالي، **مكاشفة القلوب**، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ص87.

(80) عبد الله بن المبارك المروزي، كتاب **الزهد والرقائق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت (بدون تاريخ) الملحق ص37.

(81) الغزالي، مكاشفة القلوب، ص88 و ج .

ويضع الغزالي يده على حقيقة هامة، إذ يركز على التفاوت بين الأفراد في النظر إلى مشكلة الموت، كأنما يقول باستعداد نفسي يدفع إلى موقف تجاه الموت: "لا شك في أن الناس مشتركون في القطع بالموت والانفكاك عن الشك فيه ولكن فيهم من لا يلتفت إليه ولا إلى الاستعداد له، وكأنه غير موقن به. ومنهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق جميع همه بالاستعداد له، ولم يغادر فيه متسعاً لغيره... ولذلك قال بعضهم: "ما رأيت يقيناً لاشك فيه، أشبه بشك لا يقين فيه من الموت"[82]. ونعتقد بأن مشكلة الموت في التراث العربي تحتاج إلى بحث مستقل، حيث يمكن الكشف عن كافة جوانب هذه المشكلة ونكتفي بإيراد بعض الأمثلة التي تدعم هذا الرأي. يقول عبد الله بن شداد: (ت سنة 81 هـ): "أرى داعي الموت لا يقلع وأرى من مضى لا يرجع. لا تزهدن في معروف، فإن الدهر ذو صروف، وكم من راغب قد كان مرغوباً إليه، وطالب أصبح مطلوباً إليه، والزمان ذوألوان، ومن يصحب الزمان يرى الهوان"[83].

وقيل لبعض العلماء: "من أسوأ الناس حالاً؟ قال: عبد الله بن عبد الأعلى الشيباني القائل عند موته: دخلتها جاهلاً، وأقمت فيها حائراً، وأخرجت منها كارهاً"[84]. وقال ابن مسعود: "كفى موعظة أنك لا تحيا إلا بالموت ولا تموت إلا بالحياة"[85]. وقال أبو النجم: "ما أقرب الموت من الحياة"[86].

ما نراه بوضوح هو أن الإلحاف على تعميق الإحساس بوطأة الموت عند العرب المسلمين وغيرهم من الأمم التي آمنت بالدين الجديد، قد قاد إلى إغناء التجربة الصوفية. ولم يكن تأمل الموت سوى التعبير عن القلق إزاء الفناء، وإن تجاوز هذا القلق كان يتم بالبحث عن الخلود. وفي هذا المعنى يقول صدقي إسماعيل: "يرى الإسلام أن الإنسان هو كائن مثقل بالفجوات الحزينة، لأن مشكلته الرئيسية هي الموت وحيث تعيش هذه المشكلة، ينشأ الارتياب بقيمة الحياة ومعناها. وهو نقطة البداية في حس المأساة. ذلك أننا لا نملك شيئاً أمام الموت.. ومع أن فكرة الموت تهيمن على آيات القرآن بصورة تُلْفت النظر، وتدين كل اطمئنان إلى الحياة

(82) إحياء علوم الدين، **الميمنية**، القاهرة 1306 هـ، ج1، ص60. القول الأخير للحسن البصري، ونصه في البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1948، ج3، ص163: "ما رأيت يقيناً لاشك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من أمر نحن فيه".

(83) الجاحظ، **البيان والتبيين**، القاهرة، 1948، ج2 ص113، 114.

(84) م. ن. ج 3، ص164-165.

(85) م. ن. ج 3، ص182.

(86) م. ن. ج 3، ص202.

الدنيا، فإن الموت ليس هو الفاجع في حياة الإنسان، ذلك أنه لا يحتم الإذعان والاستسلام. بل يمكن أن يرفض، وبذلك ينطوي الإسلام على نوع من التمرد يمكن أن يعتبر رداً حاسماً على القدر "الجاهلي" الذي تمثله الطبيعة والوراثة؛ هذا الرد هو الخلود"[87].

فالخلود متاح لكل الناس بعد الموت، الخلود في الجنة أو في النار: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[البقرة: 82]. (وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[البقرة: 39]. بيد أن الخلود الذي يطلبه المتصوفة هو "استباق الخلود" فالصوفي لا ينتظر الموت للالتحاق بالمطلق، إنما هو يقوم بهذه المغامرة على الأرض. وعلى هذا الأساس فإن جوانب هامة يمكن أن يعاد اكتشافها في حياة المتصوفة، وعلى الأخص عند الحلاج.

وهكذا نصل إلى القول بأن مطلب الخلود يجب أن يكون في صلب التجربة الصوفية، وإذا أردنا البحث عن خصائص هذه التجربة فإننا نستطيع ردها إلى سبع:

1. طلب الخلود، وذلك بالفناء في المطلق، حيث يصبح الفناء: "فناء الفناء" أي "البقاء".

2. يرتبط البحث عن الخلود لدى المتصوفة بأساس أخلاقي متين. وأن التخلي عن الجانب الأخلاقي في التصوف يؤدي إلى الدجل والشعوذة.

3. يتم الكشف الصوفي بواسطة الذوق. أي من خلال المشاهدة والعيان أي بواسطة ملكة تشبه الحدس في فلسفة برغسون.

4. لما كان الذوق يتفوق على العقل في المعرفة بالمطلق، فإن هذه المعرفة مما لا يمكن نقله إلى الآخرين إلا رمزاً وعدم قابلية النقل تجعل من التجربة الصوفية معاناة ذاتية، واختباراً روحياً فردياً.

5. بالرغم من أن هذه التجربة الفردية قد تبدو مغلقة، فإننا نرى بأن ثمة تواصلاً ممكناً بين المتصوفة أنفسهم من جهة، وبين المتصوفة وكافة الناس من جهة أخرى، وذلك عن طريق الكتابات والقدوة الحية.

6. ينال الصوفي من الإشراق الروحي ما يساعده على متابعة طريقه ويزوده بالسعادة القائمة على التفاؤل واليقين.

---

(87) **العرب وتجربة المأساة**، دار الطليعة، بيروت 1963، ص67، 68.

7. إن تكرار الخصائص الأساسية هذه في كل التصوفات يجعل التجربة الصوفية ظاهرة إنسانية، كما أن المثل الأعلى الذي يجسده الصوفي يشكل دليل صدقه الوحيد.

8. الاستعداد الشخصي (الموهبة).

9. كل مذهب صوفي له دعائم فلسفية.

وقد رأى وليم جيمس إلى التجربة الصوفية بوصفها أعلى أنواع الخبرة الدينية. وجعلها تتسم بثلاث سمات: "الإشراق المباشر، والتعقل الفلسفي، والإسعاف الأخلاقي. وهذه أسماء لمعايير المعرفة تظهر مراراً وتكراراً في فلسفة جيمس"[88]. كما أنه لاحظ معيار الحقيقة في التجربة الصوفية، وجعله لا يختلف عن الإدراك الحسي العادي. "فالخبرات الصوفية... إدراك حسي مباشر للحقيقة بالنسبة لأولئك الذين يمارسونها"[89].

(88) رالف بارتون بيرى، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، ترجمة د. محمد علي العريان، القاهرة 1965، ص360.
(89) م. ن. ص361.

الفصل الأول

نشأة التصوف والوعي بالمطلق

منذ البداية وحتى الحلاج

العوامل العربية الإسلامية في نشأة التصوف

1- التوحيد والتصوف

نشأ التصوف العربي الإسلامي في "بيئة دينية". وكانت فكرة التوحيد التي قام عليها الدين الجديد في الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع للميلاد، تشير إلى تطور جديد في الوعي الإنساني للمطلق. وقد لعبت فكرة التوحيد هذه، الدور الفكري الأصيل في علم الكلام والتصوف. وحاول المتصوفة التركيز على فكرة التوحيد في كافة مؤلفاتهم. فهم من الناحية النظرية على اتفاق مع المعتزلة من حيث أن التوحيد هو الأصل النظري والعقائدي للإسلام. وأضاف المتصوفة في مجال التوحيد فكرة أساسية، هي أنه بوسع التجربة الصوفية أن تكون برهاناً عملياً واختباراً روحياً لوحدة المطلق وتفرده ـ وتعاليه. يقول القشيري: "اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد... وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد، كما قال أبو محمد الجريري رحمه الله: "من لم يقف على "علم التوحيد" بشاهد من شواهد زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف". يريد بذلك أن من ركن إلى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط من سنن النجاة[90]. وقد ميز أبو نصر السراج الطوسي من قبل بين نوعين من التوحيد: "توحيد العامة" و"توحيد الخاصة".

وأضاف في الفصل الذي أفرده للتوحيد في كتابه "اللمع"[91]، قولاً ليوسف بن الحسين، يجعل التوحيد فيه على ثلاثة أنواع:

1. "توحيد العامة": وهو الانفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة...
2. "توحيد أهل الحقائق على الظاهر": وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة...

(90) الرسالة القشيرية، القاهرة 1966، ص5.

(91) انظر، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة 1960، ص49، وما بعدها.

3. "توحيد الخاصة": وهو أن يكون العبد بسره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله Y تجري عليه تصاريف تدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون"[92].

وبذلك تصبح العقيدة الأساسية في الإسلام، منظوراً إليها مع المتصوفة من زوايا ثلاث. وأكمل شكل من أشكال التوحيد الصوفي، هو الفناء في المطلق والعودة إلى الأصل القديم الذي صدر عنه الإنسان. وإن تجاوز المعنى العادي للتوحيد والمعنى الفكري النظري الذي اشتهرت به المعتزلة، يعني أن يشهد الصوفي شهوداً ذوقياً هذا التوحيد وأن يكون شاهداً عليه في نفس الوقت. ويصل الأمر عند الجنيد إلى اعتبار التجربة الصوفية من خلال التوحيد متناقضة مع المعرفة النظرية بالتوحيد، وأنه يستعصي على الصوفي الجمع بين هذين النوعين من العلم في آن واحد. فإما أن يكون على وعي بالأسس النظرية للتوحيد، أو أن يكون في حالة وجود التوحيد. فنراه يقول: "علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مفارق لعلمه"[93]. ولا يتم الفهم الصحيح للتجربة الصوفية عند العرب بمعزل عن فكرة التوحيد. وأن تطور هذه الفكرة لدى المتصوفة هو الذي يحدد المنحنى التاريخي لتطور التصوف العربي الإسلامي.

نخلص إلى القول، بأن التصوف عربي النشأة، من حيث الأساس النظري الذي يقوم عليه. وأن أية دراسة للتصوف يجب أن تبدأ من دراسة الجوانب النظرية والروحية للإسلام كما جاءت في "القرآن" وفي "الحديث النبوي"، كما تشكل شخصية النبي العربي محمد ε الصورة المثلى للتجربة الصوفية والتي حذا حذوها أعلام الصوفية كافة. ولسوف تحدد العلاقة الروحية بين النبي وبين المتصوفة نوعين من التصوف، سنفرد لهما فصلين مستقلين، هما التصوف الفلسفي، والتصوف الشعبي. ولن تنقطع هذه الصلة بين القرآن والنبي من جهة وبين المتصوفة من جهة أخرى، فهي مستمرة من خلال إعادة فهم النص القرآني روحياً، وفي سلاسل الطرق ومراسم "لبس الخرقة" حتى أيامنا هذه. وهذا ما يجعلنا نجزم بأصالة التجربة الصوفية عند العرب، ويطلعنا على تفاعل هذه التجربة مع بقية الثقافات والحضارات التي عاصرت أو سبقت نشأتها وتطورها.

ويساعدنا العلامة ابن خلدون (1332هـ/1406م). على فهم نشأة التصوف العربية. فيرى بأن التصوف معروف عند المسلمين الأوائل، بوصفه عبادات وزهداً وانقطاعاً إلى الله. أما

(92) م. ن. ص50- 51.

(93) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص233.

اختصاص بعض الناس باسم الصوفية فعائد إلى أسباب اجتماعية ناشئة عن إقبال الخلق على الدنيا. يقول ابن خلدون: "هذا العلم من علوم الشريعة 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 عاماً في الصحابة والسلف، فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم "الصوفية" و"المتصوفة"[94].

ويمكننا اعتبار الفصل الذي خصصه ابن خلدون للتصوف في "المقدمة"[95]، من أغنى الأبحاث من حيث الدقة والموضوعية في المعالجة. فهو يرى أن اختصاص المتصوفة بالزهد ميزهم عن غيرهم بالمواجد، وأن المقامات طريق الترقي الموصل إلى "التوحيد" والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة[96]، وأضاف بأن أصل طريقتهم "محاسبة النفس" وأن لهم آدابهم واصطلاحاتهم الخاصة[97]. ثم يحدثنا عن "الكشف" الذي اختص به المتصوفة من جرّاء المجاهدة والخلوة والذكر. والنقطة الأساسية التي يجب أن نصل إليها مع ابن خلدون هو تذكيره بأن التجربة الصوفية كانت معروفة لدى الصحابة ψ وهي بالأحرى تجربة النبي محمد ε. وأنها انتقلت فيما بعد إلى كافة المتصوفة. ولنستمع إلى ابن خلدون لتأكيد هذا الربط بين ظهور التصوف عند العرب وظهور الإسلام: "وقد كان الصحابة ψ على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية. وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ψ كثيراً منها. وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت "رسالة القشيري" على ذكرهم، ومن تبع طريقتهم من بعدهم"[98].

ويورد لنا القشيري في رسالته الأصل الذي نشأ عنه التصوف، ألا وهو اتباع الرسول ε. وقد كان المسلمون الأوائل يفضلون "الصحبة" و"الاتباع" على الأوصاف الأخرى لذلك فقد تأخر ظهور اسم الصوفية: "اعلموا رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد رسول الله ε لم يتسمّ أفاضلهم

(94) **المقدمة**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة 1960، جـ 3، ص1063.
(95) م. ن. من ص1063 إلى 1080.
(96) م. ن. ج3، ص1064.
(97) م. ن. ج3، ص1065.
(98) م. ن. ج3، ص1067.

بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ε، إذ لا أفضلية فوقها، فقيل لهم: "الصحابة". ولما أدركهم أهل العصر الثاني، سمي من صحب الصحابة "التابعين"، ورأوا ذلك أشرف سمة, ثم قيل لمن بعدهم "أتباع التابعين"، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بآمر الدين "الزهاد" و"العباد"[99]. ولو أننا تركنا قضية الأسماء جانباً لوجدنا بأن التصوف قد وجد منذ بداية الإسلام. وقد سئل أبو الحسن علي بن أحمد البوشنجي (ت 348 هـ) عن التصوف فقال: "اسم لا حقيقة"، وقد كان قبل حقيقة ولا اسم"[100]. وإذا بحثنا عن الجذور الأولى للتصوف، وجدناها في القرآن.

2- أثر القرآن في نشأة التصوف:

امتاز الصوفية عمن سواهم بأن لهم منهجاً خاصاً في التوحيد، وأن لهم طريقة غايتها الكشف والسعادة الأبدية. ويرى أبو نصر السراج الطوسي بأن للصوفية تخصيصاً "من طبقات أهل العلم باستعمال آيات من كتاب الله تعالى"[101] ولهم كذلك تخصيص في معرفة النفس ومراقبتها، كما أن لهم أيضاً "مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء... فالصوفية مخصوصون من أولي العلم القائمين بالقسط بحل هذه العقد، والوقوف على المشكل من ذلك، والممارسة لها بالمنازلة والمباشرة، والهجوم عليها ببذل المنهج، حتى يخبروا عن طعمها وذوقها ونقصانها وزيادتها، ويطالبوا من يدعي حالاً منها بدلائلها... وجميع ذلك موجود علمه في كتاب الله Y..."[102].

وإذا كان القرآن قد أثر في جميع مظاهر الحياة العربية الإسلامية، فإنه سيجد بالأحرى، في حماس الزهاد والصوفية، ميداناً رحباً للتأثير والتفاعل. بل إن أخص خصائص القرآن الدينية تتضح من خلال المعاناة ـ الروحية عندا لمتصوفة على شكل متأجج نابض بالحياة. ولسنا بحاجة إلى جهد كبير من أجل إثبات هذه العلاقة الوثيقة بين التصوف والقرآن. ولكن ذلك لا يمنع من تقدير المحاولة التي قام بها المستشرق لويس ماسينيون (1883هـ/1962م) من أجل تأكيد الصلة المتينة بين رموز وألفاظ القرآن من جهة وبين سلوك وكتابات الصوفية من جهة أخرى.

---

(99) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص12.

(100) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق الشرباصي، 1380هـ ، ص112.

(101) اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة 1960، ص31.

(102) م. ن. ص32.

ولقد أصبح بديهياً بعد نشر كتابه "بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي" أن يميل المستشرقون والأخصائيون في التصوف العربي الإسلامي إلى التركيز أكثر فأكثر على المؤثرات العربية الإسلامية في نشأة هذا العلم الصوفي الجديد. ففي القرآن نعثر على الرموز الكبرى للتجربة الصوفية:

"النار والنور للدلالة على الله"[103] (في قصة موسى): (إِنِّي آنَسْتُ نَارًا...)[القصص:29]، وفي آية النور: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ...)[النور: 35]. ومن الرموز النموذجية الأخرى نجد رموز "حجب النور والظلمة" و"الطائر" و"ماء السماء" و"الشجرة" و"الكأس" و"الشراب"[104] و"السلام" و"الطريق في الجبل".

وبالإضافة إلى الرموز الصوفية المأخوذة من القرآن نجد حشداً عديداً من الآيات التي تحض على الزهد والتقشف والعبادة، وآيات تتعلق بتأمل الكون وما فيه من دلائل شاهدة على عظمة الخالق وقدرته، وآيات تشير إلى جوانب إشراقية ووجدانية مثل قصة مريم العذراء حين جاءها المخاض وقصة الإسراء والمعراج وقصة موسى والخضر، وغيرها من القصص التي عكف المتصوفة على فهمها وتأملها، باعتبارها نماذج عالية من نماذج التجربة الصوفية. وبتعبير موجز، يمكننا القول بأن القرآن كان يقدم للتصوف مادة أولية من الطراز الرفيع.

بل إن التأثير يتعدى مجرد التأمل الروحي إلى اقتباس كثير من المصطلحات . الصوفية من المفردات القرآنية مثل:

1. "الكشف": (فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ)[ق:50].

2. "التجلي": (فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا)[الأعراف:143].

3. "العلم اللدني": (وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا) [الكهف:65].

4. أسماء المقامات: ابتداءً من مصطلح "المقام" بالذات: (وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ)[الصافات:164]، وانتهاءً بالتوبة والفقر والصبر والرضا والتوكل...

(103) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية وحتى نهاية القرن الثاني**، الكويت، 1975، ص49، وما بعدها، حيث تجد تلخيصاً لبعض فصول كتاب ماسينيون.

(104) انظر كذلك السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص119، 120.

5. أسماء الأحوال: مثل "المراقبة" و"القرب" و"المحبة" و"الخوف" و"الرجاء" و"الطمأنينة" و"المشاهدة" و"اليقين"...

وبالرجوع إلى باب الأحوال والمقامات سواء في كتاب "اللمع" أم في "الرسالة للقشيري" فإننا نقف على أمر بَدهِي ومتواتر، ليس في التصوف وحسب بل في جميع المظاهر الدينية الأخرى، أعني تتويج الكلام بآية قرآنية تدعم وجهة نظر المؤلف. وما يحاوله المؤلفون الصوفيون هو إبراز العلاقة الأساسية الروحية بين التجربة الصوفية والقرآن، في نفس الوقت الذي يركزون فيه على العلاقة الاشتقاقية واللغوية بين التصوف والقرآن. وخير مثال على هذه الظاهرة هو كتاب "الطريق إلى الله" أو "كتاب الصدق" لأبي سعيد الخراز (ت 277هـ). وتنهض فكرة الكتاب على عرض: الزهد والتوكل والخوف والحياء والمعرفة والمحبة والرضا والشوق والأنس، من خلال ارتباطها بالصدق.

والآيات القرآنية المتعلقة بالصدق كثيرة:
(رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...)[الأحزاب: 23].
(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا)[مريم: 54].
(وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ...)[الأحزاب: 25].

وقد نهج الخراز نفس المنهاج في ربط المفاهيم الصوفية بالآيات القرآنية وإذا لم يجد الآية المناسبة، أورد حديثاً نبوياً، أو قولاً لأحد الصحابة أو الحكماء... وذلك منهاج عام اتّبعَهُ المؤلفون العرب كافة. وتظهر هذه العلاقة الروحية بين العربي المسلم والقرآن من منظور آخر هو منظور التعاطف مع المعنى المطلق للآيات القرآنية. والقصة المروية عن الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ/765م) تجسد هذا اللون من التعاطف الذي يميلُ إلى معايشة السر الأساسي لتلاوة القرآن، بين ثنايا حروفه (...) ويكفي لنعلم ذلك أن نرجع إلى تلك الحالة النموذجية للإمام جعفر، فقد ظل تلاميذه صامتين ذات يوم احتراماً لسكوته الذهولي بعد الصلاة حتى قال الإمام جعفر: "لم أتوقف عن ترديد هذه الآية حتى سمعتها من الذي قرآها على النبي"[(105)].

وقد ميز أبو سعيد الخراز (المولود في بغداد في أوائل القرن الثالث الهجري تقريباً والمتوفي حوالي سنة 277هـ) بين ثلاث مستويات لتذوق القرآن والتعاطف معه روحياً: "أول إلقاء السمع

(105) انظر: هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة... بيروت 1966، ص47.

لاستماع القرآن، هو كأنك تسمعه من النبي ε، لقول الله Y: (وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ & نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ & عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ)[الشعراء:192-194]. ثم ترقى عن ذلك فكأنك تسمعه من الحق، وذلك قول الله Y: (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ)[الإسراء: 82]...(106)".

بالإضافة إلى ذلك فإن فهم القرآن متعلق بدرجة ارتقاء الصوفي الروحية. "قال أبو سعيد، رحمه الله: كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله Y، على قدر قربك وحضورك عنده، فله مشرب وفهم غير مخرج الفهم الآخر"(107) وقريب من هذا قول الداراني: "ربما جاءت الآية خمس ليال، فلولا أني أترك الفكر فيها ما جزتها أبداً. وربما جاءت الآية من القرآن فيطير معها العقل!"(108).

وقد أطلق الصوفية على طريقتهم في فهم وتفسير القرآن مصطلح "الاستنباط" ذلك أن "التجربة الروحية تلقي على النص أضواء جديدة فتصبح طريقة خاصة لفهم معانيه "واستنباطها"، أي جرها إلى الوجود من أعماق ليست إلا أعماق التجربة التي عاشها الصوفي... وبقدر ما يفهم هذه المعاني يحققها، وبقدر ما يحققها يفهمها: هذه ديالكتيكية مؤسسة على مبدأ العودة دوماً من النهاية إلى البداية بغية انطلاق جديد من البداية إلى النهاية. فبداية القرآن التجربة ونهاية التجربة القرآن"(109). وثمة حقيقة أساسية يؤمن بها المتصوفة، هي أن المعنى المطلق للقرآن يبقى قائماً رغم كل محاولات الاستنباط والفهم، لأن هنالك شيئاً أزلياً بالنسبة إليهم يفيض عن الاستنباط ويتجاوزه.

يقول أحمد بن عطاء الآدمي، وهو صوفي بغدادي معاصر للحلاج وتوفي (309هـ/921م): "على أنه ما نطق أحد عن حقيقة حقائقه، وإنما أخبر من أخبر عن مقدار ما يليق بفهمه، بل قصرت الأفهام عن درك حقائقه واستيعاب فوائده، إلا على معنى المكاشفات والمنازلات، فيخبرون عن طرف منه بإشارات تخفى وتدق إلا على أربابها" (110).

(106) السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص114.
(107) م. ن. ص125.
(108) م. ن. ص125.
(109) بولس تويا اليسوعي، **نصوص صوفية غير منشورة**، دار المشرق، بيروت، 1973، ص9، 10.
(110) م. ن. ص33.

وتغدو "الحكمة" عند هذا الصوفي هي: "الفهم في كتاب الله تعالى"[111]. ونجد في تفسيره للقرآن، وهو من التفاسير الصوفية الأولى، كثيراً من المفاهيم الصوفية تتقاطع مع تفسير بعض الآيات. نقرأ في تفسيره للآية (18) من سورة آل عمران (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ...)، قال ابن عطاء: "أول ما حلوا في حقائق البقاء مع الله، فنوا عن كل شيء دون الله، حتى ثبتوا وبقوا مع الله تعالى"[112]. وإن الرجوع إلى بعض المواضع من هذا التفسير، تفيد في إيضاح عمق الصلة بين القرآن والتصوف، حيث نجد أشهر المصطلحات الصوفية مثل: "أهل التمكين" (ص49) و"مقام الجمع" (ص50) و"نور الاتصال" (ص51) و"الرؤية" (ص52) و"المحو والإثبات والحضور والغيبة" (ص69) الخ... وقد استخدمت في فهم بعض الآيات القرآنية.

وتطور، مع تطور التصوف، علم قائم بنفسه، هو التفسير الصوفي للقرآن. وحفظ لنا التراث مئات المحاولات الأصيلة في تفاسير صوفية كاملة، وعدد غير محدود من تفسير آيات معينة، مثل آية النور وغيرها. وظل هذا الارتباط المزدوج الطرفين بين الصوفية والقرآن قائماً حتى العصور الحديثة، فنجد كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر الجزائري وقد اقتصر على تفسير بعض الآيات القرآنية وأن هذه الآيات تشكل إجابات رمزية على تأملاته وتساؤلاته.

3- أثر النبي محمد ρ والصحابة في الزهد:

زاد الصوفية على غيرهم من العرب المسلمين في تدبر القرآن، بأنهم حاولوا أن يعيشوا تجربة القرآن من خلال تجربتهم الصوفية، وأقاموا من خلاله حواراً مع المطلق. وكان الاستنباط والفهم والتعاطف مع القرآن مرتكزاً على تحقيق معانيه. بينما يمثل النبي محمد ε القدوة الحية بما خلفه من مواقف وبما قام به من أعمال وبما ترك من أقوال. وأن المشاركة الكاملة التي قامت بينه وبين "الصحابة" تجعل من هؤلاء استمراراً حياً لنفس القدوة الأصلية. وأن دراسة أخلاق وخبرات النبي الروحية واتباعها بالاطلاع على سلوك وتأملات الصحابة وربطها بالمبادئ التي قام عليها التصوف، تطلعنا على مدى وبعد الأثر الذي تركوه في نشأة التصوف العربي الإسلامي.

آ . النبي محمد ρ والأسوة الحسنة:

(111) م. ن. ص38.

(112) م. ن. ص40.

إن فهم القرآن يقتضي متابعة النبي بالنسبة للعرب المسلمين. "فمن وافق القرآن ولم يتبع سنن رسول الله، عليه الصلاة والسلام، فهو مخالف للقرآن غير متبع له، والمتابعة والاقتداء: هي الأسوة الحسنة...."[113]. وهذا ما تقرره الآية القرآنية: (لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)[الأحزاب:21]. وكما استطاع التصوف أن يقيم علاقة رفيعة بالقرآن، فإنه طمح إلى الاستفادة من أسرار النبوة. لذلك فإن المتصوفة "استبحثوا أخبار رسول الله ε، التي وردت في أنواع الطاعات، والآداب، والعبادات، والأخلاق الشريفة، والأحوال الرضية. وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله ε، والأسوة به، واقتفاء أثره بما بلغهم من آدابه وأخلاقه وأفعاله وأحواله... لأن عائشة (رضي الله عنها) سئلت عن خلق رسول الله ε؟ فقالت: كان خلقه القرآن، تعني موافقة القرآن، وروي عن النبي ε أنه قال: بعثت بمكارم الأخلاق"[114].

"كان من تواضعه ε: يلبس الصوف وينتعل المخصوف، ويركب الحمار، ويحلب الشاة، ويخصف نعله، ويرقع ثوبه، وكان لا يأنف أن يركب الحمار، ويردف خلفه (...) وكان من دعائه ε: "اللهم أحيني مسكيناً، وأمتني مسكيناً، واحشرني في زمرة المساكين"[115].

وكان يفاخر بأصله المتواضع ويعترف بفقره، ولا يتورع أن يصف نفسه بالعبد: "آكل كما يأكل العبد، وأجلس كما يجلس العبد..." وقال: "أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد"[116]. ومن الأحاديث التي تصف فقر النبي ε "ما ترك رسول الله ε عند موته درهماً ولا ديناراً، ولا عبداً ولا أمة ولا شيئاً إلا بغلته البيضاء وأرضاً جعلها صدقة"[117]. ونرى بأنه، في حديث آخر، قد مات وسلاحه مرهون: "خرج ε من الدنيا ودرعه مرهونة عند يهودي على صاع من شعير، ولم يترك ديناراً، ولا درهماً ولم يقسم له ميراث، ولم يوجد في بيته أثاث"[118]. ولم يكن زهد النبي ρ زهداً عن عجز، إنما هو زهد مرتبط بقناعة ناشئة عن رؤية جديدة إلى الزهد هي "خروج قيمة الأشياء من القلب"[119]. وهذا المعنى الجديد هو الذي يبرر زهد الفقير ويسوغ

(113) السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة، 1960، ص132.

(114) م. ن. ص133.

(115) م. ن. ص135.

(116) م. ن. ص137.

(117) انظر: **مختار الحسن والصحيح من الحديث الشريف**، اختيار وتعليق عبد البديع صقر، بيروت 1391 هـ، ص176. رواه البخاري

((118) السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص138.

(119) انظر: أبو سعيد الخراز، **كتاب الصدق**، تحقيق د. محمود القاهرة 1975، ص43.

زهد الغني، وبالتالي يصبح الزهد معه فعالاً وقادراً على التأثير. أي أن الجانب السلبي للزهد أو التعقيد ليس له أية علاقة بمفهوم الزهد الحقيقي الذي ورثه المتصوفة عن النبي ε.

من جهة ثانية، نجد الأحاديث النبوية، وعلى الأخص الأحاديث القدسية منها، (لكون الحديث القدسي "مضافاً إلى الله تعالى، ومروياً عنه بخلاف غيره") وقد أحدثت أثراً خاصاً عند المتصوفة، وبلغ الأمر عند الجنيد مبلغاً جعله يربط بين العلم الصوفي والأحاديث النبوية فهو يقول: "علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله ε"[120]. وكما أن المتصوفة ربطوا بين "الحكمة" وفهم القرآن، فإنهم جعلوا من اتباع النبي ε سبيلاً إلى نفس الغاية. قال أبو عثمان الحيري: "من أمرّ السنة، على نفسه قولاً وفعلاً، نطق بالحكمة..."[121].

وأخيراً، فإن للصوفية فهماً خاصاً لتطور حياة النبي ε الروحية ومن أهم هذه التطورات ما ترويه كتب السيرة حول قصة "شق الصدر". وتتلخص القصة، بأن ملكين قاما بشق صدر محمد عبد الله وهو طفل، وكان وقتها في الصحراء تحت رعاية مرضعته حليمة السعدية. ويفسر الصوفية هذا الحادث بأنه تنقية لقلب الطفل من الغرائز التي يعمل المتصوفة زمناً طويلاً من أجل التغلب عليها. وقد أبرز المتصوفة كذلك، عبادة وتحنث النبي ρ قبل البعثة في غار حراء. وقد أصبح مفهوم "الخلوة" عند المتصوفة، تقليداً، مرتبطاً بمتابعة الرسول والاقتداء به. يقول أبو حفص عمر السهروردي في كتابه "عوارف المعارف": "فهذه الأخبار المنبئة عن بدء أمر رسول الله ε هي الأصل في إيثار المشايخ الخلوة للمريدين والطالبين"[122]. أما قصة الإسراء والمعراج فإنها من أقوى المؤثرات التي تركت بصماتها على مؤلفات وسلوك الصوفية. ويمثل "الإسراء" رحلة قطع الرسول ε خلالها المسافة الجغرافية بين المدينة والقدس أثناء الليل، محمولاً على البراق، ويصور "المعراج" الطريق الروحي الصاعد، والمقامات التي يجب اجتيازها قبل الوصول إلى الذات ـ الإلهية. لذلك: فإن الصوفية يعتبرون "المعراج" الأنموذج الكامل للطريق الصوفي. وهم ينظرون إلى مقام "قاب قوسين أو أدنى" بوصفه أعلى مقام روحي يمكن أن يبلغه بشر. وقد ورد ذكر هذا المقام، في جملة الآيات القرآنية التي تصور المعراج:

---

(120) السراج الطوسي، **اللمع**، ص144.

(121) م.ن، ص144.

(122) **عوارف المعارف**، على هامش "إحياء علوم الدين" للغزالي، القاهرة 1306 هـ، جـ2، ص153.

(وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ & مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ & وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ & إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ & عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ & ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ & وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ & ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ & فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ & فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ & مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ & أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ & وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ & عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ & عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ & إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ & مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ & لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ)[النجم: 1-18]. وإن الرواج الذي لقيته قصة المعراج لدى الأوساط الشعبية منذ بداية الإسلام، كان مصحوباً لدى الصوفية بالعكوف على دراسة هذه القصة كما وردت في الأحاديث وفي القرآن.

وقد نسج أبو يزيد البسطامي (ت 261 هـ) على منوال قصة المعراج وحفظ لنا التراث وصفاً لمعراج أبي يزيد فيه محاكاة دقيقة وإن لم تكن مطابقة لمعراج النبي. وتبعه في ذلك محيي الدين ابن عربي في كتاب له بعنوان "الإسراء إلى المقام الأسرى"، يبين فيه بلغة رمزية "ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي"[123]. واستفاد فريد الدين العطار من قصة المعراج النبوية في تأليف كتابه "منطق الطير"[124]. ولم يقتصر تأثير قصة المعراج على التصوف الإسلامي، بل تعداه إلى التأثير على شاعر القرون الوسطى الكبير دانتي في كتابه "الكوميديا الإلهية". وقد أظهر هذا الأثر للمعراج في جانبه الصوفي على الكوميديا الإلهية المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس، ودعم هذه العلاقة وجود ترجمات لقصة المعراج إلى اللغة اللاتينية قبل ولادة دانتي، مما يؤكد إمكانية اطلاعه عليها.

ب . الصحابة:

الصحابة الذين شاركوا النبي في نشر الدين الجديد، وأظهروا مقدرة فائقة على متابعة خُطاه بعد وفاته، وهم الورثة الروحيون والأخلاقيون للنبي ε.

قال النبي ε: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) [125]ويفهم الصوفية من ذلك "الاهتداء بهم في الاقتداء بهم في جميع معانيهم الظاهرة والباطنة" [126]. وقد وصف لنا أبو عتبة الحلواني أخلاقهم فقال: "ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله ε؟ أولها:

(123) ابن عربي، **الإسرا إلى مقام الأسرى**، في رسائل ابن عربي، طبعة حيدر آباد الداكن 1361هـ، ج1، رقم 13، ص2.

(124) انظر: د. نذير العظمة، "المعراج دراسة في الرمز والرؤيا"، مجلة المعرفة السورية، العدد 171، عام 1976، ص21 وما بعدها.

(125) قال البيهقي عقبه : "هذا حديث متنه مشهور، وأسانيده ضعيفة، لم يثبت في هذا إسناد "

(126) السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص166.

لقاء الله تعالى، كان أحب إليهم من الحياة. والثانية: كانوا لا يخافون عدواً قلّوا أو كثروا. والثالثة: لم يكونوا يخافون عوزاً من الدنيا، وكانوا واثقين برزق الله تعالى. والرابعة: إن بدأ بهم الطاعون لم يبرحوا حتى يقضي الله فيهم، وكانوا أخوف ما يكونون من الموت أصح ما يكونون" (127).

أبو بكر الصديق:

يرى أبو بكر الواسطي أن "أول لسان الصوفية ظهرت في هذه الأمة على لسان أبي بكر τ إشارة، فاستخرج منها أهل الفهم لطائف.."، وهذه الإشارة حسب شرح الطوسي هي في الحوار الذي دار بينه وبين النبي ε، "لأنه حين خرج من جميع ملكه، قال له النبي ε: "ايش خلفت لعيالك؟ قال: الله ورسوله..." (128).

عمر بن الخطاب:

يقارن الشيخ علي الهجويري (ت 465 هـ)، في كتابه: "كشف المحجوب" بين المكانة الصوفية لأبي بكر وعمر فيقول بصدد الأول: "ويعده المشايخ مقدم أرباب المشاهدة، لقلة حكاياته ورواياته، ويعدون عمر τ مقدم أرباب المجاهدة، لصلابته ومعاملته"(129). ويروي لنا مؤلف "اللمع" حكاية عمر τ الذي كان يخطب "فصاح، فقال في وسط خطبته: يا سارية الجبل، وسارية في عسكر على باب نهاوند، فسمع صوت عمر..."(130). وروى أحمد في مسنده عن ابن هريرة الحديث النبوي الذي يؤكد على الجانب الروحي من شخصية عمر τ: ((قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم أناس مُحَدَّثون، فإن يك في أمتي أحد منهم فهو عمر))(131).

عثمان بن عفان:

وقد أشاد الطوسي به لإنفاقه أمواله في سبيل نصرة الدين الجديد. واعتبره مخصوصاً بـ"التمكين" "والتمكين من أعلى مراتب المتحققين"(132).

---

(127) م. ن. ص167.

(128) م. ن. ص169.

(129) **كشف المحجوب**، ترجمة د. اسعاد قنديل، القاهرة 1974، ج1، ص267.

(130) **اللمع**، ص173.

(131) رواه البخاري، ورواه مسلم من روايةِ عائشةَ، وفي رِوايتِهما قالَ ابنُ وَهْب: "محدَّثُونَ" أَي: مُلهَمُون

(132) م. ن. ص176.

علي ابن أبي طالب:

وينسب إلى الجنيد قوله بصدد علي τ: "رضوان الله على أمير المؤمنين علي، لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة، ذاك امرؤ أعطي العلم اللدني، والعلم اللدني هو العلم الذي خُصَّ به الخضر عليه السلام..."[133]. ويشير صاحب "اللمع" إلى أن للصوفية تعلقاً وتخلقاً به لأن له "خصوصية من بين جميع أصحاب رسول الله ε بمعاني جليلة، وإشارات لطيفة..."[134].

ولكل صحابي من الصحابة الباقين أحواله وأعماله التي تؤكد نفس المنهج الأخلاقي، والذي يصلح نموذجاً وقدوة. وقد أفرد لهم السراج الطوسي في كتاب "اللمع" باباً خاصاً. وإن الغاية من هذه النظرة السريعة إلى أشهر الصحابة هي إبراز هذه الاستمرارية في الأخلاق التي اعتبرها المتصوفة أساس طريقتهم. وسوف نرى بأن هذه الأخلاق ستتبلور داخل تجمعات في أشهر المدن العربية، كالمدينة والكوفة والبصرة ودمشق، على شكل مدارس للزهد، ما تلبث أن تغدو من أشهر المراكز الصوفية الأولى.

(133) م. ن. ص176.

(134) م. ن. ص176.

المؤثرات الاقتصادية والسياسية والفكرية:

اعتاد المسلمون الأوائل من العرب الزهد الذي صار جزءاً أساسياً من عقيدتهم. وهو أمر اشترك فيه الصوفية فيما بعد مع كثير من العباد والزهاد.

ورأينا بأن انتقال الزهد والعبادة من الرسول إلى الصحابة إلى التابعين، وتابعيهم هو من أهم المؤثرات التي ساعدت على تكوين التصوف. ومن المؤثرات الأخرى، لا يمكن إهمال العوامل السياسية والاقتصادية. ففي نهاية القرن الأول للهجرة شملت الدولة العربية الإسلامية الجديدة الأجزاء الأساسية للحضارات القديمة، وتابعت نموّها واستقرارها في التوسع حتى نهاية القرن الثاني للهجرة وبدايات القرن الثالث مع المأمون والمعتصم. وقد نشطت في هذه الفترة الطويلة من التفاعل السياسي واللقاء الثقافي بين الشعوب الداخلة في الدين الإسلامي، حالة من الازدهار الاقتصادي، لم تشهد لها المنطقة مثيلاً. ونهضت دعائم الاقتصاد الجديد على التجارة والزراعة والصناعات القائمة على توفير المواد الغذائية والتعدين وصناعة الملابس والفرش المنزلي. ومن المعلوم أن هذا التكوين الجديد للمجتمع قد أفرز طبقة من الأغنياء وأشاع جواً ثقافياً ومناخاً فكرياً وساعد على ترجمة العلوم ومنجزات الحضارات السابقة في عاصمة الخلافة بغداد. وكان "بيت الحكمة" أول مؤسسة علمية للترجمة تحت إشراف الخليفة العباسي المأمون. وقد أدى التطرف في الغنى وامتلاك الثروة إلى موقف متطرف مقابل هو العزوف عن الدنيا، مما دفع بتيار الزهد خطوات إلى الأمام. خاصة وأن مدارس الزهد الأولى قد نشأت في المدن ذات الوزن الاقتصادي المؤثر مثل البصرة والكوفة، مما مهد السبيل لظهور أول الصوفية في بغداد وخراسان والقاهرة ودمشق. وفي نص لابن خلدون نجد تلميحاً سريعاً إلى تأثير العامل الاقتصادي في بلورة التصوف. فهو يشير إلى أن أصل الطريقة الصوفية هو "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 عاماً في الصحابة والسلف. فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم: "الصوفية والمتصوفة"[135]، وليس "الإقبال على الدنيا" في الواقع، سوى نتيجة من نتائج الازدهار الاقتصادي في أرجاء الدولة الإسلامية في العراق والشام وفارس ومصر والمغرب الخ. لكن علينا أن لا نذهب بعيداً في تحليل العامل الاقتصادي فنجعله السبب

(135) **المقدمة**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة 1960، ج3، ص1063.

الوحيد في ظهور التصوف. لأن التصوف ليس ردة فعل ساذجة على وضع اجتماعي جديد. إنما هو ظاهرة أصيلة، تطورت واتخذت منحنى صاعداً في الظروف الجديدة، كما أن علينا عدم الذهاب بعيداً بخيالنا، فنتصور أن كل المتصوفة كانوا من أبناء الطبقات الفقيرة. ولا نريد أن نسرد قوائم بأسماء الصوفية المنحدرين من أسر غنية. لأن الزهد ظاهرة أصيلة في الإسلام وبالتالي فهو جزء أساسي من العقيدة، تقوم بإنجازه إرادة إنسانية، تتجاوز بواسطته الأوضاع الاقتصادية والظروف المادية. وقد شكل هذا الزهد تيارات سياسية واجتماعية ضد النظام القائم. "وذلك أن المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم أقبل الكثيرون على الدنيا وجنحوا إليها، وشجعهم على ذلك الثراء المفاجئ الذي أصابوه، وكانت نتيجة ذلك أن قامت في نفوس أتقيائهم ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على إيمان غض قوي، ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها. وكان الطريق الوحيد للتخلص من هذا المأزق هو الفرار من الحياة وما فيها من لذات ورياضة النفس على الطاعات والمجاهدات"(136).

أما المؤثرات السياسية، فقد تمثلت منذ الخلاف بين علي ومعاوية، والخلاف حول "كلام الله: القرآن" بين المعتزلة والمأمون من جهة وبين بقية المسلمين من جهة ثانية لتجعل القلق مسيطراً على جوانب كثيرة من الحياة الاجتماعية مما "حرك في الناس الميل إلى العزلة والفرار من الحياة طلباً للسلامة وراحة الضمير. ووجدوا ما يطلبون في عزلة الزهاد وخلوات العابدين. وهنا حل النظام الروحي الداخلي محل النظام السياسي الخارجي"(137).

وقد نما التصوف ورسخت جذوره في أرض المجتمع الجديد. وكان للصوفية تأثير كبير على سلوك الآخرين، سواء داخل المجتمع، أو في الثغور والرباطات حيث برز في صلب النظام الدفاعي عن الحدود بالوسائل العسكرية، تجمع للصوفية، قرنوا فيه بين "الجهاد الأكبر، والجهاد الأصغر". أي حرب العدو وحرب النفس. مما جعل التاريخ السياسي يتشكل تحت تأثير هذه ـ التجمعات الروحية ـ العسكرية، كما حدث في نشوء الدولة العثمانية وتطورها ذلك أن المتصوفة ساهموا في بناء هذه الدولة الجديدة. مما جعل العثمانيين يخصون التصوف وأهله ومدارسه بعناية خاصة.

(136) د. أبو العلا عفيفي، التصوف: **الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت بدون تاريخ، ص68.
(137) م. ن. ص69، 70.

من الزهد إلى التصوف

علينا أن نميز، منذ البداية، بين مفهوم الزهد بالمعنى الديني المادي كما ورد في الأحاديث النبوية وذلك للتخفيف من حدة التعلق بالحياة ومحاربة الجشع والبخل والاستغلال، وهو الجانب التربوي والأخلاقي. وبين فلسفة في الزهد لا يفصلها عن الأرضية الدينية التي نبتت عليها، سوى اعتبار الزهد سلوكاً ينتظم الحياة بأكملها وهو جانب إرادي وفلسفي: إنه اختيار مبدئي لنبذ الصور الخادعة أو التعلق بالقشور، من أجل الوصول إلى ما هو ثابت وحقيقي. وخير مثال يوضح لنا تبلور هذا المعنى الجديد للزهد هو الموقف الشهير الذي اتخذه أبو ذر الغفاري (ت 31 هـ) من معاوية عندما كان والياً على الشام، لقد اختلف أبو ذر مع معاوية حول قضية اكتناز الذهب والفضة. وحمل الصحابي أبو ذر الغفاري على والي الشام معاوية حملة شديدة لأنه سمح لنفسه بتكديس الأموال لحسابه الخاص، بعد المغانم الطائلة التي تيسرت للعرب في فتوحاتهم. ورجعا إلى القرآن ليحكم بينهما:

(وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ & يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ)[التوبة: 24-25]. فسر معاوية هاتين الآيتين لصالحه، واعتبر أنهما نزلتا في "أهل الكتاب" ورد عليه أبو ذر: "نزلت فينا وفيهم" وازدادت حدة الخلاف، مما اضطر معاوية إلى رفع الأمر للخليفة عثمان بن عفان الذي استدعى أبا ذر إلى المدينة. وقد حظي أبو ذر بتأييد شعبي كبير في المدينة مما جعل عثمان بن عفان يعلن أمام أبي ذر استعداده للتنحي عن منصبه. لكن أبا ذر فضل عدم إثارة الفتنة ورحل إلى قرية تبعد عن المدينة عدة أميال. ثم تعرض لاضطهاد بني أمية له وهددوه بالقتل فقال: "إن بني أمية تهددني بالفقر والقتل. ولبطن الأرض أحب إليّ من ظهرها. وللفقر أحب إليّ من الغنى"(138). وقد اشتهر أبو ذر بالإضافة إلى شجاعته بتواضعه الذي يُذكّر بتواضع المسيح، بحسب حديث نبوي(139). علماً أنه كان بوسعه أن يبلغ المناصب الرفيعة في الدولة العربية الجديدة وأن ينال ثروة طائلة.

(138) أبو نعيم، **الحلية**، ج1، ص162، نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص140.

(139) عن أبي هريرة عن النبي ρ قال: ((من سره أن ينظر إلى تواضع عيسى بن مريم، فلينظر إلى أبي ذر)). رواه الترمذي

نخلص مما تقدم إلى القول، بأن الزهد، ليس حالة عجز وفقر مفروضتين على الزاهد فرضاً، إنما هو فعل إرادي، به يتحرر الزاهد من كل أشكال العبودية ليصبح سيد نفسه، كما أن الزهد لا يعني الانسحاب الكامل من المجتمع. ولا نريد أن يفهم من ذلك بأن الزهد لم ينحرف أبداً، بل الحديث يتعلق هنا بالنموذج الإيجابي للزهد حين يرتبط بموقف شامل من الحياة، تنمو فيه الحرية "ويزداد الوجود بمقدار ما ينقص التملك". سئل الجنيد عن الزهد فقال: "خلو اليد من الملك والقلب من التتبع"(140).

يصف السراج الطوسي الزهد بأنه: "مقام شريف" من المقامات الصوفية ويروي القشيري عن أحمد بن حنبل تقسيمه الزهد إلى ثلاثة أوجه: الأول: "ترك الحرام وهو زهد العوام، والثاني ترك الفضول من الحلال، وهو زهد الخواص، والثالث ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين"(141). ويرتفع الزهد إلى مستوى "الفتوة" عندما يصبح إيثاراً عند الحاجة: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[الحشر:9](142).

وفيما يتعلق بمسألة العوامل والمؤثرات التي ساهمت في نشأة الزهد، فإننا لا نريد التوقف طويلاً عندها. فالعوامل التي ساهمت في نشأة الزهد هي نفسها العوامل التي ساعدت على بلورة التجربة الصوفية عند العرب، وهي كما مر معنا سابقاً عوامل ذاتية بالدرجة الأولى. وتثار عند الحديث عن الزهد عادة، قضية العلاقة بين الزهد المسيحي (الرهبانية) وبين الزهد العربي الإسلامي. فقد شدد بعض المستشرقين كثيراً على اعتبار الزهد العربي الإسلامي وليد الزهد المسيحي وعزاه آخرون إلى البيئة العربية الدينية. ويحاول بعض الباحثين العرب رفض العلاقة بين الزهد المسيحي والعربي ـ الإسلامي، بينما نجد من طرف آخر أن المراجع العربية القديمة تشير بشكل واضح إلى وجود مثل هذه العلاقة.

وعلينا أن لا ننسى كون القرآن قد حض على الزهد والعبادة وأشاد بتواضع الرهبان المسيحيين، كما أن النبي ε لم يقطع الصلة مع الديانات السابقة، بل اعتبر نفسه استمراراً لتراث إنساني طويل وقال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

(140) الرسالة القشيرية، القاهرة 1966، ص95.

(141) م. ن. ص96.

(142) م. ن. ص95.

مراكز الزهد الأولى

ليس من المستغرب أن تتشكل ميول مبكرة إلى الزهد في ظل الإسلام: فقد كان المجتمع الإسلامي الجديد يقوم على اعتبار المساجد والجوامع أساساً لإنشاء المدن الجديدة، أو لإعادة تكوينها. وفي المدينة المنورة حيث أنشأ النبي ρ أول المساجد الإسلامية، نمت حركة الزهد الأولى تحت إشرافه في المدينة، وسنبدأ الحديث عن هذه المراكز انطلاقاً منها:

آ . مركز المدينة:

كان أهل الصُفَّة من فقراء المسلمين أول جماعة من الزهاد. وقد بنى لهم النبي ε في مسجد المدينة (الصُّفة) (المقعد) التي كانوا يجلسون عليها. وقد بلغ عددهم الذي كان يزيد وينقص حوالي السبعين حسب رواية عن أبي هريرة[143]. وقد نزلت فيهم آية قرآنية شهيرة. "وكان السبب في نزول هذه الآية أن بعض كبار "المؤلفة قلوبهم"، مثل الأقرع بن حابس التميمي وعيينه بن حصين الفزاري جاؤوا إلى النبي ρ وهو جالس مع بعض فقراء المسلمين من أهل الصفّة مثل أبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وبلال بن رباح وعمار بن ياسر وصهيب الرومي وخباب بن الأرتّ فقالوا للرسول: "إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلاً، فإن وفود العرب تأتيك فتستحي أن ترانا العرب قعوداً مع هذه الأعبد. فإذا نحن جئناك فأقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا، فأقعدهم إن شئت". ويظهر أن النبي ρ وافقهم أولاً على هذا الرأي، وهنالك نزل الوحي بالآيات[144]: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ & مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ & كَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ & وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[الأنعام:52،54].

ومن أشهر زهاد المدينة أبو ذر الغفاري الذي ناهض بني أمية وحارب أغنياء عصره، فكان بذلك "داعياً إلى حياة اشتراكية عادلة في حدود الإسلام وتعاليمه"[145]. ويعود تشبثه بالمبادئ العادلة والقيم الأساسية إلى تقيده بما أوصاه به النبي، يقول أبو ذر: "أوصاني خليلي بسبع:

---

(143) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت، 1975، 128.

(144) م. ن. ص128، 129.

(145) د. أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت، ص82.

أمرني بحب المساكين والدنو منهم، وأمرني أن أنظر إلى من هو دوني ولا أنظر إلى من هو فوقي، وأمرني أن لا أسأل أحداً شيئاً، وأمرني أن أصل الرحم وإن أدبرت، وأمرني أن أقول الحق وإن كان مراً، وأمرني أن لا أخاف في الله لومة لائم، وأمرني أن أكثر من "لا حول ولا قوة إلا بالله" فإنهن من كنز تحت العرش"[146].

واشتهر من زهاد المدينة سلمان الفارسي الذي قال فيه النبي: "سلمان منا آل البيت" وأبو عبيدة بن الجراح، وهما من المبشرين بالجنة ومنهم أيضاً عبد الله بن مسعود والبراء بن مالك الذي قال فيه النبي: ((ركم من أشعث أغبر، ذي طمرين لا يؤبه به، لو أقسم على الله لأبره، منهم البراء بن مالك))[147] وظهر في المدينة جيل من التابعين. وأشهر ما يميز زهاد المدينة، تقيدهم بالكتاب والسنة وربط القول بالعمل، والمجاهرة بالرأي، وعدم الانقطاع عن الحياة الاجتماعية.

ب . مركز البصرة:

اشتهرت البصرة بالعبادة منذ وقت مبكر حتى قيل للتمييز بينها وبين الكوفة: "عبادة بصرية وفقه كوفي". وقد ذهب المستشرق الفرنسي ما سينيون إلى أن "العرب الذين استوطنوا البصرة كانوا من بني تميم، وكانوا مفطورين على النقد لا يؤمنون إلا بالواقع، كلفوا بالمنطق في النحو، والواقع في الشعر، والنقد في الحديث، وكانوا على مذهب أهل السنة مع جنوح إلى المعتزلة والقدرية، وكان شيوخهم في الزهد، الحسن البصري، ومالك بن دينار، وفضل الرقاشي، ورباح بن عمرو القيسي..."[148].

ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن "أول شخصية بارزة في الزهد نعثر عليها في الإسلام هي شخصية الحسن البصري"[149]. وقد ولد في المدينة سنة (22هـ/643م) واستقر في البصرة

---

(146) "طبقات" ابن سعد، جـ 4، ص229، عن د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت 1975، ص139.

(147) عن أنس بن مالك، انظر: محمد المناوي، تخريج أحاديث المصابيح، كذلك أخرجه الترمذي (3854) واللفظ له، وعبد بن حميد في **المسند** (1234)، والبزار (6459)، الرقم:5/346. وفي رواية أخرى لأبي هريرة: ((رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ ، ذِي طِمْرَيْنِ ، تَنْبُو عنه أَعْيُنُ الناسِ ، لو أَقْسَمَ على اللهِ لَأَبَرَّهُ))، انظر كذلك : السيوطي، **الجامع الصغير**، الرقم: 4385 ، وهو حديث صحيح.

(148) دائرة المعارف الإسلامية، **الترجمة العربية**، مادة "تصوف".

(149) **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت 1975، ص152.

سنة 38هـ "واشترك الحسن طوال ثلاث سنين في غزو كابل والاندقان والاندغان وزابلستان وكلها في شرقي إيران وذلك في سنة 43هـ"[150].

تولى الحسن القضاء فترة قصيرة، وكان "لا يأخذ على قضائه أجراً" واشتهر بفصاحته التي فاق بها الحجاج، كما برز بمواقفه السياسية المعتدلة تجاه بني أمية، رغم أنه لم يفتر عن حث الناس إلى العبادة ودعوتهم إلى الزهد، حتى توفي سنة (110هـ/728م) وقال عنه أبو طالب المكي (ت386هـ/996م) في كتاب "قوت القلوب": "كان الحسن τ أول من نهج سبيل هذا العلم، وفتق الألسنة به، ونطق بمعانيه وأظهر أنواره، وكشف به قناعه، وكان يتكلم فيه بكلام لم يسمعوه من أحد من إخوانه"[151]. وطبع زهد الحسن البصري بالخوف، وقال عنه الشعراني في **الطبقات**: "وكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده" وهو في ذلك يشبه كير كجورد. أما آراؤه في الموت فتذكرنا بـ هيدجر الذي نبه إلى أن مسؤولية الفرد المترتبة عن الموت مسؤولية هائلة يقول الحسن: "ابن آدم إنك تموت وحدك، وتدخل القبر وحدك، وتبعث وحدك، وتحاسب وحدك"[152]. وقد خلف الحسن البصري تراثاً بليغاً من المواعظ والحكم، كما أنه أنشأ تياراً زهدياً برز فيه عدد كبير من الزهاد ومن أشهرهم:

مالك بن دينار (توفي قبل سنة 131 هـ). كان يكتب المصاحف، وكان على اطلاع واسع بالكتب المقدسة اليهودية والمسيحية. ويعتبره الدكتور عبد الرحمن بدوي "حلقة وسطى بين الزهد كما يمثله الحسن البصري، وبين التصوف كما يظهر عند رابعة العدوية ومعروف الكرخي"[153]. ومن أقواله: "إذا لم يكن في القلب حزن خرب، كما إذا لم يكن في البيت ساكن يخرب"[154]. وله أقوال في الصدق ومواجيد تشبه ما سنراه عند بعض المتصوفة كالشبلي. يروى أنه دخل المقابر ذات يوم "فإذا رجل يدفن. فجاء حتى وقف على القبر ينظر إلى الرجل وهو يدفن. فجعل يقول: "مالك غداً هكذا يصير. وليس له شيء يتوسده في قبره". فلم يزل يقول: "غداً مالك هكذا يصير" حتى خرّ مغشياً عليه في جوف قبره. فحملوه فانطلقوا به إلى منزله مغشياً عليه. وسمع قارئاً يقرأ: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾[الزلزلة: 1] فجعل ينتفض، وأهل

(150) م. ن. ص153.

(151) عن م. ن. ص186.

(152) أبو نعيم، "حلية الأولياء"، عن م. ن. ص168.

(153) **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت 1975، ص198.

(154) **الحلية**، ج2، ص260 عن م. ن. ص202.

المجلس يبكون ويصرخون، حتى انتهى القارئ إلى هذه الآية: (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ & وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه)[الزلزلة:7-8]، فأخذ مالك يبكي ويشهق حتى غُشِيَ عليه، فحمل بين القوم صريعاً"[155]. وقد نَهج نَهْج أستاذه الحسن البصري في وعظ الحكام والأمراء، وربط بين العلم والعمل، وينسب إليه قوله: "إذا تعلم العبد العلم ليعمل به كثر علمه، وإذا تعلمه لغير العمل زاده فجوراً وتكبراً واحتقاراً للعامة"[156]. ومن أدعيته: "اللهم لا تدخل بيت مالك بن دينار شيئاً"[157].

أما عبد الواحد بن زيد (ت 177 هـ) فقد اشتهر بكثرة السياحة وفاق مالكاً بالمواجيد، وقد غلب عليه الخوف كأستاذه الحسن البصري، في نفس الوقت الذي نمّى فيه فكرة المحبة بين العبد والرب. وكان لوعظه تأثير على سامعيه، ويحثهم على البكاء: "يا أخوتاه! ألا تبكون خوفاً من النيران إلا أنه من بكى خوفاً من النار أعاذه الله تعالى منها. يا أخوتاه! ألا تبكون خوفاً من شدة العطش يوم القيامة! يا أخوتاه ألا تبكون؟ بلى! فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله أن يسقيكموه في حظائر القدس مع خير القدماء والأصحاب من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً. ثم جعل يبكي حتى غُشي عليه"[158]. وهكذا فقد تميز الزهد في البصرة، بالحث على الخلاص من أسر الدنيا والتفرغ للعبادة. كما برزت نغمة الخوف والحزن المؤثر استمراراً لتيار الحسن البصري. وساعد الاحتكاك بالثقافة الهندية التي تميز تصوفها بالتركيز على الجانب العملي والرياضات والمجاهدات، ساعد على ترسيخ وتطوير الزهد؟

ج . مركز الكوفة:

تجمع في الكوفة عرب اليمن، وقد عدد ماسينيون من خصائص سكان هذه المدينة: النزعة المثالية، والخيال في الشعر، أما في النحو فكانوا يميلون إلى الشوا. وهم ظاهريون في الحديث، ولهم نزعة إلى التشيع والإرجاء في العقائد.

من أشهر زهاد الكوفة الربيع بن خيثم (ت 67 هـ). وهو ثقة عابد من كبار التابعين. قال له ابن مسعود: "لو رآك رسول الله ε لأحبك". وله أقوال في الزهد ذكرها الشعراني "أصابه

(155) **صفة الصفوة**، ج3، ص201 عن عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص205.

(156) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، القاهرة 1305هـ، ج1، ص37.

(157) م.ن، ص37.

(158) **الحلية**، ج1، ص161، عن د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف**، ص209.

الفالج... وكان τ يأتي مسجد الجماعة يهادي بين رجلين فيقول له الناس: إن الله رخص لك، فيقول: فماذا أصنع في مناد ربي وهو يقول: حي على الصلاة؟... وكان يكنس البيت بنفسه، ولا يمكن أهله من ذلك، ويقول: إني أحب أن آخذ لنفسي من المهنة"[159]. وقد غلب عليه الخوف من الموت والآخرة.

ومنهم طاووس بن كيسان اليماني (ت 105 هـ) وهو من كبار التابعين أيضاً. وكان يقول: "أفضل العبادة أخفاها" يقول عنه الشعراني بأنه: حج أربعين حجة". "وكان إذا رأى النار يكاد يطيش عقله، ورأى مرة رواساً يخرج رأساً من التنور فغشي عليه... وكان قوالاً بالحق للولاة وغيرهم، لا تأخذه في الله لومة لائم"[160].

وأشهر زهاد الكوفة هو سفيان الثوري (ت161 هـ). وقد خصه الشعراني في طبقاته[161] بمكانة عظيمة فقال عنه: "كانوا يسمونه: أمير المؤمنين في الحديث، ولد τ (97 هـ) وتوفي (161 هـ) وكان عالم الأمة وعابدها وزاهدها" وقد روى عنه الشعراني أقوالاً عديدة ومناقب كثيرة. ومن أقواله: "إذا فسد العلماء فمن يصلحهم، وفسادهم بميلهم إلى الدنيا، وإذا جر الطبيب الداء إلى نفسه فكيف يداوى غيره؟". وهذا يذكرنا بما روي عن المسيح υ من قوله للحواريين: "لا تأخذوا ممن تعلمون من الأجر إلا مثل الذي أعطيتموني. ويا ملح الأرض، لا تفسُدوا! فإن كل شيء إذا فسد فإنه يداوى بالملح. وإن الملح إذا فسد فليس له دواء"[162].

وكان يقول: "لو علمت من الناس أنهم يريدون بالعلم وجه الله تعالى، لأتيت إلى بيوتهم فعلمتهم، ولكن إنما يريدون به مجاراة الناس، وأن يقولوا: حدثنا سفيان...". والزهد في الدنيا بالنسبة إليه هو زهد نفسي"قِصر الأمل"، ليس بأكل الخشن ولا بلبس الغليظ والعباء" كما أنه كان يرى بأن الفقر لا يصنع الزهد، كما أن الغنى لا يمنع منع: "وكانوا إذا ذكروا عنده الموت يمكث أياماً لا ينتفع به أحد.

وكان يقول: "إذا عرفت نفسك، لا يضرك ما قيل فيك... وكان إذا أخذ في التفكير صار كأنه مجنون لا يعي كلام أحد". وروى عنه الشعراني أقوالاً كثيرة، لبيان مقدار عبادته وزهده، وتفضيله

---

(159) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، القاهرة 1305هـ، ج1، ص37.

(160) م. ن. ص39.

(161) م. ن. ص46، 47، 48، 49.

(162) عبد الله بن المبارك المرزوى، كتاب **الزهد والرقائق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، نشر محمد عفيف الزعبي، بيروت، بدون تاريخ، ص96.

الجوع على أن يمد يده إلى الناس يطلب منهم ديناً، ويبدو أن التطور الاقتصادي في الكوفة، قد جعل للمال قيمة أساسية في المجتمع لا تستطيع القيم الأخلاقية أن تقاومها.

ومن الذين اتخذ زهدهم طابعاً فلسفياً، نذكر جابر بن حيان مؤسس علم الصنعة العربي، تحت تأثير الإمام الخامس جعفر الصادق. وقد توفي في نهاية القرن الثاني للهجرة.

نستنتج ما تقدم، أن الزهد في الكوفة، قد خضع لبعض المؤثرات المبكرة من الثقافة الآرامية، التي نمت بدورها تحت تأثير الفكر اليوناني والفارسي. وآخر أئمة الزهد في الكوفة هو عبدك الصوفي (ت210 هـ). كما تولد اتجاه إباحي فيها، يسمح للعارفين الواصلين إعطاء أنفسهم ما تشتهي.(163)

د . مركزا مصر والشام:

برزت مع الفتح العربي، وخاصة، في المدن الكبرى التي ازدهرت فيها التجارة، نزعات للزهد عامة، ومن أشهر زهاد القرن الأول الهجري في مصر سليم بن عتر التجيبي، كان كثير العبادة وولي القضاء فيها، وتوفي سنة 75هـ بدمياط (164).

"ومنهم عبد الرحمن بن حجيرة الذي ولي القضاء بمصر سنة 69 هـ، وتوفي سنة 83 هـ، وكان زاهداً في الدنيا عابداً ناسكاً، وعرف له ابن عباس علمه، فقد روى ابن المغيرة" أن رجلاً سأل ابن عباس عن مسألة، فقال: تسألني وفيكم ابن حجيرة". وكان دخل ابن حجيرة ألف دينار في السنة، "فلا يحول عليه الحول وعنده شيء، يفضل على أهله وإخوانه...".

ومن الزهاد الذين أقاموا بمصر فترة طويلة نافع مولى عبد الله بن عمر وهو من كبار التابعين، (ت117هـ)... وقد بعثه عمر بن عبد العزيز إلى مصر يعلم السنن، فأقام بها زاهداً ناسكاً...

ومنهم شُريح الفقيه المصري... وكان كما يصفه ابن خلكان أحد أئمة عصره، وقد صحب مالك ابن أنس، وكان دائم الخوف من الله" (165). وقد توفي سنة 185هـ.

(163) انظر: د. أبو العلا عفيفي، **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت، ص82، 83.

(164) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، **المدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة، 974، ص93، 94.

(165) انظر: م. ن. ص94، 95.

ونذكر من زهاد الشام، الصحابي أبو الدرداء (ت 32 هـ) الذي تميز "بالتفكير والاعتبار، حتى كان ذلك دأبه منذ أن فارق التجارة وانصرف إلى حياة العبادة"[166]. ومن أقواله: "تفكر ساعة خير من قيام ليلة"[167].

وكان يخاف الموت، ويدعو إلى التواضع والفقر. "وخرج أبو الدرداء إلى الشام فنزل بها إلى أن مات، ومن مواعظه في أهل دمشق: "معشر أهل دمشق ألا تستحيون؟ تجمعون ما لا تأكلون، وتبنون ما لا تسكنون، وتأملون ما لا تبلغون، وقد كان القرون من قبلكم يجمعون فيوعون، ويأملون فيطيلون، ويبنون فيوثقون. فأصبح جمعهم بورا، وأملهم غرورا، وبيوتهم قبورا. هذه "عاد" قد ملأت ما بين عدن إلى عمان أموالاً وأولاداً. فمن يشتري مني تركة آل عاد بدرهمين؟"[168].

