

وكتوبه
فصيل بدر عرف
كلية الآداب - جامعة عين شمس

التصوف الإسلامي

الطريق والرجال

١٩٨٣

الناشر
مكتبة سعيد رافت
جامعة عين شمس

التصوف الاسلامي

التصوف الإسلامي

الطريق والرجال

مكتبة

فصل بدرعوف

كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٩٨٣

الناشر

مكتبة نعيم رافت

جامعة عين شمس

الإهداء

الى من أعطت بغير حد وضحت بلا مقابل

الى من غفرت وسامحت كثيرا

الى من ثبتت دعائم الحب والخير والوفاء والاخلاص في نفسي

الى روح واليتى العزيزة الحلوثة

أقدم اليك هذا العمل المتواضع كثمرة من ثمار غرسك

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

يبدأ ليسد *

فيصل عون

تصدير عام

تقول « ميمونة » (زوج إبراهيم بن آدم) : قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون . ويقول « بسكال » أن للقلب أحكاما هيئات للعقل أن يفهمها . . . وثمة أقوال كثيرة كلها تشير من قريب ومن بعيد إلى أن للإنسان ملكات متباينة في المعرفة .

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

والصوفية بطبيعة الحال يعتمدون كل الاعتماد على الحدس كوسيلة رئيسية وهامة من وسائل المعرفة عندهم . فهو كل ما في الأمر - وقد يطلقون على هذه الملكة أسماء أخرى كالقلب والبصيرة ، والإلهام ، والكشف وعين السر . . . الخ وكلها تدل عندهم على الإدراك الفطري المباشر الذي يجده الصوفي في نفسه ، أو أن شئت يقذف في قلب الصوفي من قبل الله .

وثمة خطأ شائع فحواه أن الصوفية لا يعتمدون بالحس والعقل ولا يقيمون لهما وزنا البتة . أن مثل هذا الحكم على إطلاقه خاطيء ، لأن رأى الصوفية هو أن الحس خاص بالحسوسات وأن العقل خاص بالمعقولات التي ترد ، بطريقة أو أخرى ، إلى الحس . غير أن ثمة معقولا آخر لاشبيه ولا نظير ولا مثيل ولا ند له . ولهذا فمن المبعث ، كما تقول الصوفية ، أن نبحث عن الله ونصل إليه ونتحد به بالحس أو بالعقل أو بكليهما معا ،

لأن هدف الصوفي كما سنرى هو مشاهدة الله ومحايقه والاتحاد به . وأمر كهذا لا يتم البتة بالحس والعقل ، لأن النفس والعقل يظلان متميزين عن موضوعيهما : المحسوس والمعقول ، بينما يسمى الصوفي الى رفع أية علاقة بينه وبين موضوعه سواء كانت هذه العلاقة مادية وغير مادية .

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

معنى هذا أن الصوفي لا ينكر دور الحس والعقل في المجالات العادية والمألوفة ، لا ينكر دور العقل في مجال العلم ، لكنه ينكر أن يكون العقل هو الكل في الكل ، ينكر أن ينطلق العقل من الصفر بل لابد أن يكون هناك الحدس سواء في نقطة انطلاق العقل وفي أقصى ما يصل اليه : في الكشف التي بهتدى اليها . أن الصوفي ينكر سعي المرء الى دخول الوادي المقدس بعقله وحسه ومن هنا كان من الضروري اذا أراد المرء دخول هذا المجال الرباني أن يخلع نعليه : الحس والعقل ، لأنه يقتحم ميدانا فوق طور العقل وطور الحس ، يسمى الى دخول مجال لا يجدى معه حس ولا يلفح فيه عقل أو أن شئت سمعي الى طرق ميدان ليس العقل والنفس مهيتين للخوض فيه . ففي الحضرة الربانية لا أنا ولا أنت ، لا محسوس ولا معقول ، حيث تستغرق الذات الانسانية في الذات المطلقة ولا يبقى شيء من الأغيار . لأن

الحضرة الالهية جيت بوجودها كل وجود ، ومحت بصفتها كل الصفات
وافنت بآفتها كل الانيات .

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

ولقد قابلت حركة التصوف فى ضحاها وظلها عقبات كثيرة حيث
أنها نمت فى غابة من الأفكار والاتجاهات سمعت كلها الى القضاء عليها
قبل أن ترى النور ، وقبل أن تتمكن من الدفاع عن شرعية وجودها . فلقد
قوبل التصوف بالهجوم والاستنكار من كل الاتجاهات (أغلب الظن) حيث
كانت كلها بالمرصاد له ، يستوى فى ذلك المتكلمون والفلاسفة والفقهاء
والنحويون والسياسيون وغيرهم وكان أن دفع الصوفية ثمتا غالبا
من أجل أرساء دعائم التصوف الاسلامى بحيث لم ييخلوا بأموالهم وأبنائهم
ودعائهم فى سبيل ما آمنوا به ووهبوا حياتهم من أجله .