لقد طبع الزهد في القرنين الأولين للهجرة، بطابع الخوف. وولد مع الزهد أدب جديد عند العرب هو أدب "المواعظ" وطاف الزهاد والوعاظ والعباد أرجاء الدولة العربية الإسلامية، وأطلق على رحلاتهم اسم "السياحة" في الأرض. ونظر المؤرخون العرب إلى الزهد بوصفه امتداداً طبيعياً لحياة النبي ρ والصحابة والتابعين. وبالرغم من أن بعض الزهاد كان يأمل في الجنة ويعبد الله حباً به. إلا أن ظاهرة الخوف هي التي طغت على كافة الزهاد الأوائل.

قال عمر بن عبد العزيز لزياد بن عياش (ت 135هـ) إثر توليه الخلافة: "يا زياد، إني أخاف الله مما دخلت فيه. قال: لست أخاف عليك أن تخاف، وإنما أخاف عليك ألا تخاف"[169].

لقد امتزج مفهوم الزهد ببعض التأملات التي ركزت على ظاهرة الموت والآخرة. لذا فإن الزهد مرتبط أساساً بموقف شامل من الحياة. وهذا ما يميزه عن الزهد بالمعنى العادي. وغالباً ما كان الزهاد من الصحابة والتابعين ومن تبعهم، يتميزون بحس رفيع بمشكلات الإنسان، وارتبطت لديهم العبادة بالأخلاق قولاً وعملاً.

---

(166) د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت، 1975، ص134.

(167) عن م. ن. ص135.

(168) عن م. ن. ص138.

(169) الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1948 ج3، ص126.

بدايات التصوف والانقطاع إلى الله

وزع أبو عبد الرحمن السلّمي (ت 412 هـ) في كتابه "طبقات الصوفية"، مشاهير المتصوفة إلى فئات. وقد راعى في توزيعه هذا التسلسل التاريخي للذين ترجم لهم. ودرس الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه "التصوف: الثورة الروحية في الإسلام"، النشاط الصوفي المبكر من خلال "المدارس" الصوفية التي نشأت في مختلف مناطق الدولة العربية ـ الإسلامية: كبغداد والبصرة وخراسان والشام ومصر... وبوسعنا دراسة نماذج معبرة عن التجربة الصوفية، وذلك بإبراز أصالة كل متصوف ضمن السياق العام للتطور الروحي الذي بلغه التصوف حتى أوائل القرن الرابع للهجرة، ابتداء من إبراهيم بن أدهم وانتهاء بالحلاج. وسنرى بأن خط التطور الصاعد للتجربة الصوفية كان يتمحور حول "البحث عن المطلق".

ولئن ارتبط الزهد بالعبادة والخوف من الموت والآخرة، فإن بدايات التصوف ستكون مطبوعة، بطابع "التوجه إلى الله" أو "الانقطاع" و"الانحياش" إلى الخالق من دون المخلوقين. ولم يعد الزهد الداخل في صميم التجربة الصوفية غاية في ذاته، بل إنه أصبح الوسيلة الوحيدة الموصلة إلى الحق. وتعددت صور هذا "التوجه والانقطاع إلى الله"، بعدد المتصوفة. إلا أن صفات مشتركة توحد فيما بينهم، تقوم على الزهد والتفرغ ـ للعبادة والتخلي عن المخلوقات في سبيل الخالق، واتخذت هذه الصفات الأولية مع مرور الأيام شكل الظاهرة القائمة على قواعد ورياضات ومجاهدات ورسوم لابد منها من أجل الوصول والفناء في المطلق. وسنرى بأن مفهوم "الفناء" سيتطور لدى البسطامي والجنيد والحلاج، مما سيولد "وحدة الشهود"، والنظريات – الفلسفية في التصوف وذلك في وقت متأخر.

(1) إبراهيم بن أدهم

أحيطت قصة حياة إبراهيم بن أدهم (ت 161 هـ) بهالة أسطورية وحاول المستشرقون اكتشاف بعض الشبه بين حياته وحياة بوذا مؤسس الديانة البوذية. ورأوا أن قصة حياته كما عرضها المؤرخون العرب والفرس قد صيغت على غرار أسطورة حياة بوذا[170]. ويحدثنا عن بدء أمره في الطريق الصوفي فيقول: "كان أبي من ملوك خراسان. وكنت شاباً. فركبت إلى الصيد. فخرجت يوماً على دابة لي، ومعي كلب، فأثرت أرنباً، أو ثعلباً، فبينا أنا أطلبه، إذ هتف بي هاتف لا أراه، فقال: "يا إبراهيم ألهذا خلقت؟ أم بهذا أمرت؟ "ففزعت، ووقفت. ثم عدت، فركضت الثانية ففعل بي مثل ذلك، ثلاث مرات، ثم هتف بي هاتف من قربوس السرج: "والله، ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت!" قال: "فنزلت، فصادفت راعياً لأبي يرعى الغنم، فأخذت جبته الصوف، فلبستها ودفعت إليه الفرس وما كان معي، وتوجهت إلى مكة..."[171]. وابتدأت "سياحته" في الأرض. ويقال أنه زار الإسكندرية، وشارك في عدة غزوات بحرية ضد البيزنطيين، استشهد في آخرها، ودفن في جبلة بالقرب من اللاذقية وقد أقام في الشام أربعاً وعشرين سنة على الأقل، يقوم بالحصاد أو الطحن أو نطارة البساتين"[172] وكان ينظر إلى العمل نظرة تقديس، حكى عنه أنه قال: "عليك بعمل الأبطال: الكسب من الحلال والنفقة على العيال"[173].

ويعتبره الهجويري: "أوحد زمانه، وسيد أقرانه في عصره"، ووصفه بأنه "سالك طريق اللقاء"[174]. وكان تصوفه مزيجاً من الزهد والعبادة والحب الإلهي. ويروى عنه أنه قال: "اتخذ الله صاحباً، وذر الناس جانباً"[175]، بل إنه يفصح في مكان آخر عن معنى "الانقطاع إلى الله" بشكل صريح، وذلك في رسالة وجهها إلى بعض إخوانه: "فارفض يا أخي الدنيا، فإن حب الدنيا يصم ويعمي، ويذل الرقاب، ولا تقل غداً وبعد غد، فإنما هلك من هلك . بإقامتهم على الأماني، حتى جاءهم الحق بغتة وهم غافلون، فنقلوا على إصرارهم إلى المظلمة الضيقة، وأسلمهم

(170) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت، 1975، ص222.

(171) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة 1969، ص30.

(172) د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص225.

(173) الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص260.

(174) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة، 1974، ج1، ص314.

(175) م. ن. ج1، ص315.

الأهلون والولد، فانقطع إلى الله بقلب منيب، وعزم ليس فيه شك..."[176]. ويؤكد نفس الفكرة في موضع ثالث فيقول: "والله! ما حملني على مفارقة أبويّ، والخروج من مالي، إلا حب الأثرة لله، ومع ذلك: الزهد في الدنيا، والرغبة في جوار الله"[177].

وله آراء في الجنة والحب تشبه آراء رابعة العدوية، وقد حث على التواضع والإيثار والتفكر في الله. ومن أشهر أصحابه شقيق البلخي (ت194هـ)، وهو "أول من تكلم في علوم الأحوال في كور خراسان"[178].

(176) أبو نعيم، **الحلية**، ج8، ص18-19، نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص231-232.
(177) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص33.
(178) م. ن. ص66.

(2) رابعة العدوية

تشبه قصة حياة رابعة العدوية من حيث امتزاج الأسطورة بالواقع فيها، قصة حياة إبراهيم بن أدهم، وتضاف إلى دراسة حياتها صعوبة أخرى، تتعلق بوجود سمية لها، كانت زاهدة أيضاً هي "رابعة الشامية" المدفونة قرب القدس. وهذه الأخيرة هي زوجة الصوفي أحمد بن أبي الحواري الدمشقي الذي صحب أبا سليمان الداراني، (ت 235 هـ). وترجع هذه الصعوبة في التمييز بينهما إلى الخلط بين أقوالهما وحياتيهما، والذي لم يتنبه إليه ولم يتجنبه معظم المؤرخين العرب القدامى للتصوف.

أما رابعة العدوية التي سندرسها هنا، فقد أورد ذكرها الجاحظ ضمن تعداده لزهاد البصرة، تحت اسم "رابعة القيسية"[179]، وثمة خلاف أيضاً حول تاريخ وفاتها. إلا أن القرائن الصحيحة تشير إلى حوالي سنة 180هـ[180].

وإذا كان لدينا بعض المراجع التي تشير إلى أن أصل إبراهيم بن أدهم عربي، فإن الجهل بأصل رابعة، جعل المستشرقين ينسبونها إلى أصل فارسي أو عربي مسيحي، لتفسير نبوغها، والواقع، أنه ليست بنا حاجة إلى تقصي هذه المسألة لأننا نعتقد بأن الذين كتبوا أو عبروا عن أفكارهم بالعربية هم عرب، مهما اختلف أصل انحدارهم العرقي، لأننا نؤمن بأثر البيئة الحضاري في النبوغ أكثر من التعلق بالنسب. علماً بأننا نعترف بأثر الحضارات السابقة على الإسلام في تطوير الحضارة العربية، لأن الانفتاح على الثقافات الإنسانية هو من الجوانب الأصيلة التي ساهمت في ترسيخ جذور الحضارة العربية وجعلها أكثر إنسانية من الحضارات التي سبقتها.

روى فريد الدين العطار قصة رابعة العدوية مفصلة في كتابه "تذكِرة الأولياء" وقد أضفى العطار طابعاً درامياً عنيفاً لسرده القصصي. فهو يصور لنا ولادتها في عائلة فقيرة لم تكن تملك قطرة زيت لدهن موضع خلاصها. ولجأ أبوها إلى جيرانه طلباً للعون، لكنهم لم يفتحوا له الباب. وعاد حزيناً كاسف البال ليخبر زوجته التي بكت من ألمها. وغلب الأب النعاس ونام على ركبتيه، فرأى النبي ρ الذي بشره بأن آلافاً من المسلمين يرجون شفاعتها يوم القيامة. ويبدو

(179) **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1948، ج3. ص193.

(180) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية**، القاهرة 1962، ص104.

أن قحطاً قد أصاب البصرة أوقع رابعة في حياة العبودية، ذلك أن المراجع القديمة تشير إلى أنها كانت مولاة لآل عتيك وأنها كنيت بـ "أم الخير".

ويبين لنا العطار منعطفاً حاسماً في حياتها، وذلك إثر هربها لرؤية أحد الغرباء الذي لاحقها بنظراته الشريرة. عندها ارتمت على التراب وظلت تناجي ربها: "إلهي! أنا غريبة يتيمة، أرسف في قيود الرق، لكن همي الأكبر هو أن أعرف: أراض أنت عني أم غير راض؟" فسمعت صوتاً يقول: "لا تحزني! ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه"[181]. ويبرز الدكتور عبد الرحمن بدوي، في دراسته القيمة عن "شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية" أثر حياة الرق على نفسيتها ويرى بأن "النفس النبيلة إن أرغمتها الحياة الخارجية بقهرها المادي على العبودية انطوت على نفسها كيما تحررها في الباطن..."[182].

التوبة المتجددة عند رابعة:

ويصف العطار مشاعر سيدها الذي حررها، ما رآه أثناء صلاتها ودعائها من خصاص الباب: النور المنبعث من القنديل الذي بدد ظلام الليل.

وامتهنت رابعة بعد تحررها مهنة العزف على الناي، ثم تابت وكرست نفسها للعبادة. ولم تكن التوبة بالنسبة إليها عملاً تقوم به مرة واحدة، وانتهى الأمر بل إن حياتها أصبحت توبة مستمرة، تتجاوز من خلالها ذاتها، وترتقي صاعدة الطريق الروحي، حتى بلغت شهرتها الآفاق، ونالت القرب في الدنيا والآخرة، وطبعت حياتها بالحب الإلهي الذي فتح باباً جديداً في التجربة الصوفية.

ترجع أهمية رابعة في التصوف العربي – الإسلامي إلى أنها فتحت باب الحب، وأغلقت باب الخوف. وقد رأينا أن الزهد كان قائماً في الأساس على الخوف وبما أن "الأمور الصوفية التي فيها زيادة في العبادة والأحوال خرجت من البصرة"[183]، فقد تطورت العبادة على يد رابعة ولم تعد مرتبطة بالثواب والعقاب، وانقلب الزهد إلى حب وبذل للروح في سبيل المحبوب. قال يحي بن معاذ: "الزهد يورث السخاء بالملك والحب يورث السخاء بالروح"[(184)].

---

(181) م. ن. ص12.

(182) م. ن. ص12.

(183) ابن تيمية، **الصوفية والفقراء**، القاهرة 1348 هـ، ص12.

(184) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص94.

ويبدو أن الحب الإلهي قد طغى على الخوف وانتشر حتى أصبح أكثر بداهة من الزهد القائم على الخوف، ولم تمض على وفاة رابعة سوى بضع عشرات من السنين. حتى قال بشر الحافي (ت 227هـ): "هب أنك لا تخاف! ويحك، ألا تشتاق؟"[185]. ولكن تبقى العلاقة وثيقة بين الخوف والحب عند المتصوفة وذلك للعلاقة الجدلية القائمة في الأحوال، والتي تقوم على ازدواجية حركية، يقول أبو طالب المكي: "وآخر الخوف أول الحب"[186].

نجد صورة واضحة للحب عند رابعة في الحوار الذي دار بينها وبين سفيان الثوري حين ارتحل إلى البصرة في أواخر حياته. "قال لها الثوري يوماً: "لكل عبد شريطة، ولكل إيمان حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ فقالت: ما عبدت الله خوفاً من الله، فأكون كالأمة السوء إن خافت عملت. ولا حباً للجنة، فأكون كأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حباً له وشوقاً إليه"[187]. وميزت رابعة بين نوعين من الحب لله.. الحب الأول: ناتج عن حضور الله في قلبها نتيجة لذكره وترديد اسمه على لسانها، والحب الثاني: تحدثه رؤية الله ومشاهدته من دون حجاب. وتعزو رابعة كلا النوعين من الحب إلى الله باعتبارهما فضلاً إلهياً، وليسا نتيجة لعبادة مشروطة:

"أحبك حبين: حب الهوى ... وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له ... فكشفك لي الحُجبَ حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا"[188]

وكما أن التوبة هي توبة مستمرة ومتجددة، كذلك فإن الحب اغتناء جديد بالحب على الدوام. والتصوف هو هذا الاختبار الروحي المتنامي، أو هو كما عرفه أبو علي الروذباري (ت 322 هـ): "الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه"[189]. ويبدو أن هذا التعريف مقتبس من آخر هذه المناجاة لرابعة: "إلهي! أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك!... الهي! هذا الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر.

(185) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص44.
(186) **قوت القلوب**، القاهرة 1310هـ، ج2، ص89.
(187) م. ن، ج 2، ص75.
(188) م. ن، ج2، ص57.
(189) نيكلسون، **التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة عفيفي، القاهرة، 1969، ص36.

فليت شعري! أقبلت مني ليلتي فأهنأ، أم رددتها علي فأعزى؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني. وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك"[190].

ما نريد أن نصل إليه، هو أن رابعة لها نظرة في الحب الإلهي صادرة عن تجربة صوفية كاملة، قد أطلقت هذا المفهوم الجديد الذي غدا أساساً لتطور التصوف اللاحق عامة. "وهذا يفيدنا في مسألة هامة تعنينا هنا، وهي أننا نذهب إلى أن أحداً لم يتكلم في الحب (أو المحبة) الإلهي قبل رابعة، وأنها أول من أدخل هذا المعنى في التصوف الإسلامي، بالمعنى الحقيقي للحب، لا مجرد التعبير بالألفاظ عنه تعبيراً ظاهرياً"[191].

ووصل الأمر برابعة أن تخلت عن الزواج وهو ركن أساسي في الإسلام. وقالت لعبد الواحد بن زيد وهو زاهد مشهور بعد أن خطبها: "يا شهواني اطلب شهوانية مثلك. أي شيء رأيت فيّ من آلة الشهوة"[192]. وفي ذلك دليل على أنها كرست نفسها لربها، وحققت معنى "الإناخة على باب الحبيب" كاملاً. وقد أرادت أن تحرر الإنسانية من عبادة الخوف والطمع المرتبطة بالجنة والنار، بعد أن تمكنت في حبها: "ذات يوم رأى جماعة من الأصحاب رابعة وفي إحدى يديها نار، وفي الأخرى ماء، وهي تعدو مسرعة فسألوها: أيتها السيدة! إلى أين أنت ذاهبة؟ وماذا تبتغين؟ فقالت: أنا ذاهبة إلى السماء كي ألقي بالنار في الجنة وأصب الماء على الجحيم، فلا تبقى هذه ولا تلك، ويظهر المقصود، فينظر العباد إلى الله دون رجاء ومن غير خوف، ويعبدونه على هذا النحو... ذلك أنه لو لم يكن ثمة رجاء في الجنة وخوف من الجحيم، أفكانوا يعبدون الحق ويطيعونه؟"[193]. فهي تريد إذن أن يصل البشر كافة إلى نبذ العبادة المشروطة من أجل العبادة المطلقة القائمة على الحب. ولكنها تتساءل وكأنما كانت تريد التأكد، وهل يمكن ذلك؟

إن قيمة رابعة في تاريخ التصوف العربي الإسلامية نابعة من إدخال مفهوم الحب إلى صميم التجربة الصوفية، مما سيساعد على دوي هذه النغمة في أرجاء الدولة العربية – الإسلامية. وسيقف الصوفية كثيراً عند لفظ الحب، وسيجعلونه أعلى المقامات، ولم يقتصر ذكر رابعة على

(190) الشيخ الحريفيش، **الروض الفائق**، القاهرة 1304 هـ، ص117.

(191) د. عبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي**، رابعة العدوية، القاهرة 1962، ص61.

(192) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، القاهرة 1310 هـ، ج2، ص57.

(193) عن د. بدوي، **شهيدة العشق الإلهي**، القاهرة 1962، ص90.

الحب، بل تناقلت كتب التراجم أقوالها جميعاً في الزهد والإيمان والمشاهدة. وليس بغريب أن نجد إلى جانب ذلك كله فيضاً من "الكرامات" التي تنسب إليها، والتي أصبحت تشكل جزءاً أساسياً في شخصية رابعة العدوية، لدرجة جعلت فريد الدين العطار يشبهها بمريم العذراء.

(3) أبو سليمان الداراني

واسمه عبد الرحمن بن عطية الداراني نسبة إلى داريا وهي قرية تبعد عن دمشق عدة كيلو مترات وقبره معروف فيها، وتوفي سنة 215هـ، يقول عنه الشعراني: "كان كبير الشأن في علوم الحقائق والورع"[194]. ويعود نسبه إلى بني عبس الذين استوطنوا الشام بعد الفتح العربي.

وتمتاز تجربته الصوفية بدقة التحليل النفسي وتتبع الشرع والتمسك به والتمييز بين الحلال والحرام. لذا، فإن زهده كان صارماً وقريباً من الزهد الذي اشتهر به الصحابة والتابعون. وهذا هو الجانب الخاص بـ"الورع" الذي نبه إليه الشعراني. وكان "الجوع" بالنسبة إليه أهم عامل في بناء شخصية الصوفي. "لأن الأكل يغير العقل"[195] حسب قوله. وروى عنه تلميذه أحمد بن أبي الحواري (توفي سنة 230هـ، وهو زوج رابعة الشامية) أنه قال: "مفتاح الدنيا الشبع ومفتاح الآخرة الجوع"[196]. ويبدو أن آثر الداراني في التركيز على الجوع قد أصبح من خصائص التصوف الشامي، مما دعا إلى تسمية صوفية الشام بـ "الجوعية".

وفي مجال التربية الروحية، ركز الداراني على تنقية القلب وتفريغه من الشهوات. وجعل الشغل بالله هو الأساس الوحيد في الطريق الصوفي.

ومن أقواله المتعلقة بالتوازن بين تنقية الظاهر والباطن: "لا ينبغي لفقير أن يزيد في نظافة ثيابه على نظافة قلبه، بل بشاكل ظاهره باطنه. قال أحمد بن أبي الحواري: وسمعت أبا سليمان يقول يوماً: ليت قلبي في القلوب مثل ثوبي في الثياب.

قال أحمد: وكانت ثيابه وسطى... وسأله رجل عن أقرب ما يتقرب به العبد إلى الله عز وجل فقال: أن يطلع الله على قلبك وأنت لا تريد في الدارين غيره"[197]. وعلى النقيض من تفريغ القلب لله شغل النفس بالهوى. والورع عند العارفين والواجدين، وهم أعلى مراتب الصوفية، قائم على عدم تشتت القلب، "وهو كما قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: "كل ما شغلك عن الله فهو عليك مشؤوم"[198]. ويقول في موضع آخر: "من كان اليوم مشغولاً بنفسه، فهو

---

(194) **الطبقات الكبرى**، القاهرة 1305هـ، ج1، ص78.

(195) م. ن. ص79.

(196) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص113.

(197) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، القاهرة 1305 هـ، ج1، ص78.

(198) السلمي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص71.

غداً مشغول بنفسه، ومن كانا ليوم مشغولاً بربه، فهو غداً مشغول بربه"[199]. وقد اتبع أبو سليمان منهجاً واضحاً، ترك أثراً فعالاً في تعاليمه لتلاميذه، ويقوم هذا المنهج على الخيار بين أمرين لا ثالث لهما على طريقة" إما... أو". وهو بذلك مرتبط بالسنة والكتاب لأن . "الحرام بيّن والحلال بيّن". وكان مرجعه دائماً في تقويم أعماله: الكتاب والسنة، فهو يقول: "ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة"[200].

ولم يقتصر الداراني في تصوفه على الجانب المتعلق بالمجاهدات، بل تعداه إلى الحديث عن الحب، حديثاً يؤكد أثر رابعة المبكر. فقد روى عنه تلميذه أحمد بن أبي الحواري ما يلي: "دخلت على أبي سليمان يوماً وهو يبكي، فقلت له: ما يبكيك؟ فقال: يا أحمد، ولم لا أبكي إذا جن الليل ونامت العيون، وخلا كل حبيب بحبيبه، وافترش أهل المحبة أقدامهم، وجرت دموعهم على خدودهم، وتقطرت في محاريبهم، أشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى: يا جبريل! بعيني من تلذذ بكلامي واستراح إلى ذكري، وإني لمطلع عليهم في خلواتهم، أسمع أنينهم، وأرى بكاءهم. فلم تنادي فيهم يا جبريل: ما هذا البكاء؟ هل رأيتم حبيباً يعذب أحباءه؟ أم كيف يجمل بي أن آخذ قوماً إذا جَنَّهُمُ الليل تملقوا لي؟! فبي حلفت أنهم إذا وردوا علي يوم القيامة لأكشفن لهم عن وجهي الكريم حتى ينظروا إلي وأنظر إليهم"[201].

ومن أشهر تلاميذه أحمد بن أبي الحواري الذي أطلق عليه الجنيد لقب "ريحانة الشام". "وقد طلب العلم في البداية، وبلغ درجة الإمامة، ثم حمل كتبه وألقى بها في البحر وقال: "نعم الدليل أنت، وأما الاشتغال بالدليل بعد الوصول محال" لأن الدليل إنما يكون طالما كان المريد في الطريق، فإذا لاحت الحضرة فيما قيمة السدة والطريق؟"[202].

---

(199) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، القاهرة 1310هـ، ج2، ص57.

(200) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص25.

(201) م. ن. ص26.

(202) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974، ج1، ص331.

(4) ذو النون المصري

وهو ثوبان بن إبراهيم المصري، ولد في صعيد مصر سنة 155هـ وتوفي سنة 245هـ. ويصفه الهجويري بـ"سفينة التحقيق والكرامة، وخزانة الشرف والولاية"[203]، ولقد نشأ في وسط تفاعلت فيه الثقافة اليونانية والثقافة العربية واشتغل بعلوم كثيرة مثل "الطلسمات والكيمياء ومزجها بالتصوف على نحو ما فعل رجال الأفلاطونية الحديثة في عصرها المتأخر. عصر يمبليخوس أوبروقلس.

كان حكيماً (بالمعنى اليوناني) وزاهداً ومحدثاً وعالماً بالكيمياء. وكان على حد قول عبد الرحمن جامي: أول من تكلم في الأحوال والمقامات"[204].

كما يشدد على "الصدق" قائلاً: "الصدق سيف الله في أرضه، ما وضع على شيء إلا قطعه"[205]. أما العارف الواصل فإن له صفات مختلفة "إن العارف لا يلزم حالة واحدة، إنما يلزم ربه في الحالات كلها". كما أن "العارف كل يوم أخشع، لأنه كل ساعة أقرب"[206]. وفي ذلك إشارة إلى التقدم المستمر للصوفي في سيره وسلوكه. ويبدو أن اهتمام ذي النون قد انصب على الجانب الإرادي في هذا السلوك المتنامي. حتى أنه جعل بإمكان كل الناس، سلوك هذا الطريق شريطة الإخلاص والعزم على المضي في السير.

فهو يقول: "بأول قدم تطلبه، تدركه وتجده"[207]. بيد أن الإرادة ـ الحازمة هذه يجب أن تكون مصحوبة، بإرادة الاستمرار الحازم، دون التضحية بالقواعد الأساسية للتجربة الصوفية. وتأتي فوق كل ذلك، النعمة والفضل الإلهي في إسعاف المريد "سئل ذو النون، رحمه الله: بماذا عرفت الله تعالى؟ فقال: "عرفت الله بالله، وعرفت ما سوى الله برسول الله ε"[208].

وتتبع المحبة المعرفة. فطالما أن الطريق الصوفي والمعرفة قائمان على التفرد بالله وعلى الكرم الإلهي، فإن حب الله الصافي الذي لا كدرة فيه هو "سقوط المحبة عن القلب والجوارح، حتى لا يكون

---

(203) م. ن. ج1، ص311.

(204) د. أبو العلا عفيفي، **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت، ص92.

(205) م. ن. ص23.

(206) م. ن. ص26.

(207) م. ن. ص23.

(208) **اللمع**، ص145.

فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله ولله، فذلك المحب لله"[209]. ونجده في نص آخر يربط بين المعرفة والحب بالاعتماد على الله في هذا الدعاء: "إلهي لا تترك بيني وبين أقصى مرادك حجاباً إلا هتكته، ولا حاجزاً إلا رفعته، ولا وعراً إلا سهلته، ولا باباً إلا فتحته، حتى يقيم قلبي بين ضياء معرفتك وتذيقني طعم محبتك"[210].

ولكن الأثر العربي الإسلامي قد بلور ثقافته وجعلها تتأطر ضمن سياقها الديني. "قام رجل بين يدي ذي النون المصري ـ رحمه الله ـ فقال: خبرني عن التوحيد: ما هو؟ قال: هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه. وليس في السموات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله تعالى. ومهما تصور وهمك فالله تعالى بخلاف ذلك..."[211]. ولا يخفى ما أحدثته فكرة التوحيد في كافة مجالات الفكر العربي الإسلامي الصاعد، على مستوى علم الكلام وفي الفلسفة والتصوف.

ونجد فكرة الانقطاع إلى الله عند ذي النون المصري، واضحة ضمن سياق متطور، وهذا ما جعل بعض المؤرخين من المتصوفة ينسب إليه بداية التصوف في الفكر العربي الإسلامي. لأنه عالج المواضيع الأساسية للتصوف من زهد وحب ومعرفة. وقد أجاب ذو النون عن سؤال يتعلق بالتصوف فقال: "الأنس بالله من صفاء القلب مع الله، والتفرد بالله: الانقطاع من كل شيء سوى الله"[212]. وهو يصور هذا المعنى شعراً:

من لاذ بالله نجا بالله ... وسارَّه مدُّ قضاء الله
إن لم تكن نفسي بكف الله ... فكيف أنقاد لحكم الله[213]

وهو يحدد معالم الطريق الصوفي بالنسبة للمريد. ويهيب به التقيد بأصول أخلاقية صارمة: "من أراد منكم الطريق، فليلق العلماء بالجهل، والزهاد بالرغبة، وأهل المعرفة بالصمت"[214]. واشتهر ذو النون بالإضافة إلى علمه وورعه بفصاحته التي عبر من خلالها عن أفكاره. ويبدو أن هذه الفصاحة هي سبب شهرته وذيوع صيته وانتشار أفكاره. وقد عبر عن المحبة بأشعار تكشف

(209) م. ن. ص88.
((210) أبو نعيم، **حلية الأولياء**، ج9، ص343.
(211) الطوسي، **اللمع**، القاهرة1960، ص49.
(212) السلمي، **طبقات الصوفية**، القاهرة 1969، ص19.
(213) الطوسي، **اللمع**، ص318.
(214) **طبقات الصوفية**، ص26.

عن مدى هذه الفصاحة، وليس ذلك بمستبعد إذ أن كتب التراجم تقول بأنه كان مولى لقريش.
أنشد ذو النون في الحب الإلهي ما يذكرنا برابعة:

أموت وماتت إليك صبابتي ولا قضيّت من صدق حبك أوطاري
مناي، المنى كل المنى، أنت لي مني وأنت الغنى، كل الغنى، عند أقتاري
تحمل قلبي فيك مالا أبثه وإن طال سقمي فيك أو طال إضراري[215]

وترك ذو النون أثراً كبيراً في التصوف. فقد ساهم في تأسيس المصطلح الصوفي، وتوسع في جانب المعرفة منه. وتحدثنا المراجع الصوفية أنه زار دمشق والقدس وبغداد. ومن أبرز تلاميذه يوسف بن الحسين الرازي (ت304هـ) وأبو تراب النخشبي (ت 245هـ).

(215) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص21.

(5) الحارث المحاسبي

ترجع أهمية الحارث بن أسد المحاسبي إلى أنه من أولئك الذين ألفوا في التصوف، وأشهر مؤلفاته كتاب: "الرعاية لحقوق الله" وكتاب "التوهم" كما أنه "أستاذ أكثر البغداديين"[216] وأستاذ الجنيد. وقد سمي المحاسبي بهذا الاسم لكثرة محاسبته لنفسه، واعتبرت طريقته في المحاسبة جزءاً من المنهج الصوفي. وقد أطلق عليه الهجويري في كتابه "كشف المحجوب"، من جرّاء شهرته في المحاسبة لقب "إمام الفنون وجاسوس الظنون". واعتبره "شيخ مشايخ بغداد في وقته". وهو من أهل البصرة، توفي في بغداد سنة 243هـ.

أما نظريته الصوفية فإنها تعتمد على الوضوح العقلي. وذلك لارتباطه بالسنة ارتباطاً وثيقاً. واعتمد على تحقيق التوازن بين الدنيا والآخرة، ومن أقواله: "خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم، ولا دنياهم عن آخرتهم"[217]. وجمع بين علوم الظاهر وعلوم المعاملات والإشارات. وأكد أن "من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص، زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة"[218].

والتوحيد عنده قائم على تنزيه الذات، والإقرار بالعجز عن معرفتها: "أكمل العاقلين من أقر بالعجز أنه لا يبلغ كنه معرفته"[219]. ويذكرنا ذلك بقولَة: أبي بكر الصديق τ التي تؤكد العجز عن إدراك الذات الإلهية.

وما نزال نرى لدى المتصوفة الأوائل التركيز على الانقطاع إلى الله، ولم يخرج المحاسبي عن هذه القاعدة. فقد نصح أحد الدراويش بقوله: "كن لله وإلا فلا تكن"[220]. ونجد له المعنى نفسه في "طبقات الصوفية" للسلمي (ص60)، قال الحارث: "إذا أنت لم تسمع نداء الله، فكيف تجيب داعي الله؟ ومن استغنى بشيء، دون الله، جهل قدر الله". وقد انعكست طريقته في المحاسبة على فهمه للطريق الصوفي. فهو يرى أن "العمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح"[221].

---

(216) م. ن. ص56.

(217) م. ن. ص58.

(218) م. ن. ص60.

(219) م. ن. ص60.

(220) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، ص320.

(221) **طبقات الصوفية**، ص59.

ونعثر معه على مفهوم "الوقت" المرتبط بالأحوال الصوفية وستصبح فكرة الاهتمام بالوقت دون الماضي والمستقبل، فكرة أساسية من بعده، فهو يقول: "أكثر شغل الحكيم فيما يوجبه عليه الوقت، والذي هو أولى به"[222].

ولكنه بالرغم من تفضيل التأمل الباطني أو الاستبطان على العبادة، فإنه يعطي العقل قيمة أساسية في نظريته. وهذا العقل مرتبط بالإرادة ومصبوغ بصبغة أخلاقية. قال الحارث: "لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل، وجوهر العقل الصبر"[223]. وبنفس الطريقة، فإنه يربط بين المعرفة وبين الأخلاق: "العلم يورث المخافة، والزهد يورث الراحة، والمعرفة تورث الإنابة"[224]. وهكذا فإن العقل لديه هو عقل عملي، له غاية واحدة هي السعادة، أو بالأحرى الإيمان بالله، ومحبته، و"المحبة ميلك إلى المحبوب بكليتك"[225].

وعلى الجملة، فإن منهج المحاسبي في التصوف مبني على تحليل عميق ـ لجوانب النشاط النفسي المرتبط بالعبادة. وإن التكامل بين أقواله يشعرنا بأننا أمام خطوة جديدة إلى الأمام في منحى تطور التجربة الصوفية. لنقرأ هذا النص، وننتبه إلى التسلسل في العرض الذي يشبه المحاكمة العقلية: "أساس العبادة الورع وأساس الورع التقوى، وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء، والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد الذي يرجع إلى تذكر الجزاء، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار"[226]. وإن هذا التركيز على العبادة وفهمها فهماً أخلاقياً هو "تصوف منهجي له منطقه الخاص"[227].

وله في الحب رسالة بعنوان "في المحبة" ضاع أصلها. وحفظ لنا منها شذرات أبو نعيم الأصفهاني في كتاب "حلية الأولياء"[228]، ويرى المحاسبي بأن الحب يورث المحب من جرّاء اتصاله بالله فوائد روحية تنعكس على تطوره الروحي "وقيل أن الحب يعرف بشواهده على أبدان المحبين

---

(222) م. ن. ص59.

(223) م. ن. ص59.

(224) م. ن. ص58.

(225) ابن الملقن، **طبقات الأولياء**، القاهرة 1973، ص175.

(226) **تذكرة الأولياء**، ج1، ص226 . 227.

(227) د. أبو العلا عفيفي، **التصوف**، بيروت، ص89.

(228) ج10، ص78 وما بعدها، عن م. ن. ص201.

وفي ألفاظهم. وكثرة ـ الفوائد عندهم لدوام الاتصال بحبيبهم. فإذا واصلهم الله أفادهم. فإذا– ظهرت الفوائد عرفوها بالحب لله"[229].

ومن أهم ما حققه المحاسبي هو أن مدرسة صوفية قد تشكلت حوله، تابعت تعاليمه بعد وفاته، هي ما يطلق عليه اسم "مدرسة بغداد" وهي من أهم المدارس الصوفية إطلاقاً. وأشهر أعضاء هذه المدرسة ممن أخذوا عن المحاسبي مباشرة أو بطريق غير مباشر: أبو القاسم الجنيد (ت 298هـ) وأبو حمزة البغدادي (ت289هـ) وأبو بكر إسماعيل السراج (ت 286هـ) وأبو الحسن سرى السقطي (ت 253هـ) وغيرهم كثير.

(229) **الحلية**، جـ10، ص78، عن م. ن. ص202.

(6) حمدون القصار والمذهب الملاتي

وهو حمدون بن أحمد بن عمارة، أبو صالح القصار النيسابوري. توفي سنة 271هـ بنيسابور. وتنسب إليه زعامة "مذهب الملامة". ونشأ هذا المذهب على يد أتباع إبراهيم بن أدهم الذين عادوا إلى بلخ بعد موته بالشام، وقد انتقل مركز المذهب من بلخ إلى نيسابور في النصف الثاني للقرن الثالث للهجرة. فهو إذن: "شيخ أهل الملامة بنيسابور، ومنه انتشر مذهب الملامة"[230]. ويعظم ابن عربي من شأن أهل الملامة. ويضعهم في مرتبة أعلى من الصوفية والزهاد، لأن الزهاد "لا معرفة لهم بالأحوال والمقامات ولا العلوم الوهبية اللدنية ولا الأسرار ولا الكشوف..." ولأن الصوفية يتعلق همهم بنيل الأحوال والمقامات والعلوم والأسرار والكرامات. أما الملامية فإنهم "عبيد خالصون مخلصون . لسيدهم شاهدون له على الدوام"[231]، دون محاولة منهم بالظهور بين الناس مظهراً متميزاً بالعبادة. ويجعل ابن عربي الملامية استمراراً لمقام النبي ε وأبي بكر τ، "وممن تحقق به من الشيوخ حمدون القصار وأبو سعيد الخراز وأبو يزيد البسطامي"[232].

وينظر حمدون القصار إلى السلف بوصفهم قدوة لا يمكن إدراكها: "من نظر في سير السلف عرف تقصيره، وتخلفه عن درجات الرجال"[233]. وإن النظرة السلبية إلى النفس وملامتها، ناتجة عن اكتشاف هذا القصور في السلوك، في وسط الحضارة العربية الإسلامية الجديدة في نيسابور والتي برزت فيها قيم جديدة سلبية كالغرور وحب الظهور وحب الجاه... وهي القيم التي انتقدتها الملامية بعنف. قال حمدون: "من استطاع منكم أن لا يعمى عن نقصان نفسه فليفعل"[234]. وسئل عن طريق الملامة فأجاب: "خوف القدرية ورجاء المرجئة"[235]. ولما كان مذهب القدرية، ينسب القدرة في اكتساب الخير والشر إلى العبد، فإن اقتراب الذنوب منوط بالمذنب، مما يجعل المسؤولية في تحمل نتائج الأعمال أكبر بكثير مما هو عليه عند اتباع الجبرية، الذين يردون الخير والشر إلى الله.

---

(230) السلمي، **طبقات الصوفية**، القاهرة 1969، ص121.

(231) **الفتوحات المكية**، القاهرة، دار الطباعة، ج3، ص35.

(232) م. ن. ص129.

(233) **طبقات الصوفية**، القاهرة 1969، ص127، وانظر حول السلف، ص125.

(234) م. ن. ص129.

(235) م. ن. ص129.

وبالغ هذا الصوفي في اتباع الزهد ونبذ الدنيا. فهو يقول: "الزهد عندي، ألا تكون بما في يدك أسكن قلباً منك بضمان سيّدك"[236] وهذا يعني أن الزهد الحقيقي بالنسبة إليه هو "التوكل"، أعلى المقامات الصوفية. كما قال في شأن الدنيا: "تهاون بالدنيا حتى لا يعظم في عينيك أهلها ومن يملكها"[237]. إلا أن هذا الزهد لم يكن بطالة ودعوة إلى ترك الكسب، بل إن الصوفية الأوائل كانوا أقرب إلى السنة التي تحض على العمل. قال حمدون: "قعود المؤمن عن الكسب إلحاف في المسألة"[238]، أي أن ترك العمل والكسب ليس إلا الإصرار والتمادي في طلب وسؤال العون من الآخرين.

ومما لا شك فيه، أن أهم خصيصة من خصائص التجربة الصوفية عند الملامتية وعند حمدون القصار، هي ملاحقة النفس وإدانتها باستمرار. وتعبير الملامة تعبير قرآني، ورد في بداية سورة القيامة: (لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ & وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ)[القيامة: 1-2] فالفكرة الأصلية في المذهب الملامتي كما أوضحها حمدون القصار وتلميذه ابن منازل: الحرب الدائمة ضد النفس ورعونتها ورياءها، والعمل على كتمان حسناتها"[239]. ونصل هنا إلى مفهوم متطرف في التواضع، يحرم النفس من المطالبة بأدنى حقوقها، لأنها موضع اتهام مستمر ومدانة أبداً. سأل أحد الصوفية حمدون القصار عن مسألة، فقال له حمدون: "أرى في سؤالك قوة وعزة نفس! أتظن أنك بلغت بهذا السؤال الحال الذي تخبر عنه؟ أين طريقة الضعف والفقر والتضرع والالتجاء؟ عندي أن من ظن نفسه خير من نفس فرعون فقد أظهر الكبر"[240]. وقد تابع أنصار المذهب الملامتي أستاذهم في تحليل النفس والكشف عن عيوبها، ففشا نوع من التطرف يتجاوز بكثير ما حكي عن حمدون، مثل قوله: إذا رأيت سكران فتمايل لئلا تنعى عليه، فتبتلي بمثل ذلك"[241].

وبالإضافة إلى تحليل الجانب السلبي من النفس وأخلاقها وتعمد تعميق الشعور بالذنب، فإن جانباً آخر من صورة هذا المذهب قد انبثق لإكمال دائرته وهو جانب "الفتوة". والفتوة هي

---

(236) م. ن. ص128.

(237) م. ن. ص128.

(238) م. ن. ص127.

(239) د. أبو العلا عفيفي، **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، القاهرة 1945، ص46.

(240) **طبقات السلمي**، ص125.

(241) م. ن. ص126.

بذل النفس في سبيل الآخرين مجاناً. وقد عرفها الجنيد بأنها: كف الأذى وبذل الندى. وقال القشيري: "أصل الفتوة، أن يكون العبد في أمر غيره"[242]. أي في خدمة الآخرين وتلبية حاجاتهم وقد علمنا بأن المبالغة في الزهد التي رأيناها في نيسابور قد تأثرت بالزهد البصري. أما أصل الفتوة، فقد يكون من البصرة كذلك، لأن الحسن البصري لقب بـ "سيد الفتيان"[243]. إلا أن القيم الأخلاقية التي تجسدها الفتوة كالكرم والسخاء والمروءة والشجاعة هي قيم عربية إسلامية.

ويذهب الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن أصول الملامتية قائمة على الفتوة، وأن الملامتية "هم فتيان" وزهاد المسلمين الحقيقيون. وفيهم تظهر الفتوة بآثارها الباطنية والظاهرة أكثر من ظهورها في غيرهم من فرق التصوف الأخرى. ولو أنصف الجنيد ما قال: "الفتوة بالشام واللسان بالعراق والصدق بخراسان"، بل قال: "الفتوة والصدق بخراسان"[244]. ويحدثنا السلمي عن حوار دار بين أبي حفص الحداد النيسابوري (ت 270هـ) وبين مشايخ بغداد، وسألوه عن الفتوة، فقال: :تكلموا أنتم، فإن لكم العبارة واللسان، فقال الجنيد: الفتوة إسقاط الرؤية، وترك النسبة. فقال أبو حفص: ما أحسن ما قلت! ولكن الفتوة عندي أداء الإنصاف، وترك مطالبة الإنصاف. فقال الجنيد: قوموا يا أصحابنا، فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته"[245].

وقد جمع الصوفية بذلك بين أرقى مظاهر الأخلاق الدينية، وأخلاق الفروسية القائمة على الشجاعة والإيثار وحماية الضعيف ونكران الذات... ويبدو أن هذا الجمع عائد إلى مشاركة الصوفية في الفتوحات العربية الإسلامية وفي حماية الثغور بالإقامة في البصرة التي أصبحت مراكز عسكرية وأماكن تعبد في آن واحد. وقد أثّر تطور مفهوم الفتوة عند العرب فيما بعد على مفهوم الفروسية الغربي من خلال الاحتكاك بين الطرفين في عهود طويلة[246]. وعلى الأخص خلال الحروب الصليبية. "فمن ذلك يتبين أن هذه التفاصيل الدقيقة التي وصل إليها شيوخ نيسابور في ميدان التصوف الملامتي... قائمة في جوهرها على فكرتهم في النفس ومحاربتهم لأهم

(242) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص176.

(243) د. عفيفي، **الملامتية والصوفية**...، ص25.

(244) م. ن. ص29.

(245) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص117، 118.

(246) انظر: عمر الدسوقي، **الفتوة عند العرب**، القاهرة، ص259 وما بعدها وبالفرنسية، واصف غالي، تقاليد الفروسية عند العرب، باريس 1919.

مرض من أمراضها وهو الرياء أو بعبارة أخرى قائمة على فكرة إنكار الذات التي هي الفكرة الأساسية في الفتوة.

لهذا أرى أن الفتوة والملامة وجهان لحقيقة واحدة..."[247]. ويمكن أن نجمع في تعريف نوع العيار، وهو من المعروفين بالفتوة الظاهرية، أصل الفتوة والملامة. حيث تغدو الفتوة الصوفية: "تلبية نداء القلب.

ومن أشهر أعلام الملامتية في نيسابور أبو حفص الحداد الذي (ت270هـ). وأبو عثمان الحيري النيسابوري (ت 298هـ) في مدينة نيسابور. ويصفه السلمي بأنه كان في عصره" من أوحد المشايخ في سيرته. ومنه انتشرت طريقة التصوف بنيسابور"[248] وأقواله تشبه بعض مبادئ الزهد في الأخلاق الرواقية، لولا أن الزهد لدى الرواقيين كان غاية في ذاته، بينما هو بالنسبة للصوفية وسيلة إلى اللحاق بالمطلق. من هذه الأقوال: "العاقل من تأهب للمخاوف قبل وقوعها" و"الخوف من الله يوصلك إلى الله..."[249].

(247) د. أبو العلا عفيفي، **الملامتية والصوفية**... ص68.

(248) **طبقات الصوفية**، ص170.

(249) م. ن. ص172-173.

ازدهار التصوف و"الفناء" في المطلق

نصل في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة وبدايات القرن الثالث، إلى مرحلة حاسمة من مراحل تطور التجربة الصوفية. فنرى أن صورة هذه التجربة تكتمل وتنتشر في أرجاء الدولة العربية الإسلامية. بيد أن أشد أشكال التصوف أصالة وعمقاً قد نما وتركز في بغداد. وكانت بغداد في ذلك العهد عاصمة الدنيا المتحضرة. وعلى الأرجح فإن الاضطراب السياسي الذي ولدته الحركة القرمطية بعد وقت قصير من ثورة الزنج، والتفاوت الكبير بين الأغنياء والفقراء قد دعم تيار الزهد وأرسى قواعد التصوف وشق الطريق أمام بلورتها بشكل نهائي، ولسنا هنا بصدد تحليل العلاقة بين الحركات السياسية وتطور التصوف، إلا أن مما لا شك فيه، هو أن هذه الحركات لم تكن قائمة على وعي تاريخي أو حضاري، بل هي ردة فعل سياسي ضد الاستغلال والغنى الفاحش الذي كان ينعم به الأغنياء في البصرة وبغداد. وقد امتازت هذه الفورات الاجتماعية بالتخريب والعنف مما حرمها فرصة العيش والتعاطف معها من قبل أغلبية العرب المسلمين في العراق بيد أن هذا لا يعني بأنها لم تترك آثاراً إيجابية على الإطلاق. ومما يعنينا منها هو أن التصوف في تلك الفترة قد شهد تطوراً جديداً، هو الإمعان في طلب السعادة خارج حدود هذا العالم الأرضي. فقد دخل التصوف "في دور جديد هو دور المواجد والكشف والأذواق. ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع اللذين يمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه"(250).

ومن أبرز المؤثرات التي ساعدت على بلورة هذا الدور الجديد، ظهور علم الكلام والمشكلة التي أثيرت بصدد خلق القرآن أيام المأمون. كما أن الترجمات للمؤلفات اليونانية لعبت دوراً حاسماً في تطور التصوف الفلسفي. وكان التوحيد الذي برز مع المعتزلة، يؤكد على تنزيه وتعالي الخالق، وأن تسمية الله بـ "الحق" من قبل علماء الكلام، سمحت للصوفية بفتح منظور جديد إلى التوحيد، لا يمكن فصله بأية حال من الأحوال عن مفهومي الفناء والبقاء. وقد أطلق السراج صاحب كتاب اللمع اسم "أرباب التوحيد" على صوفية هذا الدور، الذين استغنوا عن البحث النظري في التوحيد، وجعلوا عنايتهم به قائمة على الذوق والشهود والكشف.

(250) د. أبو العلا عفيفي، التصوف: **الثورة الروحية**، بيروت، ص86.

يقول التهانوي "والتوحيد عند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد وذلك بألا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله". وفي هذا المستوى من التجربة الصوفية الشهودية يصبح الشاهد واحداً هو الله. يقول أبو بكر الكتاني (ت 322هـ) وهو من صحب الجنيد: "وجود العطاء من الحق: شهود الحق بالحق، لأن الحق دليل على كل شيء. ولا يكون شيء دونه دليلاً عليه" [251]. وأبرز أعلام هذا الدور في التصوف البسطامي والجنيد والحلاج.

(1) أبو يزيد البسطامي

وهو طيفور بن عيسى. ولد (سنة 188 هـ) وقضى شطراً كبيراً من حياته في بسطام، شمال شرق فارس. وتوفي فيها سنة 261هـ. كان جدة لأبيه مجوسياً (زرادشتيا) وأسلم. اشتهر أبو يزيد بشحطاته الصوفية، وقال عنه سبط ابن الجوزي في كتاب مرآة الزمان: "له لسان في المعارف والتدقيق وفي علوم المكاشفات والفناء والبقاء لم يسبق إليه"[252]. والواقع أن "أول من تكلم في علم الفناء والبقاء"[253] هو أبو سعيد الخراز. وهو من أهل بغداد، صحب كثيراً من الصوفية أشهرهم: ذو النون المصري. وتوفي الخراز سنة 279هـ. فإذا علمنا أن البسطامي قد بدأ ملامتيا، وأنه طور مذهبه في أخريات حياته، توصلنا إلى رد الأصالة في ابتداء الحديث "بالفناء والبقاء" إلى الخراز، وفي بغداد بالذات. إلا أن البسطامي قد دمج الفناء في مذهب متكامل، عندئذ يصح أن نقول بأنه "أول من استعمل كلمة الفناء، بمعناها الصوفي الدقيق، أي بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى يمكن أن يعد هذا الرجل بحق أول واضع لهذا المذهب"[254]. ومما يؤكد تحوله الروحي في الطريق الصوفي، وانتقاله من مذهب الملامة إلى مذهب الفناء بعد ما يقرب من ثلاثين عاماً هو قوله: "كنت اثني عشر عاماً حداد نفسي: ألقيت بها في كور الرياضة، وأحرقتها بنار المجاهدة، ووضعتها على سندان المذمة، وطرقتها بمطرقة الملامة، حتى جعلت منها مرآة. وكنت خمس سنين مرآة نفسي أصقلها دائماً بنوع من العبادات والتقوى. وسنة أنظر فيها بعين الاعتبار. وقد نظرت فإذا في وسطي زناد من الكبر والعجب والرياء والاعتماد على الطاعات والنظر بعين الارتياح إلى الأعمال، فعملت خمس

(251) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص374.

(252) عن، د. عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، الكويت 1976، ص203.

(253) السلمي، **طبقات الصوفية**، القاهرة كشف المحجوب للهجويري ترجمة، د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974، جـ1، ص355.

(254) رينولد نيكسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة عفيفي، القاهرة 1969، ص22، 23.

سنين حتى انقطع ذلك الزنار واعتنقت الإسلام من جديد..."[255]. وهذا العدد من السنين التي قضاها البسطامي في الزهد القاسي على الطريقة الملامتية نراه مكرراً في أكثر من موضع هو بين الثلاثين والخمسين سنة.

فإذا علمنا بأنه بدأ سلوك الطريق الصوفي منذ وقت مبكر، توصلنا إلى أن شهرته وحديثه عن الفناء ضمن مذهب متكامل تعود إلى سن متأخر، وبتأثير من أبي سعيد الخراز، ذلك أن البسطامي قد حج حسب زعمه 45 حجة، ومن المرجع أنه اجتمع في بغداد بالخراز أو سمع عنه من تلاميذه، وهو في طريقه من شمال إيران إلى مكة. ومن أقواله التي يذكر فيها عدد سني مجاهدته: "عملت في المجاهدة ثلاثين سنة..." و"غبت عن الله ثلاثين سنة. وكان غيبتي عنه ذكري إياه. فلما حضرت وجدته في كل حال"[256]. وهذا يعني بكل وضوح أنه كان لمدة ثلاثين سنة في التصوف، دون بلوغ مرحلة الفناء، لذلك فهو غائب عن الله في الذكر والعبادة. وفي حال حضوره في الحق، أي فنائه عن نفسه، وجده في كل حال من أحواله، ومنها قوله: "غصت في بحور الأعمال أربعين سنة، فصعدت، فإذا أنا مربوط . بالزنار"[257]. والزنار هنا رمز للالتفات إلى الطاعات والأعمال، دون الحق والفناء فيه. والذي نريد أن نصل إليه، هو أن أبا يزيد قد استفاد مفهوم الفناء في وقت متأخر من حياته الصوفية، متأثراً بذلك بالخراز، وأنه جعل منه مذهباً متكاملاً.

لا نريد التوقف طويلاً عند الطريق الصوفي الشاق للبسطامي. فهو نفسه يحاول التخلص من ماضيه الذي كانت العبادة فيه تشغله عن المعبود. وقد بدأ طريقه بالعلم وبصحبة المتعلمين دهراً طويلاً، فانتقل من العلم إلى العمل ثم أطال الصيام، وأكثر من الحج وجاهد في سبيل الله، وأخيراً بلغ مراده بالفقر والفاقة[258]، أي بالاعتراف لنفسه بما لا يجوز على الحق. وهكذا أنفق البسطامي أربعين سنة من حياته في الجهادين: جهاد النفس وجهاد العدو، متنقلاً بين المساجد الرُبَطْ (المرابطة على حدود الدولة الإسلامية للجهاد). وقال عن نفسه: "لم أزل منذ

(255) العطار، تذكرة الأولياء السابق، ص25.

(256) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزومان**، مخطوط باريس، عن د. بدوي، شطحات الصوفية، الكويت 1976، ص206، 208.

(257) السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، نشرة بدوي، شطحات . الصوفية، ص151.

(258) انظر م. ن. ص162.

أربعين سنة: ما استندت إلى حائط إلا إلى حائط مسجد أو رِباط..."[259]. ويعترف البسطامي أن الوصول إلى الله كان بالله، وأن الانقطاع عن النفس هو بداية الطريق، وآخر الطريق الفناء.

قال أبو يزيد: رأيت الله في المنام فقلت: كيف يكون الطريق إليك؟ قال: إذا انقطعت عن نفسك وصلت"[260]. ولكنّ النعمة الإلهية هي الأصل في الوصول. فقد سأل رجل أبا يزيد: "بماذا أستعين على العبادة؟ فقال: بالله، إن كنت تعرفه"[261]. ولكن كيف السبيل إلى معرفته؟ لو طرحنا هذا السؤال على البسطامي لأجاب: "عرفت الله بالله... وإني لا أريد من الله إلا الله"[262]. وفي ذلك مفارقة واضحة مفادها: إن الصوفي الذي يبحث عن الحق، يكتشف بأن الحق هو الذي مهد له سبيل هذا البحث! وهذا ما يؤكده البسطامي: "بك أدل عليك، وبك أصل إليك"[263]. ويمكن فهم هذه المفارقة في ردها إلى حالة الفناء حيث يعثر الصوفي فيها على ذاته، ويقف وجهاً لوجه أمام نفسه. قال أبو يزيد: "غبت في الجبروت وخضت بحار الملكوت وحجب اللاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خال، فألقيت نفسي عليه وقلت: سيدي، أين أطلبك؟ فكشف فرأيت أني أنا، فأنا أنا..."[264]. وهذه مرحلة أولى من مراحل الفناء، يتبعها بقاء في الله، حيث تزول "الانائية" (نسبة إلى الأنا) وتبقى في الذات الإلهية المطلقة أو "الهوية" ويصبح الفناء بذلك: غيبة عن الذات وعن العالم، ومحواً للصفات البشرية واتصافاً بصفات الألوهية. قال أبو يزيد: "نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد ما صرفني عن غيره وأضاءني بنوره، فأراني عجائب من سره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى أنائيتي فزالت... فنظرت إليه بهويته. فلما نظرت إلى الحق بالحق رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق... فأقمت معه به. فني صفاتي بصفاته وسقط اسمي باسمه... وظهر فيّ بذاته. فكنت به. فانقطع المناجاة. فصارت الكلمة واحدة، وصار الكل بالكل واحداً، فقال لي: يا أنت. فقلت به: يا أنا. فقال لي: أنت الفرد. قلت: أنا الفرد. قال لي: أنت أنت، قلت: أنا أنا... فصارت صفاتي صفات الربوبية، ولساني لسان التوحيد، وصفاتي هي أن هو هو لا إله إلا هو"[265].

---

(259) م. ن. ص150.

(260) عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس**...، عن م. ن. ص217.

(261) مرآة الزمان، عن م. ن. ص209.

(262) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص72.

(263) السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، عن بدوي، شطحات الصوفية ص170.

(264) م. ن. ص164.

(265) م. ن. ص175-178.

ونفهم من هذه الحال أن البسطامي أصبح مستهلكاً في المطلق. حيث يسعه القول: "سبحاني! سبحاني! أنا ربي الأعلى" وقد شرح الجنيد هذا الشطح بقوله: "إن الرجل مستهلك في شهود الإجلال فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق تعالى فنعته فنطق به... ألم تسمعوا مجنون بني عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: "ليلى"[266]. ويطلق على هذا المستوى من التجربة الصوفية، حيث تصير "الكلمة واحدة"، مصطلح "وحدة الشهود" وذلك عندما تصبح الرؤيا واحدة والغيب حضوراً. يقول أبو يزيد: "غيب معروف، وشهود مفقود. وأنا في الغيب محضور، وفي الشهود موجود"[267]. ومعنى ذلك أن التناقض في هذه الحالة يصبح مشروعاً. فمن المعلوم أن "الغيب" هو ما لا يمكن معرفته وأن الشهود يعني الحضور بين الآخرين. إلا أن الغيب قد حضر كعلم في أبي يزيد، وهو ما يزال بين الناس موجوداً ومشهوداً من قبلهم. وبذلك فإن معنى وحدة الشهود هو: فناء العبد عن نفسه وبقاؤه في الحق، وشهود كل شيء به. وما يميز هذه الوحدة الشهودية هي أنها:

أولاً – تجربة فردية ووِجْدان لا يقبل النقل إلى الآخرين. وإذا أراد الصوفي أن يعبر عن هذه الحالة فإنه يقع في التناقض، وتصدر عنه أقوال: تشتد فيها الدعوى والمبالغة، ويُشتم منها رائحة رعونة هي: الشطح.

ثانياً – إن هذه الحال لا تدوم كثيراً. وقد لا تتكرر في حياة الصوفي إلا مرات معدودة. وسنرى بأن الحلاج، في سبيل استدامة هذه الحال، سيُطالِب الناس أن يقتلوه.

ثالثاً – لا يمكن القول بأن أقوال (شطحات) البسطامي، تشكل مذهباً في وحدة الوجود، طالما أنها فردية وآنية. وسنرى بأن أول مذهب في وحدة الوجود، لن يظهر إلا مع ابن تيمية (ت 728 هـ) حين ألصقه كتهمة سلبية بابن عربي (ت 638 هـ)، وذلك ضمن منظور فلسفي يشرح التجربة الصوفية ويفسر أعلى مراحلها.

ويأخذ الحب الإلهي في الوحدة الشهودية بعداً جديداً، ينسجم مع ما تقدم. يقول أبو يزيد البسطامي: "غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه. فلما

(266) م. ن. ص89.

(267) م. ن. ص129.

انتهيت رأيت: ذكره سبق ذكري، ومعرفته تقدمت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي. وطلبه لي أولاً حتى طلبته"[268].

ويبرز مع الحب مفهوم الشرب والسكر، باعتبارهما من مراسم العشق. قال أبو يزيد:

"إن لله تعالى شراباً يسقيه في الليل قلوب أحبائه. فإذا شربوه طارت قلوبهم في الملكوت الأعلى حباً لله تعالى وشوقاً إليه، ثم أنشد:

غرست الحب غرساً في فؤادي ... فلا أسلو إلى يوم التنادي
جرحت القلب مني باتصال ... فشوقي زائد والحب بادي
سقاني شربة أحيا فؤادي ... بكأس الحب من بحر الوداد
فلولا الله يحفظ عارفيه ... لهام العارفون بكل وادِ[269]

وهذا الخمر الإلهي، يدفع شاربه إلى طلب المزيد، دون توقف، كما أن عاصفة الحب تحمله على الاستزادة من الشوق. فهو أبداً في الحب يطلب الوصل، وهو أبداً في الشرب يشكو عدم الارتواء. "كتب يحيى بن معاد إلى أبي يزيد: سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته، وكتب إليه أبو يزيد: غيرك شرب بحار السموات وما روي بعد، لسانه خارج على صدره وهو يصيح: العطش العطش، وأنشد في ذلك:

غرست الحب غرساً في فؤادي ... وهل أنسى فأذكر ما نسيت؟
شربت الحب كأساً بعد كأس ... فما نفد الشراب وما رويت[270]

ويشبه الفناء والحب والشرب والسكر، الدخول في المطلق، تلك الدائرة التي لا بداية ولا نهاية لها. وإن الوصول إلى هذه المعاني بحاجة إلى نور مطلق، قال أبو يزيد: "من تكلم في بسط الديمومية يحتاج أن يكون معه نور الديمومية"[271]. ويطلق على أتباع أبي يزيد اسم "الطيفوريين". ويرى الهجويري أن طريق البسطامي "الغلبة والسكر" ويضيف بأن: "غلبة الحق عز وجل، وسكر المحبة ليسا من جنس كسب الآدمي"، أي أنهما هبة من الله. وما يخرج عن الاكتساب فإن "التقليد فيه محال"[272].

---

(268) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص72.
(269) مرآة الزمان، عن بدوي، **شطحات الصوفية**، الكويت 1976، ص210.
(270) م. ن. ص212.
(271) السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، نشرة بدوي، شطحات الصوفية ص145.
(272) **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974، ج2، ص413.

(2) الجنيد

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد، مولده ومنشؤه ووفاته بالعراق سنة 297هـ. كان أبوه يبيع الزجاج، فلذلك يقال له: "القواريري". وقد نبغ في الفقه وهو في العشرين من عمره. تلقى مبادئ الطريق الصوفي على يد خاله واسمه السرى السقطي (ت 257هـ)، وصحب الحارث المحاسبي. وقد لقب الجنيد بـ"طاووس الفقراء"، وأطلق عليه الهجويري لقب "شيخ المشايخ"، واعتبره القشيري: "سيد الطائفة".

لقد تركت دراسة الفقه أثرها على شخصية الجنيد، فكان تصوفه معتدلاً "فكل أهل الطريقة متفقون على إمامته"[273]. وقد ربط الطريق الصوفي بالقرآن والسنة والعبادات. ومن أقواله: "الطريق كلها مسدودة على الخلق إلاّ على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام. وقال الجنيد: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"[274]. أما عن العبادات والمجاهدات فقد روى عنه قوله: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[275].

يتميز تصوف الجنيد بأنه قائم على إثبات "التوحيد" عن طريق التجربة الصوفية. وقد بلغت أهمية التوحيد منزلة عالية من البحث مع اشتداد واحتدام المعركة بين علماء الكلام حول الذات الإلهية. وحاول المتصوفة بدورهم التصدي لهذه المشكلة على طريقتهم الخاصة. ووصل الأمر ببعضهم عند الوصول إلى المعنى الصحيح للتوحيد، أن يعلق بأنه أسلم "إسلاماً جديداً"[276]. إلا أن المعنى الحقيقي للتوحيد هو الاعتراف بعد الكشف والذوق بالتجربة الصوفية أن الوجود الحقيقي هو للحق. وقد تركزت تأملات الجنيد حول هذا الجانب من التوحيد، المرتبط بالفناء.

"والجديد في نظرية الجنيد ليس ما يقوله في التوحيد الصوفي بمعنى الفناء في الله، ولا في قوله أنه ينكشف للنفس عن طريق صلتها بالله في تجربة روحية غامرة، وإنما هو في رجوعه بالتوحيد الصوفي إلى جبلة النفس الإنسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرِّياضات والمجاهدات. وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته، وفي أنه يستند في ذلك إلى الآية

(273) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة، 1974، جـ1، ص341.
(274) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1969، ص32.
(275) م. ن. ص31.
(276) انظر: م. ن. ص8 و9.

القرآنية المعروفة بآية "الميثاق"... فعلى هذه الآية بنى الجنيد نظرية جديدة في التوحيد لا أعتقد أن صوفياً آخر سبقه إليها، وهي نظرية فيها عنصر أفلاطوني لا خفاء فيه، كما أن فيها غزارة روحية تشهد بعمق تجربته الصوفية وصفائها"[277]. ونص الآية هو التالي: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ)[الأعراف: 172].

وهذا يعني بأن حديثاً جرى في الأزل بين الأرواح والحق، اعترفت فيه هذه الأرواح بألوهية الخالق، وعقد الميثاق على ذلك. إلا أن هبوط الأرواح إلى الدنيا وتكدرها بالشهوات الحسية، جعلها تنسى أصلها. وليس أفضل من المجاهدات للتخلص من أسر البدن، حتى يعود الفرع إلى أصله. وهذا الفهم للآية، ناتج عن مؤثرات أفلاطونية. وقد عرف الجنيد التوحيد الصوفي بقوله: "أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عز وجل وتجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه، وهو أن يرجع العبد آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون"[278].

إن أصل التوحيد هو الفناء، والتوحيد هو الفصل بين الحق القديم والمخلوق المحدث، أي "إفراد القدم من الحدث"[279] كما يقول الجنيد ومتى فني العبد، يقوم الحق بتلبية إرادة العبد في الرجوع إلى حالة الأزلية قبل الخلق، وذلك يعني أن التوحيد بالمعنى الصوفي هو الدخول في المطلق.

يقول الجنيد: "التوحيد: هو الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية"[280]. والسرمدية تحتوي المطلق منذ الأزل وإلى الأبد وتتجاوز الأزمان. ويبدو أن هذه هي المرحلة الأولى في علم التوحيد الموصل إلى الديمومة. فقد قال أبو سعيد الخراز "أول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق بذلك، فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل"[281]. أما المرحلة

(277) د. أبو العلا عفيفي، **التصوف**...، بيروت، ص161.

(278) السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1969، ص5.

(279) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1969، ص5.

(280) **اللمع**، ص49.

(281) م. ن. ص53.

الأخيرة، فهي "علم الانتهاء إلى علم التوحيد" حيث تقع "حقيقة الحقيقة من الحق للحق"[282]. وهذا المستوى من التجربة الصوفية يطلق عليه اسم: "وحدة الشهود"، ويمتلئ قلب العارف بالحق، فيرى الكون من الحق إلى الحق بالحق. وسئل الجنيد عن التوحيد، فأنشد قائلاً:

وغـــــــنى لي مـــــــنى قلـــــــبي وغنيـــــــت كمـــــــا غـــــــنى
وكنـــــــا حيثمـــــــا كـــــــانوا وكـــــــانوا حيثمـــــــا كنـــــــا[283]

وبذلك، لم يعد التوحيد، مفهوماً نظرياً، كما هو الحال عند علماء الكلام. بل غدا تجربة متكاملة للفناء عن النفس والبقاء بالحق. "فهنا نجد التوحيد قد تغير معناه تماماً بما أضفى عليه الجنيد من صبغة صوفية، فأصبح يرادف الاتحاد أو "وحدة الشهود"[284].

ولولا أن تصوف الجنيد نابع عن شخصيته المتزنة، لقرأنا له شطحات لا تقل عن شطحات البسطامي والشبلي معاصر الحلاج في وصف تجربته الروحية. وقد سلك الجنيد مسلك الحذر في تعبيره، حتى لا يقع كلامه عند غير أهله، وهو يظهر هذا الحذر من خلال دقته في مراسلاته وحرصه على ألا تسقط في أيدي من لا يقدر على فهمها. ونقرأ في الرسالة التي بعثها الجنيد إلى أبي بكر الكسائي ما يلي: "وإنما منعني من مكاتبتك منذ مدة كتاباً إلى أقوام من أهل أصبهان ففتح كتابي، وأخذت نسخته... فعليك، رحمك الله، بضبط لسانك، ومعرفة أهل زمانك، وخاطب الناس بما يعرفون"[285]. ويعكس هذا الحذر، خوف الجنيد من الإساءة إلى المتصوفة، كما يظهر أن التصوف قد استقل مع الجنيد وأنه اكتسب مصطلحاً خاصاً به لا يمكن فهمه إلا لمن تمرس في دراسته ومخالطة أهله. وأن الصوفية أصبحوا يشكلون فئة متميزة داخل المجتمع في بغداد.

قال الجنيد: "الصوفية أهل بيت واحد، لا يدخل فيهم غيرهم"[286].

وإننا لنلمس هذا التطور، من غنى ودقة مفردات الجنيد. فهو يستخدم المصطلحات الصوفية الأساسية، مثل: "الجمع والتفرقة" و"القبض والبسط" و"التجريد والتفريد" مما سيدفع الصوفية

(282) م. ن. ص313.
(283) ابن الملقن، **طبقات الأولياء**، تحقيق شريبة، القاهرة 1973، ص135.
(284) د. أبو العلا عفيفي، **التصوف**... ص165.
(285) **اللمع**، ص312.
(286) ابن الملقن، **طبقات الأولياء**، القاهرة 1973، ص127.

اللاحقين إلى استخدام لغة كاملة متميزة بغنى إيحاءاتها ودقتها في آن واحد. وإن هذا الشعور بالتمايز هو الذي دعا الجنيد إلى شرح وتأويل شطحات أبي يزيد البسطامي((287))، وذلك لئلا يتخبط سامعوها في فهمها حسب ما تبدو لهم.

وتنسجم نظرية الجنيد في الحب مع مذهبه تماماً. فقد سئل عن المحبة فقال: "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب"((288)). وهذا يعني أن تفنى صفات العبد لتحل محلها صفات الحق. ويدعم الجنيد نظرته هذه إلى المحبة، بحديث قدسي شهير تناقله الصوفية عن رواية البخاري: "ما يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، وإن استعاذني لأعيذنه". وليس الحب الإلهي مجرد علاقة سلبية بين المحب والمحبوب. فالمحبوب يتبنى حب أفضل الممكنات لأبناء الإنسانية. ويحدثنا أبو عمر الزجاجي عن حوار دار بينه وبين الجنيد: "سألت الجنيد عن المحبة، فقال: تريد الإشارة؟ قلت: لا! قال: تريد الدعوى؟ قلت: لا! قال: فأيش تريد؟ قلت عين المحبة. فقال أن تحب ما يحب الله تعالى في عباده، وتكره ما يكره الله تعالى في عباده"((289))، ويرجع هذا النضج في مفهوم المحبة عند الجنيد إلى أنه كان يمتلك عن الموضوع فكرة واضحة منذ بداية أمره في الطريق الصوفي. ويبدو أن مسألة المحبة قد أثيرت في مكة أثناء موسم الحج "فتكلم الشيوخ فيها وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي! فأطرق رأسه، ودمعت عيناه، ثم قال: "عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه.

أحرق قلبه أنوار هويته، وصفاء شربه من كأس وده. وانكشف له الجبار من أستار غيبه. فإن تكلم فبالله. وإن نطق فمن الله، وإن تحرك فبأمر الله. وإن سكت فمع الله. فهو بالله ولله ومع الله..."((290)). وهذا يعني أن المحبة ليست موضوعاً قابلاً للتعريف، وإنما هي تجربة معاشة.

(3) الحلاج

((287)) انظر: **اللمع**، "كتاب تفسير الشطحات...".

((288)) **اللمع**، ص88.

((289)) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص163.

((290)) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص253.

ولد أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج قرب مدينة البيضاء في بلاد فارس، سنة 244هـ/ 857م، "وهي منطقة موغلة في العروبة، وفيها ولد النحوي الكبير سيبويه"((291)). وارتحل مع والده إلى واسط على نهر الدجلة، وهي مدينة أنشأها العرب. وهناك حفظ القرآن وتلقى العلوم الدينية قبل سن البلوغ، ونسي لغته الفارسية تماماً. وفي العشرين من عمره، رحل إلى البصرة حيث تزوج. وأنجب عدة أولاد. ويرجع أصل تكوينه الروحي إلى البصرة حيث يقول: "إنني ربيت بالبصرة"(292). ثم حج إلى مكة وقام برحلة إلى الأهواز وخراسان، وبدأ يدعو الناس إلى الزهد والتصوف ثم عاد ليستقر في بغداد. وفي حجته الثانية صحبه أربعمئة من تلاميذه. ثم سافر إلى الهند برفقة إحدى القوافل التجارية، ووصل إلى كشمير. وحج للمرة الثالثة وقفل عائداً إلى بغداد، منصرفاً إلى العبادة ودعوة الناس إلى التصوف مما جعل عدد أتباعه يزداد في بغداد. وفي هذه المرحلة وكان قارب الخمسين من عمره صدرت عنه أقوال أثارت الناس "مما هز الأوساط المثقفة"((293)). وكانت أخطر هذه الأقوال: "أنا الحق" وطلب الفقيه محمد بن داوود محاكمته وأوصى بقتله. واعترض القاضي ابن سريج على محاكمته، مؤكداً أن القضاء لا يفصل في أمر يخرج عن طاقته كالتمييز بين النفوس.

تابع الحلاج دعوته للتصوف وإصلاح النفوس. وبعث برسائله إلى المسؤولين يناشدهم العدل والصلاح. وقد صادفت دعوته قبولاً، لسوء أوضاع الخلافة، وجرت محاولة للسيطرة على أوضاع الدولة عين من خلالها ابن المعتز خليفة في بغداد عام 296هـ. ولكن خلافته التي استمرت يوماً واحداً لم تحقق ما أريد لها. وعين المقتدر تحت تأثير الجند وكان غلاماً صغيراً. وقد شن وزيره ابن الفرات حملة اعتقالات لتهدئة الأوضاع السياسية القلقة من جراء الثورات المتتابعة (ثورة الزنج والقرامطة) وتم إلقاء القبض على الحلاج بعد ثلاث سنوات اختفى فيها في مسقط رأسه. وأطلق سراحه بعد عدة أيام ابن عيسى القنائي الوزير الجديد. لكنه أعيد إلى الحبس بدار السلطان سنة 301هـ. بتحريض من صاحب الشرطة الذي اتهمه بالانتماء إلى القرامطة. ويبدو أن صاحب الشرطة استغل اسم الحسن بن منصور الملحد البغدادي، أستاذ محمد بن

((291)) لويس ماسينيون، المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، في كتاب "**شخصيات قلقة في الإسلام**" القاهرة 1946، ص63.

((292)) **أخبار الحلاج**، ص39.

((293)) م. ن. ص69.

زكريا ورفيق أبي سعد القرمطي((294)). لمجرد التشابه مع اسم الحلاج. وفي السجن، كان الحلاج يَعظُ المساجين ويتفرغ للعبادة ويكتب "طاسين الأزل" وبعد تسع سنوات تقريباً، خرج من السجن بعد أن حكم عليه بالإعدام. وكانت الفتوى الجديدة صادرة ضده عن الفقيه أبي عمرو. ونفذ فيه الحكم، فصلب وعذب وقطعت أطرافه ثم قطعت رأسه، وصب على جذعه الزيت، وأحرق بالنار، وألقي برماده من أعلى المئذنة في نهر دجلة. وذلك في عام 309هـ/922م.

وكان الناس قد اختلفوا فيه، واستمر هذا الخلاف من بعد موته. فمنهم من كفره ومنهم من برأه ومنهم من توقف في الحكم عليه. وأجمع الصوفية المتأخرون على علو مكانته في التصوف. "فقد رده فريق من أمثال عمرو بن عثمان، وأبي يعقوب النهرجوري... وقبله ابن عطاء، ومحمد بن خفيف... وجملة من المتأخرين. وتوقف في أمره فريق مثل: الجنيد والشبلي والحصري وغيرهم، ونسبة فريق آخر إلى السحر وأسبابه"((295)). وتشكل قضية الحلاج، الخطوة الأولى في العداء الذي استحكم بين الفقهاء والصوفية. وقد نشأت ردة فعل إثر مقتل الحلاج، تدعو إلى التقيد بآداب الشريعة وتعيد إلى الناس الثقة بالتصوف الصحيح، لما خالطه من أصداء المدعين الذين نسجوا على منوال . شطحات الحلاج. وهذا ما نراه في كتاب "اللمع" للسراج الطوسي، و"التعرف" للكلاباذي، وفي وقت لاحق، في الرسالة القشيرية.

سلك الحلاج أصعب الطرق في الزهد، واختار من العبادات أقساها فهو ملامتي السلوك. وكان مثله الأعلى بلوغ مرتبة "الفتوة" والتضحية ونكران الذات. ويطلعنا تنقله الدائم ورحلاته المتواصلة داخل حدود الدولة العربية الإسلامية وخارجها، على القلق العميق الذي كان يعتمل في قرارة نفسه خلال مسيرته في البحث عن المطلق. وقد قضى حياته محاولاً تحقيق تعريفه للمريد.

وسأل فارس البغدادي الحلاج عن المريد، فقال: "هو الرامي بقصده إلى الله عز وجل، فلا يعرج حتى يصل"((296)). وانطلق إلى هدفه واضعاً نصب عينيه المحافظة على ما وصل إليه من منزلة الفتوة التي نالها بالتطرف في عباداته. وقد صمم على تحمل نتائجها. ولخص هذا الإصرار بقوله

((294)) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974 ج1، ص462.

((295)) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974 ج1، ص462.

((296)) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص309.

في "طاسين الأزل": "إن رجعت عن دعواي وقولي، سقطت من بساط الفتوة"((297)). ثم يؤكد مرة أخرى بأنه لن يتراجع عن دعواه حتى وإن قتل أو صلب أو قطعت يداه ورجلاه((298)). اشتهر مذهب الحلاج بأنه مذهب حلولي. ويمكن التأكد من ذلك ببساطة من استخدامه لمصطلح "الحلول" في الأبيات الشهيرة المنسوبة إليه:

أنا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنا　　نحـن روحـان حللنـا بـدنا
فـإذا أبصـرتني أبصـرته　　وإذا أبصـرته أبصـرتنا

وهو يؤكد نفس المعنى، مجموعاً في بيت واحد مع الصيحة التي دفع حياته ثمناً لها:

"أنا الحـق والحـق للحـق حـق　　لابـس ذاتـه مـا ثم فـرق"((299))

وهذا ما يؤكد أن الحلول لديه، ليس تداخلاً بسيطاً، بل إنه يصل إلى درجة "الامتزاج" والمشاركة في المصير. يقول الحلاج:

مزجـت روحـك في روحـي　　كمـا تمـزج الخمـرة بالمـاء الـزلال
فـإذا مسـك شـيء مسـني　　فـإذا "أنـت" "أنا" في كـل

وقد صور أحد معاصريه مذهبه الحلولي بشيء من التبسيط: "كان رجلاً حلاجاً ينتحل النسك، فما زال يرتقي، طبقاً عن طبق حتى انتهى به الحال إلى أن زعم أن: من هذب في الطاعة نفسه، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه، وصبر على مفارقة اللذات، وملك نفسه في منع الشهوات، ارتقى به إلى مقام المقربين. ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه. فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حلّ فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم، فيصير مطاعاً. فلا يريد شيئاً إلا كان، من كل ما ينفذ فيه أمر الله، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله، وجميع أمره أمر الله"((300)).

واضح أن الحلاج واقع تحت مؤثرات مسيحية. بل إنه يستخدم في سبيل توضيح مذهبه بعض المصطلحات التي استعملها المسيحيون السريان للدلالة على طبيعتي المسيح: اللاهوت والناسوت((301)). وفي ذلك تعبير عن أعمق جانب من جوانب الحلول:

((297)) **كتاب الطواسين**، تحقيق لويس ماسينيون، باريس 1913، ص50.

((298)) انظر، م. ن. ص51-52.

((299)) **أخبار الحلاج**، تحقيق ل. ماسينيون و ب. كراوس، باريس 1936، ص108.

((300)) الاصطخرى، عن د. محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة 1970، ص117.

((301)) انظر: نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة د. عفيفي، القاهرة 1969، ص134.

سـبحان مـن أظهـر ناسـوته سـر سـنا لا هوتـه الثاقـب
ثم بـدا لخلقـه ظـاهرا في صـورة الأكـل والشـارب
حـتى لقـد عاينـه خلقـه كلحظـة الحاجـب بالحاجـب

إلا أن الحلاج مع ذلك لا يدعي الخروج عن مفهوم "التوحيد". وهو يرى كالمعتزلة بأن الله منزه، وليس بوسع أحد أن يحيط به علماً: "ما وحد الله غير الله، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله"((302)). بل إنه يذهب إلى نفي الحلول والامتزاج، مما يشعرنا بتناقض بين أقواله وأشعاره. قال الحلاج: "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء"((303)).

ويميز المتصوفة الذين حاولوا تفسير تناقضاته، بين حال صحوه، حيث ينطق بالتوحيد السليم، وبين حال سكره، حيث تصدر شطحاته المشعرة بالحلول. فالتفرقة بين مقام "التمكين" الذي يتيح للصوفي ضبط عواطفه والسيطرة على نفسه. وبين مقام "التلوين" الذي ينتقل فيه الصوفي بين المتناقضات دون حرج، تساعد على تحديد موقع الحلاج وتجربته الصوفية. ويخبرنا الهجويري: "أنه لا يجوز الاقتداء بكلامه (أي الحلاج) لأنه كان مغلوباً في حاله، لا متمكناً. وينبغي للكلام أن يكون متمكن حتى يمكن الاقتداء به"((304)). ولم يفت الحلاج نفسه أن يفسر لنا تناقضاته. فالصوفي بالنسبة إليه إما أن يكون في صميم التجربة التوحيدية فلا يقدر على وصف حالته التي تجرد فيها عن العالم وعن نفسه، وإما أن يقع تحت أسر التجليات الإلهية، فيكون في حالة سكر. ومن خصائص السكران البوح بالأسرار، عندئذ فإنه يصبح مدفوعاً إلى وصف التوحيد. وهذا يعني ضرورة رد التناقض إلى طبيعة التجربة الصوفية. فمقام "البقاء" لا يسمح بالعبارة. ومقام الفناء ينجم عن لذة الأنوار في قلب الصوفي، ومن طبيعة اللذة فقد السيطرة على النفس، وهذا ما يطلقون عليه اسم السكر. فأنواع التوحيد تطمس الصوفي وتلحقه بالمطلق، بينما يتلذذ بأنواع التجريد ويطيش من العلوم التي يحصل عليها((305)). قال الحلاج:

((302)) **أخبار الحلاج**، ماسينيون وكراوس، باريس 1936، ص88.
((303)) م. ن. ص47.
((304)) **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974، جـ1، ص364.
((305)) انظر: السلمي، **طبقات الصوفية**، القاهرة، 1969، ص308.

"من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم"((306)).

وكان الصراع العنيف الذي يدور في أعماق الحلاج ناتج عن محاولته البقاء الدائم في المطلق، وكان على وعي بأن بقاءه على الأرض يعيقه عن بلوغ هدفه. لذا فإن ما يميز تجربته الصوفية، هي أنها كانت في أواخر حياته قائمة على "استباق الخلود" والبحث عن الخلاص من أسر الجسد. وبذلك يصبح التوحيد بالنسبة إليه، هو العودة إلى الأصل. ويصبح القلق المحرك الذي يعمق هذه التجربة ويدفعها إلى أقصى حدودها. ومع ذلك فإن الحلاج يعترف بأن أعلى أشكال التجربة الصوفية، يطلع الصوفي على "منطقة حرام" لا يستطيع بلوغها أحد إلا النبي محمد ρ "فلذلك سمي النبي حرمياً"، ما خرج من دائرة الحرم"((307)).

وبناء على هذه الاستحالة في اختراق دائرة "علم علم الحقيقة"، يقول الحلاج: "هيهات! من يدخل الدائرة، والطريق مسدود والطالب مردود"((308)). وبهذا التحديد لأطوار التجربة الصوفية، ورسم جغرافية الطريق الروحي. يصل الحلاج إلى اعتبار "النور المحمدي" الدليل((309)) الوحيد الذي لا سبيل إلى بلوغ الحقيقة بدونه. وهذا التحديد هو الذي سيسهل علينا اكتشاف مظاهر تجربته التي وجدت لها تعبيراً ذاتياً يتحرك أبداً باتجاه الفناء ويعقد العزم على تجاوز الفناء إلى البقاء. وقد انعكس هذا التعبير الذاتي للتجربة الحلاجية على المجتمع بشكل حاد.

وقد رسم لنا الحلاج صورة رمزية عن تجربته الذاتية، وحاول أن تكون هذه الصورة نموذج سلوكه المسبق، بكل تفاصيلها. وتتلخص هذه الصورة في قالب قصة صغيرة، سيكون لها الأثر البالغ على غيره من الصوفية: "الإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق. الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح. ويعود إلى الأشكال فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال. ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة. لم يرض بضوئه وحرارته فيلقى جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه، فيخبّرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر. فحينئذ يصير

((306)) م. ن. ص311.

((307)) أخبار الحلاج، **الطواسين**، تحقيق ماسينيون، باريس 1913، ص28.

((308)) م. ن. ص25، 26.

((309)) م. ن. ص15.

متلاشياً متصاغراً متطائراً فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم، فلأي معنى يعود إلى الأشكال؟ وبأي حال بعدما حال؟((310)).

فالوصول إذن مشروط بالفناء. ولكن كيف تكون علاقة الصوفي بالمطلق بعد الفناء والغرق في "بحر الفهم"؟ يجيب الحلاج:

رأيـــــت ربي بعـــــين قلـــــبي فقلـت: مـن أنـت؟ قـال: أنـت!
فلـــيس للأيـــن منـــك أيـــن ولـــيس أيـــن بحيـــث أنـــت
أنـــت الـــذي حـــزت كـــل أيـــن بنحـو "لا أيـن"، فـأين أنـت؟((311))

وانعكست صورة هذه التجربة في المجتمع على شكل مفارقة. وتقوم المفارقة على طلب الحلاج من الناس أن يقتلوه.

اقتلـــــــــوني يا ثقـــــــــاتي إن في قتلـــــــــي حيـــــــــاتي
ومـمـــــــــاتي في حيـــــــــاتي وحيـــــــــاتي في مـمـــــــــاتي

والسبب في أنه لم يقدم على قتل نفسه هو أنه يعلم أن الانتحار يؤدي بصاحبه إلى الجحيم. إذن لماذا لا ينتظر حتى يأتي أجله؟ إنه يريد أن يموت قتلاً، لأن في ذلك رفعاً لدرجته الصوفية، حيث يكفر عن ذنوبه السابقة، ويموت شهيداً على طريقته الخاصة، بل على طريقة المسيح.

ألا بلـــــــــغ أحبـــــــــائي بأني ركبـت البحـر وانكسـر السـفينة
ففـــي ديـــن الصـــليب يكـــون مـــوتي ولا البطحـا أريـد ولا المدينـة((312))

لم يكن الحلاج يطلب القتل عبثاً، لذلك فهو يحث المسلمين على قتله ويبشرهم بأنهم سيؤجرون على ذلك. فقد روى عنه أنه دخل جامع المنصور في بغداد وقال: "أيها الناس اسمعوا مني واحدة. فاجتمع عليه خلق كثير، فمنهم محب ومنهم منكر. فقال: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني.

فبكى بعض القوم "ودار بينه وبين راوي القصة حوار كرر طلبه على أثره قائلاً: "اقتلوني تؤجروا وأستريح"((313)). وقد برر الحلاج هذا الطلب، من حيث كونه محجوباً عن المطلق بوجوده

((310)) في الأصل "بعدما حاز" والأصح ما أثبتناه لضرورة السجع والمعنى.

((311)) م. ن. ص31.

((312)) **أخبار الحلاج**، ماسينيون، باريس 1936، ص81، 82.

((313)) م. ن. ص75.

المادي المشخص، أي أن ذاته أو "انيته" هي التي تقف عائقاً عن بلوغه الهدف. وهذا ما دعاه الابتهال إلى الله:

بيـــــني وبينـــــك إنيّ يـــــزاحمني فـــــارفع بأنـــــك أنيّ مـــــن البـــــين

وهو لم ينس في لحظات موته أن يدعو بالخير والمغفرة للذين، ساهموا في إيصاله إلى خشبة الصلب، قال الحلاج: "هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك. فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت."((314)).

ويصف لنا الشبلي كيف قتل الحلاج بعد صلبه: "قصدت الحلاج وقد قطعت يداه ورجلاه وصلب على جذع فقلت له: ما التصوف؟ فقال: أهون مرقاة منه ما ترى. فقلت له: ما أعلاه؟ فقال: ليس لك إليه سبيل، ولكن سترى غداً، فإن في الغيب ما شهدته وغاب عنك. فلما كان وقت العشاء، جاء الأذن من الخليفة أن تضرب رقبته. فقال الحرس: قد أمسينا، نؤخر إلى الغد. فلما كان من الغد أنزل من الجذع وقدم لتضرب عنقه فقال بأعلى صوته: حسب الواجد أفراد الواحد له((315))... فتقدم أبو الحارث السياف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم على شيبته. وعلى جماعة من الفقراء المشهورين. وكادت الفتنة تهيج، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا"((316)).

وتم للحلاج ما أراد باستباق الخلود. وقد صرحت تيريزا الأبلية المتصوفة المسيحية في إسبانيا في القرن السادس عشر، بما يفسر لنا تسرع الحلاج في طلب الموت، حيث قالت: "أموت من كوني لا أموت لأراك"((317)). ويذكرنا الجانب المأساوي لقضية الحلاج، محاكمة سقراط وموته، مع الاحتفاظ بكل جوانب الخلاف بين الرجلين. فبينما يكتفي سقراط بالتأكيد على أن الموت ليس شراً، يذهب الحلاج إلى اعتبار الموت طريق الخلاص في سبيل الدخول في المطلق.

وتنسجم نظرية الحلاج في الحب مع نظريته الحلولية. فالحب الذي يحرك الصوفي إلى الله، إنما هو حب الله له، لأنه هو المحرك له:

((314)) م. ن. ص8.

((315)) م. ن. ص36.

((316)) م. ن. ص8.

((317)) انظر: أسين بلاثيوس، **ابن عربي**، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1965، ص246.

أنــت بــين الشــغاف والقلــب مثـل جـري الـدموع مـن أجفـاني
وتحـل الضــمير جــوَفَ فــؤادي كحلـــــول الأرواح في الأبـــــدان
لــيس مـــن ســاكن تحــرك إلا أنـت حركتـه خفـي المكـان((318))

ويذهب الدكتور أبو العلا عفيفي في شرح المحبة عند الحلاج، إلى أن المحبة عنده تقوم على علاقة "اضطرارية" بين العبد والرب. مما يساعد على فهم اللاهوت والناسوت فهماً جدلياً. "فالمحبة متبادلة بين الطبيعتين، كما أن الميل إلى الاتحاد متبادل بين عنصري الماء والخمر"((319)). بيد أن هذا المعنى المتبادل في الحب ليس واضحاً عند الحلاج إلى درجة تجعلنا ندخله في نظريته في المحبة الإلهية. وعلينا انتظار ابن عربي حتى نصادف هذه العلاقة الجدلية في الحب.

ويبقى الحب عند الحلاج مرتبطاً بتجربة ذاتية قائمة على الاختبار المباشر. ولم يتوسع الحلاج في معالجة المحبة من منظور مذهبي، وهذا ما يجعل تجربته أقرب إلى وحدة الشهود((320))، منها إلى مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي. فكما أن الفناء عند الحلاج هو فناء صفات العبد وبقاء صفات الحق، فإن المحبة هي خلع الأوصاف الذاتية والتحول في الصفات الإلهية. قال الحلاج: "حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه"((321)).

ولم يتوسع الحلاج في تكوين نظرة متكاملة إلى المحبة الإلهية. وانصب جهده على أسرار التوحيد والمعرفة. وقد أدى به ذلك إلى إعادة النظر في قصتي إبليس وفرعون كما وردتا في القرآن. وجعل منهما أستاذين له في التصوف وذلك في الإصرار على دعواه والتمسك بمعناه الوجودي الخاص((322)). وربط الحلاج المعرفة بالنور المحمدي. فهو الدليل الذي يأخذ الأنبياء والأولياء من قبسه. "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم..."((323)).

((318)) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص309.

((319)) التصوف: **الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت، ص223.

((320)) انظر: نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة عفيفي، القاهرة 1969، ص131.

((321)) عن ماسينيون، **المنحنى الشخصي لحياة الحلاج**، ترجمة بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة 1946، ص64.

((322)) انظر: **الطواسين**، تحقيق ماسينيون، "طاسين الأول والاتباس"

((323)) م. ن. "طاسين السراج".

وعقد الحلاج فصلاً خاصاً في كتابه "الطواسين" ليقرر فيه تنزيه الحق، وربط المعرفة بالحق في قلب العارف هو الذي يكسر هذه العزلة، أما الإنسان فإنه لا إرادة له ولا مقدرة للإحاطة بالحق. وقد ترتب على القول بالنور المحمدي الإيمان بوحدة الأديان.

وترجع العناية الحديثة بالحلاج إلى المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي توفي سنة 1962م. وخلص من دراساته إلى اكتشاف شبه ظاهري وباطني بين حياة الحلاج والسيد المسيح، ورأى بأن الحلاج قد أصبح "من المسيح غادياً إلى بستان آلامه"((324)).

وقد أعيدت طبعة مؤلفات ماسينيون حول الحلاج حديثاً، في أربعة مجلدات، لدى الناشر "غاليمار" في باريس، عام 1975، تحت عنوان "آلام الحلاج".

أما الأثر الذي أحدثه الحلاج في تاريخ التصوف الإسلامي "العربي والفارسي والتركي..." فهو أثر عميق، لم يدرس حتى الآن الدراسة الوافية ومن أشهر الذين تأثروا به السهروردي المقتول، وابن عربي، وفريد الدين العطار الذي استعار رموزه وكتب أجمل الملاحم في الشعر الصوفي الفارسي.

((324)) **المنحنى الشخصي لحياة الحلاج**، ترجمة بدوي، ص91.

الفصل الثاني

المفاهيم الصوفية

تمهيد

شهد القرنان الرابع والخامس للهجرة ولادة علم جديد مكتوب، له مصطلحاته ورموزه ومفاهيمه الخاصة، هو "علم التصوف"، ففي القرن الرابع كتب أبو نصر السراج الطوسي (ت378هـ) مؤلفه الشهير "اللمع" وفي نفس الفترة ألف أبو بكر محمد الكلاباذي (ت380هـ) كتاب "التعرف لمذهب أهل التصوف". وفي القرن الخامس برز عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465هـ) مؤلف "الرسالة القشيرية، كواحد من أشهر مؤلفي التصوف على الإطلاق، كما برز علي بن عثمان الجلابي الهجويري (ت465هـ)، بكتابه الهام "كشف المحجوب" الذي ألفه باللغة الفارسية. وقد ترجمه في مطلع هذا القرن، نيكلسون، المستشرق الإنكليزي إلى لغته، وقامت بترجمته إلى العربية حديثاً الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل وتتقارب المؤلفات الأربعة في موضوعاتها، التي تناولت عقائد ومذاهب وأقوال ومقامات وأحوال الصوفية. وترجع أهميتها الأساسية إلى إسهامها في بلورة المصطلح الصوفي وإرساء المفاهيم الأولية للتجربة الصوفية. وساعد ذلك على انتشار التصوف باعتباره "علماً" له لغته الخاصة وتاريخه المتميز.

وسنتناول بالدراسة أهم هذه المفاهيم المركزية، وذلك للاطلاع عن كثب على خصائص التجربة الصوفية:

(1) الطريق

تنفتح عند دراسة مفهوم الطريق إمكانات عديدة. وسنأخذ من هذه الإمكانات ما يتلاءم مع غرضنا في سبر أعماق التجربة الصوفية كما كان يعانيها أصحابها. وسنترك هذه الإمكانات تعبر عن نفسها ضمن سياق متنام ومتطور، مما سيجعلنا نضحي بالجانب التسلسلي للتاريخ في سبيل التقاط الزوايا النموذجية والمعبرة.

وأول ما يلفت النظر في دراسة الطريق الصوفي هو التلازم بين الازدهار والتفتح الروحي الباطني للسالك وبين السمة المشتركة بين كبار الصوفية وهي السياحة في الأرض. أي ذلك الترابط العميق بين حركة القلق الداخلية وبين فعل السفر غير المنقطع. قال جعفر الخلدي وهو من تلاميذ الجنيد، وقد توفي ببغداد سنة 348هـ: السياحة سياحتان: سياحة النفس، بالسير في الأرض، ليرى أولياء الله أو يعتبر بآثار قدرته. وسياحة القلب ليجول في الملكوت، فيورد على

صاحبه بركات مشاهدات الغيوب. فيطمئن القلب عند الموارد لمشاهدة الغيوب، وتطمئن النفس عن المرادات لبركة آثار القدرة عليه"((325)).

وهذا يعني بأن للمظهر الخارجي للإنسان متمثلاً بالنفس الواعية انفعالاً خاصاً من جراء تأمل جمال الطبيعة والاحتكاك بالمشايخ من الصوفية، وأن للمظهر الباطني متمثلاً بالقلب انفعالاً خاصاً من جراء الأنوار والتجليات الإلهية. ويمكننا تقدير أهمية مظهري الطريق الصوفي، عندما نتمكن من إيجاد علاقة طردية بين كثرة تنقلات وأسفار المتصوفة، وبين علو مكانتهم في التصوف. فلو تأملنا حياة إبراهيم بن أدهم أو الحلاج أو الغزالي أو ابن عربي... لوجدنا أن ثمة "خارطة" جغرافية لتنقلاتهم تتقاطع جميعها في العواصم المشهورة وأماكن العبادة الأساسية، كبغداد ودمشق والقاهرة ومكة... صحيح أن رحالة آخرين قد يقومون بسلوك نفس هذه الطريق دون أن تكون لهم صلة بالتصوف. إلا أننا نحاول فهم ظاهرة السياحة عند المتصوفة بوصفها انعكاساً لأزمة روحية داخلية تقود في نهاية المطاف إلى بلوغ منزلة رفيعة في الطريق الصوفي. وذلك لا يمنع من جود عوامل مشتركة تدفع جميع الرحالين، بما فيهم المتصوفة، إلى الضرب في الآفاق، فوق كل هذا. فقد تميز الصوفية وانفردوا عمن سواهم من الخلق، بأن سياحتهم وتركهم الأهل والبلد، إنما هو من أجل التقرب إلى الله. وكأن دخولهم في مغامرة التصوف عن طريق الاغتراب يشكل دليلاً صادقاً وملموساً على إخلاصهم في البحث عن الحق. "فلخروجهم عن الأوطان سمّوا سياحيين. ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات، سماهم بعض أهل الديار "شكفتية" والشكفت بلغتهم: "الغار والكهف"((326)).

ونستطيع أن نحدد خصائص الطريق الصوفي الذي يتم فيه السلوك داخلياً على النحو التالي:

1. إن الطريق الصوفي هو الخروج من النفس (الغرائز)، والاتجاه صوب الحق.
2. الطريق الصوفي منحة وهبة من الله.
3. عدد الطرق غير متناه.
4. عملية التحول على الطريق تتم في القلب.

((325)) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص438.

((326)) الكلاباذي، **التعرف**، تحقيق محمود أمين النواوي، القاهرة 1969، ص29.

قال النِفَّري في "موقف المقامات": "ورأيت لكل ولي طريقاً، فيها خرج من ولايته إلى مولاه، ورأيت تلك الطريق مولاه فتحها له"((327)).

وقال القشيري: "النعمة العظمى: الخروج من النفس، والنفس أعظم حجاب بينك وبين الله"((328)).

وقال ابن عباد الرُنْدي: "لا وصول إلى الله إلا بالله. ولا حجاب للعبد عن الله إلا نفسه. والنفس لا تجاهد بالنفس، وإنما تجاهد النفس بالله" وهو يضيف: "فعلى العبد البداية، ومن الله تعالى التمام والنهاية. ولله الأمر من قبل ومن بعد"((329)).

وقال أبو سليمان الداراني: "والله ما رجع من رجع إلا من الطريق، ولو وصلوا إليه ما رجعوا عنه"((330)).

وقال أبو سعيد بن الأعرابي: "من طلب الطريق إليه، وصل إلى الطريق بجهد واجتهاد ومجاهدة، ومن طلبه استغنى عن الطريق والأدلة وكان الحق دليله إليه، وموصّله لا غير."((331))

وقال أبو بكر الطمستاني: "الطريق إلى الله تعالى بعدد الخلق" ثم قال: "الطريق له، ولا طريق إليه"((332)).

وقال أبو الحسن المزين: "الطرق إلى الله بعدد النجوم..." ثم قال: "من طلب الطريق إليه بنفسه تاه في أول قدم. ومن أريد به الخير دُلَّ على الطريق، وأُعِينَ على بلوغ المقصد"((333)).

وقال ابن عطاء الله السكندري: "لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين، إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويرها رحلتك، ولا قطيعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك"((334)).

((327)) **المواقف**، تحقيق الأب بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت 1973، ص233.

((328)) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص49.

((329)) **الرسالة الصغرى**، تحقيق بولس نويا اليسوعي، بيروت 1975، ص113 و 115.

((330)) الكلاباذي، **التعرف**، القاهرة 1969، ص156.

((331)) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص430.

((332)) م. ن. ص742.

((333)) م. ن. ص383.

((334)) غير المواهب العلية في شرع الحكم العطائية لابن عباد النفري الرندي تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة 1970، جـ2، ص165.

كل قول من الأقوال السابقة ينير جزءاً من خصائص الطريق. وتطلعنا جميع هذه الأقوال على وجود ثلاث عناصر للتجربة الصوفية هي: "السالك والطريق والحق. وإننا نرى مركز الثقل في هذه العناصر هو الحق الذي اختاره السالك، وهذا الأخير يتقدم داخل ذاته ويرتقي مع المواظبة على المجاهدة والعبادة.

وقد أجمع الصوفية على وجود ثلاثة إمكانات للعلاقة بين الحق والخلق، تميز أصناف الواصلين. قال ابن عربي: "إما مجذوب مطلق، أو مجذوب سالك، أو سالك مطلق. أما الأول فهو الذي يجذبه الحق تعالى بعنايته، ويهديه إلى طريقه ويوصله بقربته، ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمات وشغل بالرياضة والخلوة. وأما الثاني فهو الذي يشتغل بالمجاهدة، ويقعد في الخلوة، وينقطع إلى الله تعالى، فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة، ويؤيده باللطف والنعمة، ويوصله إلى المقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة. أما الثالث فهو الذي يسلك بجد المجاهدة والرياضة، ويطلع على جميع الوقائع والحالات، حتى ينتهي، بالمجاهدات الشديدة والأربعينات، بالمقامات العظيمة"((335)). وإذا كان "المجذوب المطلق" قد جذب بالعناية الإلهية، غير محتاج إلى السلوك، لأنه واصل بدون رياضة، فإن السالك المطلق أو المجذوب السالك، مضطر لقطع المقامات والترقي حتى يصل إلى مقام القرب أو آخر المقامات الصوفية. وسنحاول الإلمام بأسس الرياضة الصوفية، مع تقديم نموذجين مبكرين لتصور الطريق والمجاهدات اللازمة فيه.

أول نموذج للطريق الصوفي، قدمه لنا شقيق البلخي (ت 194هـ/810م). وقد قسم الطريق إلى أربعة "منازل"، هي المنازل التي . يعمل فيها "أهل الصدق". وسيتيح لنا هذا التقسيم الاطلاع على التقابل بين الخوف والحب، بوصفهما يمثلان التقابل بين الزهد والتصوف. والمنازل هي: الزهد . الخوف . الشوق إلى الجنة . المحبة لله.

ومهمة الزهد هي تأديب النفس، وينصح البلخي بعد التأكيد على "صدق النية" بأن يصوم السالك لأن الصوم أقوى وأسرع في السير. ويعود بآداب الصوم والطعام إلى الأحاديث النبوية. وبعد مضي 40 يوماً في هذا المنزل، يصير في قلب السالك نورٌ يُزهر. ويشير البلخي إلى أن ثمة علاقة بين الزهد والخوف تشبه العلاقة بين الروح والجسد. ويربط بين الخوف وذكر الموت. ويقطع السالك هذا المنزل بـ40 يوماً أخرى. أما مبتدأ الدخول في الشوق إلى الجنة فهو التفكير في نعيم الجنة، وبعد40 يوماً يسقط الخوف وينزل الشوق دون نقصان النور الذي اكتسبه من

((335)) **مواقع النجوم**، ص193، عن آسين بلاثيوس، ابن عربي، ترجمة بدوي، القاهرة 1965، ص253.

المنزلين السابقين. وهكذا حتى يصل إلى منزل المحبة لله. "وليس كل واحد يصير إلى هذه المنزلة، لأنها أرفع المنازل وأشرفها وأبهاها. ولا يصيِّر الله إلى هذه المنزلة أحداً إلا من تقّوى قلبه عليها باليقين الصادق والفعال الرائق"((336)).

وحين يحب السالك ما أحب الله ويبغض ما أبغض الله، يلقي الله إليه المحبة. وإذا علمنا بأن نور الزهد والخوف يشبه ضياء الكوكب، وأن نور الشوق إلى الجنة يشبه ضياء القمر، فإن نور المحبة كمثل نور الشمس. ونور المحبة هو النور الذي يحمي القلب بنور الله. ويرافق هذا النور: اللذة والأنس، والسكون، والسرور والفرح.

النموذج الثاني للطريق الصوفي هو "كتاب الصدق" من تأليف أبي سعيد الخراز (ت277هـ) وهو بغدادي النشأة والمنبت، ونعثر في هذا المؤلف على مخطط أشد تعقيداً للطريق الصوفي. ويركز فيه الخراز على الجانب الأخلاقي والإرادي في السلوك. ومواضيع الكتاب مبنية على: الصدق في الإخلاص والصدق في الصبر والصدق في الزهد والصدق في التوكل... وفي المحبة والشوق والأنس. وبالإضافة إلى التطور في إيضاح الطريق، فإن هنالك في الكتاب نمواً ملحوظاً في المفاهيم الصوفية، حيث نعثر على أسماء أغلب "المقامات". ونصادف كذلك معنى الانتقال من المقامات حتى بلوغ منزلة القرب. يقول الخراز: "أما علمت أيها المريد أن الورع والزهد والصبر والتوكل والخوف والرجاء والمراقبة والحياء والمحبة والشوق والأنس، والصدق في المواطن، والإخلاص فيها، وكل خلق حسن جميل إنما هي "منازل" نزلها العمال لله عز وجل، ثم ارتحلوا منها إلى غيرها، حتى وصلوا إلى المنى من قرب سيدهم؟"((337)). وفي هذا المقام ينال السالك الواصل السكينة والطمأنينة وهذا هو الأنس. وهذا من "حقائق الوجود لقرب الله عز وجل، كأنهم معه. إذا كان معهم شاهداً لا يغيب. وذلك من الله تعالى تسكين وتطمين، ورحمة وراحة، عجلها لهم في الدنيا. وإلا فما الذي وصل إليهم من الله، عز وجل، من قربه؟"((338)) ويجدر بنا الآن، بعد اتضاح الصورة الأولية عن الطريق الصوفي، أن نعرج على دراسة "المقامات" التي يقطعها السالك، "والأحوال" التي يترقى من خلالها، حتى يصل إلى أعلى مقام صوفي.

(2) الأحوال والمقامات:

((336)) كتاب "**آداب العبادات**" تحقيق بولس نويا اليسوعي" 3 نصوص صوفية غير منشورة" دار المشرق، بيروت 1973، ص20.

((337)) كتاب **الصدق**، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة 1975، ص86، 87.

((338)) م. ن. ص71.

المقام (بضمّ الميم) هو: الإقامة، و(بفتح الميم) هو: محل الإقامة. ويتم تعريف المقام غالباً عن طريق المقارنة بينه وبين الحال. وعلينا أن نتصور إمكانية انقسام الطريق الصوفي إلى عدد من المنازل هي المقامات، وتتم حيازة هذه المقامات بوساطة عمل إرادي مصحوب بالعبادة والمجاهدة، أما الأحوال، فهي تلقٍ انفعالي، يُلون نفس الصوفي بشتى الحالات النفسية المتناقضة ومعنى المقام هو "مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع إلى الله عز وجل. وقال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾[إبراهيم:14] وقال: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[الصافات:164]((339)).

ونجد المعنى الإرادي واضحاً في تعريف للقشيري مفاده: "ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، بما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تَّطَلُّبٍ ومقاساة تَكَلُّفٍ، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له. وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام"((340)).

أما معنى الأحوال: "فهو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار". وقد عرّف الحال بأنه: "نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم"((341)) أي أنه لا علاقة هنا للأحوال بالمجاهدات والرياضيات.

ويتضح لنا المعنى السلبي والانفعالي للحال من تعريف القشيري: "الحال عند القوم: معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم"((342)).

ومن التعريفات التي تتم بالمقارنة بين المقام والحال ما يلي:

- "الأحوال مواهب والمقامات مكاسب".
- "الأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود".
- "صاحب المقام مُمَكَّنٌ في مقامه وصاحب الحال مُتَرَقٍ عن حاله".
- "الأحوال كالأسماء، يعني أنها كما تحل بالقلب تزول في الوقت"((343)).

((339)) السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص65.

((340)) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص53.

((341)) السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص66.

((342)) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص55.

((343)) م. ن. ص54.

- "المقام عند المحققين هو"الملكة الثابتة" لما ينازله السالك من الصفات والحال عندهم عبارة عن تأثر القلب بالواردات من المحبوب، إلا أن ذلك سريع الزوال، ولهذا قالوا: "ألف حال لا يحصل منها مقام واحد" والاعتماد في السلوك على المقامات والملكات لا على الأحوال"((344)).

نتبين مما تقدم أن المقامات "سكونية" ومستقرة، ويتم الانتقال من مقام إلى مقام آخر بحسب الجهد المبذول. والمقام على صلة كبيرة بالتعود والمران حتى يصبح ملكة ثابتة أو عادة. وهو بالتالي يحتاج إلى زمن طويل يمسك الفعل الإرادي ويحمله بواسطة الصدق إلى التحقيق الواعي. ويمكن اكتشاف طبيعة المقام من نور خاص به، يقول البسطامي: "في كل مقام نور لا يشبه بعضه بعضاً. فمن ادعى بمقام من تلك المقامات اسأله عن صفة نور ذلك المقام"((345)).

أما الأحوال، فإنها سريعة الزوال "كالبروق". وهي حركية. فالسالك إزاءها خاضع لمؤثرات خارجة عن إرادته. وكما أن للمقامات تدرجاً صاعداً، كذلك فإن للأحوال ارتقاء خاصاً بها. وللأحوال، فوق ذلك، أهمية خاصة تستقيها من صفتها الجدلية والمحركة للنفس بتقابل أسمائها على شكل أزواج: (قبض - بسط)، (سكر - صحو)، (هيبة - أنس) الخ. ومهمة هذه التناقضات مد النفس بأسباب الحركة والتطور" "إن ديناميكية الأحوال تمنع النفس من الغفوة"((346)).

ويرتبط بمفهوم "الحال" مفهوم آخر هو"الوقت". لأن الوقت مرتبط بالحال كتجربة ومعاناة ومتصل بالحالة النفسية كتعبير عن هذه التجربة لذلك فإن الصوفية يطلقون اسم الوقت "على ما غلب من الحال، وما كان "عمارة للزمان"، وعلى ما يصرف الله العبد فيه من المقدورات بغير اختيار".

وأنهم لقبوا الوقت بأنه سيف لأنه يقطع عمر العبد، فإن لم يقطعه بخير انقطع عمره بغفلة. وأنهم لقبوه أيضاً بأنه مبرد، بمعنى أنه لا يستغرق العبد حتى يغيب عن إحساسه، بل لابد أن يدرك ما هو فيه من غلبة حال أو عمارة أو تصريف من الحق، ولو استغرق لم يسموه

((344)) ابن الدباغ، **مشارق أنوار القلوب**، تحقيق ريتر، بيروت 1959، ص67.

((345)) د. عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، الكويت 1976، ص82.

((346)) روجيه ارنالدز "الازدواجية في الثقافة العربية"، منشورات انتروبوس باريس 1967، ص149.

وقتاً"((347)). وينظر القشيري إلى حقيقة الوقت فيرى أنه "حادث مُتَوَهَّم" معلق، لا يتم حصوله إلا بالارتباط مع حادث متحقق الوقوع. "فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم. تقول: آتيك رأس الشهر فالإتيان متوهم، ورأس الشهر حادث متحقق. فرأس الشهر وقت الإتيان"((348)). ويعرف أبو علي الدقاق الوقت بأنه: "ما أنت فيه"، أي ما أنت فيه من الزمان، وهو "الآن" الذي يفصل بين الماضي والمستقبل. لذلك فإنهم يقولون: "الصوفي ابن وقته" أو"فلان بحكم الوقت"((349)). ويضخم الشبلي هذا "الآن"، ويحيله إلى المطلق. فقد أُثر عنه قوله: "ألف عام ماضية في ألف عام واردة. هو ذا الوقت، ولا تغرنكم الأشباح. وكان يقول: أنتم أوقاتكم مقطوعة، ووقتي ليس له طرفان. وربما كان يشطح ويقول: أنا الوقت، وقتي عزيز، وليس في الوقت غيري، وأنا مُحْقٌ"((350)).

وبذلك نرى بأن ما يتسم به المقام هو أنه مرتبة صوفية. وفي حال عدم تجاوز هذه المرتبة، يكون الصوفي في وضع "الوقفة". أي عدم تجاوز نفسه على الطريق الصوفي الصاعد: أما الحال، فإنه الجانب الاختباري لأحوال السالك، وتكون الذات الإنسانية في وضع معاناة وتحت رحمة الوقت.

بيد أن الصوفي، يصل إلى مرحلة "ما بعد الأحوال والمقامات"، وذلك حين يحقق ذاته في المطلق. يقول الهجويري: "حين يتخلص العبد من قيد المقامات، ويخلو من كدر الأحوال، وينفصل عن جميع الأوصاف... يغيب حاله عن إدراك العقول، ويتنزه وقته عن تصرف الظنون، فلا يكون لحضوره ذهاب، ولا لوجوده أسباب... وحين يصل إلى هذه الدرجة يصير فانياً في الدنيا والعقبى، وربانياً في جوشن الإنسانية..."((351)).

ما هي هذه الأحوال والمقامات التي تُتَّخذ وسيلة إلى هذا "الحضور"؟ أول جواب واضح نراه عند أبي نصر السراج الطوسي، فقد جعل عدد المقامات سبعاً، وهي: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، وجعل عدد الأحوال عشرة، وهي: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين. ويتميز عرض الطوسي

((347)) حاشية لزكريا الأنصاري على الرسالة القشيرية، القاهرة 1966، ص53.

((348)) م. ن. ص52.

((349)) م. ن. ص53.

((350)) د. عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، الكويت 1976، ص42.

((351)) **كشف المحجوب**، تحقيق د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974، ج1، ص229.

في كتابه "اللمع". بالبساطة والدقة. وهو يجعل آخر المقامات، مدخلاً للأحوال: "والرضا آخر المقامات، ثم يقتضي من بعد ذلك أحوال أرباب القلوب، ومطالعة الغيوب، وتهذيب الأسرار لصفاء الأذكار وحقائق الأحوال"((352)). وقد عالج القشيري في رسالته مسألة المقامات والأحوال. ونجد لديه تركيزاً على ربط الأحوال بأزواج متناقضة: (الخوف – والرجاء)، (القبض – والبسط)، (الهيبة – والأنس)، (الجمع – والفرق)، (الفناء – والبقاء)، (الصحو – والسكر) الخ... ويمكننا الاطلاع على رأيه في (التلوين – والتمكين) مثلاً، لنرى كيف يعالج القشيري الأحوال المتناقضة. يقول القشيري: "التلوين: صفة أرباب الأحوال . والتمكين صفة أهل الحقائق. فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين، لأنه يرتقي من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف، ويخرج من مرحل ويحصل في مربع. فإذا وصل تمكن. وأنشدوا:

مازلـــت أنـــزل في ودادك منـــزلاً تتحـــير الألبـــاب دون نزولـــه

وصاحب التلوين أبدا في الزيادة. وصاحب التمكين، وصل ثم اتصل، وأمارة أنه اتصل، أنه بالكلية عن كليته بطل..."((353)).

وقد اتخذ القشيري موقفاً وسطاً من مشكلة "الرضا". حيث قبل رأي العراقيين والخراسانيين معاً: "ويمكن الجمع بين اللسانين، فيقال: بداية الرضا مكتسبة للعبد، وهي من المقامات، ونهايته من جملة الأحوال وليست بمكتسبه"((354)) وقد أخذ عنه الهجويري في كتابه "كشف المحجوب"، هذا الموقف وتبناه: "الرضا نهاية المقامات وبداية الأحوال، وهو محل أحد طرفيه في الكسب والاجتهاد، والثاني في المحبة وغلياناها. وليس فوقه مقام، وفيه تنقطع المجاهدة، فبدايته من المكاسب ونهايته من المواهب"((355)). وقد انتشر هذا الرأي وتبناه أغلب الباحثين في التصوف قديماً.

وقد ميز الهجويري في كشف المحجوب اللوينات والفروقات الدقيقة بين "الحال" و"الوقت" وبين"المقام" و"التمكين" وجعل منزلة الحال أعلى من منزلة الوقت. لأن الحال "صفة المراد" و"الوقت" "درجة المريد" وشتان بين أن يجد الأول فرح الحال مع الحق ويكون الثاني في راحة

((352)) أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص81.

((353)) م. ن. ص69.

((354)) م. ن. ص151.

((355)) **كشف المحجوب**، تحقيق د, إسعاد قنديل، القاهرة 1974، ج2، ص410.

الوقت مع نفسه وتتمثل العلاقة بين الحال والوقت لا محالة يحتاج إلى الحال، لأن صفاء الوقت يكون بالحال، وقيامه به. فحين يكون صاحب الوقت صاحب الحال، ينقطع عنه التغير ويستقيم في وقته، لأن الزوال يجوز على الوقت بلا حال، فإذا اتصل به الحال تكون كل أيامه وقتاً، ولا يجوز عليه الزوال"((356)).

وكذلك فإن "التمكين" أعلى منزلة من "المقام". لأن التمكين: "عبارة عن إقامة المحققين في محل الكمال والدرجة العليا، فيمكن لأهل المقامات العبور من المقامات، والعبور من درجة التمكين محال... لأن المقامات منازل الطريق، والتمكين قرار الحضرة... وكان الشعراء في الجاهلية يمدحون ممدُوحَهم بالمعاملة، ولم يكونوا ينظمون الشعر حتى يقطعوا المسافات الطويلة، بحيث أنه عندما كان الشاعر يصل إلى حضرة ممدوحَه، كان يسل سيفه، ويعقر دابته، ويحطم سيفه، وكان مراده من هذا أن يقول: إن الدابة كانت تلزمني لأقطع بها المسافة إلى حضرتك، والسيف لأمنع به حسادي عن خدمتك، والآن وقد وصلت إليك، ففيم جدوى آلة المسافة؟"((357)). وهكذا يصبح الطريق إلى الله أو طريق الله كما يقول الهجويري مرتكزاً على ثلاثة محاور: "الأول: المقام، والثاني الحال، والثالث: التمكين"((358)). والتمكين هو "رفع التلوين" والتلوين هو: "التغير والتحول من حال إلى حال".

وفي حين اهتم الهجويري في الإفصاح عن دقائق المصطلحات الصوفية، فإن عبد الله الأنصاري الهروي (396-481هـ)، قد أغنى هذا المصطلح وفصله بعبارة مكثفة ورصينة. مما دعا إلى شرح أشهر مؤلفاته وهو: كتاب منازل العارفين. قسم الهروى كتابه هذا إلى عشرة أقسام: قسم البدايات، وقسم الأبواب، وقسم المعاملات، وقسم الأخلاق، وقسم الأصول، وقسم الأدوية، وقسم الأحوال، وقسم الولايات، وقسم الحقائق، وقسم النهايات، وجعل كل قسم يدور حول عشرة أبواب، ودرس في كل باب مصطلحاً صوفياً. واعتبر "اليقظة" أول باب من قسم البدايات. "قال الله عز وجل: (قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ)[سبأ:46]... القومة لله هي اليقظة من سنة الغفلة، والنهوض من ورطة الفترة. وهي أول ما يستنير قلب العبد بالحياة لرؤية نور التنبيه"((359)).

((356)) م. ن. ج2، ص615.

((357)) م. ن. ص617.

((358)) م. ن. ص616.

((359)) **منازل السائرين**، تحقيق الأب دى بوركي، القاهرة 1962، ص8.

وآخر باب في قسم النهايات هو باب "التوحيد". وقد شرح ابن قيم الجوزية هذا المؤلف، ونشره الأستاذ رشيد رضا نظراً لأهمية المؤلف والشارح معاً.

(3) الشريعة والطريقة والحقيقة:

تعبر هذه المصطلحات عن التلاحم بين أعمال الظاهر وأنوار الباطن.

فقد أجمع المتصوفة على اعتبار التقيد بالشرائع والمجاهدات أساساً للوصول إلى الحقيقة، أي ثمار السير والسلوك على الطريق الصوفي. وحض أبو نصر السراج الطوسي في كتابه "اللمع" على اتباع الكتاب والسنة والتقيد بهما. وأبرز القشيري في رسالته تعظيم الصوفية للشريعة، عند ذكر مشايخ الطريقة، من خلال سيرهم وأقوالهم. وميز الهجويري بدقة بين مصطلحي الشريعة والحقيقة حين قال: "هاتان عبارتان لهؤلاء القوم يعبرون بإحداهما عن صحة حال الظاهر وبالثانية عن إقامة حال الباطن... فالحقيقة عبارة عن المعنى الذي لا يجوز عليه النسخ، وحكمه متساو منذ عهد آدم حتى فناء العالم: مثل معرفة الحق، وصحة معاملة النفس بخلوص النية. والشريعة عبارة عن المعنى الذي يجوز عليه النسخ والتبديل: مثل أحكام الأوامر، فالشريعة هي فعل للعبد، والحقيقة هي حفظ الله وعصمته ـ جل جلاله ـ للعبد. فإقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال. ومثلهما كمثل شخص حي بالروح... والشريعة من المكاسب، والحقيقة من المواهب"((360)). وهذا الترابط بين الشريعة والحقيقة، نراه وقد شُدِّدَ عليه في كافة عصور التصوف، وذلك خشية الوقوع في الإباحية، لأن أقوالاً عديدة نسبت إلى بعض الصوفية الذين يدعون الوصول إلى الله دون أي تقيد بالشرائع. فقد جعل أبو سليمان الداراني الوصول مشروطاً بالتقيد بالأصول، أي الأحكام والتزام الشريعة. ويبدو أن ثمة أقوالاً قد انتشرت في نهاية القرن السادس للهجرة تشير إلى أن أهل المغرب يمتازون بروحانية خاصة تؤهلهم بلوغ الحقيقة دون التقيد بالطريقة القائمة على التزام الشريعة، على عكس أهل المشرق الذين قيل عنهم بأنهم أقرب إلى السلوك فقط. ويبين ابن عربي فساد هذا الرأي، مؤكداً على تضايف الطريقة والشريعة وتوقف كل منهما على الأخرى، فيقول: "غير أنهم يدعّون أن أهل المغرب أهل حقيقة لا طريقة، وهم (أهل المشرق) أهل طريقة لا حقيقة. وكفى بهذا الكلام فساداً، إذ لا وصول إلى حقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة"((361)) وتكون الطريقة الناجمة عن

((360)) **كشف المحجوب**، تحقيق د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974، ج2 ص627.

((361)) ابن عربي، رسالة "**روح القدس في محاسبة النفس**"، تحقيق عزة حصرية، دمشق 1970، ص21.

التميز الفردي لكل صوفي قائمة على العبادة من أجل بلوغ الحقيقة. وسواء أفسرنا السلوك للطريقة من خلال اعتبارات حسية، كأن يقطع السالك أثناء سلوكه عدداً من المقامات قبل وصوله، أم اعتبرناه تحولاً للنفس يشبه التحول الكيميائي الذي تحدث عنه العرب فيما يطلق عليه اسم: "الكيمياء"، وهو العلم الذي يستطاع بواسطته قلب المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة. فإن هذا التحول والتقدم على الطريق الصوفي من شرطه التعلق بالشريعة والتفقه فيها.

لذلك فقد روي عن الإمام مالك قوله: "من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق"((362)).

وكان المعراج النبوي يمثل أكمل صورة للطريق الصوفي. وقد حذا حذو المعراج في التعبير عن التجربة الصوفية كل من أبي يزيد البسطامي وابن عربي.. ولكن ذلك لم يمنع من دخول مؤثرات أجنبية على مفهوم الطريق الصوفي. وخير مثال يساق على المزج بين التراث والمؤثرات الغنوصية والأفلاطونية الحديثة، هو قصة "الغربة الغربية" للسهروردي المقتول. وكان هدف السهروردي من كتابة قصته المغرقة في الرمزية، هو استكمال بعض الجوانب الناقصة لقصة "حي بن يقظان". ورأى السهروردي بأن هذه الجوانب مخزونة في الكتب الإلهية ومستوعبة في رموز الحكماء "وهو السر الذي ترتب عليه مقامات أهل التصوف وأصحاب المكاشفات"((363)). ومن الرموز الأساسية في القصة اعتبار المشرق يشير إلى العالم الروحاني والمغرب رمز للعالم المادي. وبين هذين العالمين يتم "السقوط" من المشرق إلى المغرب"، و"التطهير" في الصعود إلى الأصل النوراني. وفكرة تطهر النفس ومعاناتها للخلاص من أسر الجسد، فكرة فلسفية لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة الأفلاطونية والممارسات الغنوصية، أي العرفانية التي كانت تقوم عليها الأفكار الصوفية الفلسفية في المدارس القديمة منذ فيثاغورس وامباذ وقليس وحتى افلوطين ومدرسة ابن مسرة في الأندلس. وكانت المعركة التي يتم بموجبها تحرير النفس من اسار المادة أو الطائر من القفص، تقوم على أسس نظرية ورياضيات صوفية خاصة. وهذا ما حاول السهروردي أن يشرحه في قصة الغربة الغربية في نفس الوقت الذي حاول فيه غرسها في البيئة الصوفية العربية الإسلامية. وباطلاعنا على أواخر هذه القصة نصل إلى تذوق هذا المزج بين المؤثرات غير العربية . الإسلامية وبين رموز التصوف العربي الإسلامي واستنادها إلى القرآن: يقول السهروردي:

((362)) أحمد البرنسي المغربي، **قواعد التصوف**، دمشق 1968، ص7.

((363)) السهروردي، **الغربة الغربية**، نشرة هنري كوربان، عام 1952، ص275.

"ولما انقطعت المسافة وانقرض الطريق، (وفار التنور)[هود:42] من الشكل المخروط (القلب)، فرأيت الأجرام العلوية، اتصلت بها وسمعت نغماتها ودستاناتها، وتعلمت إنشادها، وأصواتها تقرع سمعي كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صمّاء، فتكاد تنقطع أوتاري وتنفصل مفاصلي من لذة ما أنال... وخرجت من المغارات والكهوف حتى تقضيت من الحجرات متوجهاً إلى عين الحياة... فأنا في هذه القصة، إذ تغير الحال علي وسقطت من الهواء في الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين، محبوساً في ديار المغرب. وبقي معي من اللذة مالا أطيق أن أشرحه. فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة. وكانت تلك الراحة أحلاماً زايلة على سرعة. نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى..."((364)). وجملة القول بالنسبة للسهروردي هو أن الخلاص من أسر المادة لا يتم إلا بعد الموت، ولكن يستطيع الصوفية أو الحكماء المتألهون الوصول إلى وجدان الأنوار والتجليات الروحانية وهم بهذا يشعرون بصعودهم نحو الملأ الأعلى. ولكن طبيعتهم الأرضية تجبرهم على النزول ثانية وانتظار الأنوار التي تمنح لذة وراحة لا توصفان.

ننتقل الآن إلى دراسة طرفي الطريق الصوفي: العارف وموضوع المعرفة. وذلك من أجل تكوين فكرة متكاملة عن التجربة الصوفية المتحركة على محاور ثلاثة يشكل الطريق فيها محور الربط بين الطرفين الأخريين، وذلك بالرغم من اعتراف الصوفية، بأن كل ما يجري من تغيرات وسلوك وفوائد روحية إنما يتم في قلب العارف. أي أن العارف: الإنسان الصوفي هو العقدة الأساسية في هذا الحوار بين المطلق وبين الإنسان العارف أو المتشوق للعرفان.

(4) العارف

انصب اهتمام المتصوفة على الجوانب العملية للتجربة الصوفية. لكن ذلك لم يكن يمنع من ظهور بعض الأفكار النظرية المرتبطة بوصف مَلَكات العارف أو بيان المراكز النفسية للمعرفة الصوفية. وإن التوسع في تقصي هذه الأفكار النظرية يطلعنا على مذهبية كاملة للصوفية، ميزوا فيها بين المعرفة العقلية المتاحة لكافة الناس وبين المعرفة الصوفية. وسنحاول هنا إعطاء صورة أولية لسيكلوجية العارف كما وردت عند أشهر الصوفية، دون ادعاء الاستقصاء الشامل الذي يحتاج إلى دراسة مفصلة.

((364)) م. ن. ص291 و 292 و 296 و 297.

يرى القشيري أن الإنسان مؤلف من قالب مادي يكتسب الحياة بالروح، "فالإنسان حي بالحياة، ولكن الأرواح مودعة في القوالب... وأن الإنسان هو الروح والجسد لأن الله سبحانه وتعالى سخر هذه الجملة بعضها لبعض... والأرواح مخلوقة ومن قال بقدمها فهو مخطئ خطأ عظيماً. والأخبار تدل على أنها أعيان لطيفة"((365)). ويميز القشيري بين الروح والقلب والسر. فالأرواح "محل للمحبة والقلوب محل للمعارف" أما السر فإنه كالروح "لطيفة مودعة في القالب". ويتفق المتصوفة حسب رأي القشيري على أن السر هو "محل المشاهدة"، "وقالوا: السر مالك عليه إشراف وسر السر مالا اطلاع عليه لغير الحق. وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم: السر ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب... ويطلق لفظ السر على ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق سبحانه في الأحوال"((366)). وكذلك فصل الهجويري دور كل من العقل والقلب وانحاز إلى المعرفة القلبية لأن العقل لا قدرة له على المعرفة الذوقية بالله: "فلما كان العقل قد سار على قدر إمكانه، وما جاء منه كان كله ذاته، لم يكن لقلوب الأحبة معدى عن الطلب. فاستقروا على عتبة العجز بلا آلة، وصاروا في قرارهم بلا قرار، ورفعوا أيديهم ضارعين وطلبوا لقلوبهم مرهماً، وكان طريقهم قد وصل إلى نوع طلب قدرتهم، وهنا صارت قدرة الحق قدرتهم. يعني أنهم وجدوا الطريق منه إليه. واستراحوا من عناء الغيبة، وسكنوا في روحنة الأنس، واستقروا في الروح والسرور. فلما رأى العقل القلب بلغ مراده أظهر تصرفه، فلم يدرك شيئاً، وعجز وتحير، فلما تحير عزل، ولما عزل عندئذ ألبسه الله لباس الخدمة، وقال له: طالما كنت مع نفسك فقد حجبت بآلة تصرفك، فلما فنيت الآلة عجزت، فلما عجِزت وصلت، فكان نصيب القلب القربة، ونصيب العقل الخدمة"((367)).

ويستخدم الغزالي (ت505هـ) الأمثلة المحسوسة لبيان الاختلاف بين منهج المعرفة لدى كل من المتصوفة وغير المتصوفة. فهو يشبه المعرفة التي يتلقاها العقل عن طريق الحواس بحوض تمدّه أنهار خمسة بالماء. والعقل لديه مقيد بهذه المصادر الأساسية للاتصال بالعالم الخارجي. أما الصوفي فإنه يستطيع الحصول على المعرفة من أعماق قلبه، أي أن بمقدوره أن يقطع صلته بعالم الحس، ليستخرج "ماء المعرفة" من الأعماق، كأنما هو يحفر بئراً تغنيه عن مجلوبات الأنهار الخارجية. "فإذاً للقلب بابان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت، وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة،

((365)) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص76.

((366)) م. ن. ص76.

((367)) الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق د. إسعاد قنديل، القاهرة 1975، ج2، ص512.

وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة. وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة. فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك، وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علماً يقيناً بالتأمل من عجائب الرؤيا واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل أو كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس، وإنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى"((368)).

ويضرب الغزالي مثالاً حسياً ثانياً لتوضيح الفروق بين منهج العقل والقلب في تحصيل المعرفة. "فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط. فقد حكي أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدي بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور، فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صفة لينقش أهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً، ويرخي بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر، ففعل ذلك. فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة مالا ينحصر.

ودخل أهل الصين من غير صبغ، وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه، فلما فرغ أهل الروم، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً فعجب الملك من قولهم، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ؟ فقيل: وكيف فرغتم من غير صبغ؟ فقالوا: ما عليكم! ارفعوا الحجاب. فرفعوا، وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية، مع زيادة إشراق وبريق، إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل. فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل! فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفائه حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق كفعل أهل الصين. وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب ونقش العلوم وتحصيل نقشها في القلب كفعل أهل الروم."((369)) في هذا النوع من التأهيل الروحي القائم على صقل مرآة القلب وجعلها مجلوة لتلقي الأنوار الإلهية، ينتظر العارف إشارة ما كي يشعر بأنه قد سلك الدرب الصحيح، "إن من انكشف له شيء، ولو الشيء اليسير، بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري

((368)) إحياء علوم الدين، المطبعة الميمنية، القاهرة 1306هـ، جـ3، ص18.