ولعل الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كل الذين هاجموا الصوفية هو أنهم
سموا الى أن يدركوا ويعقلوا ما يشاهده الصوفى ويعاينه ، بينما نجد أن
ما يشاهده الصوفى لا يمكن أن يوهن عليه أو يعبر عنه (الهم الا تعبيراً
رمزياً) أو أن يشاهده أحد الا اذا أضحي مهيتاً لتلك المشاهدة من خلال
طابور طويل من المجاهدات ينبغى أن يتوج بتوفيق الله ورضاه . والصوفية
يلحون دائماً على أنهم أصحاب موالجء وتجارب ذاتية شخصية لايعانيتها
ولايعاينها ولايحسها ولايشعر بها الا صاحبها . فلايعرف الشوق الا من

يكابده ولا الصبابة الامن يعانيتها والمحجب عن العزال في صمم (لاحظ أن المثل الشعبي يقول : اللي أيده في اليه غير اللي أيده في القار !!!) ، فاني لمن وقف على شاطئ البحر أن يدرك ويخبر ما في القاع ، وأنس لمن سمع أو رأى بعينه طعاما شهيا أن يحكم عليه بذلك إلا إذا ذاقه . ونحن لانستطيع أن نبرهن على حلاوة العسل بالحس والعقل ، بل أن السبيل الوحيد لذلك ، كما قال ابن عربي لأحد تلاميذه ، هو أن تتذوقه ، فالتذوق ، وحده دون غير ، هو معيار الحكم على التصوف . ومن هنا نجد أن التصوف تجربة ، حياة ، شعور ، معاناه يعانيتها الصوفي ومن هنا أيضا كان سوء الفهم بين الصوفية من جهة وبين غيرهم من جهة أخرى .

فالصوفية يعتمدون على لغة القلب ينما يعتمد الآخرون على لغة الحس والعقل (الجامد) ، هم يتركبون الظاهر جانباً جاعلين قبلتهم الباطن ، بينما نجد الآخرين يلقون على الظاهر ، وبينما يثق الصوفية في القلب كل الثقة طارحين العقل جانباً ، نجد أن الآخرين يجعلون الفاصل بينهم وبين الصوفية الحس والعقل ، وبينما يلجأ الصوفي إلى الحقيقة نجد أن الآخرين يلجأون إلى الشريعة . . . ولهذا نجد أن ما يميز الصوفي بوجه خاص هو لغة قلب ، لغة الحب الخائبة عن الإرادة ، لأن الحب ابن القلب في المقام الأول . وقد يوافق العقل القلب على ما أحب ومن أحب وقد لا يوافق فالحب هو النخيل الرفيع والقسوى الذي يربط كل مواقف الصوفي بعضها ببعضها الآخر ، والذي بدونه لانستطيع أن نفهم هذه المواقف .

وغنى عن البيان أن مفهوم الحب هنا ليس بالمعنى الضيق المادى بل هو مفهوم أسمى وأشمل من ذلك بكثير . أنه حب وحي من طراز عال ورفيع ، بله هو أسمى وأرفع درجات الحب قاطبة ومن هنا نجد أن لغة الحب من قلق وشوق وسكر وله وعشق وقبض وبسط وخوف وحرمان ومناجاة وهيام واستمتاع . . . كلها الفاظ وجدانية تكتظ بها كتابات الصوفية ، ويصعب على اثنه أن يجد كتاباً لواحد من الصوفية يخلو من هذه اللغة الرمزية . لأن هذه اللغة تعد - كما سنرى - الوسيلة الوحيدة التي يستطيع

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

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

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

ولعل هذا التشابه الكبير بين ما قاله الصوفية المسلمون وما فعلوه وسلوكه وبين ما قاله وفعله نفس من الصوفية غير المسلمين هو الذى جعل البعض يلتزم للتصوف الإسلامى مصادر اجنبية ومن ثم سعى الى التقليل من شأنه أو سعى الى وادع بحجة أنه لايعبر عن الإسلام وأنه رد فعل (وقد يكون امتدادا) للعناصر والثقافات الأجنبية التى وجدها الإسلام أثناء ، وبعد ، نزوله فى شبه الجزيرة العربية ، والتى كانت منتشرة فى البلاد التى امتدت إليها الفتوحات الإسلامية . وقد زكى هذا الاتجاه وساعد عليه الصوفية أنفسهم بما كانوا يقومون به من أفعال وأقوال تخالف ظاهر الشريعة والسنة النبوية . إذ يصعب على المسلم العسائى أن يفهم قول بعضهم : « أنا الحق » ، أو « سبحانه ما أعظم شأنى » أو « ما فى النجبة

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

لقد كان من نتيجة ذلك ان زمت طوائف كثيرة من المسلمين ان التصوف بعيد عن الاسلام ولا ينبغي ان يرتبط وجوده بوجود الاسلام لانه لا يعبر عن الروح الاسلامية التي جاءت لتخاطب العقل في المقام الاول وان توحد المسلمين في ظل الشعار الاسلامي التي تجمع بينهم .