((369)) م. ن. ص18.

فقد صار عارفاً بصحة الطريق. ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط، فينبغي أن يؤمن به فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً".((370)).

أما طبيعة القلب عند الغزالي، فهي "لطيفة ربانية". ولا علاقة لها بالجانب الفيزيولوجي ذي الشكل المخروطي المعروف. وأهم خاصية من خواص القلب هي "الوعي". ويأخذ الغزالي هذا المعنى للقلب ويسحبه على الملَكات الإنسانية الأخرى، فهو يقول: "إن في قلب الإنسان عيناً... هي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالنفس الإنسانية. ودع عنك العبارات فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثيرة المعاني"((371)). ويشبه الوعي النور، بيد أنه نور يضيء الأشياء ويدرك نفسه في آن واحد. "والعقل يدرك علمه بعلم نفسه، وعلمه بعلمه علم نفسه إلى غير نهاية..."((372)).

وهذا هو الجانب الإيجابي من العقل الذي يقبل أن تدرج فيه معاني الروح والقلب، باعتباره وعياً مركباً. إلا أن ذلك لا يمنع من هجوم الغزالي على بعض جوانب العقل، وهي الجوانب التي يترك فيها العقل نفسه أسيراً لدوامة الجدل العقيم. "فإن قلت: فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات: وهو صفة الكلام... فأما نور البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه؟... فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور. وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ، فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ"((373)).

ويتفق الصوفية في الغالب على أن العقل "ميزان الله في الأرض" وأنه على حد تعبير الغزالي "منبع العلم ومطلعه وأساسه"((374)). وأنه وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة. وهم يرون بأن القلب أو السر هو محل المشاهدة وأن التغير أو الانقلاب الروحي يحصل في النفس، وهذا ما يعبر عنه باسم كيمياء السعادة، التي تحول النفوس الخسيسة إلى نفوس ثمينة. أما الروح فهي

((370)) م. ن. ج3 ص19.

((371)) **مشكاة الأنوار**، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1964، ص43.

((372)) م. ن. ص44.

((373)) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، القاهرة 1306هـ، ج1، ص73.

((374)) م. ن. ج1، ص68.

نورانية. قال أبو بكر بن أبي سعدان وهو من أصحاب الجنيد في العراق: "خلقت الأرواح من النور، وأسكنت ظلم الهياكل. فإذا قوي الروح جانس العقل، وتواترت الأنوار، وأزالت عن الهياكل ظلمتها، فصارت الهياكل روحانية بأنوار الروح والعقل، فانقادت ولزمت طريقتها. ورجعت الأرواح إلى معدنها من الغيب، تطالع مجرى الأقدار"((375)). وبذلك يمكن التفريق بين النفس بوصفها الجانب السلبي من الشخصية الإنسانية لأنها محل الرذائل وبين العقل والروح والقلب الملكات الثلاث الإيجابية التي توفر للإنسان السعادة والارتقاء الروحي. فإذا علمنا بأن النفس مدانة أبداً عند الصوفية وعلى الأخص لدى الملامتية توصلنا إلى فهم طبيعتها الغريزية. ولما كانت الغرائز تشغل الصوفي عند متابعة طريقه الروحي، فقد تطرف في محاربتها آملاً في الوصول السريع.

ولهذا نرى ابن عربي وهو ممن رفع الملامتية إلى رتبة عالية في التصوف ينفي عن النفس أية صفة إيجابية، وينبهنا إلى أن "الحال في العقل. والعقل في الروح، لا في النفس"((376)).

وينتج عن مقدرة الصوفي على محاربة نفسه وسيطرته على غرائزه بلوغه مرتبة الولاية. لأن القضية تتصل بتصفية النفس وبتطهير الباطن. وقد قسم الصوفية الناس بحسب انسجامهم مع أنفسهم. قال أبو الحسن البوشنجي (ت 348هـ): "الناس على ثلاث منازل: الأولياء، وهم الذين باطنهم أفضل من ظاهرهم. والعلماء، وهم الذين سرهم وعلانيتهم سواء. والجهال وهم الذين علانيتهم تخالف إسرارهم، لا ينصفون من أنفسهم ويطلبون الإنصاف من غيرهم."((377)). وهذه الخصوصية التي يتمتع بها الأولياء متصلة بطبيعة المعرفة الصوفية القائمة على الكشف. مما يجعل عدد المؤهلين لبلوغ مرتبة الولاية ضئيلاً جداً. ولذا يعتبر الصوفية أنفسهم في درجة أعلى، من حيث القيمة، في سُلم المعرفة بالقياس إلى المعرفة العقلية المتاحة لكل الناس. يقول الشيخ عبد الغني النابلسي مبرراً اهتمامه بالمعرفة الصوفية: "ونحن الآن تركنا الاشتغال بالعلوم الظاهرة رأساً، لأنها خيالية آلة إدراكها ومعرفتها: الخيال والفكر والفهم. وأقبلنا بكليتنا على العلوم الباطنية الحقيقية، لأنها العلوم النافعة والخصلة الرافعة، لأنها ذوقية وجدانية وآلة إدراكها الذوق والوجدان والكشف والعيان. ورحم الله تعالى داود السكندري الأمي...

((375)) السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق شريبة، القاهرة 1969، ص422.

((376)) ابن عربي، **رسالة روح القدس في محاسبة النفس**، تحقيق عزة حصرية، دمشق 1970، ص46.

((377)) السلمي، **طبقات الصوفية**، القاهرة 1969، ص460.

فإن من كلامه: "عالم الظاهر كلما اتسع علمه اشتهر. وعالم الباطن كلما اتسع كلامه خفي. وذلك لأن العلم الظاهر علم خيالي مفهوم، والكل لهم خيال وفهم. والعلم الباطن علم ذوقي كشفي وجداني، وليس للكل ذوق وكشف ووجدان"((378)).

يظهر مما تقدم أن العارف، يخضع نفسه لرياضات خاصة، معتمداً على تنمية سيطرته على نفسه وغرائزه من أجل الحصول على المعرفة الوجدانية. وفي هذا المستوى من المعرفة يدخل العارف في طور الفناء. سئل يحيى بن معاذ الرازي عن العارف فقال: "عبد كان فبان"((379)). فما هي العلاقة بين المعرفة والفناء في الطرف النهائي للتجربة الصوفية؟ والذي تكتمل فيه العلاقة بين العارف والمطلق من خلال الطريق.

(5) المعرفة بالمطلق

تعني المعرفة أول ما تعني لدى الصوفية: معرفة الله. وهم يفسرون الآية القرآنية: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليبعدون)[الذاريات:56]. تفسيراً يوحد بين العبادة والمعرفة((380)). وليست المعرفة بالمطلق معرفة نظرية بل هي حال، أو معاناة. فهي فعل لا قول. لذلك فإن دور العقل يشبه دور الآلة المساعدة في بلوغ الطريق، ومتى بلغ السالك مراده ظهرت المعرفة في القلب. والمعرفة هي أبداء نور أو كشف أو تجلٍ إلهي. وهذا ما يطلق عليه اسم الذوق والوجدان الذي يستحيل على اللغة التعبير عنه، وما لا يعاش لا ينقل ولا ينقال. وأهم ما تتسم به المعرفة بالله هي أنها معرفة بالمطلق. قال عبد الرحمن الفارسي عندما سئل عن "كمال المعرفة"؟ بأنها تتحقق: "إذا اجتمعت المتفرقات واستوت الأحوال والأماكن وسقطت رؤية التمييز"((381))، ويعقب السراج الطوسي في كتابه "اللمع" على هذا القول: "معنى ذلك أن يكون وقت العبد وقتاً واحداً بلا تغيير، ويكون العبد في جميع أحواله بالله ولله مأخوذاً عما سوى الله...". وإذا علمنا بأن "الوقت"((382)) هو زمان التجربة الصوفية المطلق علمنا بأن المعرفة بالله هي الدخول في المطلق بعد مغادرة عالم المتفرقات والأماكن والتمييز المشروط بمقولتي الزمان والمكان. وهكذا نجد أن المعرفة تعني لدى المتصوفة: المشاهدة والالتحاق بالمطلق.

((378)) رسالة بعث بها النابلسي إلى السقطنطينية عام 1098هـ. مخطوط ظاهرية رقم عام 6078، ق151.

((379)) الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص58.

((380)) م. ن. ص63.

((381)) م. ن. ص62.

((382)) م. ن. ص62.

وقد درج أعلام الصوفية على رفض البرهان على وجود الله برهاناً عقلياً. والتفتوا إلى جانب الاختبار الروحي القائم على المعرفة الذوقية المباشرة للأنوار الإلهية. وقد رأى الشيخ عبد الكريم الجيلي أن قضية البرهان على وجود الله لا يمكن الوصول فيها إلى حل جذري. وهو يذكرنا بالفيلسوف الألماني كانت الذي اعتبر أن البراهين على وجود الله متعادلة سلباً وإيجاباً، إذا ما اعتمدنا على العقل النظري في هذه المسألة. يقول الجيلي: "وعندي أن مثل هذه العلوم لا تثبت بالدليل والبرهان لأنها واسعة جداً والمسائل فيها متقابلة، فلا تجد مسألة بإثبات إلا وتجد لها نقيضاً ينفي. فلا يمكن إثبات هذه المسألة وما يشابهها بدليل قطعي لا يوجد له مناقض قطعي. هذا لا يكون أبداً، لأن هذا الطور وراء العقل والنقل، ومن وراء النفي والإثبات... واعلم أنه لا يثبت مثل هذا العلم إلا بالإيمان، أو بالكشف والعيان"((383)). بل يذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك، حين يقرر أن العلم بالله فضل من الله على العبد: "فقد بان لك إن كنت من أهل الأذواق بالعلم بالله، أنه لا يعلم إلا بإعلامه (سبحانه وتعالى)، وكل من قال: إنه (Y) يُعلَمُ بالدليل أو بالشهود فإنه يضرب في حديد بارد"((384)).

والمعرفة بالله مؤشر يصحح مسار السالك في طريقه الروحي، لأنها تسدد الخطأ وتحمي من الزلل. يقول النفري: "المعرفة طريق إلى الوفاق. وهي الخفير، فمن سلك لها طريقاً حمته فيه من الجواذب. فصح قصده وتحقق مبلغه"(385). وصارت المعرفة القلبية مرتبطة بالعلم المطلق أي بالحقيقة.

أما العلم فإنه مشروط بأداة العقل. لذلك قالوا بأن "مدارج العلوم بالوسائط ومدارج الحقائق بالمكاشفة". وهذا يعني أن "حقيقة المعرفة: الخروج عن المعارف" كما أن "حقيقة المعرفة: ألا يخطر بالقلب ما دونه"(386).

وقال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله: "لون الماء لون إنائه". وفي ذلك تأكيد لامتلاء القلب بالمعرفة مما لا يسمح بنفاذ الخواطر إليه.

((383)) مخطوط، ظاهرية رقم 5952، ق 24 ب.

((384)) **الفتوحات المكية**، القاهرة، دار الطباعة المصرية، جـ4، ص33.

((385)) **المواقف**، قسم الحكم، تحقيق بولس نويا، بيروت 1973، ص279.

((386)) **طبقات الصوفية** للسلمي، تحقيق الشرباصي، القاهرة 1380هـ، ص105 و 108.

وتظهر المعرفة بالله في مظاهر شتى. إلا أنها في أعلى أشكالها عجز عن المعرفة: "والعجز عن الإدراك إدراك". مما يستدعي إشكالية الحيرة ويسبب الشَّطح والسُّكر. وهنا يكون الوعي الإنساني على وشك المغيب. فإذا حصل الفناء والذهاب والمحو والمحق والطمس، فقد العارف وعيه بذاته وصار إلى الوصل والتحقق بالغائب. وتبدأ رحلة المعرفة حين تنتهي رحلة المجاهدة.

يقول الجنيد: "لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات"((387)). وينطلق العارف في سيره مكتسباً إيقاعاً جديداً، يغدو بموجبه الزاهد سياراً والعارف طياراً.

ومهما تكن دائرة المعرفة واسعة، فإنها على مستوى الوعي تتسم بمصاحبة اللذة، ومتى فقد العارف هذا الوعي فقد بلغ مرتبة المشاهدة والفناء. وليست اللذة في المعرفة إلا نتيجة للاقتراب من الكمال والمطلق. ويصف لنا الشيخ عبد الكريم الجيلي الارتباط بين اللذة والاقتراب من المطلق بعد قطع منازل الطريق الصوفي: "فإذا تم لك ذلك ينفتح عليك أبواب المناظر الإلهية الغيبية . الشهودية فيقع لك ضرورة الشهود بجميع ما كنت عقدت عليه قلبك، حتى تجده بكليتك لكليتك. فيحصل لك في هذا المقام لذة عظيمة تخرجك عن الحد البشري لوجود مالك من الكمالات، وجوداً تستغرق بلذته جميع ذاتك، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المشاهد الحقية"((388)). إلا أن اللذة تفنى بفناء الوعي، سواء كانت اللذة ناتجة عن التلذذ بالبلاء أو التلذذ بالنعمة. وتكون اللذة بالنسبة للصوفي معياراً شعورياً للمعرفة. فإذا زالت فَقَدَ إمكانية الارتكاز الشعوري.

يقول النابلسي: "من تلذذ بالبلاء والنعمة"((389)). وعند بلوغ درجة الفناء والمشاهدة ينسلخ الوعي والذاتية الحاملين للذة". لأن مشاهدة الحق فناء ليس فيه لذة ولا التذاذ، ولا حظ ولا احتظاظ"((390)).

ومن الصوفية من يسكر من أثر اللذة، وهذه حال المبتدئين. ومنهم من يفنى أثرها فيصبح باقياً في المطلق يقول أبو عبد الله الروزباري (ت369 هـ): "الذوق أول المواجيد، فأهل الغيبة إذا

((387)) أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص436.

((388)) مخطوط الظاهرية، عام 5952 ق 82 ب.

((389)) عبد الغني النابلسي، **خمرة ألحان ورنة الألحان في شرح رسالة الشيخ أرسلان**، بدون تاريخ، ص179.

((390)) السلمي، **طبقات الصوفية**، القاهرة 1969، ص444.

شربوا طاشوا، وأهل الحضور إذا شربوا عاشوا"((391)). والوجد هو "ما يصادف القلب من الأحوال المغيبة له عن شهوده". فإذا حلت الحيرة حصل الشطح لبعض الصوفية "وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم. فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: "أنا الحق"، وقال الآخر: "سبحاني ما أعظم شأني!"، وقال آخر: "ما في الجبة إلا الله!" وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى... وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة "فناء" بل "فناء الفناء": لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه. فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره، بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به، بلسان المجاز اتحاداً، أو بلسان الحقيقة: توحيداً"((392)).

نجد نوعاً من التسلسل في الشدة بين السُّكر والحيرة والشطح. وما يتميز به السُّكر والشطح هو فقدان الشعور. بينما تكون الحيرة مصحوبة بالوعي. ونستطيع أن نتوسع قليلاً في شرح معنى الحيرة ودورها في المعرفة قبل الشروع بالحديث عن الشطح.

وأول المراجع التي تشير إلى الحيرة ضمن التجربة الصوفية هو "معراج ابن عباس" الذي يروي قصة الإسراء والمعراج النبوية. يقول النبي ρ: "فصعدت أنا وجبريل، فحار نظري من مقامات المتعبدين"((393)). والعبارة التي تفيد معنى الحيرة، ترد في نفس قصة المعراج تحت اسم "البحر الأسود"((394)) وأن اجتياز عقبة الحيرة يؤذن ببلوغ أعلى المقامات الصوفية. وإذا علمنا بأن الذات الإلهية محجوبة عن الكون بـ"حجاب العزة"، توصلنا إلى الربط بين حجاب العزة ومفهوم الحيرة. وهذا ما نجده في اصطلاحات ابن عربي، حيث يعرف حجاب العزة بأنه: "العمى والحيرة". ومنذ البداية، تطلعنا الحيرة على أنها لحظة قلق نفسي قاتل في نقطة حرجة من الطريق الصوفي. وهي لحظة لا يستطاع الخلاص من دوامتها إلا باتباع طريقها الحلزوني الصاعد الموصل إلى الفناء لذلك فإن ابن عربي في كتابه "التجليات الإلهية" يوصي ذا النون المصري في "تجلي

((391)) م. ن. ص498.

((392)) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق د. عفيفي، القاهرة 1964، ص57، 58.

((393)) **معراج ابن عباس**، دمشق 1341 هـ، ص7.

((394)) م. ن. ص34.

سريان التوحيد" الذي رآه فيه، بما يلي: "لا تحجبنك الحيرة عن الحيرة"((395)). بيد أن مثل هذه النصيحة التي تدعو إلى ركوب موج الحيرة، قد تؤدي إلى الانجراف في التيار كما حدث لأبي الحسين النوري (توفي سنة 295 هـ). ويحكى أن سبب وفاته هو سماعه لهذا البيت من الشعر:

لازلت أنزل من ودادك منزلاً تتحير الألباب عند نزوله

"فتواجد النوري وهام في الصحراء، فوقع في أجمة قصب وقد قطعت، وبقي أصولها مثل السيوف. فكان يمشي عليها ويعيد البيت إلى الغداة، والدم يسيل من رجليه. ثم وقع مثل السكران، فتورمت قدماه ومات"((396)). وسوف يطلق ابن عربي على هذا الدوران في الحيرة اسم حيرة المحمدي. وكأنما وظفت الطاقة النفسية بكاملها لتحقيق هذا الدوران فيما يشبه "إجبار التكرار" الذي اعتبره فرويد مبدأ نفسياً يعلو على مبدأ اللذة. ويمكننا من خلال مبدأ التكرار فهم "السماع" عند الصوفية، بين الغناء والإيقاع من أجل مساعدة المريد على التواجد. وما جعل النوري ينشد ويكرر البيت حتى اليوم التالي هو نظرته إلى الحيرة، فقد كان يعتبرها سمة للمنقطعين إلى الله. قال النوري: "أهل الديانة موقوفون، وأهل التوحيد يسيرون، وأهل الرضا يستروحون، وأهل الانقطاع يتحيرون"((397)).

الحيرة إذن سمة رفيعة من سمات الصوفية. وهي معيار المكاشفة والمشاهدة والوصوف. يقول الشبلي وهو معاصر للحلاج: "المعرفة": دوام الحيرة" ويشرح الهجويري هذه العبارة بقوله: "الحيرة على نوعين: أحدهما في الماهية، والثاني في الكيفية، والحيرة في الماهية شرك وكفر، وفي الكيفية معرفة... ويبقى هنا يقين في وجود الحق، وحيرة في كيفيته"((398)).

ويؤكد الهجويري في مكان آخر بأن "علامة المكاشفة دوام التحير في كنه العظمة"((399)) ولسوف يصبح الهدى هو الاهتداء إلى الحيرة عند ابن عربي، "لأن الحيرة التي هي نتيجة العلم

((395)) **رسائل ابن عربي**، حيدر آباد الداكن، 1361 هـ، ص32.

((396)) **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص238. انظر القصة كما رواها السراج في "اللمع"، القاهرة 1960، ص291 و363.

((397)) السلمي، **الطبقات**، القاهرة 1969، ص167.

((398)) **كشف المحجوب**، تحقيق د. إسعاد قنديل، القاهرة 1975، جـ2، 516.

((399)) م. ن. جـ2، ص618.

إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلهية المتكثرة المحيرة للعقول والأوهام، وذلك عين الهداية"((400)).

هنا، نستطيع التقدم خطوة أخرى لفهم الحيرة بوصفها معرفة، فالتجليات التي يتلقاها العارف تمده بعلم جديد. بيد أن هذه التجليات عديدة وسريعة الظهور مما لا يتيح إمكانية تقييدها. وما إن يتم للصوفي جانب من العلم بأحد التجليات حتى تطغى عليه أمواج التجليات المتلاحقة فيعجز عن المتابعة ويقع تحت رحمة هذا الطوفان الذي لا يستطيع إلا أن يتمنى دوام اصطخابه وتدفقه.

عند ذلك فإن العارف يطلب العون من الله بوصفه الدليل الوحيد للخلاص.

قال الشبلي:

قد تحيرت فيك، خذ بيدي يا دليلاً لمن تحير فِيْكا(401)

ويرى ذو النون المصري بأن العارف يبدأ بالتحير عند أول درجة في الطريق ثم يمر بالافتقار والاتصال ويعود إلى التحير((402)). والتحير الأخير هو الذي جعل الصوفية يطلبون الاستزادة منه، لأن "أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه"((403)).

من الظواهر الأخرى التي تكشف عن المعرفة، ظاهرة الشطح. يعرف أبو نصر السراج الطوسي الشطح شارحاً معناه بقوله: "معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته. وبيان ذلك أن الشطح في لغة العرب هو: الحركة. يقال: شطح يشطح إذا تحرك... فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم"((404)).

فحين يحاول الصوفي التعبير عن وجده، فإنه يحاول وصف مالا صفة له غيره ولا يقام عليه شاهد غيره. "فالوجد واليقين والإيمان والحقائق وكذلك المحبة والشوق والقرب، كل ذلك يدق

((400)) التعليقات على فصوص الحكم، د. عفيفي، بيروت، ص297.

((401)) الكلاباذي، **التعرف**، القاهرة 1969، ص129.

((402)) م. ن. ص163.

((403)) م. ن. ص163.

((404)) **اللمع**، القاهرة 1960، ص453.

وصفه، ولا يدرك كنهه، إلا من ذاقه، وتفضل عليه بارئه به فيخيلّون فيه ولا يصفونه ولا يدركونه... فالسائل عن طعمه وذوقه يسأل عن محال، لأن الطعم والذوق لا يدرك بالوصف دون التطعم والتذوق"((405)).

وبالرغم من ذلك فإن الوجد يغلب على قلب العارف فيفيض عن طريق اللغة تعبير غامض عن هذا الوجد، كما يفيض ماء النهر عن مجراه إذا ازداد ماؤه.

لذلك فإن شطحات الصوفية المعبرة عن التجربة الصوفية تزدحم بالمتناقضات وتجمع بين الأضداد. وإذا حللنا طبيعة الشطح وجدنا أنه يحمل في طياته ستة عناصر:

1. إن الشطح مظهر من مظاهر المعرفة في التجربة الصوفية وذلك للإفصاح عن الوجود تحت تأثير الوجد.
2. شدة الوجد التي تمتاز بالحركة والانزعاج.
3. يفصح الشطح عن وجد متعلق بتجربة قائمة على الاتحاد.
4. أن يكون الصوفي في حالة سُكر.
5. أن يسمع في داخل نفسه هاتفاً إلهياً يدعوه إلى الاتحاد، فيستبدل دوره بدوره.
6. أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور، فينطق مترجماً عما طاف به متخذاً صيغة المتكلم وكأن الحق هو الذي ينطق بلسانه"((406)).

أما وجه الشبه القائم بين الحيرة والشطح في مجال المعرفة هو أنهما يستمدان حركيتهما من التناقض الداخلي الذي يسكن فيهما، من جراء معاناة الصوفي العارف للمطلق. فهما أقرب إلى اعتبارهما منطقة حراماً تفصل بين المطلق والنسبي، يسود فيها منطق خاص. وتختلف الحيرة عن الشطح في أنها تمثل آخر مراحل الوعي الفاعل بينما يقترب الشطح أكثر فأكثر من عتبة الفناء، ويدخل مرحلة الطمس والانفعال.

وتبلغ المعرفة الصوفية ذروتها عندما تتحول ...؟... معرفة أي أنها تصبح فناء. وكلما اقتربنا من مرحلة الفناء، فإننا نلاحظ تعايش المتناقضات التي تتبادل دورها جنباً إلى جنب في سلسلة غير متناهية. يصف الحلاج هذه الأطوار من التجربة الصوفية عند حديثه عن المعراج النبوي ووصف حالة محمد ε فيقول بأنه: "تحير فأبصر، وأبصر فتحير. شوهد فشاهد. وصل فانفصل:

((405)) م. ن. ص388.

((406)) د. عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، الكويت 1976، ص11.

ووصل بالمراد فانفصل عن الفؤاد، وصفاه فاصطفاه. ودعاه فناداه. وبلاه فأشفاه، ووقاه فأمطاه، فكان "قاب" حين تاب وأصاب، ودعي فأجاب، وأبصر فغاب، وشرب فطاب، وقرب فهاب. فارق الأمصار والأنصار والأسرار والأبصار والآثار"((407)).

ونصل في آخر المطاف إلى "الغيبة" ثم إلى "الذهاب" وهو أتم من الغيبة. لأنه "ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد، ثم يذهب عن ذهابه "والذهاب عن الذهاب"، هذا ما لا نهاية له"((408)).

وهذا ما أطلق عليه الصوفية اسم "الفناء" والفناء عن الفناء. و"فقد الفقد في الفقد". أي "البقاء". ويجعل أبو نصر السراج الطوسي الغيبة والحضور والصحو والسكر والوجد والفناء والبقاء من أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله((409)) أي أنه يضعها على نسق واحد ضمن صيغة المعرفة.

(6) المحبة

تضعنا المعرفة أمام المحبة، فليس بوسعنا أن نحب ما لا نعرف. فالعلاقة إذن متبادلة أو ضرورية بين المعرفة والحب. قال أبو يزيد البسطامي: "محال أن تعرفه ثم لا تحبه"((410)).

وهذا يعني أن المحبة متوقفة على المعرفة. وأن "المحبة ثمرة المعرفة، تنعدم بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى بقوتها"((411)) فالارتباط الوثيق بين المحبة والمعرفة، يمنح المحبة قوة المعرفة ويمنح المعرفة رقة المحبة. قال المحاسبي: "المحبة طريق لكشف أسرار الوجود"((412))، وبذلك يرتد الطريق الصوفي بأكمله إلى المحبة.

"تتردد كلمة الحب في مواضع كثيرة من القرآن، لتدل على اتجاهات ثلاث: عاطفة حانية من الله نحو العبد↓ وعاطفة صاعدة من العبد نحو الله↑ وعاطفة متبادلة بين الرب

((407)) **الطواسين**، تحقيق ماسينيون، ص32، 33.

((408)) أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، القاهرة 1960، ص423.

((409)) م. ن. ص420.

((410)) انظر، د. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الكويت 1976، ص156.

((411)) أحمد ضياء الدين الكمشخانوي، روح العارفين، ص8.

((412)) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، القاهرة 1960، ص304.

والعبد↓↑"((413)). ولتوضيح معنى المحبة بالإضافة إلى المعرفة والتوحيد يقول لنا ابن عربي في "تجلي تصحيح المحبة من كتابه "التجليات الإلهية": "المعرفة لك، والتوحيد له، والمحبة علاقة بينك وبينه، بها تقع المنازلة بين العبد والرب". ونفهم من "المنازلة" المعنى الجدلي للعلاقة بين العاشق والمعشوق المحكومة بالشوق المتبادل الأزلي ذلك أن "مقام المحب مع الحبيب وإن طال فإنه قصير عنده، إذ لا يقضي من حبيبه وطراً ولو مكث معه دوام الدهر. فإن انتهاء شوقه إليه كالابتداء: فانتهاؤه فيه ابتداؤه"((414)).

ويرجع الاهتمام بالحب عند المتصوفة، بعد الأثر المباشر للقرآن، إلى مفهوم الحب العذري. والمعروف بأن عذرة قبيلة عربية مشهورة بالعشق، وبأن من عشق من رجالها ونسائها يموت من المحبة.

"قال النعمان بن بشير: "استعملني معاوية ψ على صدقات بليّ وعذرة، فإني لفي بعض مياههم إذ أنا ببيت منجرد ناحية، وإذا بفنائه رجل مستلق وعنده امرأة وهو يقول (أو يتغنى) بهذه الأبيات:

جعلت لعراف اليمامة حكمة ... وعراف نجدٍ إن هما شفياني
فقالا: نعم نشفي من الداء كله ... وقاما مع العواد يبتدران
فما تركا من رقية يعلمانها ... ولا سلوة إلا وقد سقياني
فقالا: شفاك الله! والله مالنا ... بما حصلت منك الضلوع يدان

فقلت لها: ما قصته؟ فقالت: هو مريض ما تكلم بكلمة، ولا أنّ أنّةً منذ وقت كذا وكذا إلى الساعة، ثم فتح عينيه وأنشأ يقول:

من كان من أمهاتي باكياً أبداً ... فاليوم إني أراني اليوم مقبوضا
تَسمَّعيه فإني غير سامعه ... إذا حملت على الأعناق معروضا

ثم خَفَتَ فمات... وقلت للمرأة: من هذا؟ فقالت: هذا قتيل الحب..."((415)) وقد انتقل معنى الحب العذري إلى التصوف فأغناه وأثراه. وظهر أول وصف لهذا التحول ما قيل عن ذي النون المصري: "هذا حبيب الله، مات في حب الله، قتيل الله"((416)).

((413)) د. إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، القاهرة، 1969، ص173.

((414)) تفسير ابن عطاء، تحقيق بولس نويا، دار المشرق، بيروت، 1973، ص81.

((415)) أبو علي القالي، **النوادر**، القاهرة 1926، ص157.

((416)) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة د. إسعاد قنديل، القاهرة 1974، جـ1، ص312.

ثم نالت دراسة المحبة عند الصوفية عناية فائقة. واستفادوا من اطلاعهم على آثار الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة في الحب. وأشهر هذه المؤلفات بعد كتاب "طوق الحمامة" لابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ) هو كتاب: "مشارق أنوار القلوب" لابن الدباغ (ت 696هـ). وفيه يقسم المحبة إلى عشرة أقسام: "خمسة منها مقامات المحبين السالكين، فأولها: الأُلفة، ثم الهوى، ثم الخُلَّة، ثم الشغف، ثم الوجد. وأما مقامات العشاق: فأولها: الغرام ثم الافتتان ثم الوله ثم الدهش ثم الفناء. واسم المحبة يشتمل على الكل، إلا أن المحب لا يخلو إما أن يستعمل المحبة أو تستعمله، فإن استعملها وكان له فيها كسب واختيار سمي: "محباً" اصطلاحاً، وإن استعملته المحبة بحيث لا يكون له فيها كسب ولا اختيار ولا نظر لنفسه بما تصلحه فهو عاشق. فالمحب مُريد والعاشق مُراد"((417)). ويذكرنا المحب بالسالك بينما يذكرنا العاشق بالمجذوب. وتشبه الرحلة التي يقطعها العاشق في طريقه الصوفي لدى ابن الدباغ رحلة الطير كما رواها لنا فريد الدين العطار، بل هي الطريق الصوفي منظوراً إليه بمنظار تحولات العاشق. كتب ابن الدباغ يقول: "فأما العشق، فأول مقاماته الغرام: وهو الانتشاء من خمر المحبة، ثم الافتتان: وهو خلع العِذار وعدم المبالاة بالخلق، ثم الوله: وهو مقام الحيرة، ثم الدَّهَش: وهو الذهول، ثم الفناء عن رؤية النفس: وهو أن يكون العاشق لا يسمع إلا بمحبوبه، ولا يبصر إلا به، ولا يدرك إلا به وله ومنه فناء به عن نفسه وعن الأشياء"((418)).

ولا يسمع المجال بالاستطراد في مجال المحبة، لأن المؤلفات فيها عديدة، ولكل صوفي فيها مذهب هو زبدة فهمه للتجربة الصوفية. مما يجعل من المحبة أغنى المفاهيم الصوفية وأجدرها بالعناية والبحث.

((417)) ابن الدباغ: **مشارق أنوار القلوب**، تحقيق هـ. ريتر، بيروت، 1959، ص31، 32.

((418)) م. ن. ص38.

الفصل الثالث

تكامل المذهب الصوفي

التصوف الفلسفي

أ- الفلسفة العربية والنزعات الصوفية:

علينا قبل الدخول في دراسة التصوف الفلسفي، أن نلقي نظرة سريعة على بعض المظاهر الصوفية لدى فلاسفة العرب. "وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها، وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية"((419)).

لنأخذ الفارابي بوصفه "أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة" – على حد تعبير ابن سبعين – فسنجد أن حياة هذا الفيلسوف الزاهدة في بلاط سيف الدولة ونطارته للبساتين في أواخر حياته بدمشق، يشكلان دليلاً على سلوك عملي يخفف قدر الإمكان من ملذات الدنيا، ويلتفت إلى الوحدة والتأمل والخلوة. ولم يقف الأمر عند حد السلوك، فقد توج الفارابي مذهبه الفلسفي بآراء صوفية، بل إن التصوف لديه قطعة من مذهبه "لا ظاهرة عرضية كما يرى المستشرق (كارا دي فو). وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقاً فيمن جاء بعده من فلاسفة الإسلام"((420)).

وينطلق التصوف عند الفارابي من التأمل النظري لينتهي إلى الاتصال: "بالعقل الفعال". ونحن نعلم بأن العقل عند الفارابي يجتاز مع الإنسان نقاط تطور هرمي، ابتداء من "العقل الهيولاني" ومروراً "بالعقل بالفعل" وانتقالاً إلى "العقل المستفاد" القادر على الالتقاء بالعقل الفعال وهو العاشر في الترتيب التنازلي، أي آخر العقول المفارقة للمادة حسب "نظرية الفيض" الفارابية. وإن نزعة الفارابي إلى التوحيد لتفسر لنا هذا اللقاء العقلي بين الإنسان وعالم المعقولات، حيث تنهض نظرية المعرفة التي تستدعي السعادة. فتجتمع الأخلاق والفلسفة والدين في بؤرة واحدة. يقول الفارابي: "والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة... وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية: بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت"((421)).

((419)) د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، منهج وتطبيق، القاهرة 1968، ص32.

((420)) م. ن. ص35.

((421)) آراء أهل المدينة الفاضلة.

وتأثر تصوف الفارابي بحبه للطبيعة وحياته بين الثمار والأشجار وقرب الشواطئ ومجاري الأنهار حيث كان يؤلف كتبه. كما أنه عاصر الجنيد والحلاج.

أخذ عن أفلوطين الذي يقول: "كثيراً ما أتيقظ لذاتي، تاركاً جسمي جانباً، وحين أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء، عندئذ أؤمن إيماناً راسخاً بأنني أنتمي إلى عالم أرفع، وأحس بالحياة في أسمى مراتبها، وأشعر بوحدتي مع الألوهية"((422)). وتتلخص جوانب التجربة الصوفية عند الفارابي في أن المقام الأول عنده هو الإرادة الأكيدة والمخلصة، وبأن العلم أهم من العمل وكذلك فإنه يتجنب الحديث عن الاتحاد أو الحلول، كما فعل البسطامي والحلاج.

1) ابن سينا

ونجد نفس النزعة الصوفية لدى تلميذ الفارابي. وظهرت هذه النزعة الصوفية بشكل واضح لدى ابن سينا. فهو يستفيض في الحديث عن العارف بعد تمييزه عن الزاهد والعابد. فالعارف هو كما يقول: "المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره" (الإشارات والتنبيهات) وقد تأثر ابن باجة بالفارابي، ويميل إلى فكرة العزلة (الخَلْوة) التي قال بها الصوفية، وإن كتابه "تدبير المتوحد" قائم على إثبات أن الإنسان قادر على الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية. وكذلك هو الأمر في قصة "حي بن يقظان" التي عالجها ابن طفيل. وحتى أن ابن رشد قد نظر إلى التصوف بوصفه: "كمالٌ إلهيٌ للإنسان"((423)). وهو الذي يقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى (الأديمونيا) لا يتم إلا بالعلم والتأمل.

إلا أن علينا ألا نبالغ بتقدير قيمة هذه النزعة لدى الفلاسفة لأنها صادرة بالأساس عن مذهب فلسفي متكامل لا يمكن فصلها عنه إلا تعسفاً. ونعثر على أول تلاقح بين التصوف بالمعنى الاصطلاحي وبين الفلسفة عند الغزالي، ثم تبعه في ذلك السهروردي المقتول وابن عربي وابن سبعين.

2) الغزالي:

((422)) **التساعية الرابعة**، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة 1970، ص56، انظر كذلك، ص323.

((423)) **تلخيص كتاب النفس لأرسطو**، وأربع رسائل لابن رشد، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية 1950، (ط1)، ص95.

يحلو لبعض الباحثين أن يشد الغزالي إلى ما يطلق عليه اسم: "التصوف السني"((424)) والواقع، فإن في ذلك تضحية بجانب أصيل من جوانب فكر الغزالي. فكثيراً ما ينظر إليه من جانب واحد. ورغم تعدد مناحي اهتمامه الفكري، فإنه انتهى متصوفاً. إلا أن ذلك يحجب عنا كونه فيلسوفاً ومتكلماً.

وإن أية دراسة لتصوف الغزالي، تهمل بنيته الفلسفية فإنها تجانب الصواب عمداً ذلك أن المدخل إلى التجربة الصوفية ومعاناتها، كما عرضها لنا في كتابه "المنقذ من الضلال"، كان مدخلاً فلسفياً. وكان المتزمتون من المؤرخين يرون في نسبة الغزالي إلى الفلسفة ذماً له. قال أبو الوليد الطرطوشي في "رسالة إلى ابن مظفر" يصف فيها الغزالي: "رأيت الرجل وكلمته، فرأيته رجلاً من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه. ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء، ودخل في غمار العمال. ثم تصوف، فهجر العلوم وأهلها، ودخل في علوم الخواطر، وأرباب القلوب... ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج"((425)).

ولد الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) في طوس من أعمال خراسان سنة 450 هـ. ووكل والده الذي شعر بدنو أجله أمر ولديه محمد وأحمد إلى صديق صوفي له. وتلقى تعليماً دينياً على يد فقيه من طوس هو أحمد الراذكاني وقام بعدة رحلات طلباً للعلم إلى أن انتهى به المطاف إلى نيسابور حيث تتلمذ لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني أشهر المتكلمين الأشاعرة ذلك الوقت. وبعد وفاة أستاذه انتقل من نيسابور إلى العسكر حيث لقي الوزير المشهور نظام الملك، وقد أكرمه هذا الوزير إثر مناظرة جرت بين الغزالي وعلماء ذلك العصر، كشفت عن مواهبه، مما جعل الوزير يسند إليه مهمة التدريس في مدرسته المعروفة ببغداد "النظامية"، وابتدأ بإلقاء الدروس فيها منذ عام 484 هـ. حيث طار صيته في الآفاق والتف حوله أكثر من ثلاثمئة تلميذ.

وبعد أن قضى أربع سنوات في التدريس، وفي سن السادسة والثلاثين، جابه الغزالي نفسه بحدة، عندما طرح مشكلة اليقين. الفكري على نفسه، "وهي مشكلة طرحت في وجدانه بإلحاح وعنف، مما سبب له أزمة داخلية حادة شلت نشاطه التعليمي، وحولت مجرى حياته العائلية،

((424)) انظر د. أبو الوفا التفتازاني، **المدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة 1974، ص182.

((425)) الشيخ عبد الوهاب السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، القاهرة 1968، جـ6، ص243.

فاعتزل التدريس عام 488هـ/1095م وترك عائلته، مضحياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي الذي هو ضمان للحقيقة. ويمكننا أن نتصور إلى أي حد قد أذهل هذا القرار الحاسم الذي اتخذه الغزالي، أهل الفكر في عصره، وهو رئيس المدرسة النظامية والناطق بلسان المذهب الأشعري... هذا الموقف يكشف عما يتمتع به الغزالي من شخصية خارقة. ترك الغزالي بغداد، والتزم السير في الطريق الضيق المؤدي إلى اليقين. وراح يتجول وحيداً مدة عشر سنوات، خلال العالم الإسلامي وقد تزيّا بزي أهل التصوف. وقاده تجواله إلى دمشق والقدس (قبل أن يحتلها الصليبيون) وإلى الاسكندرية والقاهرة ثم زار مكة والمدينة"((426)). ويعتبر كتابه "المنقذ من الضلال" الذي روى لنا فيه قصة حياته الروحية والفكرية من أمهات الكتب الإنسانية، فهو يشبه كتاب "الاعترافات" للقديس أوغسطين من جهة وكتاب "مقالة الطريقة" لديكارت من جهة أخرى، ولا يقل عنهما قيمة من حيث حرارة المعاناة وجزالة الأسلوب وعمق التجربة. وكان مطلوبه "العلم بحقائق الأمور" و"حقيقة العلم". ولنستمع إليه يحدثنا عن ملاحقة هذا المطلوب: "كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا... فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين... ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني"((427)).

وكان الثمن الذي دفعه الغزالي لازمته الفكرية في البحث عن اليقين، هو سقوطه في "الشك المؤقت" لمدة شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة "بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفاه الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف"((428)).

((426)) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة، بيروت 1966، ص273.

((427)) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة، بيروت 1966، ص273.

((428)) **المنقذ من الضلال**، تحقيق د. جميل صليبا، دمشق 1960، ص60، 61.

ثم قام الغزالي بمراجعة نقدية شاملة لكافة النظريات والأفكار في عصره واختار الطريق الصوفي، وأقبل عليه بهمته وهو يعلم أن سلوك الطريق إنما يتم بعلم وعمل. وكان العلم أيسر عليه من العمل لأنه قائم على المطالعة في كتب الصوفية، والمتفرقات المأثورة، ولكنه وجد أن أخص خواص الصوفية هو مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم" بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تَعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان؟... فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال"((429)). وقد أدى به هذا الاكتشاف إلى التردد بين البقاء في التدريس أو الخروج والسياحة في الأرض، واستمر كذلك حتى أصيب بمرض نفسي منعه من الكلام وحرمه من التدريس، ثم انتقل تأثير العقلة في اللسان إلى النفس، فحزن وامتنع عن الطعام. ويحدثنا عن حاله فيقول: "فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم. ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي "يجيب المضطر إذا دعاه" وسهَّل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب... ففارقت بغداد، وفرقت ما كان معي من المال، ولم أدخر إلا قدر الكفاف، وقوت الأطفال... ثم دخلت الشام، وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة... فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طوال النهار، وأغلق بابها على نفسي"((430)).

وظل الغزالي يتنقل بين العبادة والرياضة والسفر عشر سنوات عاد بعدها إلى مسقط رأسه، وعلم بضع سنوات في نيسابور إلى أن وافته المنية في طوس عام 505 هـ.

ويمكن استنتاج بعض الأفكار الأساسية من هذا العرض السريع لتطور حياة الغزالي الروحية. فنرى:

1. أنه، شأنه شأن عدد من الفلاسفة العرب، قد جابه البحث عن اليقين واهتم بمشكلة المعرفة، بيد أنه يمتاز عنهم جميعاً بالطابع المأساوي والسيكلوجي الحاد لهذا البحث، مما يجعله يتسم بصدق المعاناة، وتتبع خيط المشكلة منذ البداية وإلى النهاية جرياً وراء

((429)) م. ن. ص98، 99.

((430))م. ن. ص101، 102.

المغامرة الروحية الأصيلة في الكشف عن الحقيقة. لذا فإن تجربته قائمة على الخبرة المباشرة التي لا تعوزها حرارة الإخلاص والجرأة.

2. نجد لديه بكل وضوح، الازدواج الناتج عن تلاحم القلق الداخلي والسياحة في الأرض طلباً للحقيقة، وهي الميزة التي تطبع تجربة كبار الصوفية. كأنما يصغون لنداء خفي يحثهم على الانسلاخ عن البيئة وقيودها وعن الجسد ومطامعه.

3. اليقين الصوفي لديه، مؤسس على قاعدة من النقد الفلسفي. لذا فإن تصوفه مسبوق بمدخل فلسفي. وإن إغفال هذا الجانب من خصائص تجربته الصوفية يفقدها أصالتها.

4. لا ينفصل البحث عن الحقيقة بالنسبة إليه عن أخلاقية الباحث وشعوره بقداسة المعرفة ووطأة المسؤولية الناجمة عن حيازة الحقيقة التي وصل إليها بواسطة الطريق الصوفي.

لا نريد التوقف طويلاً عند دراسة آثار وتنوع اهتمامات الغزالي الفكرية والعقائدية. بل نكتفي بالإشارة إلى أن العديد من مؤلفاته قد أثار ضجة في عصره ومارس نفوذاً من بعده على مدى قرون عدة، مثل كتاب تهافت التهافت، والمؤلف الموسوعي "إحياء علوم الدين" الذي لخص فيه زبدة العقائد والشعائر والعبادات الإسلامية.

والحقيقة أن الغزالي قد استفاد من ثقافته العريضة ولم يتجاوز نوعياً من سبقه من الفلاسفة والصوفية. إلا أن أصالته تكمن في قدرته على التحليل والنقد أي أن الجانب السلبي في عرض وجهة نظره هو الذي منحه هذه الشهرة، في مجال الفلسفة وعلم الكلام، بوصفه ناقداً فذاً. أما في التصوف، فقد حاول أن يعيد التوازن إلى التجربة الصوفية. مما دعاه إلى فلسفة وتسويغ الشطح عند البسطامي والحلاج تسويغاً عقلياً. وأرسى دعائم تجربته الصوفية على أسس مفصلة وواضحة. ورأى بأن تطهير النفس يجب أن يسبق أنوار المعرفة أي أن التخلي عن الأخلاق المذمومة شرط ضروري للتحلي بالعرفان والكشف.

ورأى بأن الرياضات المساعدة على تطهير النفس من كدوراتها تشبه الطب للبدن. لذلك فقد أطلق عليها اسم: "طب القلوب" وهو ينصح المريد أن يرتبط بشيخ يساعده على نفسه لبلوغ الهدف. فالشيخ المربي يشبه الطبيب الذي يعطي لكل مريض الدواء المناسب له. ولابد للمريد من التقيد بأوليات الطريق الصوفي والسلوك، أعني: التزام الخلوة والصمت والجوع والسهر، بانتظار شروق أنوار الغيب على القلب.

والقلب هو المحل الذي يصلح لاستقبال الأنوار الإلهية. فهو بمقدار صقالته يعكس شدة وبهاء الأنوار. وليس الصقل إلا نتيجة للمجاهدات والعبادات والمراقبة. وإن "الإقبال على طاعة الله، والإعراض عن مقتضى الشهوات، هو الذي يجلو القلب ويصفيه".

ويميز الغزالي بين ثلاث مراتب للمعرفة: المرتبة الأولى قائمة على "التقليد"، وهي تشبه إيماننا الناتج عن تصديق من نثق به، فيولد كلامه لدينا نوعاً من البرهان، وهذه المعرفة هي معرفة العوام. والمرتبة الثانية هي معرفة المتكلمين الممزوجة بالاستدلال العقلي. وهي تشبه ثقتنا الناتجة عن سماع صوت زيد في الدار دون أن نراه فنستدل على وجوده من صوته، أما المرتبة الثالثة، فهي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية، كمن يدخل الدار ويرى فيها الشخص ويشاهده((431)).

وهذا هو الكشف الصوفي أرقى مناهج المعرفة.

أما موضوع المعرفة الصوفية فهو الذات الإلهية. من أجل التخلق بأخلاق الله والفناء فيه. ويؤكد الغزالي على أن المعارف الصوفية الناجمة عن المكاشفة هي وقف على العارفين دون سواهم. وإذا سألهم سائل وصف حالهم أجابوه كما يقول الغزالي مستشهداً بابن المعتز:

قد كان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ولسنا نرى في تصوف الغزالي، كما عرضه في كتاب إحياء علوم الدين، تطوراً كبيراً عن تصوف أبي طالب المكي في كتابه "قوت القلوب". إلا أن الجديد في التصوف لديه هو ما كتبه في "مشكاة الأنوار"، حيث يمهد السبيل لظهور السهروردي المقتول وابن عربي "وفي رسالة مشكاة الأنوار" نواة لمذهب فلسفي إشراقي، أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهية الوجود، والابستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة، والسيكلوجي الذي يشرح ماهية النفس"((432)). وتقترب آراء الغزالي في هذا المؤلف من نزعة "وحدة الوجود" لدى المتصوفة فهو يقرب قرباً عجيباً من أصحاب وحدة الوجود حينما يقول: إن العالم بأسره مشحون بالأنوار... ثم ترتقي جملتها إلى الأنوار ومتنها ومنبعها الأول، وإن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وإن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل،

((431)) انظر، الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص13.

((432)) **مشكاة الأنوار**، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1964، ص34.

بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز... بل كما أنه لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو، لأن "هو" عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إليه". إنه لا يقول صراحة أن الحق هو الخلق وأنهما وجهان لحقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا باعتبار كما قال ابن عربي من بعده، ولكنه يقول: لا موجود على الحقيقة إلا الله، وأن العالم لا وجود له إلا من حيث انعكاس وجود الحق فيه، كانعكاس ضوء القمر على صفحة المرايا المتعددة"((433)).

وللغزالي نظرية في "المطاع" تشبه نظرية الحلاج في "النور المحمدي" والمطاع لديه هو "الأمر الإلهي" الذي ورد ذكره في القرآن في قوله تعالى: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)[الأعراف:54] وقوله: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ)[النحل:40]. فهو ليس ملكاً من الملائكة (بالمعنى الديني) ولا هو العقل الأول الذي قال به فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، ولا هو الله نفسه، ولا هو شيء من العالم، بل هو واسطة بين الله والعالم، تعمل الإرادة الإلهية عن طريقه "ونسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق (الله) نسبة الشمس إلى النور المحض"((434)).

وسوف تتطور فكرة "الأنوار" عند السهروردي، وفكرة "المطاع" عند ابن عربي، حيث يصبح التصوف نظرية كاملة في الوجود، هي أقرب إلى النسق الفلسفي منها إلى التصوف البحت.

3) السهروردي المقتول:

ولد شهاب الدين يحيى بن حبش سنة 549 هـ/ 1155م، في الشمال الغربي من بلاد فارس بسهرورد. وعلينا أن لا نخلط بينه وبين أسمائه الآخرين عمر السهروردي ولقبه أبي حفص مؤلف "عوارف المعارف" وعمه أبو النجيب السهروردي ولقب الثلاثة بـ"شهاب الدين". ولقد اشتهر السهروردي الذي ندرسه بالألقاب الأخرى التي تميزه عن بقية السهروردیين. فقد عرف بالسهروردي "المقتول" وذلك للنهاية الأليمة التي ختمت حياته، وأطلق عليه أتباعه لقب: "المؤيد بالملكوت".

درس في حداثته في مدينة مراغة بأذربيجان ثم قدم إلى أصبهان حيث كانت فلسفة ابن سينا منتشرة. وانتقل بعدها إلى بلاد الأناضول، ونال فيها استقبالاً حسناً من أمرائها السلاجقة. ثم نزل إلى سورية التي لن يعود منها أبداً. ذلك أنه لما وصل إلى حلب، وكان حاكمها الملك

((433)) م. ن. ص14.

((434)) م. ن. ص24- 25.

الظاهر الأيوبي (ت613هـ)، اضطر إلى منازلة العلماء والفقهاء في بلاطة كما هي العادة المعروفة. ويروى بأنه بذهم في الفلسفة والشريعة، فسألوه عما إذا كان الله يستطيع أن يخلق نبياً بعد محمد ع، فأجابهم بالإيجاب، طالما أن الله لا حدود لقدرته. وكتب العلماء إلى والد الملك الظاهر في دمشق أي إلى صلاح الدين الأيوبي (ت 589 هـ). وكان الوضع السياسي القائم على المجابهة مع الصليبيين يستدعي التقيد بالشريعة أكثر من إتباع الفلسفة والمنطق. فأمر بقتل السهروردي، وتردد الابن في قتله إلا أن الوشاة ألحّوا في الطلب حتى قتله. وتختلف الروايات حول الطريقة التي قتل بها. ويبدو أنه مات في السجن، مما جعل الملك الظاهر ينقم على خصومه وينتقم منهم.

وترجع أصالة السهروردي إلى الربط بين الفلسفة والتصوف. وإلى استلهام التراث الإنساني بكامله من أجل القيام بهذه المهمة. لذلك فقد أحيا "الحكمة العتيقة"، وامتدح أفلاطون وقدماء الفرس، ومزج تعاليم الإسلام والصابئة بشعائر الكلدان. واعتبر الحلاج والبسطامي والتستري من أتباع أفلاطون، وجعلهم في عداد الفلاسفة لأنهم من أصحاب العلم الشهودي. وكانت ثقافته الواسعة وعبقريته الجياشة تؤهله للاستفادة من "الخميرة الأزلية" للحكمة، دون السقوط في مثالب التلفيقية المبتذلة. ورأى أن "الحكم المتأله" هو المثل الأعلى للمعرفة الإنسانية. وجعل البحث عن الحقيقة يتدرج على أربعة أشكال:

- الشكل الأول: هو مجرد طلب الحقيقة.
- الشكل الثاني: هو الاطلاع على الفلسفة التي يمثل الفارابي وابن سينا ذروتها، عندها يستحق الإنسان لقب الباحث.
- الشكل الثالث: هو الطريق الصوفي كما نراه عندا لحلاج وأمثاله.
- الشكل الرابع: وهو الجمع بين طريقة البحث العقلي والكشف الصوفي، وبذلك يغدو الحكيم المتأله جامعاً بين البحث والذوق. ومن البَدَهيّ أن السهروردي كان يشخص في تجربته محاولة "الحكيم المتأله".

والمذهب الذي أرسى السهروردي دعائمه هو "مذهب الإشراق". وقد قال في كتابه الأساسي "حكمة الإشراق": "الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية"((435)). وانصب جهده

((435)) **حكمة الإشراق**، تحقيق هنري كوربان، ص13.

لشرح ظهور الأنوار وتولدها من نور الأنوار على التوحيد بين حكمة الفرس القائلة بالنور والظلمة والمفاهيم القرآنية عن النور، والتي بين قيمتها الغزالي في كتابه "مشكاة الأنوار".

ويفهم الإشراق على أنه:

1. لحظة تجلي المعرفة التي تقود إلى الوعي وهذا هوا لكشف.
2. الاتصال بالعقول المجردة اتصالاً روحياً.
3. حكمة أهل الشرق التي يمثلها أفلاطون وحكماء فارس القديمة، ويقابلها الفلسفة المشائية التي يتزعمها أرسطو.

وخير مثال على الكشف الصوفي هو كتاب حكمة الإشراق نفسه بالنسبة للسهروردي الذي يقول فيه "وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دُفعةً، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في أشهر لموانع السفر"((436)). وبذلك يبدأ السهروردي الانفصال عن الفلسفة الأرسطية، لإيمانه بالعلم الاتصالي الشهودي الذي "تشرق به النفس على الموضوع، وذلك بصفتها كائناً نورانياً، أي أنها تستحضره أمامها، بأن تستحضر نفسها. فظهورها نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور. وهذا هو الحضور الظهوري أو الإشراقي. وهكذا ترجع حقيقة كل علم موضوعي إلى شعور العارف بذاته. وكذلك الأمر بالنسبة لكائنات جميع العوالم والأجرام النورانية كلها، فبفضل شعورهم بذواتهم نفسه، يصبحون حاضرين بعضهم أمام البعض الآخر"((437)).

وقد فصّل السهروردي نظرته إلى الأنوار في نسق فلسفي متكامل. ويحتل "نور الأنوار" أو الله أعلى مرتبة في الهرم المتدرج بالقوة من الأعلى إلى الأسفل وتستمد كافة الأنوار نورها من المنبع الأصلي للنور. وميّز السهروردي بين نوعين من الأنوار:

1. **الأنوار القاهرة الأولية**: وهي تشكل الترتيب الهابط أو طبقات الطول. وتنتظم العلاقة بين الأنوار حسب أهمية "النور الأقرب" إلى المنبع. والنور الأقرب فقير بنفسه غني بالنور الأول. وقد خُلقت الأنوار بعضها من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينتقص من الأول شيء وخاصية النور الأعلى بالنسبة إلى النور الأدنى هي القهر. بينما يختص النور الأدنى بالمحبة للنور الأعلى في علاقة تجاذب كالتي تقوم بين العاشق والمعشوق.

((436)) **حكمة الإشراق**، تحقيق كوربان، ص38.

((437)) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة، بيروت 1966، ص311-312.

2 **تؤلف الأنوار القاهرة** كذلك: "طبقات العرض" أو "أرباب الأنواع" وهي تشبه المثل الأفلاطونية، لا على أنها كليات متحققة، بل على أنها أقانيم من النور((438)).

ويقابل النور الظلمة وهي المادة التي يسميها السهروردي: "البرزخ" وهو الذي يعيق النفس عن الاتصال بأصلها والرجوع إلى عالم النور. وتفصل بين الظلمة والنور منطقة وسطى هي عالم "المثل المعلقة". الذي تتشكل فيه الأشياء بصور غير مادية. وبالإمكان إدراك عالم المثال بالمخيلة النشطة.

وعالم المثال بذلك هو عتبة الدخول إلى الملكوت وفيه تتحقق صحة الرموز والتأويل وهو معمور بمدن خيالية مثل (جابلقا وجابرصا وهورقليا)، وهي مدن تحدث عن وجودها بعض الفلاسفة والصوفية.

ومن السهولة بمكان أن نفهم ما يجب على النفس الإنسانية أن تفعله حتى تسلك طريق "التأله". لأن النفس "تنشد النور الأعلى في كل برهة من حياتها، حتى ولو كانت غافلة بذاتها عن الموضوع الأصيل لنشدانها هذا.

فالفرح والغبطة ينجمان عن الاستنارة بالنور السماوي. حتى أن السهروردي يذهب إلى إثبات أن الإنسان الذي لم يذق فرحة الاستنارة بالأنوار القاهرة، لا يدري ولو معنى الغبطة في الحقيقة، فجميع أفراح الحياة الجزئية العابرة، ليست إلا انعكاسات لفرح الإشراق والعرفان"((439)).

من النتائج الهامة التي تظهر عند دراسة السهروردي، نذكر التشابه المأساوي بينه وبين الحلاج في نهاية الحياة. كما نركز على العلاقة بين السياحة والتصوف. إلا أن أهم النتائج هو هذه الوحدة بين التصوف والفلسفة.

ولم يظهر أثر واضح لفكر السهروردي على التجربة الصوفية عند العرب، ويعود السبب إلى صعوبة مؤلفات السهروردي وإلى ظهور ابن عربي في نفس الوقت، حيث لاقى رواجاً وشهرة طغت على شهرة السهروردي. لكن ذلك لم يمنع من ظهور تيار إشراقي، كان أغلب أتباعه من الفرس، وأشهرهم شارح حكمة الإشراق الشهروردي. وقد نقلت بعض آثاره إلى

((438)) م. ن. ص315.

((439)) سيد حسن نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، بيروت 1971، ص102.

السنسكريتية وإلى العبرية"((440))، كما أن الحكمة الخالدة التي حاول شيخ الإشراق وضع أسسها قد سادت إيران في العهد الصفوي، وبقيت مشرقية.

4) ابن عربي:

تعود شهرة ابن عربي المتزايدة إلى عوامل عديدة، أهمها أنه أكبر صوفي عرفه العرب والمسلمون، بل من أكبر صوفية الإنسانية على الإطلاق. وهذا ما يفسر لقبه: "الشيخ الأكبر". ولد أبو بكر محمد بن علي، من قبيلة حاتم الطائي، والمعروف باسم ابن عربي وبالشيخ محيي الدين، في مدينة مرسية في 17 رمضان سنة 560هـ/ 1165م. وكان خليفة المشرق المستنجد بالله، وحاكم مرسية وبلنسية: ابن مردنيش بوصفه أميراً مستقلاً عن سلطان الموحدين إلى أن امتد نفوذ سلطان الموحدين الثالث، أبو يعقوب يوسف على سائر إسبانيا.

نشأ ابن عربي في أسرة غنية متدينة، وفي الثامنة من عمره انتقل مع أهله إلى إشبيلية، مما سمح له بتربية ثقافية حسنة جعلته يتعلق بالأدب والصيد، ثم نال وظيفة كاتب في حكومة إشبيلية، وتزوج مريم بنت محمد بن عبدون، وكانت امرأة صالحة ساهمت في دفعه إلى الطريق الصوفي. ولما توفي والده، انصرف بكليته إلى التصوف، وكان عمره حوالي 21 عاماً. إلا أن معالم النبوغ والشفافية الروحية كانت قد بدت عليه أثناء حياة والده الذي هيأ له لقاء مع فيلسوف قرطبة وقاضيها ابن رشد. ويحدثنا ابن عربي عن تشوق ابن رشد للتعرف على ابن عربي لما سمع من أخباره، وهو صبي. يقول ابن عربي: "فلما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: "نعم"! فقلت له: "نعم"! فزاد فرحة بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: "لا"، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ "قلت: نعم! لا!" وبين "نعم" و"لا" تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها"((441)). ولما لم يعجب الجواب ابن رشد، اصفر لونه وخاف أن لا تتطابق معرفته الفلسفية مع الحقيقة التي أتيح للمتصوفة الاطلاع عليها بالكشف لأن ابن عربي يخبرنا عن اعتقاد ابن رشد بصحة التجربة الصوفية، بل يذهب إلى اعتبار ابن عربي مصداقاً للعارف الذي يدخل خلوته ويخرج منها بالعلوم، والمعارف "من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة". ويصف ابن عربي جنازة ابن رشد، فقد حملت جثته

((440)) م. ن. ص108.

((441)) **الفتوحات المكية**، ج1، ص199.

على دابة وجعلت مؤلفاته تعادلها على ظهر الدابة، وقد تساءل ابن عربي إثر ما رآه عما إذا كان ابن رشد قد بلغ الحقيقة:

هـــذا الإمـــام وهـــذه أعـــمـــالـــه يا ليـت شـــعري هـل أتـت آمـالـه؟

ويحدثنا ابن عربي عن جانب من طفولته، فيخبرنا بأنه صعد مرة مع أحد المشايخ إلى جبل المنتبار قرب إشبيلية حيث كان يقرأ عليه رسالة القشيري، ولما نزلا إلى المدينة، ركب الشيخ فرسه وأمسك ابن عربي بركابه، وكان الشيخ يقص على ابن عربي فضائل الشيخ أبي مدين، ويعقب ابن عربي على ذلك قائلاً: "وأنا قد فنيت في كلامه فلا أحس بنفسي. وأرفع إليه وجهي في أكثر الأوقات، فأراه ينظر إليّ ويبتسم، ويهمز فرسه فيسرع، وأُسرع معه. ثم وقف وقال لي: انظر ما تركت خلفك، فنظرت، فرأيت الطريق الذي مشيته كله شوكاً يصل إلى معقد الإزار، وشوكاً آخر منبسطاً في الأرض، قال: انظر إلى قدميك، فنظرت إلى قدمي فلم أر بهما أثراً، قال: انظر إلى ثوبك، فنظرت فلم أر أثراً. قال: هذا من بركة ذكرنا أبا مدين τ، الزم الطريق يا بني تفلح، وهمز فرسه وتركني"((442)).

وتوطدت من بعد صحبة ابن عربي ومشايخ الطريق الصوفي، واستفاد من كل الرجال والنساء الذين لقبهم من المتصوفة. حتى أَلَمَّ بكل أنواع المذاهب الفكرية والروحية. قال: "إني لم أعرف مذهباً ولا نحلة ولا ملة إلا رأيت قائلاً بها أو معتقداً لها ومتصفاً بها، باعترافه من نفسه. فما أحكي مذهباً ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها"((443)).

وابتدأت من بعد سياحته في الأرض، فبدأ بالأندلس ثم المغرب وتونس، ثم عاد إلى الأندلس عام 590هـ. ثم شوهد في تونس عام 591، وبالتحديد في مدينة فاس. ثم عاد إلى إشبيلية بعد عام، ورجع إلى فاس سنة 593هـ.

ويبدو أن إقامته في فاس قد أدخلته في طور صوفي جديد، وقد ناف عمره على الثلاثين، وكانت آخر رحلة له إلى مرسية عام 594هـ. ومر بغرناطة عام 595هـ وبعد عامين 597هـ/1200م نراه في مراكش. ثم استقر في تونس عام 598هـ واستأنف رحلته باتجاه المشرق، فمر بمصر سريعاً، ورحل منها إلى مكة سنة 598هـ. ومنذ هذا التاريخ فقد نشط في

((442)) **رسالة القدس في محاسبة النفس**، تحقيق عزة حصرية، دمشق 1970، ص80.

((443)) **الفتوحات**، ج3، ص683.

التأليف. وفي سنة 600 بدأت مرحلة جديدة للأسفار، فقد مر ببغداد والموصل وغادر العراق حوالي سنة 603هـ. وسافر إلى مصر، واجتمع بعدد من الصوفية، وكاد أن يقتل لولا أن أنقذه صديق له من السجن، لأن أهل الديار المصرية سعوا في إراقة دمه.

ورحل من القاهرة إلى الإسكندرية، ثم عاد إلى مكة. وسافر باتجاه الشمال حتى وصل إلى أواسط تركيا (مدينة قونية). وظل يتنقل بين العراق والشام والحجاز وتركيا حتى استقر به المطاف في أواخر حياته في مدينة دمشق التي توفي فيها عام 638هـ/1240م.

وبالرغم من كثرة تنقلات ابن عربي وأسفاره التي لا تنقطع، فإنه قد خلف أكثر من 300 مؤلف بين رسالة وكتاب ومجلدات عديدة. إلا أن أشهر كتبه على الإطلاق كتاب **الفتوحات المكية** وهو مطبوع عدة طبعات أشهرها طبعة بولاق التي أشرف عليها الأمير عبد القادر الجزائري، وتابع المرحوم الدكتور عثمان يحيى ما بدأه الأمير عبد القادر بطبعة جديدة في القاهرة لهذه الموسوعة الضخمة. لكنه مع الأسف لم ينشر في القاهرة إلا أربعة عشر سفراً من أصل سبع وثلاثين بتقسيم المؤلف، في النسخة التي بخط يده، والموجودة حالياً في متحف الأثار الإسلامية في استنبول. والكتاب ينقسم إلى ستة أقسام كبرى عنواناتها كالآتي: المعارف، المعاملات، الأحوال، المنازل، المنازلات، المقامات. وهو يتضمن 560 باباً يسبق كلاً منها عدد من الأبيات الشعرية.

وكتابه الثاني **فصوص الحكم** وقد ألفه في دمشق عام 627هـ. وله عدة دواوين شعرية أشهرها ديوان ترجمان الأشواق، وهو من الشعر الصوفي الذي يستخدم مفردات الغزل والتشبيب المعروفة في الشعر العربي.

وابن عربي مثال صادق من الأمثلة التي يصح أن تتخذ دليلاً على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج إبان القرنين السادس والسابع الهجريين، فهو وإن كان صوفياً من أصحاب الأذواق، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات، ويُؤثر ما يُؤثرون من ذوق تنكشف فيه الحقيقة، فقد انطوى كثير من مؤلفاته على أسس ومعاني فلسفية، والمنَازع الميتافيزيقية، التي يخيل إلينا ونحن نقرؤها، أن كلامه فيها أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظر عقلي واستدلال منطقي منه إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال وكشف((444)).

((444)) ابن الفارض والحب الإلهي، ص162-163.

وأما مذهب ابن عربي الذي أقيم على دعائم ذوقية، وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية، وأحنق عليه الفقهاء، فقد ذهب إلى أن الوجود كله واحد، "وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق" كما فهمه ابن تيمية أيضاً، أي لا فرق بينهما من حيث الحقيقة. أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق، فيرى ابن عربي أنه أمر يقضي به الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ماهي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً. ويدل على ذلك قوله: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"((445))، وقوله في هذين البيتين:

يا خـــالق الأشـــياء في نفســـه أنـــت لمـــا تخلقـــه جـــامع
تخلـــق مـــالا ينتهـــي كونـــه فيـــك فأنـــت الضـــيق الواســـع((446))

وإذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق، فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقاً من وجه، وخلقاً من وجه آخر، ولو نظر إليهما بعين واحدة، ومن وجه واحد، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة، لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة، كما يدل على ذلك قوله في هذه الأبيات:

فـالحق خلـق بهـذا الوجـه فـاعتبروا ولـيس خلقـاً بهـذا الوجـه فـاذكروا
مـن يـدر مـا قلـت لم تخـذل بصـيرته ولـيس يدريـه إلا مـن لـه بصـر
جمـع وفـرق فـإن العـين واحـدة وهـي الكثـيرة لا تبقـى ولا تـذر((447))

وهكذا نتبين مع ابن عربي أن وحدته الوجودية إنما تعني إسقاط الإثنينية والكثرة في الوجود العيني أي الخارجي الموضوعي، إذ أن "حضرة الجمع" وهي من الأحوال الصوفية التي لا يدركها إلا عدد قليل منهم. وعندها يمكن القول بأنها قد استوعبت كل شيء من حيث الكشف الصوفي ذي الطابع الروحي، وأنها ألغت كل تفرقة، بحيث تكون كل الأشياء راجعة إلى "عين" واحدة، بل تكون عبارة عن هذه العين الواحدة، إذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر في مظاهر متعددة، مثله في هذا كمثل "الواحد" من بقية الأعداد، إذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة ولا نهائية.

((445)) **الفتوحات المكية**، ج2، ص604.

((446)) **فصوص الحكم**، طبعة القاهرة 1321هـ، ص139.

((447)) **فصوص الحكم**، ص69.

ولابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان على مذهبه العام في "وحدة الوجود": إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية، والأخرى نظريته في وحدة الأديان.

فأما نظريته في الحقيقة المحمدية فتتلخص في أن الحقيقة المحمدية التي يسميها ابن عربي بالقطب حيناً، وبروح الخاتم حيناً آخر، هي المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية التي تحققت في الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول ε، وتحققت من بعد محمد في أتباعه من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل. وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره في حديثنا عن الحلاج ونظريته في النور المحمدي((448)).

وأما نظرية ابن عربي في وحدة الأديان، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر مذهب الحلاج أيضاً((449))، إذ انتهى مثله إلى أن الدين كله لله، وزاد عليه أن العارف المكمّل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان، وعبد الله في تلك الصور من حيث هي مجالٍ يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي((450)). ومن هنا كانت العبادة الباطلة هي أن يقف العبد عند مجلي واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالي، ويتخذ من هذا المجلي معبوداً يسميه إلهاً. كما أن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي حقيقة الإله الواحد. وقد عبر ابن عربي عن نظريته هذه في نصوص كثيرة من كتبه العديدة، حسبنا هنا أن نثبت منها أبياته الرائعة التي تصورها أجمل تصوير:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني((451))

يتبين مما تقدم أن ابن عربي قد عاش تجربته الصوفية بين الناس وهو يتعلم من رحلاته، حتى لقد يبدو أن السفر والسياحة لديه هما غاية مستقلة، ويشكلان المنفذ الوحيد الذي يعبر به عن قلقه الروحي. وإذا أردنا أن نرسم تخطيطاً بيانياً لتحركاته فسنجد أنه قضى النصف الأول

((448)) م.ن، ص116-118.
((449)) م.ن، ص118-119.
((450)) م.ن، ص246-248.
((451)) ذخائر الأعلاق، **شرح ترجمان الأشواق**، ص39-40.

من حياته في المغرب العربي والنصف الثاني في المشرق. وترسم أسفاره نسيجاً من الحركة والكتابة والمعاناة. وتغدو التجربة الصوفية المحرك الوحيد لحياته الداخلية والخارجية على السواء.

وتكتمل مع ابن عربي عناصر التوفيق بين النظر والعمل، أي التصوف كتجربة عملية والفلسفة كمذهب ونظرة إلى الوجود. ولقد كان أثر ابن عربي حاسماً في تشكيل تيار، أو مدرسة في وحدة الوجود، وتابع تلاميذه أفكاره وشرحوا كتبه، ودافعوا عنه أمام هجمات الفقهاء عليه.

ويتسم التيار الذي خلفه ابن عربي بأنه كان محصوراً في دائرة المثقفين، لما يتطلبه من سعة المعرفة والرؤيا. ويسير هذا التيار جنباً إلى جنب مع تيار آخر هو تيار التصوف الشعبي، أو تصوف الطريق الذي سنتحدث عنه بعد الوقوف قليلاً عند نزعة متطرفة في مذهب وحدة الوجود كما خلفها لنا ابن سبعين وأتباعه.

5) ابن سبعين:

ولد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر في سنة 614هـ/ 1217م في وادي رقوطة من أعمال مرسية في الأندلس. وهو يكنى بابن سبعين لأنه كان يكتب اسمه هكذا: ابن o، وهي الدائرة أو حرف العين الذي يساوي سبعين في حساب الجمل، كما كان يعرف بابن دارة، ويلقب بقطب الدين. وأصله عربي من أسرة نبيلة. وكان أبوه حاكماً للمدينة. ولقد عاش في نعمةٍ وترف.

وبدأت سياحة ابن سبعين إلى شمال أفريقيا عام 640هـ. وقيل بأن سبب هجرته كلمة كفر صدرت عنه يقول فيها: "لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله: "لا نبي بعدي"، وهو يجيز إمكانية اكتساب النبوة. وقد يكون ذلك افتراء عليه، نظراً لسوء الأحوال السياسية في الأندلس. وفي مدينة سبتة أحبته امرأة غنية، فتزوجها وشيدت له منزلاً وزاوية. وعكف على المطالعة، ودرس التصوف واجتمع حوله عدد من المريدين. وفي تلك الفترة أجاب على أسئلة الإمبراطور فردريك الثاني (1194-1250م) حاكم صقيلية. وهي أربعة أسئلة تدور حول بعض المشكلات في فلسفة أرسطو. وقد أجبره حاكم سبتة على مغادرة مدينته لما تبين له بأنه يتعاطى الفلسفة.

وفي تونس اصطدم بالفقهاء، فغادر المغرب نهائياً إلى المشرق، وشوهد في القاهرة سنة 648هـ. إلا أن التحذير من فلسفته كان قد سبقه إلى مصر بواسطة فقهاء المغرب، مما اضطر ابن سبعين

إلى الهرب باتجاه مكة. وتوفي فيها منتحراً حسب إحدى الروايات سنة 669هـ، وقي إن وزير ملك اليمن دس له السم لما كان بينهما من خلاف.

من أشهر مؤلفاته كتاب "بد العارف" والبد هو المعبود. وقد وعد بنشر هذا المخطوط عدد من الباحثين العرب. وترجع أهميته إلى أنه يحتوي على مذهبه الكامل. أما ما نشر من مؤلفاته، فهو "رسائل ابن سبعين" تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. كما نشر الأستاذ شرف الدين بالنقايا رسالة "جواب صاحب صقلية" في بيروت عام 1941.

وتأثر ابن سبعين شأنه في ذلك شأن ابن عربي بأفكار مدرسة (ابن مسرة) الأندلسية، التي انتشرت في القرن الرابع للهجرة. وتأثر كذلك بفلسفة ابن عربي وإن كان يصفها بأنها "مخموجة" أي عفنة. وكان يعترف بأستاذية هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر وعدد من متصوفة العرب المسلمين كالحلاج والسهروردي المقتول وابن الفارض. وطور طريقة صوفية عرفت بـ"السبعينية" حارب ابن تيمية أتباعها في الاسكندرية في القرن الثامن للهجرة.

"وابن سبعين صاحب مذهب في التصوف الفلسفي يعرف بالوحدة المطلقة والفكرة الأساسية فيه بسيطة، وهي أن الوجود واحد، وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة"((452)) وتشبه الوحدة المطلقة وحدة الوجود القائمة داخل دائرة وخارجها. فما هو داخل الدائرة أطلق عليه ابن سبعين اسم الوجود المقيد، تمييزاً له عن الوجود المطلق خارج الدائرة.

ويختلف ابن سبعين عن ابن عربي في أن الأخير يقول بالتنزيه والتشبيه معاً، أي أن الذات الإلهية منزهة في مرتبة وعلى علاقة بالعالم المخلوق من جهة أخرى، بينما يختار ابن سبعين جانب التنزيه ويعتبر كل ما عدا الذات وهماً وعدماً. وكلاهما ينفي الإثنية ويثبت وجوداً واحداً في الأصل.

والمحقق أو المقرب عند ابن سبعين يشبه القطب أو الحقيقة المحمدية عند ابن عربي. والمحقق حاو على كل الكمالات التي يحوزها الفقيه والمتكلم والفيلسوف والصوفي، ويزيد عليهم بعرفانه الخاص لأنه متحقق بالوحدة المطلقة.

((452)) د. أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة 1974، ص255.

واضطر ابن سبعين من أجل تثبيت مذهبه في الوحدة المطلقة إلى هدم المنطق الأرسطي واستعاض عنه بمنطق ذوقي وهو ما يمكن أن يسمى بمنطق المحقق"((453)). وهذا النوع من المنطق ليس مما يكتسب بالنظر العقلي، بل هو نور إلهي يساعد على علم ما لم يعلم. "فهو إذن منطق ذوقي. ومن أهم النتائج التي وصل إليها ابن سبعين في منطقه هذا، أن حقائق المنطق فطرية في النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية الستة (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص) تشعر بالكثرة الوجودية، فهي محض وهم، والمقولات العشر كذلك وإن اختلفت وتباينت فإنا تشير إلى الوجود الواحد المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود الواحد، وإلى ذلك يشير بقوله: "ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والأمر بالترادف؟"((454)) والجوهر عنده هو أساس المقولات جميعاً وهو "الجنس العالي". بل إن ابن سبعين يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يؤكد أن النفس والعقل لا وجود لهما بذاتيهما، وإنما وجودهما من الواحد طالما أن الواحد لا يتعدد. والسعادة هي التحقق بهذه الوحدة. ولا فرق بين الخير والشر إلا من حيث المظهر. وليست الرياضات والمجاهدات وقطع العقبات على الطريق الصوفي إلا من أجل بلوغ هذه الوحدة والتحقق بها. والنظرة العالمية في الحب التي قال بها الحلاج وأكدها ابن عربي عندما صرح بدين الحب، تعود إلى الظهور مع ابن سبعين، فقد روى عنه أنه كان يريد أن يذهب إلى الهند لأن أرض الإسلام لا تسعه، ولكنه مات قبل تحقيق هذه الرحلة.

وانتشر مذهب ابن سبعين في مصر إبان القرن السابع والثامن للهجرة، مما دفع ابن تيمية إلى نقده كما نقد مذهب ابن عربي.

((453)) م. ن. ص257.

((454)) م. ن. ص158.

الشعر الصوفي

علينا أن نميز بين شعر المدائح النبوية والشعر الديني الشعبي من جهة، وبين الشعر الصوفي المرتبط بنظرة فلسفية إلى الوجود. وهذا النوع الأخير من الشعر مرتبط أساساً بالتصوف الفلسفي. فقد حكى المقريزي في ترجمته لأشهر الشعراء العرب الصوفيين: ابن الفارض، أن الشيخ محيي الدين بن عربي، بعث إلى ابن الفارض يطلب منه شرح قصيدته التائية فأجابه ابن الفارض: "كتابك المسمى بالفتوحات شرح لها". وسواء أصحت هذه القصة أم لم تصح، فإنها تعبر عن العلاقة التي تحدثنا عنها بين الشعر والتصوف الفلسفي. وكذلك فإن الششتري شاعر الصوفية في القرن الثامن، يصدر عن مذهب أستاذه ابن سبعين. لذا فإن دراسة الشعر الصوفي، ليست منفصلة في الأساس عن التصوف الفلسفي.

1) عمر بن الفارض:

ولد الشاعر أبو حفص، شرف الدين عمر بن الفارض، وهو حموي الأصل، في القاهرة عام 576هـ. وتوفي بها عام 632هـ. وقضى خمسة عشر عاماً من حياته في الحجاز سائحاً بأودية مكة. وقد اشتهر برقة ذوقه ومواجيده الصوفية.

وشعر ابن الفارض، يعتمد على فنون البديع السائدة في عصره، وقد نجح في تمثل الشكل الأدبي القادر على استيعاب تجربته الصوفية. مما جعل ديوانه يحظى بعدد كبير من الشروح. وأشهر قصائد ديوانه "القصيدة التائية" المسماة نظم السلوك. وفيها عرض مطول للحقائق الصوفية، وتلخيص لمذهبه في "وحدة الشهود" يصف تجربته الصوفية. ولو أنه أتيح لابن الفارض أن يعبر عن مذهبه نثراً لكان أفصح عن مذهب صوفي متكامل في وحدة الوجود.

ونحن نعلم بأن الفرق بين "وحدة الشهود" و"وحدة الوجود" هو الفرق بين التصوف القائم على الاختبار الروحي المباشر، دون الدخول في تفاصيل المذهب، بينما يزيد عليه مذهب وحدة الوجود، في النسق المتماسك الذي يعبر به عن هذه التجربة ليصبح نظرية في الوجود، هي أقرب إلى العرض الفلسفي من مجرد وصف المعاناة الفردية الشهودية.

ومن أشهر قصائده، القصيدة الخمرية. وهي مبنية على اصطلاح الصوفية. وفيها يقول:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها هلال، وكم يبدو إذا مزجت نجم

وهو يعبر بالخمرة عن المعرفة الإلهية أو الشوق والمحبة. والحبيب هو الرسول أو ذات الخالق القديم. والمدامة: المعرفة الإلهية والشوق إلى الله لشهود آثار أسماء الحضرة الجمالية. والمدامة: المعرفة الإلهية والشوق إلى الله لشهود آثار أسماء الحضرة الجمالية. والسكر: هو الغيبة عن كل ما سوى الحقيقة، أي الاتصال بالغيب. ومعنى "قبل أن يخلق الكرم": أي الوجود في الحضرة العلمية على هيئة "الأعيان الثابتة"، قبل ظهور المقدور، والبدر في البيت الثاني، هو الإنسان الكامل، مجلى الحق على التمام. و"هي": الذات الوجودية، و"إدارتها": نشر أسمائها وصفاتها الحسنى. والهلال: البدر وقد احتجب جزء منه بظهور نفسه عن إظهار بقية النور. والنجم والهلال للهداية.

وبنفس الطريقة يتابع الشيخ عبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، مستخدماً فهمه لفلسفة وحدة الوجود الصوفية، من أجل شرح ديوان ابن الفارض، محققاً بذلك طلب ابن عربي.

ولابن الفارض نظرة في الحب جعلته ينال لقب "سلطان العاشقين".

فهو يقول:

نسخت بحبي آية العشق من قلبي فأهل الهوى جندي وحكمي على
وكل فتى يهوى فإني أمامه وإني بريء من فتى سامع العذل
ولي في الهوى علم تجل صفاته ومن لم يُفَقّههُ الهوى فهو في جهل

وقد مارس ابن الفارض الرياضات والمجاهدات الصوفية واتخذ الذات الإلهية موضوعاً لحبه. "وقد مرت نفسه في طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة، انتهى منها إلى أرقاها، وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبه... فقد انتهى شاعرنا في حبه إلى مذهب فلسفي في الوحدة التي وإن كانت عنده حالاً من أحوال النفس، إلا أنها تشبه كثيراً أو قليلاً وحدة الوجود التي يقررها ابن عربي بين الله والعالم"((455)). وهذا ما نفهمه من قوله في التائية الكبرى:

كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

وابن الفارض يتكلم هنا بلسان الفناء لا بلسان الادعاء، وهذا ما يميز مذهبه –بالرغم من كل عوامل الشبه – عن مذهب ابن عربي.

((455)) د. محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة 1970، ص154.

2) الششتري:

وهو أبو الحسن علي بن عبد الله النميري الششتري. وششتر قرية بوادي آش بالأندلس. ولد سنة 610هـ/1212م. درس الفلسفة على يد أستاذه ابن سبعين بعد أن كان تلقى ثقافة دينية في طفولته. وقد أفادته ثقافته الأدبية بالاطلاع على شعر ابن قزمان وابن زيدون اللذين تأثر بهما. وهو "أول من استخدم الزجل في التصوف، كما كان محيي الدين بن عربي أول من استخدم الموشح فيه"((456)).

وتوطدت الصداقة بين الششتري وابن سبعين منذ عام 648هـ. وأطلق التلميذ على أستاذه اسم "مغناطيس النفوس" و"إكسير الذوات". وقد أعطاه ابن سبعين علماً وطلب إليه أن يتجول في السوق مغنياً:

بـــــديت بـــــذكر الحبيـــــب وعيشـــــــــي يطيـــــــــب

وقد أطاع الششتري شيخه. ومضى يغني في الأسواق هذا البيت. ولكن لم يستطع في اليومين الأولين أن يضيف شيئاً إلى مطلع هذا الزجل الذي علمه إياه أستاذه. وفي اليوم الثالث فتح الله عليه وأكمله:

لمـــا دار الكـــأس مـــا بـــين الجـــلاس عـــــــــنهم زال البـــــــــأس
ســـــقاهم بكـــــأس الرضـــــا عفـــــا الله عمـــــا مضـــــى

واستمر الششتري يتجول في الأسواق ينظم الموشحات والأزجال وبيده آلة موسيقية يعزف عليها"((457)). وأخذ بالتنقل في أرجاء الوطن العربي، فزار مكناس وفاس وقابس وطرابلس والقاهرة ودمشق وحج إلى مكة. ومات قرب دمياط في مكان يقال له الطينة.

وقد سأل الششتري أتباعه عن اسم المكان، فلما قيل له: الطينة، لفظ عبارته المشهورة: "حنت الطينة إلى الطينة". ودفن في دمياط. وصور في أشعاره الطريق الصوفي، وهو طريق صاعد لا تحمد الوقفة فيه:

وكـــل مقـــام لا تقـــم فيـــه إنـــه حجـــاب فجـــد الســـير واســـتنجد العـــونا

((456)) **ديوان الششتري**، تحقيق د. علي سامي النشار، القاهرة 1960 ص7.
((457)) م. ن. ص9 -10.

فالارتحال سمة أساسية من سمات الصوفية، خوفاً من الوقفة والسقوط. وحسب أصول مذهب وحدة الوجود، يكتشف العارف في نهاية الطريق، أنه لم يكن يبحث إلا عن نفسه. يقول الششتري زجلاً:

ورأيـــــت وجهـــــي بـــــوجهي وانجلـــــت مـــــني عليـــــا
وســـــــقيت ذاتي بـــــــذاتي يا حبيـــــب اشـــــرب هنيـــــا
قلـــبي قـــد عشـــق لقلـــبي وهـــــــوت ذاتي لـــــــذاتي
وتجلـــــــت لي الحقيقـــــــة بنعـــــــوتي وصـــــــفاتي
كلمـــــا ناديـــــت الأكـــــوان جـــــــاوبتني بلغـــــــاتي
قبـــل هـــذا كنـــت كنـــزا في وجـــــودي مختفيـــــا
فتعرفـــــــت لـــــــذاتي وتكـــــــررت عليـــــــا((458))

ومن أشهر قصائده، التي سببت له هجوماً عنيفاً من قبل الفقهاء:

تأدب ببـاب الـدير واخلـع الـنعلا وسـلم علـى الرهبـان واحطـط بهـم رحـلا
وعظـم بـه القسـيس إن شـئت حظـوة وكـبر بـه الشـماس إن شـئت أن تعـلا
ودونـك أصـوات الشـماميس فاسـتمع لألحـانهم واحـذرك أن يسـلبوا العقـلا
بـدت فيـه أقمـار شمـوس طوالـع يطوفـون بالصـلبان فاحـذرك أن تبلـى

مما دعا النابلسي للدفاع عنه وتأويل الرموز الزاخرة والاصطلاحات الصوفية: فالدير عنده هو الكون. وخليفة الدير: الإنسان الكلي. والشماس: "الكلمة" أو اللوغوس، وهي تجلي الجمال في صورة إنسانية. ومن رموزه الأخرى في القصيدة: "خلع العِذار" وهو التجلي الذي يوجب الشطح، و"خلع النعلين" أي ترك الجسم والنفس أو ترك الدنيا والآخرة. وقد أكثر الششتري من رموز الخمر والشرب، وفاق ابن الفارض في تقريب شعره إلى الناس، مستخدماً الزجل والموشحات والغناء. دون أن يتخلى مع ذلك عن الأساس الفلسفي. مما ساعد على انتشار شعره بين الأوساط الشعبية، دون إدراك مراميه البعيدة.

وبالجملة فإن الشعر الصوفي يبقى مرتبطاً بالتصوف الفلسفي، الذي يمتاز برؤية موحدة للوجود، وبتجربة صوفية خاصة. وقد نمت إلى جانب المدارس الصوفية الفلسفية، طرق صوفية ساعدت على استقطاب عدد كبير من الناس حول شيخ الطريقة وأتباعه. وهذا ما ساعد على انتشار

((458)) م. ن. ص315.

التصوف في الأوساط الشعبية، التي اقتصرت ثقافتها ومعارفها على بعض المبادئ العملية البسيطة والأساسية. وكان لظهور الطرق في القرن الخامس والسادس الهجريين أثر حاسم في تطور وتكامل التجربة الصوفية.

التصوف الشعبي

نعني بالتصوف الشعبي أول ما نعني، ذلك العدد الكبير من الطرق التي سمحت بإيصال التجربة الصوفية إلى أعداد هائلة من الناس. وبالطريقة عدد الأفراد الذين ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط والخانقاوات، أو يجتمعون ـ اجتماعات دورية في مناسبات معينة، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام، مما سمح بظهور تقاليد توارثها الأتباع وتقيدوا بها. وقد حددت علاقة المريد بالشيخ عن طريق لبس "الخرقة" الذي يعني قيام ارتباط روحي وحسي بين الشيخ والمريد. ونشأت كذلك فكرة "السلسلة" الروحية لكل طريقة. والتي ترجع بأصولها إلى أحد الخلفاء الراشدين مروراً بكبار الصوفية والصحابة، وانتهاء إلى النبي ε. وما زالت هذه الطرق منتشرة في أنحاء شتى من الوطن العربي والعالم الإسلامي. ومقابل مفهوم "الحقيقة المحمدية" في مذهب وحدة الوجود الذي يشدد على اتخاذها نموذجاً للإنسان الكامل يجدر اقتفاؤه في الطريق، فقد وجد أصحاب الطرق لأنفسهم رابطة حسية مباشرة تعود بهم إلى النبي ρ. وقد انتشر بين أنصار الطريقة الرفاعية تقليد "المصافحة" لزعمهم أن الشيخ أحمد الرفاعي قد صافح النبي ρ، وذلك للتأكيد على الرابطة الحسية والمعنوية مع النبي ρ. ومن أشهر هذه الطرق:

1. الطريقة القادرية:

ومؤسسها هو الشيخ عبد القادر الجيلاني (470هـ/561هـ)، وقد اشتهر عام 521هـ كواعظ في بغداد. وتقوم طريقته على الارتباط بالسنة، واعتبرت أن الحلاج على خطأ، لما قاله شيخها: "عثر الحسين الحلاج". وتتسم هذه الطريقة بالطابع الخلقي القائم على تربية المريدين. وإيصالهم إلى تجريد التوحيد والحضور في موقف العبودية. وقد امتدح ابن تيمية هذه الطريقة لتقييدها بالسنة والكتاب.

وانتشرت هذه الطريقة في اليمن وسورية ومصر وأفريقيا والسودان والهند.

2. الطريقة الرفاعية:

نسبة إلى الشيخ أحمد الرفاعي (ت 578هـ). وقد انتهت إليه الرئاسة في علوم الطريقة في أرض البطائح بالعراق. وقد تتلمذ له خلائق لا يحصون. وقد حض الرفاعي أتباعه على الزهد. وكان

له لسان في المحبة ولسان في المعرفة. وانتشرت طريقته في كافة الأقطار وما يزالون إلى أيامنا هذه يمزجون بين التصوف وإتيان الخوارق من آكل الثعابين والزجاج وضرب المدى والسيوف والخوض في النيران. تأكيداً منهم على أن النفس الواصلة إلى الله أثناء الوجد، لا تشعر بالألم لأنها فارقت الجسد.

3. الطريقة السهروردية:

وترجع إلى مؤسسها، شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي البغدادي مؤلف "عوارف المعارف" (539هـ-632هـ). وتصوفه سني، يربط بين النظر والعمل. وقد عني في كتابه بالحديث عن حياة الربط والخلوة والسماع والمقامات والأحوال والمعرفة.

4. الطريقة الشاذلية:

وهم أتباع أبو الحسن الشاذلي من (شاذلة) في تونس. وقد استوطن الاسكندرية في أواخر حياته وتوفي سنة 642هـ. وخلفه في رئاسة الطريقة تلميذه أبو العباس المرسي الذي توفي عام 686هـ. وقد شرح ابن عطاء الله السكندري أسس الطريقة في مؤلفاته. مما ساعد على انتشارها وهم ينهجون في تعاليمهم نهج الغزالي. وتتلخص تعاليم الشاذلية في:

1. تقوى الله سراً وعلناً.
2. اتباع السنة قولاً وعملاً.
3. الإعراض عن الخلق إقبالاً وإدباراً.
4. الرضا عن الله.
5. الرجوع إلى الله في السراء والضراء.

وقد اختصت هذه الطريقة، شأنها في ذلك شأن بقية الطرق، بالتركيز على الأدعية والأحزاب، مما يُفرضْ تلاوته بين المريدين. وانتشرت في رقعة من الأرض غطت ما بين الملايو والأندلس.

5. الطريقة الأحمدية، نسبة إلى الشيخ أحمد البدوي (596-675هـ):

مؤسس الطريقة الأحمدية هو الشيخ أحمد بن علي الذي يرجع أصله إلى قبيلة من عرب الشام. سكن والده المغرب حيث ولد هناك في مدينة فاس سنة 596هـ، ومنذ نشأته الأولى حفظ القرآن وقرأ شيئاً عن الفقه الشافعي. ثم سافر إلى مكة بصحبة والده وعاد إلى طنطا في مصر حيث استقر هناك، ودفن فيها بعد مماته سنة 675هـ. وقد شكك كثير من النقاد في نسبه ودوره في التصوف. وعلى الرغم مما أثير حوله من النقد فقد ذاع سيطه وانتشرت صورة واحدة عنه هو أنه ولي كبير وصانع كرامات. وظلت هذه الصورة سائدة إلى عصرنا هذا.

عرف بالبدوي لتلثمه بلثامين على وجهه لم يفارقهما، كما عرف أتباعه بالسطوحية لأنه كان أثناء إقامته في مدينة طنطا يعيش على سطح البيت(459). وقبره في طنطا، وعليه مزار مشهور. وهو من أكبر أولياء مصر ممن تقيدوا بالسنة وعملوا بأصول التصوف.

لم يخلف البدوي مؤلفات كباقي الصوفية بل نقل عنه بعض الأوراد والأدعية. وله كرامات عديدة منها أنه سمي بـ"العطّاب" وذلك أنه كان يتسبب بالأذى لأعدائه الذين حاربوه. وبخاصة كان له دور في فك أسر الجنود المصريين الذين أسرهم الصليبيون في تلك الفترة(460). ولما كان نسبه يعود إلى الحسين بن علي عليهما السلام فقد شكك بعض النقاد بنسبه واتهموه بمحاولة احياء الدولة الفاطمية التي كان صلاح الدين الأيوبي قد قضى عليها قبل ذلك بعدة عقود. وقد حاول عدد من الفقهاء التقرب منه وفهم مذهبه مثل ابن دقيق العيد فامتحنه بمسائل أجاب عنها.

وتروى عنه كرامات عديدة مشهورة وقد بني على مقامه في طنطا جامع مشهور يحتفل فيه الصوفية من كافة الطرق ويتوافدون في موسم المولد النبوي، ويحيون هذه الذكرى سنوياً. مما أعطى لهذا الجامع شهرة عالمية وكرس صاحبه ولياً من أكبر الأولياء. وتفرعت الطريقة الأحمدية إلى عشرة فروع، ما يزال مشايخها يمارسون نشاطهم في الدعوة إلى الله حتى الأن في مصر. وتعد الطريقة الأحمدية أنموذجاً مثالياً للتصوف الشعبي الذي ما يزال يتسع وتزداد أعداد الراغبين بالحصول على شفاء المرضى أو الراغبين في تحقيق أمانيهم، وعلى الأخص النساء الراغبات في الحمل.

---

(459) كان يصعد إلى سطح بيته وينظر إلى السماء، وقيل بأنه مكث 12 عاماً على هذه الحال. وقد اعتاد تلاميذه الاجتماع على السطح فسموا بالسطوحية.

(460) انظر: **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر، ج2، دار صادر بيروت1999، ص389

6. الطريقة المولوية:

ومؤسسها هو الشيخ جلال الدين الرومي دفين قونية في تركيا. وقد أطلق عليه أتباعه لقب "مولانا" ومن هنا اشتقاق اسم الطريقة المولوية. ولد 604هـ. بمدينة بلخ بتاريخ 6 ربيع الأول سنة 604هـ/30 أيلول 1207. غادرت عائلة مولانا موطنها الأصلي أثر حروب الخوارزمية من جهة والزحف المغولي الذي استولى على بلخ من جهة أخرى وذلك سنة 617هـ/1220م. وثمة مؤرخون يعزون نزوح العائلة من بلخ للخلاف الفكري الحاد الذي نشب بين والد مولانا، الشيخ بهاء الدين البلخي، وبين خوارزم شاه محمد، بسبب موقف بهاء الدين البلخي من خوارزم شاه محمد الميال للتصوف، والمعادي لفكر المتكلم والمفسر الكبير فخر الدين الرازي (ت606هـ). وقد تحركت قافلتهم من بغداد إلى الحجاز بنية الحج، وعادوا إلى الأناضول عبر دمشق، ومنها توجهوا إلى مدينة ملاطية، في وسط الأناضول، حيث أقاموا أربع سنوات. ثم انتقلوا منها إلى قرمان حيث تزوج جلال الدين من جوهر خاتون ابنة الفقيه شرف الدين السمرقندي صديق والده، وبعد إقامة العائلة سبع سنوات في قرمان انتقلت لتقيم بشكل دائم في مدينة قونية.

ولم تمض سنتان على إقامة العائلة في قونية حتى توفي والد مولانا. ورأى مولانا نفسه ملزماً بخلافة والده في المشيخة للوعظ والتدريس بعد أن كان قد تلقى التربية الدينية السائدة في ذلك العصر. وتابع مولانا، الذي تجاوز العشرين من عمره، دراسته على يد صديق والده الفقيه برهان الدين محقق الترمذي لمدة تسع سنوات. ويبدو أنه خلال هذه الفترة، وبناء على نصيحة شيخه قد تنقل بين قونيه وحلب حيث تتلمذ للمؤرخ الكبير وصديق ابن عربي الشيخ كمال الدين ابن العديم (ت1262م)، ولا يستبعد المؤرخون اجتماعه بابن عربي في دمشق. وقد تعمق جلال الدين الرومي دراسة اللغة العربية وتنقل بين حلب ودمشق لدراسة الفقه والتفسير والحديث والمعقولات والمنقولات وتلقى العديد من الإجازات في أغلب علوم العصر. وتوفي في حدود سنة 680هـ.

وهو من أعظم شعراء الفرس على الإطلاق. وديوانه "المثنوى" من أغنى ما كتب في الشعر الصوفي. ويعرف أتباعه باسم "الدراويش" وهم يحاولون في رقصاتهم الدائرية، التواجد، على أنغام موسيقى الدف والناي، وهم مشهورون في أرجاء العالم الغربي والإسلامي.

ومن المعروف أن تصوف الطرق قد أسهم في نشر الإسلام في مناطق عديدة من العالم، وعلى الأخص في أفريقيا وبعض أجزاء الهند. ويتجاوز عدد الطرق الصوفية المعروفة المئة. وتعتبر دراسة الطرق أساسية لفهم التكوين الاجتماعي وتطور الفكر والثقافة العربية القديمة.

جلال الدين الرومي في مؤلفات الشيخ عبد الغني النابلسي

1. حياة النابلسي:

ينتمي عبد الغني ابن إسماعيل النابلسي إلى عائلة دمشقية عريقة، أصلها من جمَّاعيل بالقرب من القدس، هاجرت إلى دمشق في بدايات الحروب الصليبية [461].

تلقى عبد الغني النابلسي الذي ولد بدمشق (1641/1050) وكان يقيم على بعد خطوات من الجامع الأموي ثقافة إسلامية متميزة. وقد زار مقر الخلافة في أدرنة سنة (1665/1075) ثم زار استنبول وحصل على وظيفة قاضٍ في الميدان جنوب دمشق. إلا أنه استقال من هذا المنصب وتفرغ للتدريس في الجامع الأموي وللتأليف، وقد فاقت مؤلفاته (270) عنواناً بين رسالة صغيرة، وكتب ودواوين شعر وشروح متعددة.

2. حوادث متفرقة تعبر عن اتصال النابلسي بالطريقة المولوية:

جرى أول احتكاك له بالطريقة المولوية بصحبة والده، ولم يكن عمره قد تجاوز التاسعة، حيث حضرا معاً السماع المولوي في التكية المولوية بدمشق حوالي سنة 1059هـ[462]، وبعد أكثر من أربعين سنة

---

(461) توطدت في العهد العثماني علاقات آل النابلسي مع الولاة الأتراك، فقد عيَّن والي دمشق درويش باشا (1579/987)، جد والده، إسماعيل بن أحمد النابلسي (1585/993) مدرساً وناظراً على وقف الجامع الذي بناه (والذي يعرف حتى الآن بدمشق بجامع الدرويشية)، كما بنى له تربة في مقبرة باب الصغير. أما جد مؤلفنا عبد الغني بن إسماعيل فقد استمر في التدريس ونظارة الوقف وتوفي سنة 1032هـ. كذلك كان والده إسماعيل بن عبد الغني (1652/1062) مدرساً. وكانت شيوخ العائلة من أتباع المذهب الشافعي، ولكن إسماعيل هذا هو أول من التحق بالمذهب الحنفي وتبعه ابنه عبد الغني وأحفاده على المذهب الحنفي. لقد زار إسماعيل استنبول مراراً، وكان يجتمع بشيخ الإسلام والعلماء فيها وظل يترقى في الوظائف حتى وصل إلى درجة "مدارس الصحن". وقد ولد عبد الغني النابلسي أثناء غياب أبيه في القاهرة، حيث كان يتصل فيها بالعلماء. وجرى ابنه عبد الغني على منواله في زيارة استنبول، ثم أكثر من الرحلات في الأراضي العربية، التي كانت تحت النفوذ العثماني. حول حياته ومؤلفاته ورحلاته وأفكاره راجع أطروحتي. Abdalgane al Nabulusi Oeuvre, vie et doctrine, Paris 1985, 2 vol وحول عائلته انظر: ج2، ص 204 .

(462) انظر: **العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية**، دمشق 1932 (ط2)، ص 40. ويقول النابلسي عن حضور هذا السماع المولوي: "ولقد كان في الزمان الماضي يحضر عندهم في يوم السماع كثير من علماء دمشق والمفتين في المذاهب الحنفية والشافعية وغيرهم، كشيخ الإسلام عبد الرحمن العمادي (رضي الله عنه) مفتي الحنفية، وفتواه في ذلك مشهورة..." حول هذه الفتوى ر. كتاب النابلسي، **إيضاح الدلالات في سماع الآلات** تحقيق أحمد راتب حموش، دمشق 1981، ص 57.

حضر النابلسي سماعاً آخر في مدينة القدس أثناء زيارته لها في 10 رجب 19/1101نيسان 1690. وذلك في التكية المولوية[463] ، وفي نفس اليوم وأثناء مروره بالسوق بالقرب من "بيت القهوة" سمع "أنواع الأغاني والألحان" وكتب قصيدة يقول في مطلعها:

"إن الســـماع سمـــاع النـــاي والـــوتر يســـقي أراضـــي نفـــوس النـــاس كـــالمطر"

وفي ذكريات سنة 1135 هـ، يروي لنا حفيده كمال الدين الغزي هذه القصة المعبرة. لقد جاء طالب من حماه إلى دمشق واسمه مصطفى بن إبراهيم بن حسن الحموي العلواني (ت 1193هـ). وقد لازم النابلسي في درس خاص من كل يوم جمعة بعد الصلاة، بناء على طلب أستاذ آخر له هو محمد بن محمود الحبال. وكان هذا الأستاذ يتمنى أن يدرس الشاب مصطفى علوم الحديث على النابلسي. لكن مؤلفنا قدم لتلميذه النسخة الأصلية من كتابه **الوجود الحق**[464]، وطلب منه أن ينسخ منه كراسة في كل أسبوع ليقرأها على النابلسي الذي كان يشرح له مضمونها. وفي أحد الأيام حضر بعد نهاية الدرس رجل ومعه ناي، فجلس عند الأستاذ، وأخذ ينفخ في الناي، والأستاذ يسمع، فقال [تلميذه]: "كأن الأستاذ آخذ ومتلقٍ للطريقة المولوية حتى جاز له أن يسمع صوت الناي". فلما انتهى ذلك الرجل من عمله، قَبَّلَ يد الأستاذ، وخرج من عنده. التفت الأستاذ... [لتلميذه] وقال له: يا سيد مصطفى، مما اتفق لنا لما ذهبنا إلى بلاد الروم (سنة 1075هـ) ووصلنا قونية، قصدنا زيارة مولانا جلال الدين الرومي، صاحب الطريقة المولوية. وقلنا في نفسنا: إن قبل زيارتنا وجدنا باب ضريحه مفتوحاً. فلما وصلنا إلى باب ضريحه وجدناه مقفلاً. فحين وصولنا سقطت الأقفال وانفتح الباب. "فدخلنا، ووقفنا نقرأ الفاتحة. فوجدنا روحانية مولانا جلال الدين في صورة طائر كبير أبيض واقف على الضريح، فحين رآنا تصاغر شيئاً فشيئاً، ولا زال على ذلك حتى صار كأصغر ما يكون من العصافير. ففتحنا له فمنا فدخل فيه وابتلعناه[465]".

هذه القصة الرمزية، أراد فيها النابلسي أن يُفْهِمَ تلميذه مصطفى الحموي العلواني، بأنه لا ينتمي إلى الطريقة المولوية. وعلى الرغم من انتمائه إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية، فإنه لم يتخذ له تلاميذ

(463) انظر: **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية**، تحقيق أكرم العلبي، بيروت 1990، ص 240-242.

(464) ألّف النابلسي هذا الكتاب بدمشق سنة 1693/1104. وقد قمنا بتحقيقه، ونشر في المعهد الفرنسي بدمشق سنة 1995، وفيه خلاصة أفكار النابلسي في عرض مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي (1240/638).

(465) كمال الدين الغزي، **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، مخطوط من مكتبة الأستاذ محمد أديب النابلسي (رحمه الله)، وعندي صورة عنه، ق 150ب- 151أ.

في مجال التسليك والطرق، بل كان يفضل تدريس ومطالعة كتبه وكتب ابن عربي التي تشرح وحدة الوجود.

لقد كان يحترم شيوخ الطرق الصوفية ويجتمع بهم ويجلهم، لكنه لم يكن مقتنعاً بجدوى "التصوف الشعبي" الذي يقوم على تلقين المريد بعض المبادئ في التصوف وعلى حفظ بعض الأوراد والأذكار، مما كان يوحي لأتباع الطرق، بأن "الكشف" سيكون في متناول أيديهم... وأن "الفتح" ليس إلا نتيجة سهلة للالتزام بتعاليم الطريقة.

لم يكن النابلسي ضد الطرق بل كان ضد السهولة التي تصور للمريد إمكانية بلوغه مراده بسرعة. وعلى الرغم من ذلك فقد كان النابلسي يفضل الصوفي المخلص على الفقيه الذي تلقى ثقافة دينية سطحية، ليمارس من خلالها نفوذاً اجتماعياً كبيراً لتحقيق مصالحة الشخصية.

لقد اصطدم النابلسي بهذا النوع من الفقهاء الذين كانوا يمارسون "التحريم" بكل بساطة. فقد حرموا شرب القهوة، وشرب الدخان، وسماع الآلات، كما حرموا "النظر" والحب العذري. وقد دافع النابلسي عن الفقه السليم والمثقف، والذي يبتعد عن التكفير. وألّف العديد من الرسائل والكتب في شأن هذه الفتاوى والأحكام التي أصدرها الفقهاء.

3. الطريقة المولوية في مؤلفات النابلسي:

آ- الصراط السوي شرح ديباجات المثنوي[466].

ألّف النابلسي هذه الرسالة ليشرح بها ثلاث ديباجات من المثنوي، قدم بها جلال الدين الرومي الأجزاء الأول والثالث والرابع، وهذه الديباجات كتبها مولانا باللغة العربية. وشرحها النابلسي سنة 1677/1088. وليس في هذا الشرح ما يشير إلى تعمق النابلسي دراسة المثنوي ومؤلفه. إنه شرح تقليدي. ومع ذلك فإنه يقدم أفكاره كبقية أتباع ابن عربي من خلال مفاهيم ومذهب وحدة الوجود الذي كان شائعاً في العصر العثماني إلى حد اقترابه من أن يكون مذهباً رسمياً في الميتافيزيقا في الدولة العثمانية[467].

(466) ما يزال هذا المؤلف مخطوطاً وتوجد منه عدة نسخ: دمشق، مكتبة الأسد الوطنية رقم 1377 (ق 87- 109ب)، 4008 (ق 22- 34ب) وهي النسخة التي اعتمدنا عليها في هذا التقديم الموجز. كما توجد نسختان في المكتبة السليمانية باستنبول: 1- أسعد أفندي، رقم 3606 (ق 142- 160)، 2- 1653 أسعد أفندي (ق 108-133).

(467) انظر: كتاب النابلسي **الوجود والحق** بتحقيقنا، وفتوى ابن كمال باشا فيه.

ففي شرحه للديباجة الأولى التي يرد فيها أن المثنوي "جِنان العيون" يقول النابلسي: "إن الحقيقة الإنسانية مظهر لجميع أسماء الله تعالى" وفي معنى "عين... سلسبيلا" يورد النابلسي بيتاً من القصيدة الخمرية لابن الفارض:

هنيئـاً لأهـل الـدين كـم سـكروا بهـا ومـا شـربوا منهـا ولكـنهم هَمّـوا

كما أن "العين" تعبير بحسب النابلسي عن الذات الإلهية الواحدة لأنها "ذاتية لا صفاتية" (ق23ب). وفي شرحه لمصطلح "طريقة الزهاد" من الديباجة الأولى يستشهد النابلسي ببيتين من شعر علي وفا المصري (ق 25 ب):

تنـزه عـن مقـام الزهـد قلـبي فأنـت الحـق وحـدك في شـهودي
أأزهـد في سـواك وليـس شـيء أراه سـواك يا سـرَّ الوجـود

ثم يشرح في نهاية الديباجة الأولى ما ينسب إلى حسام الدين حسن بن محمد ابن أخي ترك (تلميذ مولانا جلال الدين الرومي) قوله: "أمسيت كردياً وأصبحت عربياً" يقول النابلسي: "مراده: أني كردي الجسم عربي الروح". (ق 27 أ).

وفي الديباجة الثانية، يشرح النابلسي كلمة: "الحكمة" مفرد "الحِكَم" في تعبير مولانا: "الحكم جنود الله". فيقول: "الحكمة: سر الله المفهوم من إتقان الموجودات" (ق 28 أ).

أما الديباجة الثالثة، والتي يرد فيها مفهوم السَفَر تحت كلمة "الظعن" فإن النابلسي يقسمه إلى أربعة أسفار كما هو الحال في المرجعية المعروفة في مدرسة ابن عربي، والتي تبناها فيما بعد ملا صدرا شيرازي وجعلها عنواناً لمؤلفه الشهير "الأسفار الأربعة".

ب- العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية[468] .

نعثر في هذا الكتاب على عرض مذهبي منظم للطريقة المولوية كما رآها وعاصرها النابلسي في دمشق في نهاية القرن الحادي عشر للهجرة (30 شعبان 1096هـ/ 31 تموز 1685).
فهو يقسم كتابه إلى عشرة فصول، يعرض خلالها مراسم السماع وأسراره الروحية وقيمته في تربية المريدين. إلا أن الشغل الشاغل للنابلسي في هذا الكتاب هو دفاعه عن "السماع"، سماع الموسيقى، سواء بالناي والدف، أم "بالآلات الصناعية". ومن المعروف أنه كان يتذوق الموسيقى حتى أواخر حياته، حيث حضر عزفاً لجوقة موسيقية في سوق ساروجا بدمشق كانت تُعزف فيه آلة الكمنجة.

(468) نشر في دمشق مرتين، بعناية محمد سعيد أفندي ونجله من مشيخة المولوية، ط2، دمشق 1932.

كان النابلسي قد ألّف كتاباً في إباحة السماع منذ سنة 1677/1088، سماه إيضاح الدلالات في سماع الآلات[469]، وهو يهاجم فيه الفقهاء الذين حرموا السماع بكافة أشكاله واعتبروه لهواً.

يدافع النابلسي في **العقود اللؤلؤية** عن "الغناء" ويسرد قصص هارون الرشيد وفتوى المحدث إبراهيم الزهري (حوالي184هـ) الذي روى عنه الحديث البخاري في صحيحه. ويؤكد النابلسي بأن الزهري كان يستخدم "عود الطرب"، وأنه غنى قبل رواية الحديث. وكان ذلك منه على وجه التعظيم لحديث رسول الله. وينطبق هذا التحليل على "السماع والتواجد على الآلات المطربة، بعد إيراد عبارات المثنوي المولوي في المجلس المعروف تعظيماً لكلام أهل الكمال وفرحاً وسروراً بسماع ما يذكر في المعاني الإلهية... خصوصاً إذا قام الفقراء بالطرب في حب الله تعالى((470)) ".

ويعدد النابلسي فيما بعد آراء كبار الفقهاء في إباحة السماع، كما يميز بين السماع الحرام "المقترن بشيء من الفحش، كالزنا وشرب الخمر، جمعاً بين القول والفعل، وبين اللهو المباح المذكور في الحديث النبوي الشريف: ((الْهَوْا وَالْعَبُوا، فَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يُرَى فِي دِينِكُمْ غِلْظَةٌ))[471] رواه البيهقي، ويحيلنا إلى كتابه إيضاح الدلات في سماع الآلات، الذي عالج فيه بالتفصيل آراء السابقين والمعاصرين له من الصوفية والفقهاء. ويحدثنا عن محاولة العارف الكبير، سيدي علي الوفوي (وفا) قراءة حزبه المشهور "على الألحان والأوزان اللطيفة تنشيطاً لقلوب المريدين وترويحاً... فإن النفوس لها حظ من الألحان... بهذه النغمات الفائقة والأوزان الرائقة [إذا] تشربتها العروق، وأخذ كل عضو نصيبه من ذلك الوارد[472] ".

ويؤكد النابلسي على أن العلماء توخوا إيراد العلوم والحقائق الإلهية في صور الأشعار والقصائد الغزلية لتعشق بها النفوس البشرية، "فتصغي إلى سماعها بالأنغام والألحان الصناعية، فتصل معانيها إلى أفهام السامعين وتؤثر فيهم[473] ".

(469) نشر بدمشق بتحقيق أحمد راتب حموش، سنة 1981.

(470) العقود اللؤلؤية، دمشق 1932، ص 3.

(471) الراوي :المطلب بن عبدالله بن حنطب، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الضعيفة، الصفحة أو الرقم2258 خلاصة حكم المحدث: موضوع

(472) م.ن، ص 19.

(473) م.ن، ص 21.

يحذر النابلسي في مقدمة كتابه من "التعرض للفقراء" ويتمسك بآراء عبد الوهاب الشعراني التي دافع من خلالها عن "بيوت الفقراء" في مصر ويقارنها بما يجري في دمشق "خصوصا طريق السادة المولوية". لأنهم سالكون على مسالك آبائهم وأجدادهم في خدمة المثنوي.

ونستعرض فيما يلي وباختصار الأفكار الأساسية لكتاب **العقود اللؤلؤية**. قلنا بأن النابلسي قد قسم كتابه إلى عشرة فصول.

الفصل الأول: اشتمل على الدفاع عن "الصلاة بالجماعة" في المسجد إيذاناً بافتتاح المجلس المولوي (ص 7- 15).

الفصل الثاني: "اشتمل مجلس المولوية على قراءة القرآن العظيم ورواية شيء من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن ذلك من أفضل الطاعات وأشرف العبادات..." (ص15-20).

الفصل الثالث: وفيه الوعظ والنصيحة للإخوان الفقراء وبقية الحاضرين من الناس. وذكر قصص الصالحين وأخبار الأنبياء والمرسلين... فكذلك مجلس المولوية في وعظهم. والقاعدة المشهورة أن "المعاصي لا تمنع الطاعات"... (ص 20-22).

الفصل الرابع: قراءة المثنوي الشريف المنظوم... يشتمل على الكلام في آيات قرآنية وأسرار وأحاديث نبوية، وذكر قصص ومواعظ إيمانية، ونصائح وأمثال وحكم عرفانية، وقد ألّف النابلسي قصيدة من 25 بيتاً في مديح كتاب المثنوي مطلعها:

بكتـــاب المثنـــوي طـــاب الوجـــود وتـــوالى كـــل إنعـــام وجـــود

ثم يصف النابلسي ما يجري في المجلس فيقول: "فيقرأ المعيد، في مجلس المولوية على كرسي ينصب له، شيئاً من كلام المثنوي المذكور. ويتكلم على ذلك شيخهم فوق كرسي آخر ينصب له في ذلك المجلس المعمور، تعظيماً واحتراماً لكلام أهل الله تعالى[474]".

ويتابع النابلسي: "وربما يورد شيخهم شيئاً مما تكلم به الشارحون المحققون. والفقراء حاضرون بين يديه على كمال الأدب والاستماع". (ص 22- 24).

الفصل الخامس: في السماع الطيب بالآلات المطربة كالشبابة (الناي) والدف... ترويحاً للقلوب وتنشيطاً للسلوك. ويستشهد النابلسي بأحد أبيات المثنوي بالفارسية:

(474) المرجع السابق، ص 23.

بشـــنوازني جـــون حكايـــت ميكنـــد از جـــــدائيها شـــــكاية ميكنـــــد

ويترجم معناه: اسمع الناي (وهو الشبابة) كيف يحكي الحكاية الإلهية في خلق الحقيقة الإنسانية المشار إليها بقوله تعالى: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي)[الحجر:29]. (ص 25-30)

الفصل السادس: يقول النابلسي: اشتمل مجلس المولوية على تواجدهم المألوف بدورانهم المعروف. وهي الحركة الدورية الفلكية في عالم الخلق. والدورية التجددية في عالم الأمر. قال تعالى: (بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ) [ق:15] (ص 30- 33).

الفصل السابع: يقول النابلسي: "اشتمل مجلس المولوية على إظهار الطاعة والإذعان بإحناء الظهر من أهل هذا الشأن وفقرائهم المتأدبين"، ويدافع عن هذا الطقس بالانحناء، الذي يحرمه الفقهاء. ويبين النابلسي وجهة نظره بالرجوع إلى حديث بر الوالدين. ثم يثني على الذكر المولوي بالدوران لأن فيه تكلماً باسم من أسماء الله تعالى كما هو معروف بينهم. (ص 33- 37).

الفصل الثامن: اشتمل مجلسهم على "الأدعية الشريفة لهم ولفقرائهم، ولكل من حضر عندهم بالخصوص والعموم. والدعاء للسلطان بالحفظ والعناية والنصر والتوفيق ولأكابر الدولة ولعساكر المسلمين..." ويلاحظ النابلسي أن كثيراً من أكابر مدينة دمشق يحسنون إلى فقراء المولوية مقابل الدعاء لهم. لأن "الدعاء مخ العبادة". (ص 37- 38)

الفصل التاسع: يشتمل مجلسهم على مدائح وأثنية تذكر للأولياء المتقدمين والمتأخرين... وذكر سلطان العلماء جلال الدين الرومي صاحب المثنوي، وذكر شيخه العارف الكامل المحقق شمس الدين التبريزي. (ص 38- 39)

الفصل العاشر: يقول النابلسي: "اشتمل مجلس المولوية على حضور جماعة من المسلمين وطائفة من الناس مختلفين بنيات مختلفة... وعلى كل مسلم أن يحمل أخاه المسلم على القصد الحسن. ويذكرنا بالفتوى التي أطلقها شيخ الإسلام مفتي الحنفية بدمشق الشيخ عبد الرحمن العمادي والتي ذكرها في كتابه إيضاح الدلالات. ويفهم من نص هذه الفتوى تحليل السماع على الصوفية. وهذا هو نصها: "قد حرمه من لا يُعترض عليه، لصدق مقاله. وأباحه من لا يُنكر عليه، لقوة حاله. فمن وجد في قلبه شيئاً من نور المعرفة، فليتقدم. وإلا فالوقوف عند ما حده الشرع الشريف أسلم[475] ".

(475) انظر: **إيضاح الدلالات في سماع الآلات**، تحقيق أحمد راتب حموش، دمشق 1981، ص 57.

الخاتمة:

على الرغم من أن النابلسي لم يكن من أتباع الطريقة المولوية، فقد دافع عنها أمام خصوصها بكل قواه، لأن حبه للموسيقى والسماع مرتبطان بذوقه وتربيته الشخصية. خاصة وأن والده كان قد صحبه لحضور السماع المولوي في دمشق وهو صبي لم يبلغ العاشرة.

أضف إلى ذلك أن النابلسي كان يدافع عن التصوف والصوفية كافة، لأن التصوف أرقى أشكال التعبير عن الأخلاق الإسلامية، فإذا وجد النابلسي بين فقهاء عصره ممن لم تكن ثقافية ترقى به إلى فهم الدور التربوي للتصوف فإنه كان يتصدى له، كما حصل له في كتاباته التي دافع فيها عن الفقه المتنور والإسلام المنفتح على الديانات الأخرى. ويمكن أن نلمس ذلك من خلال رحلاته إلى فلسطين، حيث كان يزور الكنائس ويسمع فيها عزف الأرغن، كما أن له مراسلة هامة مع بطرك أنطاكية نشرناها في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر عن المعهد الفرنسي بدمشق.

ولم تقتصر علاقة النابلسي مع المولوية على التأليف فقط بل كان يتحدث عنهم في مراسلاته أو يقابل شيوخهم في أثناء إقامته بدمشق أو في رحلاته. وكانت شخصية جلال الدين الرومي بالنسبة له شخصية صوفية رفيعة، وقد تحدث عن علاقة الحب الروحي التي كانت تربط بينه وبين تلميذه حسام الدين الذي "صنف له كتاب المثنوي(476)".

ولم نجد خلال الفترة العثمانية التي انتشرت فيها الطريقة المولوية وأخذت شكلها النهائي من دافع وكتب عنها مثل الشيخ عبد الغني النابلسي. وبخاصة في بلاد الشام ومصر.

7- حول الطريقة النقشبندية:

إذا كانت الطريقة القادرية قد وُلِدت في وسط عربي مسلم في بغداد بين القرنين السادس والثاني عشر على يد مؤسسها الشريف عبد القادر؛ فإن النقشبندية ظهرت بعدها بقرنين في بخارى في محيط إسلامي فارسي. وعلى الرغم من نقاط الاختلاف بين الطريقتين لجهة الطقوس والانتساب إلا أنهما تشتركان في المراقبة الصارمة والتمسك الشديد بالسنَّة.

تلقى أبو سعيد البلخي النقشبندي أصول الطريقة في بخارى، أي في بلده الأم وتنقَّل بين مكة وإسطنبول في سبيل تلقين العرب والأتراك الطريقة النقشبندية. التقى أبو سعيد البلخي بالنابلسي عدة مرات بين عامي 1676/1087 -77؛ أثناء مروره بدمشق؛ وفي أحد الأيام كانا على موعد

(476) انظر: عبد الغني النابلسي، **غاية المطلوب في محبة المحبوب**، تحقيق بكري علاء الدين وشيرين دقوري، دمشق 2007، ص 170.

مع مجموعة من الدمشقيين في زيارة مجاملة لشخص ثالث فألقى البلخي في بداية السهرة بيتي شعر بالفارسية ترحيباً بالنابلسي، وأثناء اللقاء عرض المعلِّم النقشبندي على النابلسي الانضمام إلى الطريقة. جرت احتفالية انضمام النابلسي إلى الطريقة على مرحلتين فكُسي في الليلة نفسها "الخرقة" وهي عبارة عن قلنسوة بيضاء؛ وفي اليوم التالي أقسم يمين الولاية في الجامع الأموي أمام قبر النبي يحيى وبحضور معلمه الزاهد أبو سعيد البلخي الذي عهد إليه برسالة "التاجية" كي يعلِّق عليها؛ كما منحه عكازه الشخصي كعربون إضافي على الصداقة والإعجاب الذي يكنه له وهو شعور كان الرجلان يتبادلانه.

ترك لنا النابلسي من آثار تعلقه بهذه الطريقة السلسلة التي تلقاها من معلمه والتي تعود إلى علي وأبو بكر وبالتالي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. ويشكِّل الإمام السادس، جعفر الصديق، عقدة هذه السلسلة التي تجمع بين الخليفتين الأول والرابع. سلسلة روحية أخرى تجمعه بعلاء الدين العطَّار (1400/802).

أعلام الطريقة النقشبندية في بلاد الشام

شهدت مدينة دمشق الشام التي سنقتصر على دراسة عدد من أعلامها في هذا البحث، التطورات المفصلية في الطريقة النقشبندية. فمن أولئك الذين أنجزوا أعمالاً مهمة وأساسية في الطريقة الشيخ عبد الخالق الغجدواني (ت 619هـ/1220م) الذي زار دمشق[477]، وظل فيها عدة سنوات، فهو المؤسس الحقيقي لهذه الطريقة عملياً. وليست لدينا معلومات تفصيلية عن حياته في هذه الفترة سوى أن السائد لهذا النوع من "السياحة" هو تلقي العلم على يد المشايخ المشهورين في كل مدينة يلقون فيها عصى التسيار. ويمكن أن نبدأ بالحديث على دور الشيخ مراد بن علي البخاري الأوزبكي الحسيني الحنفي (ت1132هـ/1719م) بإستنبول[478] بوصفه أول من أدخل النقشبندية، بعد اتساع نطاق، انتشارها إلى دمشق سنة 1080 للهجرة.

ومن جهة أخرى فقد اجتمع عبد الغني النابلسي في دمشق بعد عدة سنوات 1087هـ. بالشيخ سعيد البلخي فيعطيه الإجازة والقلنسوة بالطريقة النقشبندية ويطلب منه شرح الرسالة التاجية في أصول الطريقة النقشبندية ومبادئها. إلا أن النابلسي لم يصبح "شيخ طريقة" أبداً ولم يعمل على جمع

(477) **الحدايق الوردية**...،ص354.

(478) انظر ترجمته في : د. محمد أحمد درنيقة، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، بيروت، جروّس برس 1987 (سلسلة التصوف الاسلامي1)، ص 164.

المريدين من حوله، بل ظل شارحاً لمؤلفات ابن عربي وناشراً لأفكاره، ملتزماً بالشريعة السمحة، وخصماً للفقهاء المتزمتين.

غير أن أهم انتشار وتوسع للطريقة النقشبندية جرى على يد الشيخ خالد الكردي من مدينة دمشق التي وصل إليها سنة (1238هـ/1822م). يقول الباحث بطرس أبو منة: «ويبدو أن الهدف الرئيسي لهجرة خالد إلى دمشق هو نيته في نشر الطريقة خارج كردستان أو العراق. دمشق كانت بمثابة محطة يتجمع فيها كل عام الحجاج من منطقة الأناضول واستنبول ومناطق أبعد من ذلك، في ذهابهم وإيابهم من مكة والمدينة. وبما ان الأمر كذلك فإن دمشق كانت تعتبر منطقة وصل رائعة لجذب الأتباع ولنشر الطريقة خصوصاً داخل المناطق الكردية، وهكذا تسنى للشيخ خالد ارسال خلفاء من هناك إلى استنبول، وإلى مناطق الأناضول الوسطى والشرقية، وجاءه إلى دمشق من تلك المناطق مريدون يودون الدخول إلى الطريقة. وبالإضافة لذلك فإن الشيخ خالد أرسل خلفاءه إلى المدينة ومكة ليقيموا هناك وينشروا الطريقة في كلتا المدينتين المقدستين وبين الحجاج[479]».

أما الشخصية الثالثة فهي الأمير عبد القادر الجزائري. فقد كان مع والده ضيفاً للشيخ محمد الخاني الكبير زعيم النقشبندية في دمشق بعد وفاة الشيخ خالد المذكور. وظل الأمير عبد القادر صديقاً لابنه الشيخ محمد بن محمد طيلة بقائه في دمشق حتى وفاته سنة (1300هـ/1883م) بل يعد الشيخ محمد النقشبندي أهم شخصية في حياة الأمير عبد القادر في عاصمة بلاد الشام. وقد بث الأمير أفكار الشيخ محيي الدين ابن عربي ضمن حلقة ضيقة من المثقفين كان أكثرهم اهتماماً بابن عربي هذا الصديق النقشبندي الذي طلب من الأمير شرح عدد من صعوبات كتاب **فصوص الحكم** لابن عربي، ونشرت هذه الشروح في كتاب **المواقف** للأمير[480].

أولاً: الشيخ عبد الغني النابلسي

حياتــه ونسـبه:

ولد الشيخ عبد الغني النابلسي في دمشق عام (1050هـ/1648م) وتوفي فيها عام (1143هـ/1731م). وتعود علاقته بالطريقة النقشبندية إلى لقائه بأحد شيوخها في دمشق وهو

(479) بطرس أبو منة، **دراسات حول مولانا خالد والخالدية**، منشورات الملتقى العالمي لمولانا خالد(2)، "نظرة جديدة على نمو وانتشار الخالدية"، ترجمها عن الانكليزية حسين كركوش، اربيل 2009، ص 113- 114.

(480) خصصنا لهذا الموضوع مقالاً ألقي في مؤتمر عن التصوف في الجزائر بعنوان: "الأمير عبد القادر الجزائري قارئاً لفصوص الحكم لابن عربي". ويتضمن المجلد الثالث من **المواقف** عرضاً وشرحاً لأفكار ابن عربي وتلاميذه مثل القونوي والنابلسي والشعراني، يراجع الموقف 394: فص لقمان. والموقف 355: فص اسماعيل. الموقف 367: فص أدم. والموقف 369: "شرح ليس في الإمكان... للغزالي". والموقف 371: "شرح آراء الغوث ابن مدين" كما أوردها النابلسي.

الشيخ سعيد البلخي الذي طلب منه شرح الرسالة **التاجية** من تأليف تاج الدين ابن زكريا النقشبندي العثماني العبشمي (1050هـ/1648م). وكان عنوان الشرح: **مفتاح المعية في طريق النقشبندية** (1087هـ/1676م). وقد ترجم شرح النابلسي إلى اللغة العثمانية لاحقاً عثمان بحري بن محمد أمين بن محمد شيخلولي الدكزلي ونشرت الترجمة في استانبول عام (1289هـ). وعلى الرغم من اهتمام النابلسي بالطريقة النقشبندية وبخاصة دفاعه عن أفكار أحمد السرهندي النقشبندي فإنه ظل مرتبطاً بمدرسة ابن عربي أكثر من أي شيء آخر.

يؤكد الشيخ عبد الغني النابلسي بأن نسبه يرتفع إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. وقد حاول سبطه محمد كمال الدين الغزي التحقق من ذلك بالرجوع إلى كتب التراجم المتوفرة لديه. والواقع فإن ثمة قائمتين بينهما حلقة مفقودة، وقد يكون الاتصال بينهما ممكناً عن طريق النساء، ولكن المعلومات المتوفرة لدينا لا تسمح بمثل هذا الربط. تنتهي القائمة الأولى إلى بني جَمَاعة الذين قطنوا جَمّاعيل في ضواحي القدس[481]، وهم من أوائل اللاجئين الفلسطينيين إلى دمشق إبان الحروب الصليبية. أما القائمة الثانية فتعود إلى بني قُدامة الذين يتسلسل نسبهم إلى الخليفة عمر بن الخطاب[482] τ .

ويمكننا القول بأن أجداد النابلسي الأقربين تميزوا في دمشق واشتهروا بالعلم والصلاح إبان العهد العثماني وخصوصاً مع والي دمشق درويش باشا الذي بنى الجامع الذي يحمل اسمه حتى اليوم. وكان قد عيَّن اسماعيل بن أحمد النابلسي (993هـ/1585م) مدرساً وناظراً على وقف هذا الجامع. كذلك كان جد مؤلفنا عبد الغني بن اسماعيل مدرساً في نفس الجامع وناظراً على وقفه (ت 1032هـ) وقد ورث والده اسماعيل بن عبد الغني (1062هـ/1652م) نفس المهام. وهو أول من انتقل من المذهب الشافعي إلى المذهب الحنفي بعد أن زار استنبول مراراً وحضر فيها دروس شيخ الإسلام يحيى بن زكريا (ت1053هـ)، وظل يترقى في الوظائف حتى وصل إلى درجة "مدارس الصحن".

علاقته بالطرق الصوفية:

1. الطريقة الأولى الطريقة القادرية:

(481) **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي، صورة** مخطوط كان بحوزة المرحوم محمد أديب النابلسي، ق12أ وما بعدها. يوجد منه نسخة خطية أخرى في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت.

(482) انظر: أطروحتي ج2 ص75 وما بعدها (باريس 1985).

وهي طريقة السادة القادرية عن الامام السيد عبد الرزاق ابن السيد شرف الدين المتصل النسب بالباز الأشهب الشيخ عبد القادر الكيلاني[483]. وكان ذلك عام 1075 هـ في مدينة حماه شمال دمشق، حين كان متوجهاً إلى ادرنه دار الخلافة. وحين اخذ النابلسي العهد الوثيق من الشيخ عبد الرزاق بن شرف الدين ولبس الخرقة وصافحه مستلماً الاجازة بالطريقة، وفي هذا المجلس كما يقول النابلسي فإن الشيخ عبد الرزاق طلب من نقيبه أن ينزع من لفته الخضراء التاج القادري وأن يثبته على لفة الشيخ النابلسي. وتعجب الحاضرون من ذلك عندما علموا بأن ذلك كان بإلهام إلهي. أضف إلى ذلك أن الشيخ عبد الرزاق أهدى الشيخ النابلسي سيف الطريقة القادرية في حماه وهو الذي توارثوه عن جدهم أثناء المبايعه لأخذ الطريقة[484].