غير ان الصوفية ، من الناحية الاخرى ، رفضوا ذلك كله موضحين انهم انما يعبرون تعبيرا صادقا عن كتاب الله وسنة رسوله ، وان محمدا عليه السلام كان اول كوكب درى في سماء التصوف الاسلامي ، ذاكرين من بعده الصحابة والتابعين حيث فسروا اقوالهم وافعالهم تفسيريا صوفيا .

ولم يكتف الصوفية بذلك بل سعوا الى تثبيت اقدامهم في البيئة الاسلامية من خلال « المقامات والاحوال » (وهي لب الطريق الصوفي) التي استخرجوها من واقع النص الديني فحديثهم عن : التوبة والزهد والفقر والصبر والشكر والخسوف والرجاء والصبر والطمانينة والرضى والحب والتوكل ... الخ كل ذلك تحدث عنه الصوفية من واقع النص الديني . اضاف الى ذلك انهم يذهبون الى ان لكتاب الله ظاهرا وباطنا وهم الى الباطن يلجأون وبه يتشبهون .

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

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

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

وفضلا عن ذلك كله فان روايات المؤرخين كلها على ان بعضا من عرب الجاهلية كان يؤثر العبادة فى بعض الصوامع والكهوف المنعزلة عن الناس . ذلك ان التوحيد كان قائما فى الجزيرة العربية قبل الاسلام بغض النظر عن الفهم الخاص بطبيعة هذا التوحيد . ولا يفتى عن بالنفس اخبار الرسول الكريم قبل بعثته وكيف انه ، عليه السلام ، كان يعتمد فى غار حراء بعيدا عن الناس .

وعندنا انه ما دام هناك اوجه شبه كبرى بين الصوفية وبعضهم وبعض ، بغض النظر عن البيئات التى ينتمون اليها والمعتقدات التى يعتقدونها ، او بعبارة اخرى ، مادام لا يوجد هناك اختلاف كبير بين الممارسات الصوفية بعضهم وبعض ، ومادام المسلمون قد وقفوا على ثقافات الاخرين ومعتقداتهم . . . اقول بات من الخطأ وما يتناقى مع البحث العلمى ان نقول ان مصادر التصوف كلها اجنبية ، او ان نسعى من جهة اخرى الى القول ان التصوف الاسلامى نشأ نشأة اسلامية خالصة وانه لم يفد من العناصر الاجنبية . ان كلتا النظرتين بعيدة كل البعد عن الواقع وعن الروح العلمية .

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

نأسخا كل النسخ كل ما سبقه كما أنه لم يوافق الثقافات والديانات السابقة عليه كل الموافقة ، فان ذلك من شأنه أن يؤدي إلى القول ان التصوف نشأ تحت تأثير عوامل اسلامية محلية وأنه ازدهر وترعرع على ضوء العوامل الأجنبية . لقد افاد الصوفية من القص الديني والأحاديث النبوية وسيرة الصحابة والتابعين ، كما افادوا من طبيعة الجزيرة العربية المتمثلة في التقشف والزهد والحرمان والترحال . وهم إلى جانب ذلك كله افادوا من الصراعات التي استعمرت بين الطوائف الدينية حيث دفعتهم إلى الانعزال والابتعاد عنها طالبيين النجاة . ولقد وجدت العوامل الخارجية في نفس من المسلمين استعدادا طيبا نحو الاتجاه الصوفي ، فزرعت فيه بذورها . ومن هنا عملت هذه العوامل الأجنبية ، معها وقبلها العوامل المحلية كما سنرى على نشأة التصوف الاسلامي .

معنى هذا انه لا ينبغي أن يقال اما أن تكون العوامل الأجنبية وحدها واما أن تكون العوامل المحلية وحدها هي المسئولة عن نشأة التصوف الاسلامي وكان ثمة تناقضا بين هذه العوامل وتلك مع أنه لا يوجد هذا التناقض في حقيقة الأمر . أننا نرى أن التصوف الاسلامي افاد من العاملين معا وإنما لانستطيع ، ولانملك ، أن نقلل من شأن عامل منهما على حساب العامل الآخر .

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

من دينهم وسنة رسولهم وحيثهم التي نشأوا فيها . وسوف يتضح ذلك كله من خلال دراستنا هذه .