2. الطريقة الثانية طريقة السادة النقشبندية:

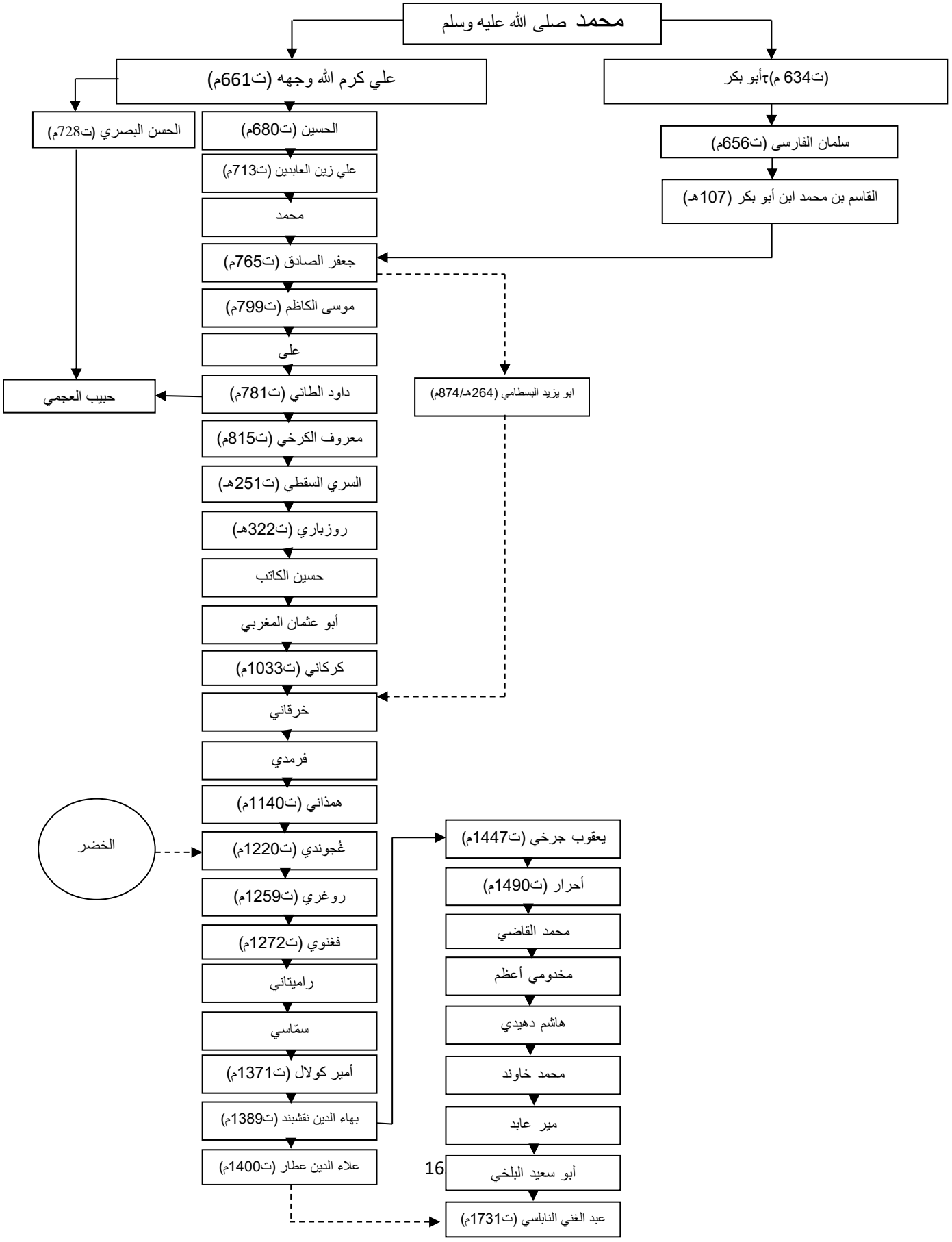
وللأستاذ النابلسي فيها طريقان :طريق في الباطن وطريق في الظاهر . كما سيأتي ذكرهما . فأما الطريق الظاهري فعن الامام المسلك المربي الرباني صاحب الفيض اللدني والمدد الصمداني الشيخ أبي سعيد البلخي البخاري النقشبندي ... ولد ببخارى ونشأ بها واشتغل بالأخذ والاقراء على أساتذتها وقدم البلاد الحجازية، ثم ارتحل منها إلى الديار الرومية وقطن دار القسطنطينية مدة من الزمن وسكن في محلة أبي أيوب خالد الأنصاري واشتهر أمره بين أهلها وأخذ عنه خلق كثير من الروم وغيرهم، ثم قدم دمشق سنة سبع وثمانين وألف فاجتمع به الاستاذ النابلسي وأخذ عنه الطريقة وألبسه الخرقة الصوفية وهي قلنسوة بيضاء. قال الأستاذ النابلسي قدس الله سره واتفق لنا مواعدة اجتماع مع شيخنا العلامة الزاهد الشيخ ابي سعيد البلخي النقشبندي سلمه الله تعالى.

---

(483) ملخصا عن كتاب كمال الدين محمد الغزي بعنوان: **الورد الانسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، صورة عن مخطوط، استلمها شخصياً من يد المرحوم محمد أديب النابلسي . انظر الورقة 67أ وما بعدها (الباب الخامس من المخطوط). والمخطوط المذكور عليه مقابلة وتصحيح على نسخة المؤلف ثلاث مرات. وقد طبع هذا الكتاب بعناية الدكتور سامر عكاش محققاً على عدة مخطوطات في هولندا، ليدن مطبعة بريل سنة 2010م.

(484) روى تفاصيل هذه المبايعه بالطريقة القادرية كمال الدين الغزي في كتاب **الورد الأنسي**، مخطوط محمد أديب النابلسي، ق 71ب. انظر كذلك رحلة النابلسي: الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، مخطوط باريس 5042، ق 49ب، (اليوم الثاني عشر). وهذه سلسة الطريقة القادرية كما تلقاها النابلسي: أخذها النابلسي عن الشيخ عبد الرزاق عن أبيه الشيخ شرف الدين، عن الشيخ أحمد، عن الشيخ علي، عن الشيخ أحمد، عن الشيخ قاسم، عن الشيخ يحيى، عن الشيخ حسين، عن الشيخ علاء الدين علي، عن الشيخ شرف الدين يحيى (ت 734هـ) وهو أول من هاجر من العراق إلى حماه، عن الشيخ أحمد، عن الشيخ شمس3 الدن محمد، عن الشيخ عبد الرزاق عن الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت571هـ) ويرتفع نسب هذه الطريقة إلى الإمام على بن أبي طالب بواسطة الحسن البصري. انظر المرجعين السابقين.

سلسلة اسناد الطريقة النقشبندية للنابلسي



ولم يصل إلينا أن النابلسي أعطى أحداً من أتباعه أياً من الطريقتين سوى تلك الإجازة التي منحها لتلميذه المقرب محمد الدكدكجي. وبالتأكيد فإن النابلسي كان في عصره أكبر مدافع عن ابن عربي وعن التصوف بشكل عام في وجه الفقهاء المتزمتين. فهو لم يكتف بالانتساب إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية بل دافع عن المولوية وألف في ذلك كتاباً مهماً. كذلك ألف النابلسي سنة 1091هـ دافع فيه عن الذكر الخلوتي في رسالة له بعنوان: **القول المختار في الرد على الجاهل المحتار في قول الخلوتية:** "ونحن على ذلك من الذاكرين الأبرار". إن العنف الذي تعرض له النابلسي من طرف العامة وبعض الفقهاء دفع به إلى خلوة في بيته لمدة سبع سنوات (1091هـ-1097هـ) أمضاها في الدفاع عن التصوف وشرح مؤلفات ابن عربي.

ثانيا: ضياء الدين الشيخ خالد بن حسين الشهرزوري العثماني الشافعي النقشبندي القادري الكبروي الجشتي المجددي .

أ– حياته:

«ولد سنة ثلاث وتسعين ومائة وألف في قصبة قره داغ، وهي من أكبر أعمال بابان[485]. نشأ في حجر والده الجليل سليل الولي الكامل بير ميكائيل، شش انكشت، أي ذي الأصابع الست، العثماني نسبة إلى أمير المؤمنين سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، ووالدته السيدة الطاهرة يتصل نسبها بالولي الكبير بير خضر الفاطمي الشهير نسباً وحالاً في بلاد الأكراد.

قرأ في مدارسها القرآن والمحرر للإمام الرافعي من مذهب من مذاهب الشافعي وقليلاً من النحو، وبرع بالنثر والنظم قبل بلوغ الحلم، متخذاً الزهد شعاره، والتجرد دثاره، والجوع مطيته، ثم رحل الرحل العديدة إلى البلاد البعيدة». ثم عاد إلى نواحي وطنه، فقرأ على العالمين الكبيرين، والفاضلين النحريرين السيد الشيخ عبد الكريم، وأخيه السيد الشيخ عبد الرحيم البرزنجي، ثم ذهب غلى أنحاء كوى وحرير، فقرأ "الجلال" على "تهذيب المنطق" بحواشيه على الإمام اللوذعي، ثم انقلب إلى السليمانية، فقرأ فيها وفي نواحيها الشمسية والمطول والحكمة والكلام، علمائها الأعلام، وقدم بغداد فقرأ "مختصر المنتهي" في الأصول، ورجع إلى وطنه.

«لما قدم بغداد أول مرة وكان يومئذ يشرب الدخان، حتى إذا خرجوا من عنده بالغوا بمدحه وحمده، غير أنهم انتقدوا ذلك عليه، فلما بلغه صنع طعاماً، ثم دعاهم إليه، فقبل أن توضع المائدة قال لهم: هلم نتذاكر في فائدة، وأخذ يبحث في أن الأصل في الأشياء الحظر أو الاباحة؟ حتى توصل إلى

(485) بابان صقع بني كرد بن عمرو بن عامر المنسوب الى قحطان[؟]، وهي بلدة شمال العراق على بعد 5 أميال من السليمانية، انظر: **الحدائق الوردية**، ص 654.

الدخان، فما برح يناظرهم فيه حتى ألزمهم القول بحله بالبرهان، فلما سلموا ذلك، أتى بمعدات التبغ وكسرها هناك. وقال الشيخ خالد: حيث تبين لكم في الشرع أمره، فاشهدوا أني أبطلته، وإنما فعلت ما فعلته، لئلا يمر في اعتقادكم أني ما تركته إلا لانتقادكم، ثم لم يمسه قط»[486].

وتميز بذكاء خارق، وقوة حافظة بذهن حاذق، فاشتهر خارق علمه، وطار في الأقطار صيت تقواه وذكائه وفهمه، ثم رحل بعدها إلى سَنَنْدُج ونواحيها، وقرأ العلوم الحسابية والهندسية والاصطرلابية والفلكية على العالم المدقق قوشجي عصره، الشيخ محمد قسيم الستندجي وكمل عليه المادة على جري العادة، ورجع إلى الأوطان.

ب- رحلاته:

«وخرج سنة 1220هـ من بيته مهاجراً لأداء فريضة الحج، فرحل هذه الرحلة الحجازية من طريق الموصل وديار بكر والرها وحلب والشام، واجتمع بعلمائها الأعلام، وصحب في الشام ذهاباً وايابا العالم الهمام شيخ القديم والحديث، ومدرس الحديث: الشيخ محمد الكزبري وسمع منه، وأخذ عليه فقربه وقر به عيناً وفاز بما لديه من علوم الإسناد، وإجازات المسلسلة الجليلة المفاد، وصحب كذلك تلميذه الأخص الشيخ مصطفى الكردي فأجازه كشيخه بأشياء منها الطريقة العليا القادرية، فوصل المدينة المنورة، ومدح الرسول صلى الله عله وسلم بقصائد فارسية بليغة محررة. ورجع بعد قضاء النسك إلى الشام فاجتمع ثانياُ بعلمائها وحل في قلوبهم محل سويدائها».

« ثم أتى إلى وطنه بعد قضاء وطره بالبركات، وباشر تدريسه بزيادة على زهده الأول. متشوقاً إلى مرشد يسبك عنده طريق فحول الرجال، الى أن أتى السليمانية نجم الهداية العرفانية، مولانا مرزا رحيم الله بك المعروف بمحمد درويش العظيم أبادي: أحد أجلاء خلفاء شيخه الأعظم القطب عبد الله الهلوي قدس سره، فنصحه بالذهاب الى الهند فاجتمع به ».

« رحل سنة 1224هـ الرحلة الأخرى الهندية من طريق الري، فوصل طهران وبعض بلاد إيران، والتقى مع مجتهدهم اسماعيل الكاشي المتضلع بضبط المتون والشروح والحواشي، فجرى بينهما البحث الطويل بمحضر من جمهور طلبة إسماعيل، فأفحمه إفحاماً أسكته. ثم دخل بسطام وخرقان وسمنان ونيسابور، وزار إمام الطرائق الشيخ أبا يزيد البسطامي قدس الله سره، حتى وصل إلى طوس، وزار بها مشهد السيد الجليل المأنوس الرضا. حتى وصل قندهار وكابل، ودار العلم بشاور، فاجتمع بجمع عفير من علمائها الأكابر».

(486) **الحدائق الوردية** ص656.

ثم أخذ الطريقة النقشبندية من حضرة الشيخ عبد الله الدهلولي ، واشتغل بخدمة الزاوية والذكر الملقن بفرط المجاهدة، فلم يمض عليه خمسة أشهر إلا وصار من أهل الحضور والمشاهدة.

واجتمع بإشارة من الشيخ بالعالم المحدث الواعظ الصوفي المعمر المولي عبد العزيز الحنفي النقشبندي نجل الشيخ ولي الله ابن العارف الشهير الشيخ عبد الرحيم النقشبندي الحنفي، نجل الشيخ ولي الله ابن العارف الشهير الشيخ عبد الرحيم النقشبندي الحنفي، أحد أصحاب المرشد الكامل السيد عبد الله، خليفة الشيخ الكامل آدم البنوري، خليفة الإمام الرباني أحمد السرهندي قدس الله تعالى سره، فأجاز له رواية الكتب الستة، وبعض الأحزاب، وكتب له إجازة لطيفة.

ت– تصديه لحساده وأعدائه:

«ولما عاد إلى بلده وشى به حساده عند حاكم كردستان بأشياء تنبو عن سماعها الآذان، وهو بريء منها كلها بشهادة البداهة والعيان. فلم يقابل صنيعهم الشنيع إلا بالدعاء لهم وحسن الصنيع، فخلاهم وشأنهم في السليمانية، ورحل إلى بغداد سنة 1228هـ مرة ثانية».

كذلك زعم أعداؤه بعد وصوله إلى دمشق (1238هـ / 1822م) أنه يدعي رؤية الجان، وأنه يمارس السحر. وقد ألف الشيخ محمد أمين عابدين أمين فتوى الشام رسالة في الرد على أولئك المعتدين سماها: "سل الحسام الهندي لنصرة مولانا الشيخ خالد النقشبندي[487]".

ونظير ذلك: ما كتب بعض مشايخ حلب إلى السلطان الغازي محمد خان ، يحذره على مملكته من قوة شوكته، بما حشد من العدد والعدد، فكاد أن يسبق السيف العذل، لولا أن ألهمه الله عز وجل فاستشار في ذلك الإمام الهمام، مكي زاده مصطفى عاصم أفندي شيخ الإسلام، فقال له: يا أمير المؤمنين! قال الله تعالى: (يا أيها الذين أمنوا ذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) [الحجرات:6] .

فانفذ إليه رجلين، قد تحليا بحلية درويشين جليلين، فلما وصلا إليه، فقد أخفيا الأمر وأظهره الله عليه، أحسن لهما الوفادة، وأكرمهما فوق العادة، ودعاهما إلى طعامه قدس الله سره، وأطلعهما بوسيلة تأخر الطعام، وتسليتهما برؤية كيفية بيوت الشام، على مساكن داره حجرة حجرة، فلما لم يجدا فيهن سوى أثاث الإقامة، علما أن ذلك منه أكبر كرامة، فقبلا قدميه وأوضحا الأمر إليه وأخذا عنه الطريقة العلية، وأبيا أن يرجعا إلى القسطنطينية، فقال: بل الأولى أن تعودا فتفيدا حضرة السلطان

(487) باختصار عن **الحدائق الوردية**، تراجع ترجمة الشيخ خالد في طبعة دمشق، دار البيروني،1996، ص653-703. انظر كذلك د. محمد أحمد درنيقة، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، ص79-85.

ما أرسلتماه إليه, ثم رجع إلى السليمانية[488] فأبى الشيخ ما أجراه، فألح عليه حتى ارضاه، فشرع بالإرشاد.

ث- أخلاق الشيخ خالد:

تتجلى هذه الأخلاق في الرسالة التي بعث بها إلى أخيه. فقد كتب من دمشق إلى أخيه في السليمانية الشيخ محمود الصاحب (ت1283هـ/1866م بدمشق)[489] لما اذن له بأداء فريضة الحج، وذلك سنة 1239هـ، يوصيه فيها بما يلزمه. ويمكن اعتبار هذه الوصية "برنامجاً أخلاقياً" لكل اتباع الطريقة النقشبندية، جاء فيها:« الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

أما بعد، فأوصيكم:

1. بتقوى الله وطاعته، وترك ايذاء الناس ولا سيما في الحرمين الشريفين، ولا تغتب أحداً وإن اغتابوك.

2. ولا تأخذ من أحدٍ شيئاً من حطام الدنيا إلا أن يحكم بأخذه الشرع، فخذه واصرفه في سبيل البر، ولا تتفكه بصرفه في الشهوات وإخوانك المؤمنون جاعة عالة.

3. ولا تكذب، ولا تحقر ولا تحتقر أحداً، ولا تعتقد نفسك فوق أحد.

4. وابذل جهدك في العبادة القلبية والبدنية، واحسب نفسك أنك ما عملت خيراً أبداً، إذ النية روح العبادة، ولا نية إلا بإخلاص، ولا إخلاص لأكبر منك فضلاً عنك، وأنا والله لا أعتقد أني عملت خيراً منذ ولدتني أمي، وأنت تعتقدني خيراً منك. فإن لم تجدك مفلساً عن كل خر فهو غاية الجهل، وإن وجدتك مفلساً فلا تقنط من رحمة الله تعالى، فإن فضل الباري خيرٌ للعبد من أن يكون له عمل الثقلين، (قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ)[يونس:58]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: اي: يكسبون.

5. ولا تجعل الطمع في فضل الله تعالى سبباً لترك العبادات كمن لعب بعقولهم الشيطان، ودوام على ذكر القلب والمراقبة، ولا تفتر عنهما ولو في المشي.

6. وتمسك بحول الله تعالى وقوته في كل أمر، واستمسك بروحانية السادات الكبار-قدس الله تعالى أسرارهم-.

---

(488) **الحدائق الوردية**، ص673-674.

(489) أنظر: د.محمد أحمد درنيقة، ص 164.163

7. وأكرم حملة العلم وحفظه القرآن، واشتغل بقراءة القرآن بحسب التيسير، واشتغل بعلم الفقه والحديث أكثر من غيرهما، ولا يصرفكم الحضور القلبي عن ذلك، فإنه علامة على ضيق المشرب وقصر الباع.

8. وعليك بالمداومة على صلوات النافلة من التهجد والإشراق والضحى والأوابين ودوام الوضوء وقلة الهجوع، وقول: «سبحان الله وبحمده عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته» ثلاث مرات.

9. ولا تدخل في أمور أهل الحكم من الأمراء ولو طلبوا ذلك منك، وادع بالصلاح والإصلاح لإمام المسلمين، واطلب من الله تعالى أن ينصر الإسلام والمسلمين على أعداء الدين.

10. وعليك بترك الوجود، وبذل المجهود، والقناعة بالموجود.

11. والتمسك التام بسنن صاحب المقام المحمود، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أبد الآبدين، والحمد لله رب العالمين »[490].

ولا يوازي هذا :البرنامج" الأخلاقي في الأهمية إلا "الكلمات الإحدى عشرة" التي تعد الأساس لقواعد السلوك الصوفي والترقي في التجربة الروحية. التي شرحها كُلّ من ألف عن النقشبندية، ويراجع حول ذلك مثلاً كتاب النابلسي: **مفتاح المعية** ...

ج–تأثيره الروحي في دمشق:

ولم تكن إقامة الشيخ خالد في دمشق في أول أمره تخلو من منغصات سببها له حساده من المشايخ وخاصة في حلب حيث كتب بعضهم إلى السلطان العثماني محمود خان يحذرونه من خطورة وجوده وأتباعه في دمشق على السلطة العثمانية. ولم تكن هذه أول مرة يفتري فيها المشايخ على الشيخ خالد فقد حصل ذلك في السليمانية شمال العراق وفي بغداد حيث استغل خصومه سفره إلى الهند لتلقي إجازة النقشبندية من الشيخ عبد الله دهلوي، واتهموه في بغداد بممارسة السحر واستخدام الجن لإظهار كراماته. وقد توسع الشيخ محمد أمين عابدين الدمشقي في سرد هذه الاتهامات والدفاع عن شيخه في رسالته: سل الحسام الهندي لنصرة مولانا الشيخ خالد النقشبندي.

ولكن أمور الشيخ خالد في دمشق سارت فيما بعد على احسن ما يرام فقد استقبله سكانها بالترحاب وعلى رأسهم مفتي دمشق الشيخ حسين المرادي. وبقية الأعيان الذين حضروا دروسه في داره التي اشتراها

(490) الشيخ المجددي مولانا خالد ، **مكتوبات** ، جمع وترتيب محمد علي القره داغي، المكتبة الهاشمية استنبول- بيروت 2015م ص 254 – 255

في حي القنوات خارج السور بدمشق، فكان يدرس كتاب **العقائد النّسَفِيّة**[491] وشروحها لترسيخ الفكر الأشعري في دمشق ومن بين الذين حضروا: المحدث عبد الرحمن الكزبري، و عبد الرحمن الطيبي، وتلميذه محمد أمين عابدين أمين الفتوى، وحسن البيطار، وحسن الشطي، وعمر الآمدي، وولده الذي أصبح مفتي الشام لاحقاً. كما قام الشيخ خالد بإصلاح مساجد دمشق ووزع خلفاءه عليها. حيث تجاوز عدد المسلمين الذين انتموا إلى هذه الطريقة من أقاصي الهند إلى بلاد الشام والعراق والحجاز ومصر مئات الألوف. فقد اعتمد تنظيماً دقيقاً لمراتب خلفائه الذين توزعوا في هذه البلاد وأثروا في تطوير نشاط متواصل مركزي يمتد تأثيره من دمشق إلى كافة الأطراف في القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي، مما جعل السلطة السياسية تراقب بحذر تنامي نفوذه الشخصي في هذه الديار التي تنضوي تحت لواء السلطنة العثمانية. وهذا ما دفعه مؤخراً ان يدرج في أواخر أدعيته بين أتباعه بطول البقاء لخليفة المسلمين وحامي الدولة العثمانية وهو ما كان شائعاً في المساجد ويعرف بالدعاء للسلطان على المنابر.

و توفي في دمشق بعد معاناة الطاعون الكاسح الذي اختطف بالإضافة إلى ولديه أعز خلفائه وأصدقائه وذلك في عام (1242هـ/1827م)[492]. ودفن بجانب ولديه الصغيرين في جبل قاسيون. ويقدر الباحثون عدد أتباعه في العالم عند وفاته بأكثر من مئة ألف نقشبندي[493]. أما اليوم فإنهم يتجاوزون بضعة ملايين.

ثالثاً: الأمير عبد القادر الجزائري

أ– حياته:

الأمير عبد القادر بن محي الدين بن مصطفى بن محمد بن أحمد بن المختار ينتهي نسبه إلى سيدنا الحسن بن سيدنا علي بن أبي طالب وسيدتنا فاطمة الزهراء بنت الرسول محمد بن عبد الله علية الصلاة والسلام.

ولد الأمير يوم 23 رجب 1222 هـ/ الموافق ليوم 25 أيلول (سبتمبر) 1807م... وذلك في قرية القيطنة الواقعة على بعد حوالي 20 كلم من مدينة معكسر، وعندما كبر حفظ القرآن الكريم ودرس على والده محي الدين علوم التفسير، والحديث النبوي، والفقه والشريعة والأصول والنحو وأتقنها،

(491) من أهم الملخصات في علم الكلام الأشعري ألفه **أبو البركات حافظ الدين النّسفيّ**، هو عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت710هـ/1310م). وله عدة شروح، أشهرها شرح سعد الدين التفتزاني.

(492) يراجع حول تأثير الشيخ خالد في دمشق وما حصل بسبب الطاعون الذي ظهر فيها في العشر الأخير من شهر رمضان، كتاب اسماعيل الغزي العامري: **حصول الأنس في انتقال حضرة مولانا إلى حضيرة القدس**. أخرجه ونشره في دمشق محمد أسامة التكريتي.

(493) د. محمد أحمد درنيقة، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، بيروت، جروّس برس 1987 (سلسلة التصوف الاسلامي1)، ص85.

ورعاه والده واعتنى بتكوينه وبثقيفه. وفي عام 1821 قررت حكومة الإيالة بوهران وضع الشيخ محي الدين في إقامة جبرية بمدينة وهران بسبب وشايات متعددة تزعم أنه يسعى للقيام بحركة عصيان، فيأخذ معه ابنه عبد القادر إلى هناك ليواصل رعايته وتربيته تربية إسلامية واعية. فوسع ثقافته وواصل الدراسة على علمائها ومنهم الشيخ مصطفى بن الهاشمي والشيخ محمد ابن اقريد، اللذين درس عليهما علوم المنطق والبلاغة والبيان، كما واصل دراسة بقية العلوم الأخرى على والده وتوسع فيها.

ب- رحلته مع والده إلى المشرق الاسلامي للحج وسلوك الطريق الصوفي :

بعد سنتين من الإقامة الجبرية بوهران أطلقت سلطات البايليك (الإيالة) سراح الشيخ محي الدين وابنه، ورفعت عن الأب الإقامة الجبرية، وأذنت لهما بالذهاب إلى الحجاز لأداء فريضة الحج صحبة ركب مخزن وهران وغادروها يوم السبت 2 شعبان 1240 هـ الموافق ليوم 22 آذار (مارس) 1825م[494].

وبعد وصولهما إلى تونس استقلا مركباً، ووصلا إلى مدينة الإسكندرية في 30 رمضان 1240هـ/ 18 أيار (مايو) 1852. ومنها إلى القاهرة براً ثم إلى ميناء السويس حيث استقلا مركباً إلى ميناء جدة. وأديا مناسك العمرة والحج وسافرا إلى المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول ρ صحبة الركب الشامي.

ت- اجتماع الأمير ووالده مع الشيخ خالد في الركب الشامي العائد من المدينة إلى دمشق:

يقول الشيخ عبد المجيد الخاني النقشبندي: « وكان عامئذ في الركب حضرة مولانا خالد – قدس الله سره العزيز- فاجتمعا عليه في بلدة معان (وهي تقع الآن جنوب عمان عاصمة الأردن) راجعين من مكة، ولما قدما إلى الشام أخذا منه الإذن في الطريقة العليا النقشبندية، ودخل والده في الرياضة عند جدي في جامع السويقة (جنوب دمشق) بإشارة من الشيخ المشار إليه مدة. ثم توجها إلى بغداد لزيارة الغوث الكيلاني، ثم إلى الحج مرة ثانية، ثم إلى بلادهما»[495]. وتابعا السير إلى دمشق حيث وصلاها في ربيع الأول عام 1241 هـ / تشرين الأول (اكتوبر) 1825 م. ومنها إلى بغداد حيث استقرا شهرين كاملين زارا خلالهما ضريح الشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة الصوفية التي ينتميان إليها، واستفاد الشاب عبد القادر من حلقات الدروس فيها. ثم شدا الرحال ثانيةً إلى الحجاز لأداء فريضة الحج مارين بدمشق حيث أقاما شهرين أيضاً، ثم غادراها إلى مكة. وقفلا

(494) انظر: د. يحيى بو عزيز، **الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري**، تلمسان 2002، ص 39 .

(495) انظر الحدائق الوردية في تراجم أجلاء النقشبندية. (مع اضافة فقرة في العنوان من اجتهاد المحقق هي: "الكواكب الدرية على")، تحقيق وتعليق محمد خالد الخرسة، دار البيروتي، دمشق 1996، ص 772. (والتحقيق منقول عن طبعة القاهرة 1083هـ.

راجعين إلى مصر ثم عادا إلى الوطن عن طريق ليبيا وتونس. ووصلا القيطنة في أوائل عام (1234هـ /1828م) بعد غياب دام قرابة السنتين.

ث- الغزو الفرنسي للجزائر:

لما استولت فرنسا بعد هجوم بحري على مدينة الجزائر بدعوى الاقتصاص من حادثة المروحة المفتعلة، وتمكن العدو على أثرها من احتلال العاصمة بقيادة (الماريشال بورمون) والاتفاق مع الوالي التركي حسين داي على تسليمها بشروط تتفق مع مصالح الاستعمار. واعتبر الاتفاق نافذاً في (12 محرم 1245 هـ / 5 حزيران 1830م). بدأت مرحلة جديدة في حياة الأمير عبد القادر.

ج- موقف الأمير من الاحتلال الفرنسي وبداية المقاومة الجزائرية المنظمة:

أول هزيمة تلقاها الماريشال بورومون كانت في البليدة. وقد تم عزله بعد وصول الجمهوريين إلى الحكم في فرنسا. وعين هؤلاء الجنرال كلوزل حاكماً للجزائر. لم يتقبل الشعب الجزائري هزيمة داي الجزائر أمام الأسطول الفرنسي. وبدأ بمقاومة الغزاة الفرنسيين بعد نزوله إلى أرضهم في صيف 1830م.

واقعة خنق النطاح الأولى: بالقرب من مدينة وهران التي كان قد سيطر عليها الجيش الفرنسي جرت أول معركة بقيادة محيي الدين الحسني وابنه عبد القادر في أواخر ذي الحجة 1247هـ/2 حزيران 1832، وقد برزت عبقرية الفروسية للأمير عبد القادر في هذه المعركة التي هزم فيها الجيش الفرنسي.

واقعة خنق النطاح الثانية: كانت بقيادة الأمير عبد القادر نفسه حيث وزع الجيش بحسب القبائل، مستلهماً فكرة توزيع الجيش على النمط الإسلامي: "الخميس". مما أتاح له أن يظهر شجاعته وعبقريته العسكرية بين أقرانه.

ح- علاقة الأمير عبد القادر بالطريقة النقشبندية وشيوخها في دمشق:

وتوثقت عرى الصداقة بين الأمير عبد القادر وخليفة الشيخ خالد بدمشق الشيخ محمد بن محمد الخاني(ت 1306هـ/1888م)، وقد تطرق ابنه الشيخ عبد المجيد الخاني(ت باستنبول 1318هـ/1900م) إلى هذه الصداقة التي بنيت على المحبة الإيمانية في الله في كتابه القيم **الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية**. وكان الأمير مخلصاً في نشر أفكار ابن عربي ضمن حلقة صغيرة من المشايخ المقربين تجمعت حوله لتدارس ابن عربي في بيته شمال الجامع الأموي بدمشق، بالإضافة لاهتمامه بدروس الحديث النبوي الشريف التي خصصها لشرح **صحيح البخاري**. كما كان سباقاً إلى الخير والتواصل العلمي من خلال ما يرده من تساؤلات لحل معضلات الفصوص والفتوحات لابن عربي، ومن ذلك ما عرضه عبد المجيد الخاني في كتابه المذكور والمتعلق بـ «أجوبة

الأسئلة الإخوانية التي كانت ترد إليه من كل ذائق في علم الحقائق. مثل الوالد الماجد (محمد بن محمد الخاني)، فإنه كثيراً ما كان يراجعه في بعض المسائل الخفية، ويسأله حل محالّ من **الفصوص** و **الفتوحات المكية**، وغيرهما. فلكثرة حبه للخير وبذله مع وفرة موانعه وشغله، كان يقيد ما ظهر له بالكشف ويوضحه ويرسل به إليه...

والتصريح باسمه في مواقف شرح فص شعيب، وفص اسماعيل، وفص أدم عليهم السلام، وخطبة الفتوحات المكية وغيرها[496]...». وقد شرح الأمير عبد القادر بالإضافة إلى ما ورد أربع ابيات من فص لقمان وكثير من آراء صدر الدين القونوي وعبد الغني النابلسي وعبد الوهاب الشعراني، ويمكن الرجوع إلى **كتاب المواقف** للأمير مثل الموقف 355 و الموقف 367 والموقف 369 والموقف 371 والموقف 394 للاطلاع على ما كتبه الأمير بخصوص مدرسة ابن عربي. وبالنسبة للعلاقة الأخوية بالشيخ محمد بن محمد الخاني الخالدي النقشبندي يقول الأمير: «إن أحد إخواني بل أعزهم أخبرني أنه طالع عدة شروح من شراح **الفصوص** لسيدنا الشيخ الأكبر رضي الله عنه في "فص اسماعيل" عليه السلام، ولا أحد منهم أبرأ عليله وأزال غليله. واراد مني حل ألفاظ هذا الفص بما يفتح الله[497]».

أضف إلى ذلك استشعار الأمير بصعوبة ما طلب منه من شرح الفصوص وهو يذكر في كتابه **المواقف** رؤيته للشيخ محي الدين ابن عربي في مبشرة ذاكره فيها في مسائل من **فصوص الحكم**، فقال له ابن عربي: «إن الشراح كلهم ما فهموا مراده ولا ابن شاهننشاه»[498]، وقد فسر الأمير عبد القادر قول ابن عربي: "مراده" أنه يقصد بذلك مراد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه حسب الأمير هو الذي جاء ابن عربي بكتاب **فصوص الحكم** وقال له: "اخرج به إلى الناس ينتفعون به". وعلينا ان نتذكر أن ثمة أكثر من مئة شرح على **فصوص الحكم**، ومنذ أن كتب الأمير شرحه ما يزال العدد في ازدياد.

خاتمة: النقشبندية وابن عربي

المعروف أن بهاء الدين شاه نقشبند الذي عاش في القرن الثامن للهجرة في مدينة بخارى قد عاش جميع اشكال الزهد الصوفي بغرض الوصول إلى مرتبة "الفناء" والكشف والعيان. ولكن ذلك لم يمنعه

(496) انظر: عبد المجيد الخاني، **الحدائق الوردية** ، ط دمشق 1996، ص 774.

(497) انظر مثلاً: **كتاب المواقف** للأمير عبد القادر الجزائري، الموقف 355.

(498) المرجع السابق، الموقف 294.

من الوقوف على العلوم الإسلامية كافة وقد كان تأثير ابن عربي في تلك الفترة أخذاً بالانتشار من أقصى بلاد المغرب إلى أقصى الشرق الإسلامي. والمدقق في قواعد السلوك النقشبندية يجد بأن تعليم الذكر في هذه الطريقة مستلهم بشقيه: الذكر بالاسم المفرد: "الله"، والذكر "بالنفي والإثبات" من فكر ابن عربي وبخاصة في الفتوحات المكية. ويمكن الرجوع إلى دراسة كيرلوس شودكوفيكس(499) بعنوان: الشيخ خالد (1780-1827م) والطريقة النقشبندية في سوريا، للوقوف على العلاقة الوطيدة بين فكر ابن عربي وأعلام الطريقة النقشبندية. ويأتي على رأسهم خواجه عبد الرحمن الجامي (هراة 898هـ/1492م) أحد أهم شراح فصوص الحكم لابن عربي.

وغني عن التعريف علاقة كل من عبد الغني النابلسي والأمير عبد القادر الجزائري بالأفكار الكلامية والفلسفية لابن عربي. وتجدر الإشارة إلى أنهما من أتباع الطريقة النقشبندية بامتياز، ولم يقم أي منهما باتخاذ أتباع له من هذه الطريقة بل اقتصرا على التأليف وشرح وتدريس مؤلفات ابن عربي.

وإذا رجعنا إلى وقفية كتب الشيخ خالد النقشبندي التي نشرها المستشرق الأمريكي جوست ويدكام لاكتشفنا أهمية كتب ابن عربي وشروحها في مكتبته الخاصة: منها الفتوحات المكية، وفصوص الحكم وشرحه لداود القيصري، وشرح ملا عبد الرحمن الجامي، وشرح آخر باللغة الفارسية لم يذكر مؤلفه، والتدبيرات الإلهية، وعنقاء مغرب، ومواقع النجوم، والجزء الرابع من ديوان ابن عربي بخطه(500).

الشيخ خالد "ذي الجناحين" هو الذي كان يشدد كشيوخ الطريقة السابقين على ضرورة ايجاد توازن بين الشريعة والحقيقة (الفقه والتصوف)، بين العلوم الدينية، وقواعد السلوك الصوفية: من خلوة وذكر وسلوك وجذبة.

ولم يتمكن أتباع الطريقة النقشبندية بعد الأمير من التطرق لابن عربي وتدريسه على الملأ وتركوا حرية دراسته لمن يرغب دون الإلحاح على ذلك. وغالباً ما كانوا يتحاشون التحدث بذلك أمام أتباعهم خوفاً من أن ينسبوا إلى مذهب ابن عربي الفلسفي. ويقول مثلاً الشيخ محمد أمين الكردي الإربلي (ت 1332هـ/1914م): «كل ما ذكره صاحب **الفتوحات** من المقامات والمنازلات والمواجيد

---

(499) Cyril Chodkiewicz, "Le shaykh Khalid 1780-1827 et la *Tariqa Naqshbandiyya* en Syrie", Université Paris IV 1980

كما يمكن الرجوع إلى دراسة ميشيل شودكوفيكس حول تلقي ابن عربي بشكل عام في اطار الدولة العثمانية.

Miche Chodkiewicz,"La réception de la doctrine d'Ibn Arabî dans le monde ottoman", in *Sufism and Sufis in Ottoman Sciety,* Ankara, 2005, pp 97-120

(500) Frederick de Jong and Jan Just Witkam, "The library *of al-shaykh Khaled al-Shahrazuri al-Naqshbandi*(d.1242/1827), Afacsimile of inventory of his library", (Ms Damascus N° 259), in *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987),p.81-82.

وقع لي، وما اعتراني بحمد الله شيءٌ من الغرور، ولا توجهت نفسي إلى طلب شيء سوى الحق عزّ وجلّ[501]». وكان أتباع النقشبندية المتأخرين يفسرون "وحدة الوجود" على أنها نوع من الشطح يصيب الصوفي في حال "السكر". وهو ما أكده الشيخ محمد أمين الكردي بـ : «أن القول بوحدة الوجود من سكر الوقت، وغلبة الحال، يُعذرُ صاحبه إذا كان مغلوباً، ولا يصح تقليد غيره له، وكان يرى الخوض فيه حراماً إلا لمن ثبتت قدمه في عقيدة أهل السنة والجماعة، وعرف أن ذلك من بقايا السكر، ولم يتأثر بما يسمعه من هذه الشطحات... وكان (الشيخ أمين) يقرأ أبواباً من **الفتوحات** فيدخل الداخل، فيطبق الكتاب ويسكت، وإذا مرَّ فيها على بعض ما خالف الشيخ الجماعة يقول(...): هذا من سكره رضي الله عنه، غلب عليه شهود الرحمة، فسكر، فقال هذا الكلام، والسكران لا يقلد[502]».

وهذا رأي شيخ آخر من شيوخ النقشبندية في دمشق. في مقابلة أجراها الدكتور عبود العسكري ضمن استبيانات معدة سلفاً لتحضير رسالة الدكتوراه، فقد أجاب الشيخ أحمد راجح النقشبندي (رحمه الله) عن أسئلته بدلاً من شيخه الشيخ أحمد كفتارو (ت بدمشق1425هـ/2004م) (رحمه الله) وريث الطريقة النقشبندية الخالدية بدمشق عن أبيه الشيخ أمين، فيقول عن السؤالين 27 و28 اللذين ينصان على: «كيف تفسرون المصطلحات الآتية: الاتصال، وحدة الوجود[503]، وحدة الشهود، الإنسان الكامل. ما تقولون عن فكر ابن عربي؟[504]». وكانت الإجابة على الشكل التالي:

«جواب27: إن النظريات الصوفية الفلسفية التي أطلقوها في الماضي مثل (وحدة الوجود – وحدة الشهود – الفناء – الحلول – السكر..) وكل هذه المصطلحات التي تجدها عند /الشيخة سعاد الحكيم/ في الحقيقة لا صلة لنا بهذه المصطلحات.»

---

(501) **تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب**، تحقيق محمد أديب الجادر، دار البشائر دمشق 2004، ص13 من المقدمة.

(502) م.ن، ص34-35.

(503) حول مسألة "وحدة الوجود" وما أثارته من خلافات حادة بين الصوفية والفقهاء، يمكن مراجعة مقال الباحث ميشيل شودكوفيكس بالفرنسية والمنشور بأنقرة:

Miche Chodkiewicz,"La réception de la doctrine d'Ibn Arabî dans le monde ottoman", in *Sufism and Sufis in Ottoman Sciety,* Ankara, 2005, pp 97-120

(504) **الطرق الصوفية في سورية، تصورات ومفهومات**، قراءات في واقع الحال، دار النمير بدمشق، 2006، ص "ط"

«جواب28: إن شيخنا يقول: ما رود في **الفتوحات المكية** وكتب السهروردي فهذه إن وافقت ظاهر الشريعة فيما جاءت به فنحن معها، وإلا فلا ، أما ما ذكر في هذه الكتب من مخالفات ربما لا نتهم الشيخ محي الدين ابن أو السهروردي ولا نتهم بها دينهم، وإيمانهم وما هم عليه. إنما نقول: إما تزوير في كتبهم من قبل النساخ الذين يكتبون، لأنهم أعلى وأسمى من أن يأتوا بأشياء تخالف الله ورسوله، هذه عقيدتنا. أما الاحتمال الثاني: فهو احتمال التأويل ونحن لا نأخذ باحتمال التأويل، لأن الله طالبنا بظاهر النص. فلذلك لا نستطيع أن نماشي هؤلاء: ابن عربي والسهروردي والحلاج، فيما هم فيه لأن الاسلام واضح وصريح فلا نحتاج إلى تأويل للآيات حتى نصل إلى هذه الأفكار، لأن هذه الأفكار إنما وجدت من خلال الفلسفة الإسلامية وليس من خلال التصوف الصريح، فإن ردود العلماء والمسلمين على اليونان، لما جاؤوا من خلال إثبات وجود الله عن طريق العقل، وفشلوا واصبحوا في متاهات وأحسن وأعظم ما وصلوا إليه أن هناك "العقل الكلي"، ومن الفيض الإلهي الذي هو أوجب هذه الطرق، ونحن لا نقول بهذا لا فيض ولا غيره، نحن نسلك طريق الأنبياء الأقصر، والأحق، والأسلم، والأوضح إلى معرفة الله...[505]».

قد يبدو لأول وهلة أن ممثلي النقشبندية في دمشق يتبنون "التوقف" بخصوص مذهب ابن عربي ويتحفظون في تبني شطحاته في **الفصوص والفتوحات** وسواهما، غير أن ذلك لا يمنعهم من مطالعة كتبه، ولا يمنعون أتباعهم من تبني أفكاره مهذا موقف أغلب الطرق الصوفية التي تعتبر الشيخ الأكبر أهم ملهم للتصوف وأتباعه حتى يومنا هذا.

الطريقة الخلوتية:

وقد لعب الشيخ عبد الغني النابلسي في القرن الثاني عشر الهجري دوراً كبيراً في انتشار الطرق الصوفية علماً بأنه صرح بعدم اعطاء طريقة أو تسليك أي من تلاميذه، بل اكتفى بتدريس كتابه **الوجود الحق**[506] الذي يعرض فيه مذهب ابن عربي. إلا أن أحد تلاميذه، مقتدياً بذلك بالشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي. وهنا المفارقة، وهو الشيخ مصطفى البكري الصديقي[507] (1099هـ-1161هـ)، ترجم له الجبرتي ومحمد توفيق البكري. وقد أصبح من أشهر شيوخ الطرق الصوفية وذلك من خلال جهوده بنشر الطريقة الخلوتية التي بلغ عدد مريديها بين بلاد الشام ومصر حوالي ال200

(505) م.ن، ص 36-37

(506) انظر تحقيقنا لهذا الكتاب، طبعة المعهد الفرنسي للدراسات بدمشق 1995.

(507) انظر: د. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، القاهرة2003، ص82.

ألف مريد. وله مؤلفات كثيرة وأذكار وأوراد انتشرت بين أتباعه وما يزال قسم كبير من مخطوطات مؤلفاته حبيس المكتبات في دمشق والقاهرة. من أشهر أتباعه الشيخ محمد الحفني الجد الأكبر للدكتور الحفني مؤلف الموسوعة الصوفية. وقد دافع مصطفى البكري الصديقي عن مذهب وحدة الوجود تحت تأثير شيخه النابلسي، وله فيه أكثر من رسالة.

الفصل الرابع

أعلام الصوفية ونقّادها

التصوف بعد القرن السابع الهجري

يميل الباحثون في التصوف الإسلامي، إلى اعتبار القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، آخر المطاف في الأصالة والتأليف، وبداية السقوط والانحطاط. وإن التصوف قد استنفد موضوعاته وبلغ حده ونهايته. ودليلهم على ذلك، أن الصوفية اللاحقين كانوا يكررون ويرددون ما وصل إليه أسلافهم، وأن مؤلفاتهم لم تقتصر في الغالب إلا على تبسيط وعرض مذاهب الأعلام من المتصوفة كالغزالي والحلاج وابن عربي، لذلك فقد وضعت شروحات عديدة على بعض المؤلفات تتجاوز في بعض الأحيان المائة عدداً. (وعلى الأخص شروحات((508)) فصوص الحكم لابن عربي باللغات العربية والتركية والفارسية وغيرها).

كما يذهب أتباع ابن عربي إلى جعله إماماً لهم بوصفه "خاتم الأولياء". ويجمع الباحثون على أن ابن عربي يتربع على عرش التصوف، وأن أحداً لم يتجاوزه في التأليف.

فإذا كانت الطرق الصوفية قد استقطبت أعداداً كبيرة من مريدي التصوف في مجال السلوك العملي المعتمد على الأوراد والأذكار والمراسيم الخاصة، فإن أفكار ابن عربي قد استقطبت من جهة أخرى مثقفي المتصوفة الذين تابعوا ابن عربي في التعبير عن آرائهم بلغة اصطلاحية هي أقرب إلى التأمل النظري والفلسفي المعقد، منها إلى السلوك العملي البسيط. إلا أن ذلك لا يعني اقتصار التصوف الفلسفي على مجال الفكر، بل الحقيقة أن التصوف الوجودي (نسبة إلى وحدة الوجود) ربط بين النظر والعمل. واعتبر التصوف العملي من شأن الخاصة، وأن التصوف الفلسفي مقتصر على خاصة الخاصة. ولقد انصب نقد الفقهاء فيما بعد على المظاهر المتطرفة للتصوف العملي دون نفيه، وعلى التصوف الفلسفي بشكل خاص مع إدانته. وقد كان الفقهاء يرون في الصوفي المثقف (أي الذي يعتمد على المصطلح الدقيق والفلسفي إلى جانب سلوكه العملي) ظاهرة خطرة على الإسلام لارتباطها بـ "البدعة" و"الكفر" الناتج عن القول بوحدة الوجود.

ويمكننا تقدير أثر التيار الذي خلفه ابن عربي في التصوف من شدة هجوم الفقهاء عليه من جهة، ومن تقدير قيمة تصوفه وإعلاء شأنها من قبل أنصاره من المتصوفة والفقهاء من جهة أخرى. وقد وصل الأمر إلى حد أن أحد الفقهاء الحنفية، وهو أحمد بن كمال باشا المُتوَفْ

((508)) انظر: هزى كوربان وعثمان يحيى مقدمة تحقيق كتاب **نص النصوص** للشيخ سيد حيدر أملي. تهران 1975. المقدمة العربية

عام (940هـ/1533م)، قد طالب بأن تصبح "وحدة الوجود" مذهب الدولة الرسمي((509)). ولو أن مثل هذا الأمر قد أثير على نطاق واسع لأدى إلى تنشيط الحركة الفكرية التي تحدث في مثل تلك الظروف. ويخطر ببالنا هنا مشكلة "خلق القرآن" فهي بالرغم من بعض سلبياتها الاضطهادية، شكلت موضوعاً للنقاش والجدل أثار الجماهير العربية الإسلامية في ذلك الوقت.

ولقد صدرت الكتب والفتاوى التي تدين مدرسة ابن عربي، بأعداد كبيرة تتجاوز المئات.

وفي مقابل كل رسالة أو كتاب أو فتوى تدين ابن عربي ومدرسته كانت تؤلف رسالة أو كتاب أو فتوى مضادة لتبرئته. ولذلك فقد أطلق على مناقشة مذهب "وحدة الوجود" وكل ما يتعلق بها اسم: "المسألة الغامضة"((510)) من قبل الصوفية المتأخرين. ويأتي غموض هذه المسألة من كونها لا تنال إلا بالذوق.

إذن، القول بأن التصوف قد انتهى في القرن السابع، أو أنه قد وصل إلى غايته، قول لا يستند إلى أسس علمية. والواقع فإن التصوف منذ القرن السابع للهجرة قد انتقل إلى مرحلة جديدة. هي مرحلة الطرق التي استقطبت جماهير الناس ومرحلة تطور مدرسة وحدة الوجود على أيدي تلاميذ كبار للشيخ محيي الدين بن عربي، وهم يجابهون هجمات الفقهاء عليهم. وتمثل هذه المدرسة قمة النضج الصوفي الذي ما يزال ماثلاً إلى اليوم في الأذهان من حيث ارتباط التجربة الصوفية بالثقافة الواسعة.

وسنتناول بالبحث كل من الشيخ عبد الغني النابلسي والأمير عبد القادر الجزائري باعتبارهما امتداداً حياً لهذا التيار.

((509)) عبد الغني النابلسي، **إيضاح المقصود من وحدة الوجود**، تحقيق عزة حصرية، دمشق 1969، ص21.

((510)) مصطفى الصديقي، **الهبات الآنورية على الصلوات الآكبرية**، مخطوط ظاهرية رقم 10662 ق31.

الشيخ عبد الغني النابلسي

(1050هـ . 1143هـ) (1641م . 1731م)

حياته:

هو عبد الغني النابلسي سليل عائلة اشتهرت بالعلم والآداب، وينتهي نسبه إلى جده الرابع عشر ابن جماعة المقدسي. ولد في دمشق بناء على رواية له((511)) يوم الأحد 4 ذي الحجة سنة 1050هـ.

توفي والده وهو في الثانية عشرة من عمره، "فنشأ يتيماً موفقاً، قرأ الفقه وأصوله" والنحو والتفسير والحديث ومصطلحه على عدد كبير من العلماء. وأخذ الطريقة القادرية في حماة ثم الطريقة النقشبندية عن أحد ممثليهما المارين في دمشق. وبدأ بإلقاء الدروس وقراءتها منذ العشرين من عمره. "وأدمن المُطالعة في كتب الشيخ محي الدين ابن العربي (قدس الله سره)، وكتب السادة الصوفية كابن سبعين والعفيف التلمساني. فعادت عليه بركة أنفاسهم، فأتاه الفتح اللدني...

وصدر له في أول أمره أحوال غريبة وأطوار عجيبة. واستقام في داره الكائنة بقرب الجامع الأموي في سوق العنبرانيين مدة سبع سنوات لم يخرج منها. وأسدل شعره ولم يقلم أظافره. وبقي في حالة عجيبة. وصارت تعتريه السوداء في أوقاته... ولم يزل حتى أظهره الله للوجود.

وانتقل بعد سنة 1119 إلى الصالحية حيث "كان يدرس البيضاوي جوار الشيخ الأكبر. لا لذة له إلا في نشر العلم وكتابته. رحيب الصدر كثير السخاء"((512)) وقد حافظ على قوته حتى وفاته. فكان يقرأ الخط الدقيق. وقد كان أعظم أعيان القرن الحادي عشر "علماً وولاية وزهداً ودراية".

وتوفي عصر يوم الأحد 24 شعبان 1143هـ. وغلقت البلد يوم موته وانتشرت الناس في جبل الصالحية على حد تعبير المرادي. وقد طار صيته أواخر حياته ونال عزاً ومجداً كبيراً. وهو بالرغم من علاقاته الطيبة مع الحكام العثمانيين فقد كان مرتبطاً بالفقراء ارتباطاً روحياً. يقول عنه

((511)) مخطوط ظاهرية رقم 4008، ق47.

((512)) المرادي، **سلك الدرر**، ج2، ص31 وما بعدها.

تلميذه الشيخ حسن بن طعمة البيتماني المتوفي عام (1175هـ) بأنه كان "ينظر إلى العوام والفقراء وهم في مجلسه ويقول: "هؤلاء جماعتي وعسكري، فأنا لهم في الدنيا والآخرة"((513)) ويروي لنا تلميذه المذكور بأنه قد حضر "سماعا" عام 1142 أي قبل وفاته بعام واحد.

مؤلفاته وآراؤه:

الرابطة الروحية بين النابلسي وابن عربي وثيقة للغاية. فهو في شرحه على "الصلوات الكبرى" لابن عربي، يروي لنا الأسانيد التي وصلت إليه من خلالها هذه الصلوات.

وللأسانيد غاية خاصة وهي أنها تعبر عن الرابطة اللفظية التي ينتقل بها كلام أحد العارفين إلى أتباعه وأتباع أتباعه وهكذا مشافهة. وقد دافع من خلال مواقفه ومؤلفاته العديدة عن شيخه أمام هجمات الفقهاء عليه. وهو يتعجب من موقف ابن تيمية الذي تصدى لابن عربي بعد قرن من وفاته، مع العلم بأن أكابر الفقهاء والشيوخ المعاصرين لابن عربي، قد اعترفوا بفضله وعلو كعبه في التصوف كالفخر الرازي وابن عبد السلام وابن الصالح((514)). هذا ويعترف النابلسي صراحة بأن ابن عربي هو "خاتم الأولياء" وقد أورد ذلك في شرحه لفصوص الحكم.

تناول النابلسي في القسم الأعظم من مؤلفاته شرح وعرض مذهب شيخه ابن عربي.

ولم يقتصر تأليفه على جانب واحد، وتعود شهرته غير الصوفية إلى المؤلفات التي خلفها في المجالات التي تتعلق بعصره. من فقه وتفسير وفتاوى وحل للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية.

وقد كتب في "التصعير" والزراعة وإباحة التدخين (دون أن يكون هو مدخناً). وله أربع رحلات إلى الأقطار العربية المجاورة (مصر والحجاز وفلسطين ولبنان). بالإضافة إلى دواوينه الأربعة. وقد جاوزت مؤلفاته التي تتراوح بين الرسالة والمؤلف الضخم، جاوزت في العدد المائتين. وما نشر من مؤلفاته لا يتعدى العشر.

في وحدة الوجود:

يقرر النابلسي أن "الوجود الحق" هوا لمطلق الذي تتحد فيه ماهيته بوجوده. وطالما أن "الوجود" أشمل المقولات فإنه هو ماهية الله الوحيدة. وهذه الماهية أو هذا الوجود ليس صفة زائدة على ذاته. بل هو الذات عينها. ووجود الحق هو الوجود المحض الذي يتعالى "عن قيود الماهيات

((513)) مخطوط ظاهرية رقم 6069، ق 185 آ.

((514)) مخطوط ظاهرية رقم 5570، ق 41 آ.

كلها المحسومات والمعقولات. وليس له تعالى ماهية أصلاً غير "الوجود المحض"((515)). وإلا فإن هذا التعالي سيفقد إطلاقه حينما يتقيد بأي شرط نسبي. فالوجود الحقيقي إذن، هو: الوجود الشامل والمطلق الذي لا يعزى إلا إلى الله.

ويحذرنا النابلسي وكل أنصار وحدة الوجود من أن نقع في الالتباس الذي يتبادر للذهن عن طريق التبسيط، والحاصل من عكس القضية، كأن نقول: "طالما أن الله هو الوجود فذلك يعني بأن الموجودات هي الله". يقول البيتماني: "فالحذر الحذر من فهم ذلك فإنه خطأ عظيم. وقد نبهت على ذلك فيما تقدم مراراً لئلا يقع في التوهم شيء من ذلك عند من لا يعرف اصطلاحنا في علمنا، ولا يدرك فهم إشارتنا في كلامنا"((516)) ونجد في نص آخر فهماً منطقياً لنفس المسألة، عند علي المهايمي: "الوجود: وهو واحد بالذات والشخص. وما يقبل التحقق، وهو الماهية: وهي واحدة بهذا المفهوم، مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم... والماهية هي المسماة عندنا بالعين الثابتة"((517)) وهكذا، فإن كل ما صدقات هذا المفهوم تلبس لباس الوجود. إلا أن مجموع الموجودات لا يعطينا مفهوم الوجود. لأن النسبي مهما تكثر فإنه سيظل نسبياً أمام الوجود المطلق. والفرق الأساسي بين الوجود والموجود، هو أن الأول واحد "لا يتعدد ولا يختلف في نفسه" وأن الموجودات كثيرة.

"والوجود أصل، والمجودات تابعة له، صادرة عنه، قائمة به. وهو المتحكم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل"((518)) ويظل الوجود واحداً مهما اختلفت أسماؤه كالحق أو الله. فالوجود هو "قيوم" الحوادث والأشياء، وليس حالاً فيها ممازجا لها. كما قد يتوهم أيضاً.

علاقة الوجود بالموجود إذن علاقة "قيومية". وهو يتجلى لنفسه في الموجودات فيها، بواسطة الحب. كما يدل عليه الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أُعْرفَ، فخلقت الخلق فبي عرفوني". فكل الصور الكونية هي تجليات الذات الإلهية، وكل الصور مرتبطة بالله الذي لا صورة له.

((515)) النابلسي، **شرح التحفة المرسلة**، مخطوط، ظاهرية 1377 ق 54 ب.

((516)) **كشف الأسرار**... مخطوط، ظاهرية رقم 11268، ق 281 آ.

((517)) الجود لمعرفة حدة الوجود، مخطوط، ظاهرية رقم 7965، ص73- 74.

((518)) النابلسي، **الوجود الحق**، مخطوط، ظاهرية رقم 6069، ق 5 آ.

وأول خطوة يجب أن نخطوها لفهم وحدة الوجود هي التفرقة وبين الذات الإلهية أو الوجود المطلق بين التجليات أو الصور الكونية. فالذات لا تدرك إلا بالفناء فيها أما التجليات فإنها تخفي وراءها حقيقة الذات. وفي التجربة الحسية والعقلية فإن أحداً لا يرى الله إلا من وراء ستار الأشياء. يقول النابلسي:

"ما ثم إلا ذات، وصفات، وصفات الصفات (وهي الأفعال)، ومنفعلات وهي العالم. فالأول هو المعبود. والثاني الموصل إليه وهو الواسطة. والثالث هو العابد. والرابع هو العائق والمانع. والأول مرتبة الله تعالى. والثاني مرتبة محمد ε. والثالث مرتبة المؤمنين. والرابع مرتبة الشيطان. وهذه الأربعة في الحقيقة شيء واحد. لكنه تَنَزَّلَ وتَفَصَّلَ فظهرت له هذه الأطوار، وتعددت وجوداته. فالوجود العيني مرتبة الذات. والوجود العلمي مرتبة الصفات. والوجود القولي مرتبة الأفعال. والوجود الرقمي مرتبة الانفعالات"((519)).

فالوجود الحق هو الذي يمد كافة المراتب بالوجود. وتشبه هذه التنزلات انتقال نور السراج إلى عدد لا متناه من السُّرُج "فإن معنى إيقاد السراج من نور آخر: أن الأول أثر في الثاني فظهر الثاني على صورة الأول. بل الثاني عين الأول ظهر في فتيلة ثانية من غير انتقال من الأول. وهذا غاية ما قدر عليه "أهل الوجدان" في التفهيم"((520)).

ويقرر مذهب وحدة الوجود أن الأشياء العيانية والأكوان ما هي إلا وسيلة تساعدنا على التعرف إلى المطلق. إلا أن معرفتنا بالمطلق معرفة حدسية وكلية فهي تختلف في الأساس مع المعرفة النظرية العقلية. وتطلعنا المعرفة الحدسية أو الوجدانية العيانية على أن الموجود الوحيد هو الله وأن كل الأكوان أوهام وخيالات وظلال. وأن العالم غير موجود إلا من خلال عقولنا، يقول الجزائري: "موجودية الأشياء تابعة للإدراكات لا غير"((521)).

وهنا نحب أن نوضح حقيقة هامة. فالصوفية لا ينفون حقيقة الواقع الخارجي بالنسبة للحس والعقل كما هو الأمر بالنسبة للسوفسطائيين الذين "ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات كالنقوش على الماء". وأن أي نفي للوجود الخارجي لا يتم إلا بمقارنته بالوجود المطلق من خلال التجربة الروحية للمتصوف والتي يكتشف من خلالها أنه لا موجود على

((519)) **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، تحقيق الأب انطونيوس شبلي، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960 ص51.
((520)) الأمير عبد القادر الجزائري، **المواقف**، ص186.
((521)) م.ن، ص124.

الحقيقة إلا الله. يقول النابلسي: "اعلم بأننا قاطعون جازمون بأن الأشياء كلها المحسوسات والمعقولات، موجودات متحققات ثابتات في نظر العقل والحس من غير شبهة أصلاً. ولكن هذا كله في نظر العقل والحس كما ذكرناه غير مرة، وكررنا ذكره ليتضح عند كل أحد. وليس مرادنا نفي الأشياء وكونها عدماً عند العقل والحس في جميع ما نقوله في هذا الكتاب وغيره من كتبنا. ونحن مع العقلاء في إثبات وجود الأشياء من المحسوسات والمعقولات من غير فرق بيننا وبينهم أصلاً.

وأما مع قطع النظر والالتفات إلى نظر العقل والحس فليس شيء بموجود أصلاً مع الوجود المطلق الذي ذكرناه. بل ولا عقل ولا حس أيضاً في نظر أهل التحقيق. ولهذا نقول: إن علمنا هذا من وراء طور العقل لأنه فوق العقل"((522)).

ثمة حقيقة أساسية يجب ألا تغرب عن بالنا: أن التصوف لا ينفي الوجود الموضوعي للأشياء، فهو واقعي حينما يتناول الحقيقة من وجهة نظر الحس والعقل بوصفهما القاسم المشترك الأعظم بين الناس. ويختلف التصوف مع العقل والحس في رؤية المطلق حدسياً. من خلال هذا المنظور الوجداني والذوقي للمعرفة، لاسيما في مقام الفناء، حيث تختلف الطبقة الوجودية في لغة التعبير عن المشاهدة العيانية. إلا أن حجاباً يسبق الوصول إلى المطلق، يفرض على كل واصل خلع الاثنينية قبل الدخول. وراء الحجاب تصبح "الأنا والأنت والهو" شيئاً واحداً. وهذا ما يعبر عنه بـ "وحدة الشهود".

يطلق المتصوفة على هذا الحجاب اسم: "حجاب العزة" وهو يفصل بين نمطين من أنماط الوجود. الوجود الكثير، وهو عالم الموجودات، والوجود: الواحد–الأحد الذي هو الله.

وكل انتقال من النمط الأول إلى النمط الثاني يستدعي اجتياز الطريق الطويل للتصوف، المؤدي إلى الفناء في المطلق، ورجوع الكثرة إلى الوحدة. في هذه المرتبة ينفي المتصوف عالم الكثرة ويثبت الوجود لله الواحد القهار. لذلك فإنه مثالي حينما يحاول أن يخاطبنا من منظور المطلق. فلو افترضنا خطاً مستقيماً للدلالة على هذه الأطراف الثلاثة لعملية المعرفة، لقلنا بأن الطرف الأول هو طرف الوجود الواقعي الكثير والمتغير، يقابله في الطرف الثاني الوجود المثالي والمطلق والخالد، والذي يمد كل الكائنات بموجوديتها. ويقوم "حجاب العزة" فاصلاً بين العالمين، حيث

((522)) **الوجود الحق**، مخطوط الظاهرية 6069 ق 68 آ.

لا تمت المعرفة فيه بصلة قاطعة لأحد العالمين، فيكون العارف عندها في مقام "الحيرة". يقول ابن عربي: "حجاب العزة: هو العمى والحيرة((523)).

وسنتناول هذا المفهوم بالتفصيل عند دراستنا للأمير عبد القادر الجزائري.

وعلينا أن نتذكر بأن الصوفي في الطرف الأول للخط، يعترف للعلم والفلسفة والتاريخ بكل إنجازاتها الواقعية. بل يقول بأنواع لا تتناهى من العوالم تندرج تحت حجاب العزة.

"ذلك أنه تعالى وجود محض مطلق. ونور مجرد. وأسماؤه وصفاته هي تعينات ذلك الوجود وتشخصاته. والعوالم مظاهر تلك الأسماء والصفات. وهذا العالم الذي نحن فيه شخص من أشخاص الأنواع التي لا تتناهى"((524)). أما في الطرف الثاني فإن الصوفي "الواصل" أو"الواقف" أو"الفاني"، يفقد هويته ويلتحق بالمطلق. فالصوفية هم الذين "مزقوا حجب الأكوان والأسماء والمراتب إلى أن وصلوا إلى عين حقيقتهم... جازوا القضاء والقدر، فلم يكونوا تحت حكمه، بل القضاء والقدر تحت حكمهم"((525)). أي أنهم يتجاوزون الزمان إلى الأزل. "عناء الصوفي الأزل وعاء الزمان: لا ابتداء له ولا انتهاء. وليس لأجزائه تقديم ولا تأخير. يشاهد جميع العالم من أوله إلى آخره فيه مرة واحدة"((526)). فالزمان الكوني هو "زمان موهوم" يتناسب مع مقولات الفكر. أما المطلق فإن الزمان فيه أزلي ليس له أطراف، أو نقاط ارتكاز للتعامل معها عقلياً. وهنا تنشأ صعوبة "منهجية" عند المتصوفة، تتعلق بنقل هذه التجربة إلى الآخرين، يقول الأمير الجزائري: "أية لفظة تناسب حكمتي؟ ومن لم يصل إلى هذا الذي نقول عنه بنفسه فمن المحال أن يوصله إلى غيره. فإن المخبر ولو بالغ في الإيضاح والبيان غاية ما يمكن، لا يزيد السامع الجاهل إلا حيرة وإبهاماً. لأن الألفاظ وضعت للمعاني المتواضع عليها بين المتكلم والمخاطب، فيتكلم المتكلم بما في نفسه، فيعرفه مخاطبه. والمعاني ليست بمحصورة، بخلاف الألفاظ، فإنها محصورة متناهية في كل لغة.

فإذا كان المعنى مما لم يوضع له لفظ يدل عليه فيحتاج المتكلم في إفهام مخاطبه ما في نفسه، إلى أن ينظر في الألفاظ المعروفة للمخاطب: ما يقارب أو يناسب بالمجاز أو الاستعارة أو

((523)) ابن عربي، **اصطلاحات الصوفية**، حيدر أباد 1361هـ، ص16.

((524)) إبراهيم المواهبي، **شرح حزب البحر للشاذلي**، مخطوط ظاهرية رقم 5115 ق 7 ب.

((525)) الأمير عبد القادر الجزائري، **المواقف**، ص379.

((526)) محمد بيك، **رسالة المقصود في دفع شبهات وحدة الوجود**، مخطوط ظاهرية رقم 7965، ص113.

الكناية أو نحو ذلك، فيعبر له به عن مراده. وربما يكون المخاطب لا يلتفت ذهنه إلى ذلك المعنى المراد المعبر عنه بالمجاز ونحوه، أو يكون لذلك المعنى لفظ عند المتكلم يدل عليه، ولكن المخاطب لا علم له بذلك. فيكون مثل العربي مع العجمي. فيبقى ذلك المعنى كنزاً مطلسماً، أو كنزاً ضاع مفتاحه والباب مردوم"((527)). إذن، يستحيل توصيل الحقيقة كما هي لمن لم يصل إليها. إلا أن ذلك لا يمنع من استخدام المجاز والاستعارة وضرب الأمثلة. في تقريب ذلك الأمر إلى الأذهان. لأن "المقصود من المثل التوصيل إلى الأفهام، حتى يصير المعقول مثل المحسوس"((528)). إلا أن ذلك لا يعني التطابق بين المِثْل والأصل. ذلك أنه "لا يشترط في التمثيل التساوي من كل وجه"((529))، إنما المهم هو التقريب بأيسر الطرق بين ما هو الأمر عليه وبين فهم السامع.

الكتابة في الهواء:

رأينا مع النابلسي أن العلم الصوفي هو حاصل معرفة من وراء طور العقل أو "فوق العقل". كيف يصبح الوجود إذا ما نظر إليه من خلال الحقيقة الصوفية. ثمة تمييز أساسي بين عالم الحس وعالم المعنى. الأول يعمل فيه العقل، والثاني من اختصاص التصوف، وهو يقود في النهاية إلى "المعرفة". "الحس: عبارة عن تكثيف الأشياء ظاهراً. والمعنى: عبارة عن تلطيفها باطناً. فحس الكائنات أوانٍ حاملة للمعاني. قال الششتري τ :

"لا تنظر إلى الأواني، وخض بحر المعاني، لعلك تراني". فمثال الكون كالثلجة: ظاهرها ثلج وباطنها ماء. كذلك الكون ظاهره حس وباطنه معنى. والمعنى: هي أسرار الذات اللطيفة القائمة بالأشياء. فقد سرت المعاني في الأواني سريان الماء في الثلجة...

فلا قيام للحس إلا بالمعنى ولا ظهور للمعنى إلا بالحس. فالمعنى: رقيقة لطيفة لا تدرك إلا بتحسسها في قوالب الكائنات. فظهور المعنى بلا حس محال، وشهود الحس بلا معنى جهل"((530)). ما هي طبيعة الكون من حولنا؟ كيف يبدو عالم الجمادات بالنسبة إلى الصوفي؟

((527)) **المواقف**، ص380.

((528)) م. ن. ص479.

((529)) م. ن. ص125.

((530)) أحمد بن عجيبة (توفي 1809)، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، دمشق 1937 ص32.

نجد إجابة دقيقة على هذين السؤالين عند الشيخ النابلسي، دون اختلاف مع منطلقات النص السابق يقول النابلسي: "اعلم أن الأشياء كلها أمور لطيفة جداً، بحيث أنها بمنزلة الخيال والسراب الذي يرى من بعيد، وهو ليس بشيء، حتى الكثايف كلها: كالصخور والأحجار والجمادات والأشجار، وإنما رؤيتها كثيفة بغلبة الطبع، بل رؤيتها موجودة بالنظر العقلي.

والحس تابع للنظر العقلي... وأما هي في نفسها فهي بمنزلة المعاني اللطيفة المتعلقة في عقل المتعقل من حيث قيامها وثبوتها بالوجود المطلق الحق"((531)). ويمكن تلخيص هذا المعنى في بيت من الشعر للنابلسي أيضاً:

"حيث لا شيء جامد هو عندي بل كبرق يلوح بين الطلول"((532))

ويوضح لنا الأمير عبد القادر الجزائري نفس الصورة بمثال أكثر تعبيراً وغنى. "أعلم أن الحق تعالى هو الظاهر بهذه الصور المشكلة المحددة التي هي خيالات لا وجود ولا حقيقة لها إلا في المشاعر الإنسانية. كما إذا أخذت عوداً في طرفه نار، وأدرته بسرعة فإنك ترى دائرة نار لا تشك فيها. وكذا إن حركته حركة مستقيمة فإنك ترى خطاً من نار لا تشك فيه بحسك وتخيلك، وتحكم بعقلك وعلمك أنه: ليس ثمة إلا الجمرة التي على رأس العود. فهكذا جميع ما ترى في الأرض والسماء ليس إلا أمر الله الذي هو مجموع صفات الله الظاهر بكل صورة (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ)[القمر:50]((533)) .

وعلينا قبل الاستطراد أن نذكر بأن هذا الشبه والتطابق الحرفي في بعض الأحيان . بين الجزائري وأفكار بركلي المثالية، غير ناتج عن تطابق مذهبي. إنما النتائج المتشابهة التي توصل إليها كل منهما نابعة عن منظورين مختلفين. يؤكد بركلي عقلياً أو فلسفياً: "إن السماء والأرض لا تملكان وجوداً واقعياً إلا من خلال ذهن يدرك أو يعرف وجودهما".

فقد رأينا مع النابلسي كيف أنه لا ينفي الوجود الحسي والعقلي للأكوان حين تناولها على الصعيد العقلي. ولا تشكل المعرفة الصوفية أي خطر اجتماعي يمكن أن يلصق بالمثالية التي تنفي الواقع. لأن العلم الصوفي يدرك مسبقاً، بأنه علم خاص بعدد قليل من الناس لا يشكلون ظاهرة خطيرة على المجتمع إلا إذا كثر عدد المتصوفة الزائفين تحت ظروف اجتماعية أو سياسية

((531)) الوجود الحق، مخطوط، ظاهرية رقم 6069 ق 64 ب، 65 آ.

((532)) م. ن. ق3 آ.

((533)) المواقف، ص68.

معينة. وعصرنا الحاضر يقف بصلابة في وجه مثل هذه الأحوال الزائفة. لأن المتصوف الحقيقي كما رأينا لا ينكر قيمة الواقع الخارجي، وهو مع العمل والحياة وليس ضدهما.

إن بعض النصوص الصوفية قد تكون أقرب إلى معرفتنا الحديثة عن المادة التي يظهرها لنا الحس صلبة وثابتة، وهي في الواقع تقترب من مفهوم الطاقة المجرد الذي يمتاز أكثر ما يمتاز بالحركة الدائبة للذرات، ولأجزاء الذرات التي يختلط فيها مفهوم المادة بالطاقة. وبالجملة فإن الوجود الحقيقي عند الصوفية هو في نهاية المطاف للذات الإلهية المطلقة رغم كل تعلقاتها وتجلياتها. وإن هذه التجليات للكون هي مظاهرها، كوجه واحد ظهر في مالا يتناهى من المرائي.

"وجـــه تعـــدد في المرائـــي ... وبـــه تحـــير كـــل رائـــي
والكائنـــات بأمـــره ... مـــوج علـــى صـــفحات مـــاء
إن العـــوالم كلهـــا ... بظهورهـــا والاختفـــاء
في ســـرعة وتقلـــب ... مثـــل الكتابـــة في الهـــواء
شمـــس وكـــل الخلـــق في ... أنوارهـــا مثـــل الهبـــاء"((534))

وطبيعي بأننا لا نريد أن نعتبر هذا الكلام نوعاً من التنبؤ بطبيعة المادة، فالتصوف لا يتوخى تعميم أية معارف علمية. إنما علينا أن نعتبر هذا الكلام نوعاً من التنبؤ بطبيعة المادة، فالتصوف لا يتوخى تعميم أية معارف علمية. إنما علينا أن نعتبر العلم الصوفي، حقيقة واقعة لها معطياتها ومنطلقاتها الخاصة التي لا تتنافى مع الحياة الاجتماعية أو مع الفكر الإنساني، وذلك بالرغم من كل السلبيات التي قد تعترض هذا التأكيد. ولنتذكر بالإضافة إلى ذلك بأننا لا نفرض على النصوص تأويلاً يخرجها عن "مدخولها" أو سياقها المعرفي. "لنقل إذن أن معنى القضية الميتافيزيقية هو المعنى الذي منحها إياه المؤلف وأن ثباتها العيني مؤسس على حبلها بحقيقتها الخاصة"((535)). كما أن التصوف لا حاجة به لأي مدد يأتيه من الخارج للبرهان عليه. لأن التجربة الفردية للعارف بالله، هي دليل نفسها، وهو يعرضها علينا بوصفه شاهداً على المطلق.

الصور التي سنعرضها، تمثل إذن أمثلة يحاول الصوفي من خلالها أن يقرب رؤيته من أذهاننا. أنه يدلي بأقواله حول "شهوده" للوحدة المطلقة باللغة المتاحة: لغة الرمز والاستعارة والتشبيه.

((534)) النابلسي، **مجموع الدواوين**، مخطوط، ظاهرية رقم 7210، ق 67آ.

((535)) د. بديع كسم، **فكرة البرهان في الميتافيزيقا**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1959، ص28.

أما المادة التي يستخدمها كقالب ينبسط المثل من خلاله فهي متراوحة بين الشفوف والتجريد والتشكل الواقعي.

الصور الشفافة:

المثال الشائع في مدرسة "وحدة الوجود" حول العلاقة بين المطلق والنسبي هو مثال المرآة. ويركز ابن عربي على قيمة المرآة من حيث أنها تعطي الرائي لنفسه فيها صورة للتعرف على نفسه، لا ينال مثلها في حالة تأمله لنفسه دون وسيط كالمرآة. "فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل"((536)). ويعتبر ابن عربي كذلك أن في المرأة حكمة غير خفية على المتأملين فهو يقول:

"أيها الناظر في وسط المرا ... ءِ ترى من هو الذي فيه ترى؟
حلّ فيه أحدٌ غيركم؟ ... أم خيال منكمُ فيه سرى؟
أعد النظرة فيها إنها ... حكمة كامنة بين السوى"

ولا يني تلاميذ ابن عربي من بعده عن استثمار هذا المثال لكنهم توصلوا إلى تفريعات جديدة مستقاة من تأثيرات الظل والنور على عين الرائي. فالشيخ حسين بن طعمة البيتماني (ت1175هـ) يعرض علينا مثالاً استقاه من الفن الشعبي الذي اشتهر بعصره باسم "خيال الازار" أو ما يسمى بالتعبير المعروف "الكراكوز". فاللاعب أو الإنسان الذي يحرك "الشخوص" الورقية ليعكس ظلها على "الستارة"، أو الازار المقابل لأعين المتفرجين. هو رمز للوحدة أو للإله. وتمثل ظلال الشخوص المتحركة فوق الستارة كما يراها الحضور عالم الكثرة والأكوان. إلا أن هنالك حقيقة أساسية ترتبط بانتهاء العرض، حينما يطوي اللاعب شخوصه ويمضي. فإنه هو الحقيقة أما ظلال الأشخاص فإن وجودها نسبي، أي أنه مرتبط بجملة ظروف توحي بأنه وجود حقيق. أما الوجود الواحد فهو الوجود الحق أبداً. وبنفس الطريقة يتحدث الأمير عبد القادر الجزائري فيما يتعلق باختراع "آلة التصوير"((537)) في عصره. إن التعين الأول أو "الحقيقة المحمدية" هي الصورة الكونية الأساسية التي ظهرت من تجلي الذات على مرآة

((536)) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق عفيفي، دار الكتاب، بيروت ج1، ص48.
((537)) انظر: **المواقف**، ص589 - 602.

الأكوان. إلا أننا نستطيع الحصول على ما لا نهاية له من النسخ عن هذه الصورة، دون أن تمس وحدة الحقيقة القائمة وراء هذه الكثرة.

ولا يقتصر الأمر على العين في مجال الصور الشفافة. بل للأذن نصيب في ذلك. إن المؤلف أو الفنان يستطيع أن يخلق في ذهنه عدداً من الشخصيات تتحاور في رأسه، ويستطيع أن يتلفظ ببعض أقوال هذه الشخصيات وأن يصغي إليها "كتجريد البيانيين. يخاطب الإنسان نفسه بنفسه بما يريد، ويسمعها ويجيبها بها ويحاورها بها ويعاتبها بها. فيقبل بها أو يرد بها. وهو لا ثاني له: فإنه واحد بالحقيقة غير متعدد، كرجع الصدى، فإنه ليس هنا إلا الصوت حقيقة وعلماً وهو اثنان مجازاً يوهما"((538)).

الصور المائية:

تتشكل عن الماء آلاف الأنواع وما لا يتناهى من الصور وهو واحد بذاته. "فالماء حقيقة واحدة تختلف صوره باختلاف القوالب من أنواع النباتات والفواكه والزروع والأواني((539))". كما أن الماء يمكنه أن يكون مطراً وثلجاً وبرداً حسب دورته في الطبيعة وهو هو في تركيبه الأساسي. إلا أن الصورة التي يستمدها الماء بوصفه بحراً وموجاً تعبر عن لا نهائية الموج ووحدة البحر. يقول الجيلي:

"كالموج حكمهم في بحر وحدته والموج في كثرة بالبحر متحد
فإن تحرك كان الموج أجمعه وإن تسكن: لا موج ولا عدد"((540))

فالذات الإلهية أو الوجود المطلق وراء كل المظاهر المتغيرة. دون حلول أو تحاد. أو بالأحرى هنالك معادلة ذات اتجاه واحد تقول بأن الله هو الوجود الذي في أصل الموجودات. لكن الموجودات ليست هي الله. وأهم ما تتميز به الذات هو الوحدة وعدم إحاطة العلم الإنساني بها. يقول النابلسي في هذا المعنى من ديوانه:

"تجلت كما شاءت، وشاءت كما درت وتدري كما يعطيه في نفسه الأمر
فكنها على غيب، ولا كنه ترتجي لها، فسواها موجها وهي البحر

((538)) م. ن. ص535.
((539)) الأمير الجزائري، **المواقف**، ص156.
((540)) **الإنسان الكامل**، القاهرة 1328هـ، ص38.

وما حل في الأمواج بحر ولا به قد اتحدت بل تلك عنه لها النبر"((541))

ولئن كانت الصور المائية متوسطة بين الكثيف واللطيف فإن مثلاً يسوقه لنا الشيخ النابلسي، ينقلنا إلى إحساس أقوى بالتشكل المجسد الكثيف، يربطنا بالواقع الحي وتحولاته ألا وهو اعتبار الإمكانيات المتاحة لنا للتشكيلات التي تمنحها لنا قطعة الشمع. وتغدو الحقيقة التي يمثل لها هنا أكثر التصاقاً بالمخيلة المباشرة.

"كم صورة في قطعة الشمع مفيدة للفرق والجمع
يظهرها صانعها سرعة فتبهر الأبصار باللمع
وتختفي ثم يرى غيرها يضحك أو يبكي بلا دمع
وكلها فانية، لا ترى هناك إلا قطعة الشمع
فاعتبروا فعل الوجود الذي أنتم به النصوص في السمع"((542))

صور الأعداد والحروف:

ورثت مدرسة "وحدة الوجود" منذ إخوان الصفا ثم ابن عربي، تفسيراً أَصَّلَ وتبنى المذهب الفلسفي لفيثاغورث الذي يرى في العدد أصل الموجودات. والأمثلة القائمة على اعتبار "الواحد" أصل كل الأعداد موفورة ومكررة كثيراً. مما يعني أن عالم الكثرة ليس إلا تجليات للواحد، أي الله. من جهة أخرى فقد لعب "علم الحروف" دوراً هاماً لدى بعض الفلاسفة والمتصوفة. وعلى الرغم من أن شعوباً أخرى غير العرب قد وجهت عنايتها لدراسة القيمة الميتافيزيقية للحرف، إلا أن هذا المبحث وجد له دعماً قرآنياً عند العرب والمسلمين. ولقد أثيرت مشكلة الحروف الواردة في أول سور القرآن، مشكلة حادة لدى المفسرين. وأعطى كل مفسر معنى خاصاً أو تفسيراً جديداً لهذه الظاهرة. وقد وصلت عدوى هذه المشكلة إلى الفلاسفة كابن سينا وإلى المتصوفة والكيميائيين. كما أسهمت الجملة المشهورة التي تعزى إلى الإمام علي τ: "العلم نقطة كثرها الجاهلون"، أسهمت في تطوير مباحث الحروف. إن الواحد بين الأعداد هو أصلها جميعاً، كذلك فإن الألف هو أصل كل الحروف المتنوعة. فالألف هو الله أو الواحد. واجتماع الألف الأفقية مع النقطة يشكل بداية الكثرة في الأكوان من خلال "باء" بسم الله الرحمن الرحيم. وكثيراً ما نجد تفسير (ألم) (الآية التي تُفتَتَح بها ست من سور

((541)) مخطوط الظاهرية رقم 7210، ق56.
((542)) النابلسي، م. ن. ق135 ب.

القرآن هي: البقرة، آل عمران، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة) عند الفلاسفة كالتالي. الألف رمز للإله الخالق. واللام هي العقل الأول والميم هي النفس الكلية. وقد أثارت البسملة من جهة أخرى العديد من المشكلات لدى المفسرين والفلاسفة والمتصوفة. ويشتد الاهتمام بها مع مدرسة ابن عربي. حيث نجد لها عند عبد الكريم الجيلي تفسيراً خاصاً. وقد عالج الدكتور إبراهيم بسيوني موضوع البسملة في كتاب خاص((543)). وهنالك إجماع في الأصل بين الفلاسفة والمتصوفة على أن الألف هي أس الحروف. يقول النفري: "الحروف كلها مرضى إلا الألف"((544)). والنقطة في هذه الحالة مدرجة في الألف، وهي رمز للذات الغيب المطلق. أما إذا انفصلت النقطة عن جسم الألف فهنا تظهر أول ما تظهر مع أول حرف في القرآن في بسم الله الرحمن الرحيم((545)).

وللنقطة دور كوني عند النابلسي، يحدد الرابطة المنطقية للتجليات الإلهية القائمة على الأحرف. "الأسباب العقلية... كلها في حقيقة الأمر نقط على حروف التجليات الإلهية. فالسكين نقطة على حروف تجلي القاطع. وهو الله تعالى...

والحرف في اللغة: الطرف، ومنه حرف الجبل للطرَّف فيه. ولكل تجلٍّ إلهي طرف وحضرة مخصوصة. فهي حرف قديم ونقطته حادثة لبيانه عند الجاهل به. ومن هنا كانت كتابة القرآن في زمن الصحابة ψ من غير نقط، حتى أحدث النقط له الحجاج أبو يوسف الثقفي... فتميزت حروفه عند الجاهل به"((546)). وهذا يقودنا إلى اعتبار الذات الإلهية "عيناً". وأن العوالم هي "الغين" المنقوطة. وإذا أراد المتصوف الاتصال أو الفناء في الذات الإلهية فإن عليه الخلاص من نقطة الغين للوصول إلى "العين". وفي هذا المعنى يقول النابلسي:

"أيا مـــن وقـــع مـــن صـــدود الحبيـــب في ورطـــهْ
ورام يـــــــــزداد في عرفانـــــــــة بســـــــــطهْ
عـــــين الحبيـــــب تراهـــــا: غـــــين في غلطـــــهْ
إن تطلـــب الوصـــل فـــامح هـــذه النقطـــهْ"((547))

((543)) **البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة**، القاهرة 1972.

((544)) **المواقف والمخاطبات**، تحقيق آربري، ص205.

((545)) انظر، فايز مقدسي، **العلم الصوفي واللغة الصوفية**، مجلة المعرفة السورية العدد 165، ص50.

((546)) **زيادة البسطة في بيان العلم نقطة**، مخطوط، ظاهرية رقم 1533 ص9.

((547)) م. ن. ص11.

ويشكل الحرف الناتج عن اتحاد اللام والألف أحد الأمثلة الخصبة وذلك للتعبير عن طبيعة العلاقة بين المطلق والنسبي. يقول الحلاج "من طلب التوحيد في غير "لام ألف" فقد تعرض للخوضان في الكفر"((548)). ويستطرد الأمير عبد القادر الجزائري في إيضاح العلاقة القائمة في هذا الحرف: "لا" ويعدد النتائج التي يمكن استخلاصها، فمنها أن "تركيب هذين الحرفين "لام وألف" كتركيب الوجود الحق مع صور الخلق. فهما حرفان باعتبار وحرف واحد باعتبار. كما أن صور الخلق هي شيء واحد باعتبار، وشيئان باعتبار. ومنها أنه لا يدري [الإنسان] أي الشعبتين الألف وأيهما اللام. فإن قلت: "اللام هو الشعب الأول" صدقت، وإن قلت: "الألف هو الشعب الأول" صدقت. وإن قلت بالحيرة صدقت. كما أنك إن قلت: "الوجود الحق هو الظاهر والخلق هو الباطن" صدقت. وإن عكست صدقت.

وإن قلت بالحيرة صدقت، ومنها أن الحق والخلق اسمان والمسمى بهما واحد وهو "الذات" الظاهر بهما... ومنها أنه إذا اختلطت شعبتا لام الألف، ولم يبق لصورة "لا" وجود في نظر الناظر، زال معنى "لا". وكذلك العابد والمعبود والرب والمربوب، إذا حصل الفناء. وهو الاتحاد عن القوم ψ. زالا معاً. إذ بزوال العابد يزول المعبود. وبزوال المربوب يزول الرب، كما هو الشأن في كل متضايفين، يزول أحدهما بزوال الآخر، فيزولان معاً"((549)).

والواقع أنه يترتب على مثل هذه الأمثلة حول وحدة الوجود، نتائج أخلاقية خطيرة. بيد أن المتصوفة ينظرون إلى الموضوع نظرة إيجابية وإنسانية تحاول اعتبار كل ما في الكون إلهياً ومقدساً. وهي أبعد ما تكون عن الدعوة إلى الإباحية كما قد يتهم به الفقهاء بعضاً من صوفية وحدة الوجود. وإن السلوك الأخلاقي المثالي لأعلام وحدة الوجود دليل على إيجابية هذه النتائج. يقول الجزائري: "لا يصح ولا يستقيم لمن فتح الله عين بصيرته، وأراه سريان الأحدية بلا سريان، وقيام القيومية على كل ذرة من ذرات الوجود، ورؤية الوجود الحق (تعالى) في كل شيء، من غير حلول ولا اتحاد، أن يهجر شيئاً من المخلوقات، بأن يحتقره ويزدريه ويجعله كالشيء اللقي"((550)).

((548)) **أخبار الحلاج**، تحقيق ماسينيون وكراوس، باريس 1936، ص51.

((549)) **المواقف**، ص124 وما بعدها. وانظر في نفس المعنى ما أورده الشعراني في **الطبقات** على لسان علي الخواص، ج2،ص162: انظروا إلى هذا الحرف، فإنه دال بالتفافه على نفسه صورة ومعنى كدلالة الخلق على الحق وعكسه.".

((550)) **المواقف**، ص155.

الأمير عبد القادر الجزائري

(1883 / 1808)

"العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟
وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل
وصفّاح، وكيف لا ونفسه أهون عليه من أن تحرجها زلة بشر؟
ونسَّاءٌ للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟"

ابن سينا الإشارات والتنبيهات

حياته:

ولد عبد القادر الجزائري بن محيي الدين الحسني (نسبة إلى الحسين بن علي ابن أبي طالب) عام 1222/1808هـ في القيطنة من أعمال وهران. وقد تلقى مبادئ القراءة والكتابة والحساب والعلوم الدينية في قريته على يدي والده. وسافر إلى وهران لمتابعة دراسته في وهران، فحفظ القرآن الكريم والحديث وهو بعد فتى. وتزوج دون العشرين، ثم حج وهو في العشرين من عمره.

ابتدأت مقاومة الجزائريين للاحتلال الفرنسي منذ بداياته عام 1830. والثورة المنظمة التي تصدّت للمعتدين هي التي قادها الأمير عبد القادر عام 1832 (1248هـ) وقد "اجتمع العلماء والأعيان ورؤساء القبائل في سهل أفريس وبايعوا عبد القادر، وكان 24 عاماً، أميراً وزعيماً للجهاد. وجاء في "صك البيعة" أن اختيار عبد القادر لكونه ذا حزم وعزم وشجاعة وعقل سليم وذات سالمة صالحة لتنفيذ الأحكام، فاجتمع أهل الحل والعقد وبايعوه من غير طلب للإمارة، ولا متابعة للنفس الأمارة، بل بايعوه عنه"((551)).

تصدى الأمير لأشرس حرب عرفها التاريخ الحديث. وكان شعار الفرنسيين فيها:

"دمّر، احرق، انهب". وقد أخذ على عاتقه في نفس الوقت بناء جبهته الداخلية، وذلك بمقاتلة القبائل الثائرة ضده ومجابهة نفوذ بعض الطرق الصوفية التي مالأت الاستعمار كالدرقاوية والتيجانية. وضُرِبَت في مدة أمارته سكة نقود سماها: "المحمدية" وأنشأ معامل للأسلحة والأدوات الحربية وملابس الجند. وظهرت منه شجاعة خارقة للعادة، وكان يتمثل في المعارك بيت من قصيدته الحماسية المشهورة وهو:

"ومن عـادة السـادات بالجيش تحتمي وبي يحتمي جيشـي وتحرس أبطـالي"

وبعد خمسة عشر عاماً ونيف من الجهاد والصمود في وجه الدسائس والمؤامرات الاستعمارية قرر الانسحاب من حرب غير متكافئة، وبعد أن وعده الفرنسيون بتسفيره إلى الاسكندرية أو عكا عام 1847 نكثوا بوعدهم ونقلوه إلى (طولون) ثم إلى (بو) وأخيراً إلى (أمبواز) في فرنسا.

قضى الأمير عبد القادر خمس سنين في الأسر، وزع اهتمامه أثناءها للمطالعة والتأمل والعبادة. وبعد أن أطلق سراحه عام 1852م، قصد بروسة في تركيا. ثم انتهى به المطاف أخيراً للإقامة

((551)) د. محمد خير فارس، **تاريخ الجزائر الحديث**، دمشق 1969، ص234.

في دمشق منذ عام 1855م وحتى وفاته. واستقبلته دمشق استقبالاً لم يشهد له مثيل منذ أيام صلاح الدين الأيوبي. وأصبحت داره في دمشق تعرف بـ (دار السيد). ولما وقعت (الفتنة) في جبل لبنان بين الدروز والموارنة امتد لهيبها إلى دمشق عام 1860م/1277هـ، وقد استطاع الأمير بحكمته واستناداً إلى إيمانه بوحدة الأديان الذي ورثه عن أستاذه الروحي الشيخ محيي الدين بن عربي أن يعيد الأمور إلى نصابها بين "أهل الكتاب". وتوصل بالتالي إلى إيقاف الجنرال الفرنسي "دو بوفور" الذي كان على رأس حملة عسكرية قوامها اثني عشر ألف جندي عند الحدود السورية ـ اللبنانية، وكانت مهمتها قصف دمشق. ويشهد له بالفضل في إنقاذ أرواح جميع ممثلي الدول الغربية في دمشق بالإضافة إلى المئات التي كانت تجد ملاذاً لها في بيته. وأشاد بموقفه الإنساني النبيل عدد كبير من رؤساء الدول الغربية ومنح أرفع الأوسمة. ثم إن الإمبراطور نابليون الثالث دعاه إلى ضيافته في باريس.

وفي مرسيليا استقبل استقبالاً حافلاً أثناء مروره بها إلى باريس. وتجمهر أهلها يوم سفره بالقطار لوداعه، فأطل عليهم من شرفته وطلب من مرافقه أن يبلغهم عدوله عن السفر وشكره لهم. وبعد انقضاء ساعتين جاء نبأ إلى مارسيليا معلناً وقوع اصطدام للقطار الذي كان ينوي الأمير السفر فيه، وأن القتلى والجرحى كثيرون. "ولم يمض نصف ساعة على انتشار الخبر حتى تجمهر الناس ثانية أمام الفندق وأخذوا يهتفون: "يعيش القديس عبد القادر". وغداة ذلك اليوم سافر الأمير إلى باريس فاستقبله أهلها بحفاوة بالغة..."((552)).

وتفرغ الأمير في أواخر حياته للمطالعة والتأليف، فاهتم منذ عام 1288 هـ بنشر **الفتوحات المكية** أضخم مؤلفات ابن عربي. فأرسل عالمين إلى (قونية) لتصحيح نسخته المطبوعة في بولاق على النسخة الموجودة هناك بخط يده. وقام الدكتور عثمان يحيى الذي عمل في (مركز الأبحاث القومي الفرنسي) وهو عربي سوري بتحقيق هذا المخطوط ونشره نشرة علمية في جمهورية مصر العربية، حيث نشرت أجزاء منه محققاً لأول مرّة.

كان الأمير مربوع القامة، معتدل الجسم، أبيض اللون، أسود الشعر، كثّ اللحية، أقنى الأنف، أضَبطَ (أي يعمل بيساره جميع ما يعمله بيمينه)، أشهل العينين. وكان خرجه أكثر من دخله الوافر لكثرة إنفاقه في أعمال الخير. وقد اشتهر بذكائه في مناظرة العلماء، وببراعته في الحديث، وبحبه للعب الشطرنج.

((552)) جواد المرابط، **التصوف والأمير عبد القادر الجزائري**، دار اليقظة، 1966 ص.

ولما توفي الأمير عبد القادر في ليلة السبت 24 أيار 1883 (1300 هـ) في منزله بدمّر قرب دمشق حيث أعيد ترميمه حديثاً. وقد خرج في تشييعه أكثر من ثلاثين ألف من سكان دمشق، عدا الواقفين في الطريق وعلى الأبواب والنوافذ. وقد دفن بجوار قبر الشيخ محيي الدين بن عربي بناءً على رغبته، وحباً بأستاذه الروحي. وبعد انتصار الثورة الجزائرية نقل رفاته عام 1966 إلى البلد العربي الذي تابع فيه أبطال آخرون مسيرته في النضال ضد المستعمر.

من مؤلفاته كتاب "ذكرى العاقل وتنبيه الغافل". وقد ألفه إثر اعتباره من قبل العلماء الفرنسيين واحداً من أعلام العلماء وأكبر العظماء في عصره. وهو بحث في "فلسفة العلم" له فيه أفكار مبتكرة، ولكنه بمجمله مرتبط بالتراث العربي الإسلامي. وتتضح هذه الصلة بالتراث أكثر ما تتضح في كتابه الشهير "المواقف". وفيه يعرض آراءه في التصوف ويشرح مذهب أستاذه الروحي (ابن عربي) ويدافع عنه. وهو مؤلف من (372) موقفاً، يتعرض في معظمها لتفسير آية من القرآن والتعليق على الأفكار الأساسية الموجهة فيها. وفي ذلك استمرارٌ لما توصل إلى تأكيده المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون من أن "التصوف الإسلامي في أصوله وتطوراته، ناتج عن القرآن الذي طالما كان موضوعاً للترتيل والتأمل والتطبيق"((553)) وحدثنا الأمير عبد القادر في كثير من المواقف عن "وقائع" روحية يحاول من خلالها أن يرتبط بالنسب الروحي والوراثي بالنبي محمد ε ثم بالنبي إبراهيم υ الذي اجتمعت على محبته أكثر الملل والفرق، وليس هذا لأحد غيره من سائر الأنبياء عليهم السلام(...) فعلمت أنه يكون لي بعض إرث عنه في محبة الخلق. فإنه قال: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾[الشعراء:84]((554)). وهو يقول في موضع آخر: "ومن نعم الله علي، أنني منذ رحمني الله تعالى بمعرفة نفسي ما كان الخطاب لي والإلقاء علي إلا بالقرآن الكريم(...) والمناجاة بالقرآن من بشائر الوراثة المحمدية... ومن نوجي بالقرآن كان وارثاً لجميع الأنبياء"((555)).

حياته الصوفية:

((553)) **محاولة في أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي**، المكتبة الشرقية، باريس 1922 ص84.

((554)) **المواقف**، دار اليقظة، دمشق 1966، ص163، ص159.

((555)) م.ن، ص163، ص159.

الأمير عبد القادر واحدٌ من المؤلفين الأصيلين في التصوف خلال المائة سنة الأخيرة((556)) ويمكننا تقسيم حياته الصوفية إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

وهي مرتبطة بزيارته لقبر القطر الرباني السيد عبد القادر الجيلاني في بغداد. وهو في طريقه إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج عام (1241هـ). وهناك أخذ الطريقة "القادرية" (نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني المتوفّ عام (561هـ/1166م)، عن الشيخ محمود القادري: شيخ السجادة القادرية ونقيب الأشراف في بغداد.

المرحلة الثانية:

هي التي انتهى بها إلى الأفق الروحاني بوقدة الاضطرار والشوق في السجن أو على الأصح في خلوة (أمبواز). وقد أشار إليها في كتاب المواقف (الموقف 211). حيث يروي لنا المحنة الروحية التي أصابته وكيف استطاع تجاوزها بالصلاة والدعاء.

المرحلة الثالثة:

وقد تم له فيها الفتح العظيم، وكان ذلك عندما سافر حاجاً سنة 1279هـ، حيث أقام في مكة سنة ونصف السنة مقبلاً على العبادة والخلوة وكان للقائه بالشيخ "العارف بالله" محمد الفاسي أثر كبير على تطوره الروحي. فقد أخذ عنه الطريقة "الشاذلية" باعتباره رئيساً لهذه الطريقة.((557))

ويعتبر الأمير عبد القادر نفسه من أهل "الجذب" ذلك أنه يمكن تقسيم المتصوفة فئتين تختلف كل منهما عن الأخرى في طريقة وصولها إلى المطلق. فأهل الجذب هم الذين اختصهم الله بعنايته وأوصلهم بدون كبير جهد يبذلونه إلى أعلى المقامات الصوفية.

سبحانه الذي هو يختارهم حسب مشيئته. ورجال الفئة الثانية هم "أهل السلوك"، الذين يتقدمون ضمن خطة مرسومة على الدرب الصوفي. ويقاس تقدمهم بصدقهم وإخلاصهم ومجاهدتهم لأنفسهم، ومنهم من لا يصل أبداً. ويفسر لنا الأمير عبد القادر حالته بقوله: وكنت ممّن رحمه الله تعالى، وعرفه بنفسه وبحقيقة العالم على طريقة "الجذبة" لا عن طريق السلوك. فإن

((556)) انظر: **الفكر الفلسفي في مائة سنة** (فصل التصوف، بقلم د. عادل العوا)، بيروت 1962، ص303.

((557)) انظر: جواد مرابط، **التصوف والأمير عبد القادر الجزائري**، دار اليقظة، دمشق 1966، ص27 و28.

السالك أول ما يحصل له: الكشف عن عالم الحس، ثم عن عالم البال المطلق، ثم يرتقي بروحه إلى السماء الدنيا، ثم إلى الثانية، ثم إلى الثالثة، ثم إلى العرش. وهو في كل هذا من جملة العوام المحجوبين، إلى أن يرحمه الله تعالى بمعرفته يرتفع عنه الحجاب. فيرجع على طريقه فيرى الأشياء حينئذ بعين غير الأولى ويعرفها معرفة. وهذه الطريقة، وإن كانت أعلى وأكمل، ففيها طول على السالك، وخطرها عظيم.

إن هذه المكشوفات كلها ابتلاء. هل يقف السالك عندها أو لا يقف؟ فربما وقف السالك عند أول كشف أو عند الثاني إلى آخر ابتلاء واختبار، فإن كان السالك ممن سبقت له العناية (...) فاز ونجا، وإلا طرد عندما وقف ورجع من حيث جاء(...).

وأما عن طريق الجذبة فهي أقصر وأسلم (...) جذبة إلهية وعناية رحمانية. وهو المراد الذي عرفوه بأنه: "المجذوب عن إرادته" مع تهيؤ الأمور له. فجاز الرسوم كلها مقامات من غير مكابدة"((558)).

وتتميز "طريقة السالكين" بأنها تقدم معرفة الخلق على الحق، أي أنها طريق "ممن عرف نفسه عرف ربه" ويفسر الأمير عبد القادر الجزائري "النفس" على أنها: "الرب المقيد" و"الرب" بوصفه: "النفس المطلقة" ويقول: "فإن كانت نفس لا تعرف بل هي مجهولة أبداً، فكذلك الرب لا يعرف أبداً. إذ المعلق على الممنوع ممنوع. فالناس متفاوتون في معرفة نفوسهم، كما هم متفاوتون في معرفة ربهم بما لا يكاد ينحصر نحوه يدخل تحت ميزان"((559)). أما إذا تقدمت معرفة الحق على الخلق، فإننا أمام طريق معكوس الاتجاه بالنسبة إلى طريق السلوك الصاعد "وهي طريقة الاجتباء والجذب طريقة المرادين"((560)).

((558)) **المواقف**، ص57 و 58.

((559)) م. ن. ص101.

((560)) م. ن. ص480.

الحيرة في تصوف الأمير عبد القادر الجزائري

يستشهد المتصوفة حين تعرضهم لمفهوم الحيرة بإحدى الجمل الشهيرة المقتطفة من دعاء للنبي محمد ε يقول فيها: "اللهم زدني فيك تحيرا". وقد ضمن ابن الفارض هذا المعنى في مطلع قصيدته الرائية في ديوانه بقوله:

"زدني بفـــرط الحـــب فيـــك تحـــيرا وارحـــم حشـــا بلظـــى هـــواك تســـعرا"

وتنبع أهمية مفهوم الحيرة في التصوف من غنى الإيحاءات والعلاقات التي يستدعيها في مجال التجربة الروحية. فالحيرة على علاقة وثيقة بالحب والمعرفة، وتأخذ مكانها كتوتر روحي، بين مقامي التوحيد والفناء. وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم "الشهود". وتبرز الحيرة في المستوى النفسي على أنها القلق الذي ينتاب المتصوف لعجزه عن امتلاك الحقيقة المطلقة، وتشكل من جهة أخرى، واحداً من أهم الاختبارات القاسية التي يتوجب على الصوفي اجتيازها قبل وصوله إلى هدفه الأخير، ألا وهو احتواء التناقض بقفزة داخلية نفسية قبل النزول في خضم المطلق. يقول الجنيد: "إذا تناهت عقول العقلاء إلى التوحيد تناهت إلى الحيرة"((561))، جاعلاً من الحيرة نتيجة طبيعية يستدعيها الوصول إلى التوحيد: أي المعرفة بالحق. وهذا ما نراه بشكل أدق عند سمنون وكان ممن صحب الجنيد: "المعرفة شهودٌ في حيرة وفناء في هيبة"((562))، وكأنما الحيرة هي لحظة من التوتر بين التوحيد والفناء. وقد أنزلها هذه المنزلة الصوفي الكبير فريد الدين العطار. فهو يصور لنا في كتابه "منطق الطير" الأودية السبعة (كرمز للمقامات الصوفية) التي يجتازها سرب الطير (كرمز للسالكين من الصوفية) قبل أن تبلغ ملكها الذي تبحث عنه. والعدد الذي استطاع أن يثبت حتى نهاية المطاف من الرحلة هو ثلاثون طائراً (سي مرغ) باللغة الفارسية. أما ملك الطير المقصود فهو العنقاء (سيمرغ) بالفارسية. وبعد الأهوال التي يقطعها سرب الطير، يدخلهن حاجب العزة إلى قصر الملك. "وما أعجب ما رأين! كن إذا نظرن إلى السميرغ رأين سي مرغ. وإذا نظرن إلى سي مرغ رأين السيمرغ. وإذا نظرن إلى أنفسهن والسيمرغ معاً، رأين السيمرغ وحده. فأخذتهن الحيرة، وسألن، فقيل لهن: "إن هذه الحضرة مرآة، فمن جاءها لا يرى إلا نفسه"((563)). الحيرة الواردة في هذا النص هي حال في مقام الفناء وهو آخر

((561)) **الرسالة القشيرية**، مكتبة صبح، القاهرة 1966، ص232 و 253.

((562)) م.ن، ص232 و 253.

((563)) د. عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، القاهرة 1945، ص111 و 112.

المقامات الصوفية أو هو المقام السابع في "منطق الطير" وقد يكون لكل مقام حال خاص من الحيرة، هي أقرب إلى الدهشة منها إلى مفهوم الحيرة الذي تحدث عنه والذي جعله فريد الدين العطار المقام السادس من مقامات الطريق الصوفي. وبوسعنا أن نقدر قيمة وخطر هذا المقام من إلقاء نظرة على تقسيم العطار للأودية التي قطعتها الطير في رحلتها وهي:

1- وادي الطلب (وهو يقابل مقام التوبة عند متصوفة آخرين).
2- وادي العشق.
3- وادي المعرفة.
4- وادي الاستغناء.
5- وادي التوحيد.
6- وادي الحيرة.
7- وادي الفقر والفناء.

ويعلق الدكتور عزام على قيمة هذا الوادي السادس (وادي الحيرة) بقوله: "وكأن الحيرة ناشئة من إدراك التوحيد في المقام السابق: وفي هذا المقام يتنازع السالك أحوال مختلفة، فلا يدري ما يصنع، لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذي لا قبل له به أن يمسكه عنه، بل يذهل عن نفسه (...) لا هو مسلم ولا هو كافر، فإن دين الحيرة لا حدود له..."((564)) وهنا نرى مرة أخرى ارتباط الحيرة بالتوحيد، ويلخص العطار هذه العلاقة بينهما بقوله: "من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه" ويتحدث العطار في أمكنة أخرى "عن لذة هذه الحيرة ويتمنى زيادتها ودوامها"((565)).

الملاحظ إذن أن الحيرة مقام صوفي متوسط بين التوحيد والفناء، ويأخذ أهميته من كونه الجسر الواصل بينهما. وهو في الوقت نفسه حال، تعرض له الحالك في كافة المقامات ويمكننا اعتبار "المرحلة الثانية" التي مر بها الأمير عبد القادر الجزائري في تطور حياته الصوفية التي مرّ ذكرها منذ قليل، أنموذجاً لمقام الحيرة الذي يسبق مقام "الفتح العظيم" مقام الفناء في المطلق والذي يساوي البقاء الحقيقي. ولنقرأ ما عاناه الجزائري في ذلك المقام:

((564)) م. ن. ص104.

((565)) م. ن. ص105.

"دخلت مرة خلوة، فعندما دخلتها انكسرت نفسي وضاقت علي الأرجاء وفقدت قلبي. وإذا المعرفة نكرة، والأنس وحشة، والمطايبة مشاغبة، والمسامرة مناكرة. فكان نهاري ليلاً، وليلي ويحاً وويلاً. ومكن الشيطان بالتمريج والتخليط. وأي قربة أردتها أبعدت عنها، فلم يبق معي من أنواع الصلات إلا الصلاة"((566)). وهو يعتبر هذا المقام "ابتلاء" ينال في نهايته الرحمة الإلهية مناً وكرماً، ويتجاوز بعدها تلك العقبة الكأداء إلى فسحة الفناء.

"فمتى تم الفناء حصل البقاء"((567)). وعلينا أن نميز هنا بين "الحيرة المرذولة" والتي تتم أثناء السلوك، والتي تكون عرضة لسقوط الكثيرين فيها، وعجزهم عن متابعة الطريق وبين "الحيرة المقبولة" الناتجة عن تنوع التجليات الإلهية والمصحوبة باللذة، وهذا مقام "العجز عن درك الإدراك" حيث يقول السالك: "رب زدني فيك تحيراً"((568)).

ونشاهد مثل هذا الطلب في الاستزادة من الحيرة عند الحلاج حين يقول: "يا من أسكرني بحبه، وحيرني في ميادين قربه" أو حينما يبتهل إلى الله بالدعاء: "وأسألك بقدسك الذي تخصصت به عن غيرك وتفردت به عمن سواك أن تسرحني في ميادين الحيرة وتنجيني من غمرات التفكر"((569)).

فالحيرة المقبولة أو الإيجابية مرتبطة بالعلم بأنواع التجليات التي لا بداية ولا نهاية لها.

وهذه التجليات هي المظاهر الكونية للذات الإلهية، وهي المرآة التي ترى الذات فيها نَفْسَها معروضة في الأعيان الخارجية المتجددة أبداً. والعارف إذن لا يرى الذات الإلهية إلا من وراء حجاب تجلياته، يقول ابن عربي في "تجلي الحيرة": "جل جناب الحق العزيز الأحمى عن أن تدركه الأبصار، فكيف البصائر؟ فأقامهم في الحيرة. فقالوا: "زدنا فيك تحيراً" إذ لا تحير لهم إلا بما يتجلى لهم. فيطمعون في ضبط مالا ينضبط، فيحارون. فسؤالهم في زيادة التحير: سؤالهم في إدامة التجلي"((570)).

الحيرة العقلية:

((566)) **المواقف**، ص471.

((567)) حسين بن طعمة البيتماني، مخطوط الظاهرية رقم 11268، ق6 ب.

((568)) انظر: البيتماني، مخطوط الظاهرية رقم 5872، ق6 ب.

((569)) **أخبار الحلاج**، تحقيق ماسينيون وكراوس، باريس 1936، ص17 و 24.

((570)) **التجليات**، حيدر آباد الدكن 1948، ج2، ص15.

المعنى الذي سنتوسع في دراسته عن الحيرة، هو الجانب الإيجابي منها والذي يسميه الجزائري "حيرة العلم". وفي مقابل هذه الحيرة، هناك الحيرة العقلية الناتجة عن الأخطاء التي يمكن أن تعرض لكل مفكر. وهذا يقودنا إلى أن نبحث عن العلاقة بين المعرفة النظرية القائمة على الفكر، وبين المعرفة الصوفية التي تعتبر الذوق دليلاً على هذه المعرفة يبرر نفسه بنفسه، كما تبرر المعرفة الحسية نفسها بالاستناد إلى الحواس مباشرة.

إن دراسة قيمة كل من العقل والذوق في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، تضعنا أمام عدد المشكلات، تحتاج دراستها إلى كثير من الدقة والحيطة، لما قد تثيره من تعميمات سريعة.

هناك، في البداية، إجماع بين المتصوفة على اتهام العقل بالعجز عن بلوغ الحقائق في عالم الأمل، طالما أن هذا العقل يتعرض للأخطاء في عالم الخلق. وتشتد الحملة على أنصار العقل من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء، حينما يلجأ هؤلاء إلى نقد التجربة الذوقية من خلال القيود العقلية. والأمر الذي يجب أن ننبه إليه هو أن التصوف لا يدين العقل إطلاقاً، إنما يعتبره أكبر نعمة وهبها الله للإنسان، وينصب النقد على العقل حينما يحاول أنصاره إقحامه فيما يخرج عن نطاق حدوده. والحائرون في مجال العقل: "هم الناظرون في ذات الله بعقولهم، من حكيم فيلسوفي ومتكلم. فإنهم ضالون حائرون في كل يوم، بل في كل ساعة، يبرمون وينقضون ويبنون ويهدمون ويجزمون بالأمر بعد البحث الشديد والجهد الجهيد، ثم يشكون في جزمهم، ثم يجزمون بشكهم، ثم يشكون في شكهم"((571)).

ولقد أصبحت قصة الرسالة التي بعث بها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي إلى الإمام فخر الدين الرازي، موضع إعجاب المتصوفة على اختلاف العصور، لأنها تلخص التناقض القائم عن طريق العقل وطريق الوجدان عندما يتعلق الأمر بمعرفة الذات الإلهية خاصة. ومن أهم ما في هذه الرسالة أن:

- "العقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً، ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات...".

- "ينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر، إذا أرد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة...".

- "أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى، أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم. فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر. فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئن ويسكن.

((571)) الجزائري، **المواقف**، ص49 و50.

فللعقول حد تقف عنده (...) فإذا ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه".

والسبب الذي دفع ابن عربي إلى أن يبعث بهذه الرسالة إلى الإمام الرازي هو كما رواه ابن عربي:

"لقد أخبرني من أثق به من إخوانك، وممن له فيك نية حسنة جميلة، أنه رآك وقد بكيت يوماً. فسألك هو ومن حضر، عن بكائك. فقلت: مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة، تبين لي في الساعة بدليل لاح لي، أن الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت: ولعل الذي لاح لي أيضاً يكون مثل الأول"[572]، ويكشف لنا هذا الموقف مقدار الحس الرفيع الذي كان يبحث العرب من خلاله عن الحقيقة الدينية، وتصور أبيات الإمام الرازي المشهورة النقد الذاتي للعقل الديني أثناء بحثه أدق تصوير. فهو يقول:

"نهايـــة إقـــدام العقـــول عقـــال وأكثـــر ســـعي العـــالمين ضـــلال
وأرواحنـــا في وحشـــة مـــن جســـومنا وحاصـــــل دنيـــــانا أذى ووبالُ
ولم نســتفد مــن بحثنــا طــول عمــرنا ســـوى أن جمعنـــا فيـــه: قيـــل

وتتلخص الحيرة العقلية في أبيات غيرها للشهرستاني:

"لعمــري لقــد طفــت المعاهــد كلهــا وســرّحت طــرفي بــين تلــك المعــالم
فلـــم أرَ إلا واضـــعاً كـــفّ حـــائر علـــى ذقنـــه أو قارعـــاً ســـن نادم"

ويعقب الأمير الجزائري على الموقف العقلي لكل من الرازي والشهرستاني قائلاً: "فهؤلاء فحول المتكلمين، انظر إلى حيرتهم وضلالهم، فكيف تكون حالة من دونهم؟ ولهذا ترى المتكلمين (...) يكفر بعضهم بعضاً بخلاف أهل الله تعالى، العارفين به فإن كلمتهم واحدة في توحيد الحق (...)

"وأما الحيرة الحاصلة للعارفين، فما هي الحيرة الحاصلة للمتكلمين وإنما هي حيرة أخرى حاصلة من اختلاف التجليات وسرعتها وتنوعاتها وتناقضاتها. فلا يهتدون إليها ولا يعرفون بم يحكمون

((572)) رسائل ابن عربي، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر1997، ص240.

((573)) انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر دمشق 1963، ص624. وتراجع نفس الأبيات في حيدر آملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى، طهران 1969، ص488.

عليها. فهي حيرة علم لا حيرة جهل، فلا تقاس الملائكة بالحدادين"((574)). ولما كان المتصوفة يعبرون عن أذواقهم فإنهم "لا يُخَطِّئ بعضهم بعضاً إلا في النادر"((575)).

الخلاف الأساسي هنا بين المتصوفة والمتكلمين، هو أن المتصوفة ينكرون على المتكلمين معرفة الله بواسطة العقل، وهم لا ينكرون قدرة العقل على نفي كل الصفات التي لا تليق بالله عن ذاته، فمعرفتهم إذن سلبية. وهذا ما يعترف به إمام المنطقيين في زمانه: الخونجي (ت649هـ) فقد حكى من كان حاضراً عند موته أنه قال: "أموت وما مات شيءً إلا علمي بأن "الممكن يفتقر إلى الواجب" ثم قال: "الافتقار وصف سلبي: "أموت وما علمت شيئاً"((576)).

وتبقى المعرفة الإيجابية بذات الله تعالى من اختصاص المتصوفة، يصلون إليها عن طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات. وهي معرفة شهودية عيانية، تعتمد على الوجدان الحالي، وكما سبق فإنه "لا يمكن أن يقام عليها دليل ولا تحد بحد، وإن الوجدانيات المحسوسة لا تعد، فكيف بهذه؟"((577)).

وهذا ما يركز عليه الجزائري في موضع آخر حيث يقول: "فإن الأمور الوجدانية لا يمكن حدها ولا إقامة الدليل عليها، حتى في الأمور العادية في الخلق: كالفرح والغم والخوف والخشوع ونحوها. فلا يمكن توصيلها إلى الغير أبداً ولا سبيل لها إلا الذوق"((578)) لنحدد إذن متى يتهجم المتصوفة على العقل، ونقول بدقة: عندما يحاول العقل الدخول في شؤون الذوق والمعرفة الصوفية. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: "من فسرّ القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق"((579)) وهي هنا حقائق العالم الروحي أساساً، وحقيقة الذات الإلهية خصوصاً" إذ الذات هي الظلمة الحالكة ولا يخوضها بالعقل إلا نفس مالكة. فليس فيها معلم يهتدي العقل به ولا اسم ولا رسم يستند إليه. والتخذير الوارد في المنع من الخوض في الذات إنما هو من حيث النظر العقلي والمعرفة الوحيدة هي الإقرار بالعجز، وهي المعبر عنها بقول ينسبه المتصوفة إلى أبي بكر الصديق τ:

((574)) **المواقف**، ص50 و 51.

((575)) م. ن. ص416.

((576)) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، بمباي 1949، ص248 و 249.

((577)) الجزائري، **المواقف**، ص519.

((578)) م. ن. ص198.

((579)) **الفتوحات**، ج 3، ص198.

"العجـــــــز عـــــــن الإدراك إدراك والخـــــــوض في ذات الله إشـــــــراك"

"يريد من حيث العقل، وأما من جهة الوهب الإلهي، بالإخبار الرحماني، فقد يفتح الله في ذلك لمن شاء من خواص عباده"((580)). "حيرة الجهل" إذن، هي النتيجة التي يصل إليها العقل حينما يبلغ به التهور يجعله يقدم على المغامرة فيما وراء حدوده. أي إسقاط أحكام النسبي على المطلق. هذا عائد إلى كون العقل لا يصل إلى الذات الإلهية بآلاته أبداً (...) لأن الذات في العقل، والكلام فيما لا يعقل محال"((581)). بيد أن ذلك لا ينفي إمكانية تناول العقل مرتبة الألوهة، وهي المرتبة التي تشمل التعين الأول، حيث تتجلى الذات، أو تعرض نفسها من خلال الأكوان.

ما هي قيمة العقل حينما يبقى منسجماً مع نفسه؟ يقول الجزائري عن العقل بأنه أعظم نعمة أنعم الله بها على الإنسان" وهو لا يفتأ يحث الإنسان على النظر ويذم التقليد ويعتبره من أكبر المخاطر التي يتعرض لها العقل، وأخطر أنوع التقليد هو الإصرار على اعتناق بعض الأفكار المسبقة. فهو يذم تقليد الرجال والكتب، والتضحية بالبحث الشخصي عن الحقائق مقابل الرضوخ للأفكار الموروثة. ولئن تبارى الإنسان والحيوان بالتقليد والانقياد فإن الحيوان هو الذي يفوز في هذا المضمار. "إن العقل المتجرد للفكر في حقيقة من الحقائق، ربما لا تنكشف له لكونه محجوباً باعتقاد مسبق إلى القلب وقت الصبا، على طريق التقليد والقبول بحسن الظن (...) وهذا حجاب من حجب أكثر الخلق عن الوصول إلى الحق لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وجمدت عليها قلوبهم"((582)).

وهو يذهب مع العقل إلى أبعد الحدود الممكنة، وكأنما لنا أن نستنتج من قوله بأن من وصل إلى الشرك بعد بحث وتعمق أفضل من المتدين المقلد. "فكل ذنب يجوز العفو عنه بترك العقوبة عليه أصالة إلا الشرك. ولا كل شرك: فكل ما كان عن تقليد، كما حكى تعالى عنهم: (بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ)[الشعراء: 74]، وقولهم: (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ)[الزخرف:22] فإن هؤلاء ما نظروا ولا اعتبروا ولا اجتهدوا، بل عطلوا نعمة العقل التي هي أعظم نعمة أنعم الله بها على الإنسان. وأما إذا كان الشرك بعد النظر والاجتهاد وبذل

((580)) الجزائري، **مواقف**، ص1133.

((581)) م. ن. ص208.

((582)) الجزائري، **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل**، ص8 و 9.

الطاقة (...) فهذا لا نص في القطع أنه لا يغفر له (...) كيف وقد قال تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)[البقرة:256]((583)).

إن مثل هذا النص الخطير في فهم الإسلام يعرض الأمير الجزائري إلى النقد الشديد وعلى الأخص من قبل الفقهاء. وكأنما كان يتمثل الخطر في ذهنه مسبقاً، ولنستمع إليه كيف يبرر موقفه: [ولا تقل أيها الواقف: "أسرفت وأفرطت" فإني والله توقفت في كتابة هذا الوارد ثلاثة عشر شهراً بعد وروده، إلى أن أذن الله تعالى في كتابته. ومن أطلعه الله على شرف هذا النوع الإنساني وعناية الله به وما خصه به (...) قال بما قلناه، وما استبعد في حقه فضلاً من الله تعالى"((584))].

هذه النظرة إلى الكفر، ليست بجديدة، فقد هوجم من خلالها ابن عربي والنابلسي وغيرهما من أنصار مدرسة وحدة الوجود. وهي منسجمة مع العاطفة الصوفية التي لا تنظر إلى الله إلا بعين الحب، كما أنها ترى بأن الرحمة الواسعة لله تستوعب في نهاية المطاف كل الذنوب النسبية للبشر. وهذا ما يذكرنا برابعة العدوية التي افتتحت أبواب العشق والحب في التصوف لتتجاوز الخوف من النار والطمع في الجنة جرياً وراء خالق الجنة والنار. ومن جهة أخرى فإن كافة البشر يعبدون إلهاً واحداً، سواء علموا ذلك أو لم يعلموا. "فليس في العالم جاحد للإله مطلقاً، من طبائعي ودهري وغيرهما، وإن فَهَّمَتُ عباراته غير هذا فإنما ذلك لسوء التعبير. فالكفر في العالم كله إذن نسبي"((585)).

يتبين بوضوح أن التصوف ليس ضد العقل. ويجب أن يفهم هجومه على العقل من حيث تجني الأخير على قيمة المعرفة بالمطلق. فهناك حسب ما يرتئيه المتصوفة مستويان من المعرفة. مستوى المعرفة النظرية القائم على العقل أساساً، وينظر إليه المتصوف نظرة إيجابية تدعو إلى استخدام هذا العقل بوصفه نعمة إلهية تنجينا من شر التقليد. والمستوى الآخر، هو المعرفة الوجدانية القائمة على الذوق وحده. ويغدو التصوف هنا مغامرة روحية فردية لا يمكن اكتشاف حقيقتها وأبعادها إلا لمن عاناها بنفسه، فاختبرها عنده. وفهمها عند المتصوفة الآخرين. وهذا ما يلح عليه أرباب المواجد والأذواق. يقول الأمير الجزائري: ["ولا يفهم عنا إلا أهل طريقتنا. إذ لا

((583)) الجزائري، **المواقف**، ص510، 511.

((584)) **المواقف**، ص511.

((585)) م. ن. ص561 و 562.

يفهم عنك إلا من أشرق فيه ما أشرق فيك. وتقول العامة: "لا يفهم كلام الأخرس إلا أمّه"[((586))].

وها نحن بالرغم من التحذير الواضح الذي يوجهه إلينا التصوف بعدم الخلط بين هذين النمطين من المعرفة، نجازف من جديد في محاولة تحليل بعض جوانب ما لا يقبل التحليل. بيد أن ما يشجعنا على هذه المغامرة هنا، هو نفس الدوافع التي تهيب بالأخرس أن يخالط الأسوياء، طالما أن هنالك بعض الرموز والإشارات القابلة للفهم بين لغة الأسوياء وبين لغة الصم والبكم. فعلى الرغم من كل الحواجز الممكنة، فإن الرمز والإشارة توحيان من طرف بعيد، وتشكلان جسراً يستطيع العقل من خلاله أن يقف على شواطئ المطلق، إن هو أعيته حيلة السباحة في بحره. بهذا الحد الأدنى من التخاطب والتواصل والتعاطف نستطيع الاقتراب من هدفنا. إن العقل بحماسه وفضوله لا يقل اندفاعاً عن تطلعات القلب، هناك جسر يصل بينهما هو الحب.

الحب والمعراج الروحي:

لئن كان الحب يشير إلى الارتفاع، فإن الحيرة علامة على الخوف من السقوط. والحب وحده هو الذي ينقذنا مرة أخرى من السقوط وفي كل مرة نشعر فيها بأننا على وشك السقوط ويشترط في هذا الحب ألا يكون مشروطاً بغير الصدق والمعرفة. وإذا كان سمو الحب الإنساني مرتبطاً بسعة ساحة الشعور، فإن الحب الإلهي يتطلب منا انفتاحاً عقلياً بسعة الأكوان. يقول فريد الدين العطار: "فيك جوهران: العشق والعقل، ورجل الطريق من لا يغفل عنهما"[((587))].

ويسعنا أن نربط بين الحب والمعرفة ربطاً تكاملياً في مجال الحياة الإنسانية والحياة الصوفية معاً، فإذا كان العقل أو المعرفة هي العصا التي نتوكأ عليها، فإن الحب هو النابض الذي يمدنا بالحركة منذ أول خطوة لنا وحتى آخر خطوة على الطريق. وهذا ما يعبر عنه بيت العطار أيضاً:

"فإن تقرأ علوم الناس ألفاً بلا عشق فما حصلت حرفا[((588))]

وتدهشنا القوة التي يمكن للعقل أن يقدمها للحب، على أن يكون الحب في هذه المسيرة هو الغاية. أما إذا أصبح العقل هو الغاية . وانعكست الآية . فإن الحب يسقط ومتى سقط الحب سقط كل شيء. ومن هنا نستطيع أن نفهم قول القائل: "ولا خير في حب يدبره العقل" والذي

((586)) م. ن. ص224.

((587)) انظر: د. عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، القاهرة 1945، ص70 و 72.

((588)) انظر: د. عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، القاهرة 1945، ص70 و 72.

يتمثل به المتصوفة عادة. ومن الخطأ القول بأن العقل القائم على الحب لا يدرك في نهاية الأمر الحقائق الوجدانية عن طريق الوحي الإلهامي، "أعني أنه لا يصل إليها العقل بفطرته وآلاته التي من عادته اقتناص العلوم بها. وإنما يدركها بالوهب المجرد عن الآلات، لا أنه لا يدركها بوجه ولا حال"((589)) وتسوقنا تكاملية العقل والقلب إلى البحث في تكاملية المطلق والنسبي.

العلاقة بين الحب الإنساني والحب الإلهي وثيقة للغاية، وهذا ما يفسر لنا تمثل المتصوفة عدداً كبيراً من الأبيات الشعرية في الغزل وجعلها إرثاً صوفياً. وفي مذهب وحدة الوجود كما هو الأمر عند ابن عربي مؤسس هذا المذهب" يربط ابن عربي حب الإنسان لنفسه ولأقرانه وللعالم كله بالحب الإلهي الذي يندرج فيه كل حب. فما أحب أحد في الحقيقة سوى الله، ولكنه احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدينار والدرهم. فكل هذه الضروب من الحب ليست إلا صوراً أو رموزاً لحقيقة كبرى لا يمكن التعبير عن جمالها وجلالها، إلا إذا سلك العاشق لها سبيل الغزل والتشبيب"((590)) وقد جعل ابن عربي في مقدمة ذخائر الأعلاق، شرح ديوان "ترجمان الأشواق" من هذا النزوع إلى التعبير عن الحب دليلاً على ظرف الأدب ولطف روحانية الأديب. وتستدعي وحدة الوجود هنا ما يسميه الدكتور أبو العلا عفيفي: "وحدة المحبوب" التي تربط من الداخل كل الكائنات بوصفها تجليات للذات الإلهية "وعند التحقيق . كما يقول الأمير عبد القادر الجزائري: "ما أحب محب إلا آثار صفات الجمال، بل ما أحب إلا نفسه"((591)) باعتبارها مركز التواصل الأساسي مع الأكوان والخالق. فالضرورة التي ألجأت المتصوفة إلى التعبير عن الحب الإلهي بالأسماء المستعارة لبطلات الحب العذري في التراث العربي ناشئة عن كونهن نماذج الكمال الإلهي متجلياً في صور زمانية، تساعدنا في الوصول إلى الأصل الذي صدرت عنه بمجرد استدعائها. وبوسعنا أن نتعمق دور المرأة عند التصوفة من خلال هذه القصة التي يسوقها لنا الأمير الجزائري نقلاً عن شيخه الكبير ابن عربي، ومن كشفه عن السر الذي ظل ابن عربي محتفظاً به لنفسه حول القصة. وملخصها حوار يجري بين ابن عربي وبعض العارفين، ويلفت ابن عربي في هذا الحوار نظر العارف إلى خطورة الآية القرآنية: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[الفتح: 7] عندما يتساءل عن ضرورة أن يكون لله جنود وهو المطلق القوة والقدرة، ولمقابلة من يحشد هذا الحشد العظيم إلا أن يكون لله حذراً من عدو عظيم؟

((589)) الجزائري، **المواقف**، ص456.

((590)) د. محمود قاسم، **الخيال في مذهب ابن عربي**، القاهرة 1969، ص48.

((591)) **المواقف**، ص102.

فيجيبه العارف: "ألا أدلك على أعجب من هذا؟ "ويتلو الآية القرآنية التي تشير إلى اتفاق عائشة رضي الله عنها((592)) وحفصة ضد النبي ε. متسائلاً عن إمكانية التظاهر على النبي وهو في عهدة ربه. ويطلعنا الأمير الجزائري على سر ذلك بعد أن تلقاه كشفا عن طريق المنام. ويعود السر الذي تكمن وراءه قوة زوجتي الرسول عائشة وحفصة رضي الله عنهما وذلك حسب تفسير الجزائري إلى أن المرأة من حيث هي أنثى فإن لها قوة الانفعال، ولا تتحقق قوة الفعل إلا بها. والسلب في هذا المستوى الكوني أرفع قيمة من الإيجاب لكونه مطلوباً من قبل الفاعل الذي يريد تحقيق ذاته من خلاله((593)) وقد نالت كل من حفصة وعائشة رضي الله عنهما الإضافة إلى هذه القوة الطبيعية قوة استثنائية حصلت عليها كل منهما من كونها بلغت مرتبة الفعل الوجوبي الناتجة عن الكمال الإنساني من حيث أنهما زوجتان للنبي ρ. فجمعتا "بين الفعل والانفعال"((594))، وهي حضرة جامعة تذكر بالاسم الجامع "الله" والذي أخذت عنه بقية الأسماء الإلهية قوتها وتندرج تحت لوائه، ذلك أن هذه الأسماء الفاعلة تبحث عن منفعلات وجودية لترتبط بها وتشكل الثنائية الكونية العابد والمعبود العاشق والمعشوق "ولما كان هذا السر كما يقول الأمر عبد القادر الجزائري، قد انكشف للرسول ε فقد قال: ((حبب إليّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب والصلاة))((595)) بيد أن هذا الحب لهن ليس كسائر الناس من أهل الحب الطبيعي والميل الشهواني" وقال سيدنا محيي الدين: كنت أبغض الناس للنساء مدة ثماني عشر سنة. والآن أنا أشد الناس حباً لهن، وما ذلك إلا لانكشاف هذا السر لهτ"((596)).

يغدو الحب في المستوى الكوني القانون الأعظم الذي يربط بين كافة الموجودات ويعبر عن وحدتها، ويصل الأمر عند الحلاج مثلاً إلى اعتبار المحبة المتبادلة بين العبد والرب على أنها صلة اضطرار لا اختيار. "فالمحبة متبادلة بين الطبيعتين، كما أن الميل إلى الاتحاد متبادل بين عنصري

((592)) (وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ) [التحريم:4].

((593)) ويمكن فهم ذلك من خلال التقسيم الذي يتم بموجبه التمييز بين "عالم الخلق" وهو العالم المادي وبين "عالم الأمر" فإن عالم الخلق، كما يقول الجزائري: "هو السبب في إيجاد عالم الأمر". ويستشهد على ذلك ببيت ابن عربي

[وما الفخر إلا الجسوم وكونها مولدة الأرواح ناهيك من فخر] (المواقف ص512).

((593)) الجزائري، **المواقف**، ص280.

((594)) م.ن، ص280.

((594)) م.ن، ص280.

((595)) م.ن، ص280.

((596)) م.ن، ص280.

الماء والخمر. ومعنى هذا أن حب الإنسان لله ليس مكتسباً ولا عارضاً، بل هو جبلة في طبيعته تكشف عنها الحياة الصوفية وما فيها من رياضة وأحوال"((597)). وإذا كان ثمة فارق نستطيع بواسطته تمييز الزهد عن التصوف، فإننا لا نعثر على أداة التفريق هذه إلا عن كون الزهد مرتبطاً أساساً بالخوف، بينما يتجاوز التصوف مرحلة الخوف ويتحمل نتائج المغامرة الروحية إلى أبعد حدودها بواسطة الحب والعشق. والحب ظاهرة تسري في الطريق الصوفي سريان الماء في الغصن، ويتم الترقي الروحي على الطريق منذ البداية وحتى النهاية بواسطة الحب. يقول الغزالي: "المحبة في الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا في الدرجات. إنما بعد المحبة مقام ألا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها، كالشوق والإنس والرضا وأخواتها. ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها"((598)). أما البحر الذي يصب فيه نهر الحب فهو بحر الفناء وفي هذا المعنى تقول القديسة الإسبانية تيريز دافيلا المتوفاة عام 1582م: "ها أنا ذا يا عريسي الأكبر، دعني أقترب منك لا تتركني أضلّ الطريق وليدخل هذا الجدول الصغير في خضمّك..."((599)). وترسم لنا تعاريج هذا النهر الخالد، والذي عبرت فوق مياهه أعداد لا تحصى من جداول الصوفية، وهي تناسب الصورة المألوفة لتقسيم الرحلة إلى منازل ومقامات وأودية. وقد رأينا كيف أن فريد الدين العطار جعل من "العشق" ثاني الأودية التي تنتهي بوادي الفناء.

بينما أقام الشيخ عبد الله الأنصاري الهروي "المحبة" على رأس قسم الأحوال في كتابه المشهور "منازل السائرين" على منازل المحو (...) والمحبة هي سمة الطائفة. وعنوان الطريقة"((600)).

وصلة المحبة بالفناء واضحة تماماً عند ابن الفارض الذي يقول على لسان الذات الإلهية:

"فلم تهوني مالم تكن فيّ فانيا ولم تفن مالم تجتلي فيك صورتي
هو الحب إن لم تقض، لم تقض مأربا من الحب، فاختر ذاك، أو خلّ خلّتي"

الحب إذاً هو الذي يعطي الحياة معناها على الأرض وهو الذي يمد العقل بأسباب القوة والاستمرار. وهو الصلة بين النسبي والمطلق. يقول النابلسي في تعليقه على بيت ابن الفارض:

((597)) د. أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت ص223.

((598)) **إحياء علوم الدين**، القاهرة، 1296هـ، جـ4 ص280.

((599)) عن ميشال غريب: **عمر ابن الفارض**، لبنان 1965، ص77.

((600)) الهروي، **منازل السائرين**، تحقيق الأدب دي بوركي، القاهرة 1962، ص71.

"إن الـغـرام هـو الحـيـاة فـمـت بـه صـــبـاً فحقـك أن تموت وتُعـذرا"

فالغرام الإنساني والحب الإلهي هما الوسيلة بين الحادث والقديم، و"الوصلة السببية" بين الحقير والعظيم"((601)) ويقودنا ما تقدم إلى الاستنتاج التالي: قطبية الأكوان في ثنائيات: العقل والقلب، الرجل والمرأة، العابد والمعبود، ترتبط فيما بينها من خلال "وصلة سببية" واحدة هي الحب. وتسلمنا هذه المحبة إلى "منازل المحو"، إلى الوصال عند نهاية الرحلة الروحية للمتصوف. وتنتظم الرحلة الروحية هذه بخيط واحد "كالسُبحة" فالحب هو الذي يُرجِعُ أول الأمر إلى آخره، ويحقق وحدة العبد مع الأصل الذي صدر عنه.

كما أن الحب في بعض مراحل هذه الرحلة يشكل واحداً من المقامات ويرافق السالك في كل خطواته بوصفه "حالاً" من الأحوال. كذلك فإن الحيرة، تنزل بالمريد، والسالك، والواصل عند وصوله، وهي الدرجة الثانية... أما الدرجة الثالثة فتتلخص في دهشة المحب عند صولة الاتصال على لطف العطية، وصولة نور القرب على نور العطف، وصولة شوق العيان على شوق الخبر"((602)). واصطلاح "الدهش" هو نفسه مفهوم الحيرة، ويعرفه الهروي المتوفي عام (481هـ/1069م) كما يلي: "الدهش: بهتة تأخذ العبد إذا فَجَأَه ما يغلب عقله أو صبره أو علمه"((603)). وأعلى أنواع الحيرة عنده هو كما نرى بعد "دهشة المحب" حين هجوم الوصل هو "الهيمان". وفي مثل هذا الحال نفهم معنى طلب الاستزادة في الحيرة: "زدني بفرط الحب فيك تحيراً".

شرح الأمير عبد القادر الجزائري قول ابن الفارض قائلاً:

"طلب الشيخ τ من ربه زيادة الحيرة. وجعل وسيلته إلى ربه إفراط حبه فيه. فإن المحبة من أعظم الوسائل إلى المحبوب (...) وطلبه من ربه: زيادة الحيرة فيه، وكناية عن طلب تنزله له من حضرة التنزيه: "حضرة الذات" إلى حضرة التشبيه: وحضرة الألوهة والصفات"، فإنها التي تظهر في مراتب التشبيه (...) فإن تنزله تعالى من أوج عزته إلى سماء صفاته هو الذي حير العقول وأضلها، حيث يقول: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)[ك:16](...) ونحو هذا. فإن العقل

((601)) **شرح ديوان ابن الفارض**، للبوريني، مرسيليا، 1853، ص259.

((602)) شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروى، **منازل السائرين**، القاهرة 1962، ص77.

((603)) م.ن.

السليم يحار في هذه التنزلات الصادقة المجهولة الكيفية، فالطالب لزيادة الحيرة، طالب لدوام التجليات والمشاهدات"((604)).

الحياة والمعرفة:

رأينا أن الحب هو الحامل الأساسي للتجربة الصوفية، وأن أعلى درجات الحيرة الإيجابية أو "حيرة العلم" هي حيرة المحب. وبوسعنا أن ندرج تحت اسم "المعرفة" عند المتصوفة، عدداً كبيراً من الظواهر. كاللوامع والطوالع، والذوق والشرف، والكشف والتجلي، والحيرة والشطح الخ... فإن المعرفة كما يقول البيتماني: "لها طرق كثيرة لا تنحصر" وهو ينبهنا إلى أن "عالم أهل الله، عالم آخر، غير العالم الذي فيه العقول. فالشريعة طريقة، والطريقة بابه، والحقيقة داره، والمعرفة ذاته"((605)).

فاللوامع هي: "ما يثبت من أنوار التجلي في وقتين وقريباً من ذلك".

والطوالع: "أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار"((606)).

والذوق: "هو أول مبادئ التجلي".

والشرب: "هو التحقيق في المعارف الإلهية والتخلق بحقائق المحبة وامتلاء القلب منها"((607)).

ويعبر عن المعارف عادة بالأنوار، وهي علامة الاستمرار على الطريق: "فالسالك يسلك على المقامات ويُكشف له في كل مقام عن نور من أنوار الذات، وذلك بحسب استعداده.

فيعرف بذلك النور ربه وخالقه. فإذا سلك على جميع المقامات وظن أنه قد تمت المعرفة، وصل إلى مقام يتحقق فيه أن الذات شيء من خاصيته أنه لا يعرف. فيقول عند ذلك "العجز عن درك الإدراك إدراك" تعني: أنه قد أدرك أن الذات لا تعرف. وهذا أعلى المقامات. ولا تظن أن صاحب هذا المقام لم يدرك شيئاً، لأن من لم يصل إلى هذا المقام فهو ناقص المعرفة. فمن وصل إليه فهو كامل المعرفة. وفي هذا المقام يقول السالك: "رب زدني فيك تحيّراً"((608)).

((604)) **المواقف**، طبعة دمشق، ص1037 و 1038.

((605)) مخطوط الظاهرية، 6069 ق 146 آ.

((606)) ابن عربي، اصطلاح الصوفية.

((607)) بيتماني، مخطوط الظاهرية 6069 ق 115آ.

((608)) بيتماني، مخطوط الظاهرية 5872 ق 6ب.

إن "الوعي بالعجز" علامة إيجابية. وكلما أحس الإنسان إحساساً مسؤولاً بوطأة ..؟.، فإنه يدرك في نفس الوقت عمق المهمة الملقاة على عاتقه. ففي المستوى الفلسفي، أصبحنا ندرك ذهولنا الناتج عن تأمل الأبعاد اللانهائية لحدود الكون الآخذة بالتوسع، من حقيقة تكوين المادة اللامتناهي في الصغر. ويشعر العلماء، في مجالات اختصاصهم، بأنهم يتقدمون عندما يجابهون مشكلات جديدة لا عهد لهم بها من قبل. وغالباً ما تنال الكشوف التي تفضي إلى الإكثار من عدد المجاهيل إعجابنا وتقديرنا، بينما نجد أن حيازة بعض الكشوف النهائية المشاعة بين الناس، يجعلنا ننسى الجهد العبقري الذي فتح مغاليقها. فهي تدخل في تراث الإنسانية من البديهيات المعروفة، وهي بالتالي تثير عجبنا من كون أجدادنا من البشر لم يلتفتوا إليها بالرغم من بساطتها. فالوعي بالعجز في مجال العلم والفلسفة حافز يدفعنا إلى طلب الكمال، واختراق المحال. أما في مجال التجربة الصوفية فإنه يمكن تجاوز العجز بالفناء. فالصوفية مجمعون على أن الذات هي الغيب المطلق الذي لا يدرك، إلا أن ذلك يدفعهم إلى شهود هذه الذات بالفناء فيها. وهذا ما يعبر عنه بأن الذات "لا تعلم ولكن تشهد"((609)). فالصوفي يحقق ذاته في الذات الإلهية، بتجاوز الثنائية، أي بفقدان الآنية بوصفها محلاً للعلم وللشعور بالكثرة. والتلفظ بما يشاهده العارف في هذا المقام هو حكاية عن غيره، وهذا ما يعرف بالشطح، سواء أكانت العبارة مفهومة ..؟.. "رائحة دعوى ورعونة" أم كانت غامضة ومتناقضة. أما الحيرة فإنها أقرب إلى الصمت المرفق بالذهول أمام صولة التجليات. وهو صمت اضطراري. والسبب في السكوت حيرة البديهة، فإنه إذا ورد كشف عن وصف البغتة، خرست العبارات عند ذلك، فلا بيان، ولا نطق. وطمست الشواهد هنالك، فلا علم، ولا حس"((610)). ويقول النفري في نفس المعنى: "حكومة الواقف صمته"((611))، والواقف هو البالغ أعلى مراتب الوصوف.

كذلك فإن التجليات تقسم إلى: "التجلي الأقدس" وهو الذي يتم في مرتبة الذات التي تتجلى لنفسها بنفسها دون اعتبار للأكوان، وإلى: "التجلي المقدس" وهو الذي يتم في مرتبة الألوهية، حيث تتجلى الذات للأكوان بواسطة أفعالها وأسمائها وصفاتها. وبذلك نحصل على تسلسل هرمي للتجليات يجتازها المتصوفة المتمكنون.

((609)) الجزائري، **المواقف**، ص469.

((610)) عبد الكريم بن هوزان القشيري، **الرسالة القشيرية**، القاهرة 1966، ص97.

((611)) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، **المواقف**، طبعة آربري، القاهرة 1934، ص15.

والتجلي: "هو ما ينكشف لقلب السالك من أنوار الغيوب. فإن كان مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات سمي: "تجلي الذات"(...).

تجلي الأسماء:

هو ما ينكشف لقلب السالك من أسمائه تعالى. فإذا تجلى على السالك في اسم من أسمائه اصطُلِمَ ذلك السالك تحت أنوار ذلك الاسم بحيث يصير إذا نودي الحق ـ تبارك وتعالى ـ بذلك الاسم أجاب ذلك السالك.

وتجلي الصفات:

هو ما ينكشف لقلبه من صفاته تعالى، فإذا تجلى على السالك بعض آثار تلك الصفة (بفضل الله تعالى) مثلاً: إذا تجلى الحق عليه بصفة "السمع" صار يسمع نطق الجمادات وغيرها. وقس عليها غيرها من الصفات.

وتجلي الأفعال:

هو ما ينكشف لقلب السالك من أفعاله تعالى. فإذا تجلى الحق على السالك بأفعاله، انكشف للسالك جريان قدرة الله تعالى في الأشياء فيرى أنه تعالى هو المحرك وهو المسكن شهوداً حالياً لا يعرفه إلا أهله وهذا التجلي مزلة الأقدام فيُخشى على السالك منه (...) واعلم أن تجلي الأفعال سابق على تجلي الصفات والأسماء. فإن ثبت السالك وأقام الحدود الشرعية على نفسه مع شهود أن المحرك والمسكن هو الله تعالى، ترقى من هذا التجلي الخطر إلى تجلي الأسماء والصفات. وإن لم يثبت تزندق ورجع من الطريق وهبط إلى أسفل السافلين"((612)).

تمثل الذات أو مرتبة الأحدية الأساس الذي تعزى إليه الوحدة في الوجود. وأن الذات لا تفصح عن نفسها بالنسبة إلى الأكوان إلا من وراء ستار الموجودات. فدخول الذات إلى عالم الكثرة يكون عن طريق التجلي، دون أن يؤثر ذلك في الوحدة الأساسية للذات لأن كل شيء مما ظهرت فيه الذات بحكم الواحدية فهو عين الآخر"((613))، وأساس الحيرة هو عدم معرفة الكيفية التي تستطيع بها الذات أن تتكثر بواسطة التجليات اللامتناهية والمتناقضة في الوقت نفسه

((612)) بيتماني، مخطوط الظاهرية 5872، ق4.

((613)) الجزائري، **المواقف**، ص170.

الذي تحتفظ فيه بنقاء وحدتها الأصلية. كما تتعدَّدُ "الطاقات والأبواب والخروق والأماكن الشمس، وحقيقة الشمس واحدة"((614)). وترتبط المعرفة بالتجليات من حيث أنها معرفة لا تقوم إلا بالتناقض أصلاً. وتتخطى الذات الإلهية بمفردها عالم التناقض الذي يعتبر الدليل الوحيد على وجودها. وفي الوقت نفسه يكون العالم كله محلاً لتجلي الذات، وما عُرِفَ الحق إلا بظهوره على الضدين وتعينه بالنقيضين((615)). وفي ذلك إشارة إلى قول أبي سعيد الخراز: "ما عُرف الحق تعالى إلا بجمعه بين الضدين: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" وهو في كل الأحوال "المتكلم من خلف جدار كل صورة"((616))، وبالإضافة إلى سمة التناقض التي تفيد العلم بالتجليات، فإن هذه التجليات متناهية، باعتبارها إفصاحاً عن عالم الكثرة، ومتجددة باستمرار "بحيث لا يشبه تَجَلٍّ تجلياً أبد الآبدين"((617)) وهذا ما يعبر عنه عادة بـ "الخلق الجديد". وبالرغم من تعين المطلق فإنه يبقى مطلقاً في وحدته. وهو مطلق في ذاته، وتأييد النسبية من تعينه الذي أصبح موضوعاً لإدراك الإنسان ضمن شروطه النسبية "فالوجود المطلق عندما يتجلى على أعيان الممكنات، وتنصبغ بنوره وينصبغ بأحكامها، يصير وجوداً مقيداً بالنسبة إلى الممكن، مع إطلاقة حالة تقيده بها. فهو المطلق ـ المقيد، المتجرد ـ المتعين"((618)).

ويشير شهود التجليات المتجددة والمتفردة إلى ازدياد العلم، وإلى ازدياد صولة الحيرة، الناجمة عن محاولة النسبي الإطلاع على لا نهائية المطلق، وتصبح العلاقة بين العلم والحيرة علاقة طردية في هذا المستوى. وإلى ذلك يشير الجزائري بقوله: "كلما زاد العلم بالله ـ تعالى ـ زادت الحيرة". وقد قال إمام العارفين محيي الدين الحاتمي τ: "إن من أولياء الله من أزال الله عنه الحيرة فيه. وأنا ـ عبد الله ـ ما فهمت هذا ولا عرفته كيف يكون! والذي عليه أهل الله، بحسب ما وصل إلينا أن من ادعى المعرفة بالله لم يحتر فذلك دليل جهله". قال سيدنا محيي الدين في **الفتوحات**:

الله يعلـــــم أني لســـــت أعلمـــــه وكيـــف يعلـــم مـــن بالعلـــم نجهلـــه؟
إني علمـــــت وجـــــوداً لا يقيـــــده نعـــــت بحـــــق ولا خلـــــق يفصـــــله
علمـــي بـــه حـــيرتي فيـــه فلـــيس منـــا دليـــل حـــق علـــى علـــم نحصـــله((619))

((614)) م.ن، ص172.
((615)) م.ن، ص413.
((616)) م.ن، ص422.
((617)) م.ن، ص497.
((618)) م.ن، ص538.
((619)) م.ن، ص397.

وهذا يعني بأن علمنا بالله "علم إجمالي" لا يصل إلى امتلاك ماهية الحق في ثنائية العالم والمعلوم. ويبقى علم العارف بالله في هذا المجال، علماً بالوجود دون الماهية "كما إذا رأيت صندوقاً مقفلاً، فحركته فوجدته ثقيلاً، تعلم أن فيه شيئاً. ولكن لا تعلم ما هو"((620)).

فالحق يبدي وجوده على شكل تجليات في الأعيان الممكنة، هذه التجليات تخفي ماهيته وراء ستار كثرتها وتجددها وشدة تنوعها، يقول ابن عربي:

"وليست تنال الذات في غيرها مظهر ولو هلك الإنسان من شدة

من الحيرة إلى الحيرة:

النزع هو المرحلة التمهيدية للموت، وكذلك الحيرة فإنها تمهد للفناء: أعلى المقامات الصوفية. وسبب الحيرة عند الإنسان العارف هو "كثرة التجليات واختلافها وعدم انضباطها وسرعة تفلتها، وكثرة التنزلات الإلهية المدهشة للعقول، المحيرة لها مع وحدة العين المتجلية... فإن الحيرة تزيد بزيادة التنزلات"((622)). ويشارف "المريدون" على الفناء حين تشرق عليهم أنوار المعاني ويغيبون عن ظلال هياكلهم غير أنهم باقون في "دهشة الفناء". لم يتمكنوا من دوام شهود الحق. فإذا تمكنوا من دوام شهوده، ورسخت أقدامهم في معرفته حصل لهم حق اليقين، وهذه نهاية النعمة وغاية السعادة"((623)) ويطلق المتصوفة اسم "الوجدان" على هذه الحالة من المعرفة الشهودية. التي تمتزج فيها حلاوة الشهود مع "غلبة السكر والدهش". ولن يبلغ العارف مرحلة الفناء بالمطلق أو ما يسمى بـ "جمع الجمع" حتى يفقد شعوره بالاثنينة التي يكشفها السكر وحلاوة الشهود. ومتى "زالت الدهشة والحيرة وصَفَتْ الفكرة والنظرة"((624)) فإن العارف يصل إلى "الوجود أو البقاء بعد الفناء". وإليه يشير قول الجنيد τ:

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبدو عليّ من الشهود((625))

((620)) م.ن، ص240.

((621)) م.ن، ص241.

((622)) الجزائري، **المواقف**، ص1043.

((623)) أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، دمشق 1937، ص17، 18.

((624)) م.ن، ص34- 35.

((625)) م.ن، ص34- 35.

تتلاحق الأحداث بسرعة عند الاقتراب من عتبة الفناء ويمتزج السكر والشطح والحيرة معبرة عن توتر روحي يجد فيه العارف نفسه وكأنما هو يهرب من حيرته إلى حيرته، كالهارب من نفسه في حجرة تغطي المرايا أرجاءها. يقول الأمير عبد القادر الجزائري:

"وأهـــرب مـــن حـــيرتي كلمـــا توالـــت، فكـــان لهـــا المرجـــع
فحـــيرتي مـــا كنـــت كائنـــة وحـــتى القيامـــة لا تقلـــع
فأشـــكو إلى حـــيرتي حـــيرتي فلـــيس إلى غيرهـــا مفـــزع"((626))

ومصدر الحيرة عند الجزائري هو المفارقة الكامنة وراء المعرفة التي يستفيدها العارف عند إشراق أنوار التجلي الصفاتي (للصفات الإلهية) عليه، حيث يعجز عن التمييز بين الذات الإلهية المطلقة وبين تجلياتها عبر الصفات التي ليست شيئاً مخالفاً للذات. وهو يعبر عن هذا التوتر بقوله: "يا للحيرة العمياء والداهية الدهياء، والمهلكة الفيحاء! الصفات هي المُدْرَكة، لأنها الظاهرة بآثارها. فليس المدرك المشهود إلا الصفات لا "الذات". بل الذات هي المُدْرَكة المشهودة لا الصفات. إذ الذات هي المقومة للصفات"((627)) وهو يتركنا في حيرة دون إعطاء جواب أو تفسير نهائي.

ويحدثنا الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" عما رآه في هذا التجلي الصفاتي: "اجتمعت في هذا التجلي بالملائكة المهيمين، فرأيتهم على اختلاف مشاهدهم هائمين في محاتدهم. فمن باهت حَيَّرَةَ الجمال، ومن ساكت ألجَمَهُ الجلال، ومن ناطق أطلقه الكمال. ومن غائب في هويته، ومن حاضر في آنيته. ومن فاقد للوجود، ومن واجد في الشهود. ومن حائر في دهشته، ومن داهش في حيرته. ومن غائب في فناه، ومن آيب في بقاه... تدهش الناظر أحوالهم، وتهدي الحائر أقوالهم. وهو يقص علينا حواره مع أكملهم مشهداً وأرقهم منشأً ومحتداً مخاطباً إياه بـ "الروح الأقدس". ثم يعبر لنا عن تجربته في الفناء قائلاً: "فعند ذلك مت موتة أبدية، وسحقت سحقة سرمدية فلا بعث بعدها ولا نشور ولا مغيب عندها ولا حضور. فعندما فني الحي، وهلك من هلك في الدار، سأل نفسه "لمن الملك اليوم؟" فقال: "لله الواحد القهار"((628)).

((626)) **المواقف**، ص19.

((627)) م.ن، ص470.

((628)) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، المطبعة الأزهرية المصرية، 1328هـ، ص41-43.

وفي ذلك تأكيد على رجوع أول العبد إلى آخره، والآية القرآنية باللهجة الأصلية. وفي نص للإمام الغزالي نرى تلخيصاً مكثفاً للحالات التي تسبق الفناء، فهو يقول:

"العارفون ـ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ـ اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق... وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستُغرقوا بالفردانية المحصنة. واستوفيت بها عقولهم، فصالوا كالمبهوتين فيها... فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم... وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة "فناء"، بل "فناء الفناء": لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال إلا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه"((629)).

ولا تقتصر الحيرة على العارف الواصل، والذي يسميه النفري بـ"الواقف". فإن الأكوان تصاب بالحيرة أمام هذا العارف، وهو في الوقت نفسه في حيرته من كيفية بقائه في الفناء.

كتب النفري ما قيل له: "حار كل شيء في الواقف، وحار الواقف في الصمود"((630)).

يصل العارف إلى الفناء بما فيه من مشاركة مع المطلق. فكل كائن يحمل في داخله بذرة المعرفة، وبدون هذا الاستعداد يستحيل أي نوع من الاتصال. "فكل راء لا يرى الحق إلا بما فيه من الحق "والحقيقة" وصف الحق((631))، والحق هو الله. وهو المرآة التي يستطيع الإنسان أن يرى فيها "أنيته الوجودية العينية" وأن يرى الآخرين، وأن يشهد أنيته الثابتة كما هي في علم الغيب. ولا يصل إلى هذه المكاشفة إلا خاصة الخاصة من المتصوفة كما أن الإنسان هو مرآة الحق، يرى فيها أسماءه المعبرة عن ذاته بواسطة النسب والاعتبارات الوجودية ويلتبس الأمر على العارف لعدم تمييزه بين الرائي والمرئي والمرآة التي لا تمثل في نهاية المطاف إلا "الوجود الحق". وهذا ما يبرر الحيرة لاختلاط ما يراه العارف، بل ما يبرر من حيرة من أي نوع كانت. يقول الأمير عبد القادر الجزائري: "حار العارفون وحق لهم أن يحتاروا. وأرادوا أن يجعلوه عين العالم فما صفا لهم ذلك لنزاهته وقدسه. وأرادوا أن يجعلوه غير العالم فما صح لهم ذلك، لأن العالم ليس بشيء زائد على نسب علمية، مع اعتبار العالم عين الذات. والعارف في حجاب، والجاهل في حجاب، وإن اختلفت الحجب (....) وكل ما أَشْعَرَ بالإثنينية فهو حجاب، وإنما الشأن

((629)) **مشكاة الأنوار**، تحقيق د. أبو العلاء عفيفي، القاهرة، 1964، ص57، 58.

((630)) النفري، **المواقف**، ص12.

((631)) م.ن، ص5.

في العينية وهي لا تجامع الشعور بقيد من قيود الغيرية"((632)). والعلم التام بالحقيقة لا يكون إلا بالانقلاب إلى عين الحقيقة، دون اعتبار لأية نقاط ارتكاز.

والذي يقودنا إلى حضرة هذه الحقيقة، هو ما غرسه الله فينا كنقطة التقاء، أو نافذة أمل. لأنه تعالى له في كل مخلوق حتى الذرة وجه خاص لا يشاركه غيره فيه، به يكون التأثير"((633)) فإذا ارتفع الحجاب "فلا يقع العيان إلا على فقد الأعيان". والفناء بهذا المعنى هو الوصول إلى الحق عن طريق "الوجه الخاص" الذي يربط بين الحق والخلق، ومتى كان هذا الاتصال، سقطت العوالم وحصل الوجود. وفي مثل هذه المناسبة يسوق المتصوفة أبيات أبي نواس (الحسن ابن هانئ) والتي يعزوها ابن خلكان إلى الصاحب بن عباد:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمرُ
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمرُ

وليس في ذلك حلولاً ولا اتحاداً حسب رأي مدرسة ابن عربي، وكل ما في الأمر هو أن العبد كشف حقيقته، في الوقت نفسه الذي يدرك فيه أن ما اكتشفه كان كذلك وسيظل كما هو إلى الأبد دون مساس بالوحدة المطلقة للذات الإلهية، ولئن كان في ذلك ما يدعو إلى الحيرة. فقد قبلنا مؤسس مذهب وحدة الوجود ابن عربي، فهو يقول:

"فقد حرت في حالي، وحارت خواطري وقد حارت الحيرات فيّ وفي أمري"((634))

كثرة القرب حجاب:

أما الحجاب الذي يفصل بين العبد والرب، فلا مسافة له، بل الحجاب هو انعدام المسافة "إنما حُجِبَ الحق عنك لشدة قربه منك"((635)) ويتم العمل الصوفي كله في ذات العارف، فهو بقربه البداية التي تكشف عن النهاية، ويتحقق السائرون في "ميادين النفوس" حيث تفقد المعايير الحسية معناها وقيمتها. يقول ابن عطا الله السكندري: "لا مسافة بينك وبينه .؟؟...

((632)) الجزائري، **المواقف**، ص242.

((633)) الجزائري، **المواقف**، ص96.

((634)) انظر: د. قاسم، **الخيال في مذهب ابن عربي**، القاهرة 1969، ص38.

((635)) ابن عطا الله السكندري، الحكم، شرح الشيخ رزوق، تحقيق د. محمود، القاهرة 1969، ص275.

تطويها... الطي الحقيقي أن تطوي مسافة الدنيا عنك، حتى ترى الآخرة أقرب إليك منك"((636)).

ويبلغ هذا المعنى ذروته مع الأمير عبد القادر الجزائري. وذلك في "شبه مقامة" له يصدر بها كتاب "المواقف" نورد هنا طرفاً منها: "إن في الوجود معشوقة غير مرموقة، الأهوية إليها جانحة والقلوب بحبها طافحة، والأبصار إلى رؤيتها طامحة. يطير الناس إليها كل مطار ويرتكبون الأخطار... ولا يصل إليها إلا الواحد بعد الواحد، في الزمان المتباعد. فإذا قدر لأحد مشارفة حماها ومقاربة مرماها ألقت عليه اكسيراً لا له مادة ولا مدة، ولا هو عين معتدة. فيحصل انقلاب عينه لجميع الأعيان في عينه إلى عين هذه المعشوقة التي هي غير مرموقة... ولا يقدر أن يعبر عنها بعبارة ولا أن يشير إليها بإشارة، أكثر من قوله: "إني وصلتها وحصلتها. وبعد التعب والعناء ومعاناة الضنى، وجدت هذه المعشوقة: أنا! وتبين لي أنني الطالب والمطلوب، والعاشق والمعشوق، فما كان هجري للذاتي إلا في طلب ذاتي. ولا كانت رحلتي إلا لنحلتي. ولا وصولي إلا إليّ ولا تفتيشي إلا عليّ. ولا كان سفري إلا مني.. إليّ!" فيقال له: "هل رأيت محياها وشممت رياها حتى قلت أنا إياها؟" فيقول: "رأيت وما رأيت. وما رميت إذ رميت" ويأتي بأوصافها بما تنبو عنه العقول... ويرفع الضدين تارة، وتارة يجمعها، ويجمع النقيضين ويضمهما، فيقال له: "هذا الذي تقوله أنت ثبت عندك بدليل أو برهان؟" فيقول: "لا دليل بعد عيان":

وكيـــف يصـــح في الأذهـــان شـــيء		إذا احتـــــاج النهـــــار إلى دليـــــل؟

يتراجع فلا يرجع، ويخطط فلا يسمع. وحينئذ يحكم الناس عليه بالجنون والعَتَه والسَّفَهِ والبَلَه ويُجهلونه ولو كان أعلمهم..."((637)).

والنتيجة الأولى التي يمكن الوصول إليها من تأمل النص السابق هي أن الانقلاب الداخلي الذي ينشأ عنه ارتباط العارف بالحق مباشرة، يكشف عن مفاجأة مذهلة، تشبه من فزع من نفسه فجأة في مرآة لم يكن على علم مسبق بوجودها. وإن الكيمياء((638)) الحقيقية ليست في

((636)) م.ن، ص380 و 185.

((637)) الجزائري، **المواقف**، ص10 و12.

((638)) نقصد هنا علم الكيمياء الذي أطلق عليه قديماً "علم الصنعة"، وقد اجتهد بعض المعاصرين بترجمة الكيميائي أي عالم الصنعة بكلمة تزيد الأمر جهلاً هي الخيميائي بدلاً من الرجوع إلى الأصل العربي وينحت عليها "الصنعوي" أو تترك النسبة كما هي: "الكيميائي"، ويشار إلى الأمكنة التي ترد فيها بتوضيح المعنى المراد.

تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة، بل هي في الحصول على الإكسير المطلق، الذي يفتح للعارف أبواب الغيب من نافذته الذاتية. حيث يتحقق من معنى الآية: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)[ق:16].

والنتيجة الثانية، وهي ترتبط بالتناقض والعجز عن بيان حقيقة المطلق. وفي ذلك من تقسيم الوجود إلى مرتبتين متقابلتين: مرتبة الخلق المحكومة بالتناقض، حيث يبرز العارف الواصل متناقضاً حينما يود نقل تجربته إلى غيره مبرهناً على صحة كشفه ولما كان هذا الخلق نسبياً (لأن الكون كله نسب وإضافات)، فإن العارف يخطئ في إدخال المطلق داخل أطر ومقولات النسبي. وفي النهاية فإن وظيفة التناقض إيجابية لأنها ترفع العارف مجدداً لبلوغ المطلق بعد اعترافه بعجزه. أما المرتبة المقابلة لمرتبة الخلق والتناقض فإنها مرتبة الذات، والغيب المطلق حيث تذوب الفوارق، وتُختزل المقولات في مقولة واحدة.

الحيرة والتناقض:

ويمكننا أن نرى مستويين للتناقض: فهو في المستوى الأول أداة للتمييز والمقارنة، لا يتم بدونها أي نتاج في الفكر ولا أية حركة في الواقع، ولا أي تقويم في الأخلاق. فإنه لا سبيل إلى إدراك النور المحض أو الظلمة المحضة، لذلك فقد "تجلى النور على الظلمة، فأُدرِكت الظلمة بالنور، وأُدرِك النور بالظلمة:

فـــــــــــولاه ولـــــــــــولانا لمـــا كـــان الـــذي كـــانا((639))

أول متقابلين هما النور أو الوجود المطلق، والظلمة أو الأكوان في حالة الوجود الممكن في عالم الخلق يصبح التناقض كأداة مشهوداً في كل الأشياء. "لأن المصلحة في ابتداء أمر الدنيا إلى انقضاء مدتها: امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالمحبوب، ولو كان الشر صرفاً محضاً لهلك الخلق. ولو كان الخير محضاً لسقطت المحنة، وتقطعت أسباب الفكرة"((640)).

وتندرج الحيرة السلبية أو الخطرة في هذا المستوى من التناقض، حيث تتم التفرقة بين الحق والباطل، في أول الطريق الصوفي. يقول روزبهان البقلي الشيرازي: قد تعرض لي في ليلة من الليالي خيالات المرض النفسانية والشيطانية، وخيالات الروحانية وقد قَطَعتُ حجبها، ورأيت لطايفها، وتفكرت في أشكالها. فضاق صدري وتحيرت في شأني، حتى بدا لي جمال الحق تعالى

((639)) عبد القادر الجزائري، **المواقف**، ص225.

((640)) إبراهيم البيهقي، المحاسن والمساوئ، دار صادر، بيروت، 1970، ص17.

بالبديهة فقلت: إلهي! ما هذه التماثيل التي عنيت بها في المشاهدة؟ فقال: "هذا لمن يطلبني في أوائل كشوف، حتى يعرفني من بينها من لم يكن عارفاً"((641)).

ويظهر التناقض في المستوى الثاني كأداة للدفع والتحريك يقول الجزائري: "إن العالم إنما كان عن الطبيعة والعناصر، وهي مظاهر الأسماء (الإلهية). ومدافعة بعضها بعض ومغالبتها ضرورية... لأن الاعتدال لا يكون عنه شيء"((642)) وتنشأ "المطاردة والمدافعة" في المظاهر الكونية من التناقض الأساسي بين الأسماء الإلهية. المنقسمة إلى "أسماء الجلال" معبرة عن العزة والانتقام والمكر والشر، وإلى "أسماء الجمال" الظاهرة في الرحمة والعدل والحب والخير. ويسهم تناقض الأكوان في رسم الطريق اللولبي أمام السالك. لأن "الأكوان خلقها تعالى سلاليم يُتَوصل بها إلى المعاني الإلهية الباطنة فيها. فمن قصر نظره، ووقف مع المثال، ضل وحار. ومن ارتقى إلى الحقيقة اهتدى"((643)). ولا ينبغي أن تفهم الهداية هنا على أنها خلاص من الحيرة إطلاقاً. بل هي انتقال إلى حيرة جديدة من حيرة العلم. والاهتداء إلى هذه الحيرة هو عين الهداية؛ "لأن الحيرة التي هي نتيجة العلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلهية المتكثرة المحيرة للعقول والأوهام...، وذلك عين الهداية"((644)). ويطلق ابن عربي على هذه الحيرة اسم: "حيرة المحمدي" لأنه طلب الاستزادة منها، كما هو شأن النبي محمد. أي الاستزادة من رؤية التجليات المتدافعة والمتناقضة والتي تخفي وراء ستائرها الحقيقة المطلقة.

وتنقلب الحيرة إلى نمط من المعرفة حينما ترتبط بالارتقاء، وتجاوز المتناقضات، "بل علم لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص. فيحصل من ازدواجهما علم ثالث"((645)). وبتعبير آخر فإن "كل متقابلين لابد أن يكون بينهما أمر ثالث جامع بينهما، لا هو عينهما ولا غيرهما"((646))، وبالمقابل فإن الجهل عند ابن عربي "حالة الوقفة عند مصادمة الأضداد على نقطة واحدة، فيتمازجان، فصاحبه في ظلمة أبداً"((647))، وتقاس مرتبة

((641)) **كشف الأسرار**....، تحقيق الأب بولس نويا، مجلة المشرق السنة 64 عدد تموز . تشرين الأول، بيروت 1970، ص403.

((642)) عبد القادر الجزائري، **المواقف**، ص500.

((643)) م.ن، ص567.

((644)) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تعليق د. عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ج2، ص297.

((645)) الجزائري، **تنبيه الغافل وذكرى العاقل**، ص1029.

((646)) الجزائري، **المواقف**، ص307.

((647)) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، ص24.

العارف بمقدرته على متابعة إيقاع الوجود الجدلي. يقول النفري "رأيت العلوم تأكل بعضها بعضاً، ورأيت الآكل كيف يأكل المأكول. ثم رأيت المأكول كيف يعود فيأكل الآكل"((648)).

ويظهر بوضوح أن الحيرة هي التوتر النفسي الذي يوازي تصادم المتناقضات ويساعد على الارتقاء والاهتداء إلى هذه الحقيقة يجعل الصوفي يبحث عن الحيرة كعلم داخلي وحيد قادر على احتواء وتخطي التناقضات الكونية. "فالهدى، هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة. والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة"((649)). وإذا سألنا الشيخ محيي الدين ابن عربي عن طبيعة هذه الحركة، فإنه سيقول لنا بأنها حركة دائرية، تشبه حركة الأفلاك الدائرة تحت تأثير الحيرة هي الأخرى. وهذا يقودنا إذا تابعنا تأويل الحركات الدائرية من هذا المنظور إلى فهم الطواف حول الكعبة أو دوران "المولوية" حول أنفسهم. إلا أن أعلى أنواع الحيرة هو الذي يقود العارف إلى الدوران حول الله باعتباره قطباً للأكوان. ولا تعني هذه الحركة الدورية تكراراً إلى ما لا نهاية له لما كان، وإنما هي تعبير عن فقدان مفهوم الزمان، والدخول في المطلق. وهذا ما جعل ابن عربي ينحاز إلى مفهوم الزمان الدائري دون الزمان المستطيل أو الخطي. لأن الدائرية كمفهوم رياضي أقرب إلى تمثيل المطلق من أي شكل آخر. ففيها تسقط المطالبة بالبداية والنهاية. أما الزمان الخطي فإنه يثير تصور البداءة والانتهاء حتماً. وهما من خصائص النسبي. يقول ابن عربي: «الحائر له الدور، والحركة الدورية حول القطب، فلا يبرح منه...، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه، صاحب خيال إليه، غايته: فله "من" و"إلى" وما بينهما، وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فتلزمه "من"، ولا غاية لكماله فتحكم عليه "إلى"، فله الوجود الأتم، وهو المؤتى جوامع الكِلِم والحِكَم»((650)).

«مطلب علم التصوف هو مالا يقف التحقيق عند مسألة من مسائله، بمعنى أن الطالب لمسألة من مسائله، إذا حققها، يجعله ذلك التحقق مستعداً لِمَا وراءها، فإذا تحقق بما استعد له مما وراء تلك المسألة، استعد كذلك وهكذا، فلا نهاية لمسائل التصوف ومطالبة دون ذات البحث "الغيب المطلق"، وهنالك منتهى العبارات ومنقطع الإشارات وبحر الظلمات».

((648)) النفري، **المواقف**، ص208.

((649)) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص199 - 200.

((650)) م.ن، ص73.

فالعارف في نهاية الأمر موزع بين قطبين، قطب الاعتقاد بعدم وجود ما هو موجود في عالم الخلق النسبي المتغير المتجدد مع تجدد الأنفاس. وقطب الجري إلى لا مكان وإلى أبد الآبدين حيث الذات الإلهية. فالطريق لا وجود له في أي مكان وليس محصوراً في زمن مقطوع الطرفين. كما أن البداية والنهاية وكل المتناقضات والمغالاة موجودة في الذات الإلهية ومعرفتها تتم بعدم معرفتها بعدم الفناء فيها، حيث يعبر الفاني عنها لا عن أنَيَّته. ويمكننا أن نفهم هنا قول الشيخ فريد الدين العطار، وهو يردد دون توقف: "أين أنت؟ وأين مكان لست فيه؟"((651)) وهو واقع تحت أسر الحيرة. وأن نعذر الأمير عبد القادر الجزائري وهو يقول:

"لقـــــد حيرتـــــني حـــــتى في حـــــــيرتي وفي أمـــــــري
وحـــــار كـــــل ذي كشـــــف وذي عقـــــل وذي فكـــــر"((652))

((651)) د. عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، ص82.
((652)) **المواقف**، ص24.

نقاد الصوفية

انقسم الناس في أمر الحلاج (244-309هـ) إلى ثلاث فرق: منهم من نسبه إلى الكفر ومنهم من اعتقد بولايته ومنهم من توقف في الحكم عليه، تجنباً للظن الآثم. فقد وجد عدد كبير من المتصوفة ممن اعتقد بصلاحه ودافع عنه أمام الفقهاء. وظل هذا الانقسام يتكرر بصدد عدد كبير من المتصوفة أشهرهم الشيخ محيي الدين بن عربي. والصوفية كغيرهم من البشر فيهم "الشيخ" وفيهم "المتمشيخ". وقس على ذلك الفقهاء، فمنهم من طلب الفقه لوجه الله تعالى ومنهم من "تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة". لذا فإن الخوض في مسألة "نقد التصوف" عويص ويحتاج إلى حذر شديد. فمن الفقهاء كالبقاعي من يكفر "غلاة" المتصوفة وأصحاب الإباحة "لأن مضمون مقالاتهم – كما يقول البقاعي - إبطال الشرائع، وتعطيل الأوامر والنواهي وتكذيب الرسل والارتياب فيما أتوا به"((653)). ويحمل الصوفي ابن عربي نفسه على هؤلاء الغلاة حملة أشد من حملة البقاعي، فهو يقول: "وأما أهل السماع والوجد في هذه البلاد (المشرق العربي) فقد اتخذوا دينهم لعباً ولهواً. لا تسمع إلا من يقول لك: "رأيت الحق"... ثم تطالبه بحقيقة يمنحها أو بسر استفاده في شطحه، فلا تجد إلا لذة نفسانية وشهرة شيطانية يصرخ على لسانه الشيطان فيصعق، ما دام المغرور الآخر بشعر ينهق، فلا أشبههم إلا براعي غنم ينعق بغنمه فتقبل وتدبر لنعيقه، ولا تدري في ماذا ولماذا"((654))، وهو في الوقت نفسه "يجاهد" الفقهاء في حق الفقراء السادة الصوفية، وينحى باللائمة على من ذم منهم جميع المتصوفة دون معاشرة الأتقياء منهم. وذهب به الأمر إلى توجيه تهمة مباشرة لهذا النوع من الفقهاء ووصفهم بأنهم "فراعنة الصوفية" وذلك للظلم الذي وقع على كثير منهم.

ويعجب من "فقيه قد استحوذ عليه الشيطان بحيث صيره يعتقد أن الزمان فارغ من جميع المراتب في كل فن، وإنما هي تلفيقات وخرافات((655)) ويرجع التعقيد في المسألة إلى أن من الفقهاء متصوفة وأن كثيراً من المتصوفة قد برعوا في الفقه وعلوم الشريعة، ولا يقتصر نقد المتصوفة إذن على الفقهاء دون غيرهم، كما أن بعض الفقهاء لا يخلو من نقد يُوجَّه إليه. يقول ابن عربي: «فإذا سمعتني أذم الفقهاء في هذا الكتاب فإنما أعني به هذا الصنف المدبر الذي

((653)) برهان الدين البقاعي، **تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (مصرع التصوف)، القاهرة 1952 ص27.
((654)) **رسالة روح القدس**، تحقيق عزة حصرية، دمشق 1970 ص27.
((655)) م.ن، ص105.

اتبع شهوته وغرض نفسه الأمارة بالسوء، وكذلك ذمي للصوفية، فإنما أذم هذا الصنف الذي ذكرت، فإن الحلولية والإباحية وغيرهم من هذا الطريق ظهروا وتظاهروا بالدعاوى»((656)).

صحيح أن عدداً من الفقهاء قد تناول ظاهرة التصوف بالنقد والتجريح وكفر المتصوفة لكلمات صدرت عنهم أو لكتب ألفوها، غير أن عدداً آخر منهم قد نافح ودافع عن أعلامهم واعتقد بصلاحهم وعلو كعبهم في الزهد وعلوم الشريعة والتفسير.. وقد ألحّ المتصوفة وأنصارهم على ضرورة التقيد بالمعاني الخاصة لاصطلاحاتهم ومراعاة جانب الذوق والكشف في تجربتهم. وما تزال المعركة ناشبة بين أنصار وأعداء التصوف حتى أيامنا هذه، وقد تركزت بشكل خاص حول الشيخ محي الدين بن عربي" وكانت معركة عنيفة توارثها الأتباع عدة قرون، ومازلنا نشهدها في عصرنا. فالفقهاء بجمودهم وضيق تفكيرهم، لا يجدون شيئاً أقل من الزندقة والكفر يتهمون به هذا الفيلسوف، وأتباع الفيلسوف يردون عليهم بأنهم جهلة ضالون لم يفتح الله عليهم أبواب الفهم والعلم." وقد كان من نتاج هذه المعركة رسائل ومؤلفات كثيرة ألفت في الدفاع عن ابن عربي أو الرد والطعن عليه"((657)).

وإذا كنا نتناول بالبحث عدداً من نقاد التصوف فإن علينا قبل إصدار حكم نهائي على المتصوفة أن نتذكر بأن الإنسان عدو لما يجهل وأن نأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر أنصار التصوف التي ترى بأن أعداء التصوف "لم يوطنوا الأشياء مواطنها ووقفوا مع ظواهرها وتركوا بواطنها. فلا حاجة إلى الاستشهاد بالآيات البينات على قبائحهم، ولا بالأحاديث الصحيحات على فضائحهم. إذ القرآن مشحون بهتك أستارهم والحديث مسنون بكشف أسرارهم بقوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ)[يونس:39]، وقوله تعالى: (وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ)[الأحقاف:11]. وقوله ε: ((إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل العزة بالله))((658)).

ومنذ القرن الرابع الهجري كشف أبو نصر السراج الطوسي مؤلف كتاب **اللمع**، عن الأسباب التي تدفع إلى نقد التصوف، مقسماً الذين ناصبوا الصوفيين العداء إلى قسمين: "فمنهم قوم لم

((656)) م.ن، ص103.

((657)) **مناقب ابن عربي**، تأليف إبراهيم بن عبد الله القارئ البغدادي تحقيق (صلاح الدين المنجد). مؤسسة التراث العربي بيروت 1959 (المقدمة) ص6،7.

((658)) م.ن، ص43.

يفهموا ما أشاروا إليه في كلامهم من غامض العلم وجليل الخطب... وقاسموا ما يسمعون من ذلك بما علموا من العلوم المبثوثة بين عوام الناس حتى هلكوا. ومنهم من علم مقاصدهم ومعانيهم فيما قالوا أو قد صحبهم برهة من الدهر فلم يصبر على حالهم ودعاه شيطانه إلى طلب الرياسة وجمع الدنيا وأكل أموال الناس، بالباطل، فجعل المعاداة والمنافاة معهم، والطعن والوقيعة فيهم والسفاهة والإنكار عليهم، سُلَّماً إلى جمع الدنيا"((659)).

وسنحاول الاطلاع على ثلاثة من كبار نقاد التصوف في القرون السادس والثامن والتاسع للهجرة ذلك أن المسائل الأساسية قد طرحت معهم واتخذت صيغتها النهائية. أما النقاد الذين تبعوهم فإنهم يأخذون عن هؤلاء الأسلاف، مرددين حججهم مبرزين أحياناً بعض النواحي أكثر من غيرها. وهذا يعني بأن النقد الصحيح والعلمي للتصوف لم يقل كلمته النهائية المنصفة للمتصوفة بعد.

((659)) **اللمع**، تحقيق د. عبد الحليم محمود دار الكتب الحديثة بمصر 1960، ص497.

الحافظ الإمام جمال الدين ابن الجوزي

510 . 597 هـ / 1116 . 1201 م

هو عبد الرحمن بن جعفر القرشي البغدادي المعروف بابن الجوزي (جمال الدين، أبو الفرج)، محدث، حافظ، مفسر، فقيه، واعظ، أديب، مؤرخ، مشارك في أنواع أخرى من العلوم. ولد ببغداد سنة 510هـ تقريباً. وتوفي بها. ودفن بباب حرب. من مؤلفاته الكثيرة "المغني في علوم القرآن" "تذكرة الأريب في اللغة" "جامع المسانيد" في سبعةِ مجلدات، "المنتظم في تاريخ الأمم" "بستان الواعظين ورياض السامعين"((660)).

تناول ابن الجوزي في كتابه الشهير "تلبيس إبليس" مظاهر التطرف عند الزهاد والصوفية وقال بصدد "الحلاج" بعد إيراد أبياته المشهورة:

"سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب"

"اتفق علماء العصر على إباحة دم الحلاج. فأول من قال: "إنه حلال الدم أبو عمرو القاضي ووافقه العلماء. وإنما سكت عنه أبو العباس سريج وقال: "لا أدري ما يقول". والإجماع دليل معصوم من الخطأ. بإسناد عن ابن هريرة قال: قال رسول الله ε: ((إن الله جاركم أن تجتمعوا على ضلالة كلكم)). وبإسناد عن أبي القاسم يوسف بن يعقوب النعماني قال سمعت والدي يقول: "سمعت أبا بكر محمد بن داود الفقيه الأصبهاني يقول: "إن كان ما أنزل الله عز وجل على نبيّه ε حقاً فما يقول الحلاج باطل وكان شديداً عليه وقد تعصب للحلاج جماعة من الصوفية جهلاً منهم وقلة مبالاة بإجماع الفقهاء"((661)). خصص ابن الجوزي فصولاً لانتقاد أخلاق المتصوفة من لباس ومطعم ومشرب وبين تلبيس إبليس عليهم في السماع والرقص والوجد والغناء والنوح، وندد بالرقص والمواجد، وتقطيع الثياب، وصحبة الأحداث، وترك التكسب والنكاح. ووصم الذين يفرقون بين الشريعة والحقيقة من الصوفية بالجهل ثم قبح تأويلاتهم للقرآن. وقد روى لنا ابن الجوزي نقلاً عن كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي أخبار بعض المتصوفة: "قال كان بعض الشيوخ في بداية إرادته يكسل عن القيام، فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل لتسمح نفسه بالقيام عن طوع. وقد عالج بعضهم حب المال بأن باع جميع

((660)) انظر: **معجم المؤلفين**، ج5، ص157.

((661)) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس مطبعة النهضة**، القاهرة 1928، ص171- 172.

ماله ورماه في البحر إذ خاف من تفرقته على الناس رعونة الجود ورياء البذل قال: وكان بعضهم يستأجر من يشتمه على ملأ من الناس ليعوّد نفسه الحلم. قال: وكان آخر يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الموج ليصير شجاعاً "ويعقب ابن الجوزي قائلاً: "أعجب من جميع هؤلاء عندي (أبو حامد الغزالي) كيف حكى هذه الأشياء ولم ينكرها"((662)).

ونقل ابن الجوزي كلاماً بخط (ابن عقيل) أثبته في كتابه، وهو تلخيص للأسباب التي تدعو الأخير إلى ذم الصوفية والقول بتكفيرهم. قال ابن عقيل: "وأنا أذم الصوفية لوجوه يوجب الشرع ذم من فعلها. منها أنهم اتخذوا مناخ البطالة. وهي الأربطة فانقطعوا إليها عن الجماعات في المساجد.. واستمالوا النسوة والمردان... ويستحلون بل يوجبون اقتسام ثياب من طرب فسقط ثوبه، ويسمون الطرب وجداً، والدعوة وقتاً، والغناء قولاً.. ونصيحتي إلى إخواني أن لا يقرع أفكار قلوبهم كلام المتكلمين، ولا تصغي مسامعهم إلى خرافات المتصوفين. بل الشغل بالمعاش أولى من بطالة الصوفية، والوقوف على الظواهر أحسن من توغل المنتحلة. وقد خبرت طريقة الفريقين فغاية هؤلاء الشك، وغاية هؤلاء الشطح((663)).

والواقع أن **تلبيس إبليس** عند ابن الجوزي لا ينال الصوفية والزهاد وحدهم، بل إن الخلق كلهم مُعرّضون لتلبيسه في كل الأديان وفي كل الأزمان، وسبيل النجاة عنده هو لزوم السُّنة والجماعة. وها نحن نلخص المآخذ التي أخذها أهل السنة (بالمعنى الواسع جداً) على التصوف والصوفية كما ذكرها ابن الجوزي:

1- أنهم انصرفوا عن العلم إلى العمل، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ والخطرات.
2- أنهم قالوا بالحلول.
3- أنهم تجاوزوا الحدود في أمور العبادات: في الطهارة والصلاة.
4- أنهم دعوا إلى الخروج عن الأموال والتجرد عنها.
5- أنهم اتخذوا ملابس خاصة، مثل لبس الصوف ولبس الخرق والمرقعات.
6- أنهم اتخذوا أوضاعاً خاصة في الطعام.
7- أنهم اصطنعوا السماع والرقص واستدعاء الوجد.

((662)) م.ن، ص352.

((663)) م.ن، ص371-372-374.

8- أنهم أولعوا بصحبة الأحداث والنظر إلى المرد.

9- أنهم دعوا إلى التوكل وقطع الأسباب وترك الاحتراز في الأموال وترك التداوي،

10- أنهم آثروا الوحدة والعزلة والانفراد عن الناس، وفضلوا عدم الزواج على الزواج، ودعوا إلى ترك طلب الأولاد حين الزواج.

11- أنهم دعوا إلى السياحة "لا إلى مكان معروف ولا إلى طلب علم، وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زاداً، ويدعي بذلك الفعل التوكل".

12- الشطح والدعاوى وادعاء الكرامات والمخاريق والشعبذة."((664))

بيد أن هذا النقد المدعم بالأمثلة والشواهد عند ابن الجوزي، مشترك بين الفقهاء، الذي يمثلهم ابن الجوزي أصدق تمثيل، وبين المتصوفة الأصلاء. ولئن طبقنا هذا النقد على الأمير عبد القادر الجزائري، فإننا نراه لا يصيبه بشيء. لأنه لم يفصل بين معتقده وعمله، بل كانت حياته تطبيقاً لما يعتقد بإخلاص.

((664)) د. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**... وكالة المطبوعات الكويتية 975، ص72 و 73.

ابن تيمية

661-728هـ

هو أحمد تقي الدين أبو العباس بن الشيخ شهاب الدين أبي محاسن عبد الحليم ولد في حران سنة 661هـ. وغادرها إلى دمشق بعد أن أغار عليها التتار. وقد تلقى تعليمه في دمشق ونبغ واشتهر بذاكرته الحادة، وخَلَفَ والده في إلقاء الدروس في الجامع الأموي بدمشق وهو في الثانية والعشرين من عمره. وقد انقسم فيه الناس إلى ثلاث فرق. أنصاره وخصومه وفرقة ثالثة بين هؤلاء وأولئك. يقول الذهبي فيه وهو من الفريق الثالث: وأنا لا أعتقد فيه عصمة، بل أنا مخالفٌ له في مسائل أصلية وفرعية".((665))

ويُشَهدُ لابن تيمية بشجاعته وإيمانه في الصمود بوجه التتار ومحاربتهم وإلحاق الهزيمة بهم. وكان أن أودع السجن مرات عديدة في القاهرة ودمشق لاختلافه مع فقهاء عصره في الفتاوى ولاختلافه مع المتصوفة. كتب ابن تيمية في التفسير والفقه والعقائد.

نصب ابن تيمية نفسه "للكشف عن ستور أهل التصوف، الذين اتخذوا الشعوذة سبيلاً للتأثير في العامة وأقامها عليهم حرباً شعواء، وخصوصاً أن بعضهم مالأَ التتار في أثناء حملتهم في الشام وعبثهم فيها فساداً، وكان جلهم من الرفاعية الأحمدية أتباع السيد أحمد الرفاعي"((666)).

ولكن حملته الشديدة قد انصبت على مذهب "الاتحاد" الذي يقول به ابن الفارض، والذي وجد أن له أتباعاً عديدين في مصر، وكذلك كان الأمر بالنسبة لتصديه لابن عربي واعتباره من الصوفية الفلاسفة، فهو يقول: "فإن ابن عربي وأمثاله وإن أدعوا أنهم من الصوفية، فهم من صوفية الملاحدة الفلاسفة ليسوا من صوفية أهل العلم، فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة. كالفضيل بن عياض وإبراهيم بن أدهم وأبي سليمان الداراني((667)) وهو يعتقد بأن ابن عربي وابن سبعين وكل من قال بوحدة الوجود، إنما يخضع لتأثير الشيطان" وهؤلاء قد لا يعتقدون الكذب" لكن يخيل لهم أشياء تكون في نفوسهم ويظنونها في

((665)) محمد أبو زهرة، **ابن تيمية** 1952، ص31.

((666)) م.ن، ص47.

((667)) ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، تحقيق أبو الوفا محمد درويش، القاهرة 974 ص70.

الخارج"((668)) ويرتد تشنيع ابن تيمية على ابن عربي لقوله بأن "وجود الخلق هو وجود الحق وعينه". ويحكم عليه في مواضيع أخرى حكماً مخففاً. فهو بالنسبة إليه "أقرب متفلسفة التصوف إلى الإسلام لأنه يقرر الأمر والشرائع ويأمر بالسلوك مما أمر به المشايخ((669)). ويقول في موضع آخر: "مقالة ابن عربي مع كونها كفراً، هو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو هائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه"((670)).

وبذلك نرى أن ابن تيمية ليس ضد التصوف كظاهرة، إنما هو ضد التطرف الذي حدث على أيدي المتأخرين منهم. وهذا موقف إيجابي خاصة عندما يتعلق الأمر بإحاطة الأفراد من المشايخ بهالة من التقديس والإعجاب تخرج عن الحدود التي يقبلها الإسلام.

وهو يعترف بقيمة عدد من الظواهر الصوفية إذا استخدمت لغاية أخلاقية ودون أن تحاط بالمظاهر البهلوانية التي ترافقها. وخوارق العادات التي هي كرامات الأولياء معترف بها في الإسلام، إلا أنها ليست دليلاً على الولاية، إذا لم يكن أساس عمل الولي هو الأصل، لأنه "قد تصدر بعض الخوارق عن... السحرة"((671)). كما أنه يتفهم المقامات والأحوال والمواجيد على ألا تخرج عن حدود الأدب. وأشد حملاته عنفاً هي على تلامذة ابن عربي كالصدر القونوي المتوفي (672هـ/ 1273م) والعفيف التلمساني المتوفي (690هـ / 1291).

ويصف الأخير بـ "الفاجر" بدلاً من "العفيف". وإذا كان ما خلفه ابن الفارض من تأثير تركته تائيته الكبرى "نظم السلوك" قد أثار ابن تيمية منذ بداية حملته، فإن ابن سبعين والبلياني المتوفي عام (758 هـ) ومن نهج نهجهم قد لاقوا أشد النقد منه((672)).

((668)) م.ن، ص81.

((669)) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، طبعة دار المنار القاهرة 1349هـ جـ1 ص176.

((670)) **رسالة حقيقية مذهب الوحدة** ص6 عن محمد أبو زهرة ابن تيمية ص331.

((671)) **مختصر الفتاوى المصرية** لابن تيمية، القاهرة 1949، ص571.

((672)) انظر: بدوي، **تاريخ التصوف**، ص80.

برهان الدين البقاعي

809- 885هـ

هو الإمام إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر أبو الحسن برهان الدين البقاعي الشافعي المحدث، المفسر، العلامّة، المؤرخ. ولد سنة 809هـ بقرية خربة من عمل البقاع. ونشأ بها، ثم دخل دمشق وفيها جوّد القرآن وجدد حفظه وأفرد القراءات واشتغل بالنحو والفقه وغيرها من العلوم. أخذ عن أساطين عصره، كابن ناصر الدين وابن حجر، وبرع، وتميز، وناظر وانتقد حتى على شيوخه. وصنف تصانيف عديدة.

من أجلها "المناسبات القرآنية" و"عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران"، و"تنبيه الغبي بتكفير عمر بن الفارض وابن عربي". دخل بيت المقدس، ثم القاهرة وتوفي بدمشق في رجب سنة 885 عن ست وسبعين سنة"[673].

نشر المحامي عبد الرحمن الوكيل في كتاب "مصرع التصوف" رسالتين للعلامة برهان الدين البقاعي الأولى: "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي" والثانية "تحذير العباد من أهل العناد" وأظهر البقاعي أنه ألف رسالته الأولى بعد أن رأى الناس مضطربين في ابن عربي "المنسوب إلى التصوف الموسوم عند أهل الحق: بالوحدة... وكان كفره في كتابه الفصوص أظهر منه في غيره"((674)). ويلخص الشيخ البقاعي عقيدة ابن عربي "وكيده للإسلام" على النحو التالي: "وينبغي أن يعلم أولاً أن كلامه دائر على الوحدة المطلقة، وهي: أنه لا شيء سوى هذا العالم، وأن الإله أمر كلي لا وجود له إلا في ضمن جزئياته، ثم أنه يسعى في إبطال الدين من أصله، بما يحل به عقائد أهله، بأن كل أحد على صراط مستقيم، وأن الوعيد لا يقع منه شيء. وعلى تقدير وقوعه. فالعذاب المتوعد به إنما هو نعيم وعذوبة، ونحو ذلك.

وإن حصل لأهله ألم، فهو لا ينافي السعادة والرضا، كما لم ينل منها ما يحصل من الآلام في الدنيا، وهذا يَحُض عند من له وعي على اعتقاد: أنه لا إله أصلاً، وإنه ما ثَمَّ إلا أرحام تدفع، وأرضٌ تبلع، وما وراء ذلك شيء"[675]. ثم يفند الشيخ البقاعي احتجاج الصوفية بقصة الخصر

---

(673) **عن مصرع التصوف**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، القاهرة 953 ص17.

(674) م.ن، ص18.

(675) م.ن، ص19.

مع موسى عليهماالسلام، ويتوجه نقده إلى المسائل التي أصبحت من بعده من التهم الأساسية التي يدان بها المتصوفة وأتباعهم مثل "تكفير الصوفية لنوح" وقول الصوفية "بوحدة الأديان" وحكم ابن عربي "بإيمان فرعون ونجاته" أما كتاب فصوص الحكم لابن عربي فقد خضع لنقد شامل ووضع مع قصيدة ابن الفارض "نظم السلوك" في رتبة واحدة من القول "بوحدة الوجود" والحلول والاتحاد، ونسبا معاً إلى الكفر والزندقة.

أما الرسالة الثانية "تحذير العباد من أهل العناد" فهي معالجة لما حوته الرسالة الأولى من مسائل ولكنها تناولت بشكل خاص مشكلة "وحدة الوجود" وما ينتج عنها من "خلاعة ومجون وزندقة" عند ابن الفارض وابن عربي.

وقد ورد في هاتين الرسالتين ذكر أقوال ورسائل كتبها شيوخ آخرون في نقد التصوف وذمه، وتكفير أهله. ولم تخل مرحلة من مؤلفات توجه فيها الانتقادات إلى الصوفية. ويحاول نقاد الصوفية في العصر الحديث توجيه ضربة قاتلة إلى التصوف بربطه بالاستعمار. والواقع أن بعض الطرق كالتيجانية قد حاربها الوطنيون كافة كما حاربها المتصوف والمناضل الأمير عبد القادر الجزائري نفسه. "وقد كان أتباع الطريقة التيجانية وشيوخها من أكثر العملاء نفعاً لفرنسا في الجزائر وبعض الأقطار الإفريقية"(676).

ويتابع اليوم عدد من السلفيين في الوطن العربي "هدم الصوفية" باعتبارها "بدعة وضلالاً" ويشاركهم في هذا الهجوم فئات تتنكر لتراثنا دون الاطلاع عليه، وذلك عن طريق تعميمات سريعة بعيدة عن الجسد وروح الموضوعية. والواقع فإن التراث الصوفي غني جداً بما يقدمه لنا من موضوعات تصلح للتأمل الفني والأدبي. كما أن أي علم نفس عربي لا يستطيع التقدم دون الرجوع إلى المتصوفة في استبطاناتهم الأصيلة. أما في مجال الفكر الحضاري والأخلاقي، فإن تلك مهمة لم يوزن التصوف بميزانها بعد.

(676) محمد فهر شقفة، **التصوف بين الحق والخلق**، دمشق 970 ص212.

محمد اقبال

(1877م–1938م)

ولد محمد اقبال (مجدد الدين) في مدينة سيالكوت بالبنجاب شمال الهند (قبل ولادة دولة باكستان 1947م)، وتعلم بكامبردج في انكلترا. أهم مؤلفاته **تجديد الفكر الديني** حذا فيه حذو ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين. يرى اقبال بأن التصوف الحقيقي هو أرقى أشكال التدين لكنه ينكر انتشار الجهل والخرافات في التصوف الشعبي الذي يمثله مشايخ الطرق الصوفية في العهود المتأخرة، أي في عصر الانحطاط. لأن الجهل والأمية تمنه من التفكير والتطور. كما أنه انتقد مذهب وحدة الوجود الذي نسب لابن عربي. ويقول إقبال: "إن التصوف الإسلامي يتطلع إلى الحقيقة النهائية من ثلاث وجهات نظر، لا تتعارض فيما بينها، ويكمل بعضها بعضاً. فبعض الصوفية يتصور أن الماهية الأصلية للحقيقة هي الإرادة الواعية بـ"الذات"، وبعضهم يرى أنها الجمال، وبعضهم يزعم أن الحقيقة في جوهرها فكر ونور أو معرفة. والجانب الأول يمثله شقيق البلخي وابراهيم بن أدهم ورابعة العدوية... والجانب الثاني يمثله معروف الكرخي، وهو يصف التصوف بأنه إدراك الحقائق الربانية. وصوفية هذه المدرسة لم ترى أن الكون يصدر أو يفيض عن الله، وإنما هو انعكاس للجمال الأزلي، وكما يقول الجرجاني فإن السبب في الخلق هو تجلي الجمال. ويترتب على ذلك أن تبلورت فلسفة للعشق، ويعرفه جلال الدين الرومي بأنه "الجنون العذب" وطبيب كل الأدواء... وأما ثالثة مدارس التصوف الكبرى فهي التي تتصور الحقيقة في أصلها نوراً أو فكراً"[(677)]. ويعطي اقبال مثالاً على هذه المدرسة الفيلسوف الصوفي شهاب الدين السهروردي أو المقتول (ت587هـ) بحلب مقتولاً، صاحب الفلسفة الاشراقية الذي يمثل الجهد الأكبر في الإسلام للتوفيق بين الفلسفة والتصوف.

(677) انظر: د. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص518-519.