بقى أن نشير إلى أن كتابنا هذا محاولة متواضعة لبحث نشأة التصوف الإسلامي وبيان مصادره مع القاء الضوء على الطريق الصوفي الذي ينقسم إلى المقامات والأحوال . كما أننا قد انتخبنا بعض الشخصيات الصوفية وعرضناها بشيء من البيان الموجز . وقد اعتمدنا اعتمادا رئيسيا على أقوال الصوفية في المقام الأول . كما أننا قد افدنا أيضا وإلى حد كبير من بعض الدراسات الجادة والعميقة التي قام بها نفر من المستشرقين والعرب أمثال فون همر Joseph Von Hammer ونولدكه Nöldeke ولوى ماسينيون Louis Massignon ونيكلسون Nicholson ورينسان E. Renan وجولدزيهر I. Goldziher وهورتن M. Horten والشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور محمد مصطفى حلمي و د . أبو العلا عفيفي و د . عبد الرحمن بدوي وغيرهم مما لايتسع المجال هنا لذكر أسمائهم .

أما بعد : فلا شك أن دراسة التصوف الإسلامي في وقتنا هذا امر مفيد وهام . فمن الخطأ أن يفهم التصوف على أنه هروب من الحياة فهذا ليس صحيحا ، بل ينبغي أن يفهم على أنه تعمرد على الاستغراق السادي للإنسان في الحياة حيث جعل الناس المادة كل شيء أن الصوفي يسعى إلى الاعلاء من شأن القيم الروحية والانسانية جاعلا المادة وسيلة ينبغي تجاوزها دون الوقوف عندها ، مبينا أنه من الضروري يمكن أن يسعى كل منا إلى أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب ، وإلى أن يظهر نفسه قبل أن يفرض عليها التطهير وإلى أن يلوم نفسه قبل أن يلوم السماء ينبغي على الصوفي أن يراقب نفسه وأن يقضي على النفس الامارة بالسوء ، معليا ورافعا من قدر النفس اللوامة والنفس المطمئنة . ولاشك أن فضائل كالعلمة والشجاعة والصبر والمحبة والتعاون والتفاني في سبيل الآخرين كلها قيم وفضائل مرتبطة بالصوفي كل الارتباط أن الصوفية تمثل أخلاقا من طراز عال وفريد فهم لا يهتمون بمال أو جاه أو سلطان لأن كل ذلك

الى زوال ومن هنا كان قولها الحق وهدفها الحق ، ولم نجد صوفيا نادى
حاكما او وافقه موافقة صمياء على ما يذهب اليه او يقوله كما فعلت بعض
الطوائف الاخرى ، وما استشهد به بعض الصوفية ومعاناة البعض الاخر
في سبيل ما آمنوا به الا نلينا على ذلك .

لهذا فاننا لا ينبغي ان نجسم البقع السوداء التي علق ببدء الصوفية
الابيض بل ينبغي ان نسعى الى تخليص ثوبهم الابيض هذا من هذه
الحلائق التي لحقت به ، اننا ينبغي ان نحسن الظن بهؤلاء الصوفية لا ان
نسوء بهم الظن ، جاعلين الحكم في النهاية لله وحده !!

والله اسأل ان اكون بعملى هذا قد اُنصفت بعض رجال التصوف
الاسلامى الذين ظلموا بغير حق ، كما اسأله سبحانه ان اكون بكتابه
هذا قد اُفدت نقرا من شبابنا المسلم وغير المسلم والذي اتمنى ان يكون قد
وجد في سيرة السلف الصالح اسوة حسنة يقتدى بها مع اقتدائه بكتاب
الله وسنة رسوله ، والصمد لله اولا واخيرا .

فيصل صون

حدائق شبوا سنة ١٩٨٠

الفصل الأول

السمات العامة للتصوف

١ - تمهيد :

لعل من أصعب الأمور على الباحث ، أيا كان شسأته ان يسعى الى اقتحام ميدان غريب عليه . ميسدان يقتضي أمثلة معينة لا تتوافر لديه ولا يستطيع اكتسابها من الآخرين ، لأنها لا تكتسب ولا تعار . ولكن ما العمل وقد قذفت بنا الأمواج في بحر المحبين لله . علينا ان نسعى الى فهمهم والتعامل معهم بقدر ما تسمح لنا طبيعتنا البشرية وبقدر ما وهبنا الله من ملكات للمعرفة والفهم ، وبقدر ما يمد لنا حبل المعرفة الربانية .

هذا تصوير بسيط لحالنا الآن ونحن نسعى لدراسة التصوف الاسلامي . فالصوفية لهم منطقهم ولنا منطقنا ، لنا حواسنا وعقولنا ولهم بصيرتهم ومواجيدهم ، لنا الظاهر ولهم الباطن ، لنا الاعراض ولهم الجواهر (أقصد الجوهر الواحد الحق) . نحن نعيش دنيانا هذه وهم قد تجاوزوا هذه الدنيا . وهذا معناه ان حبل الاتصال بيننا وبينهم ان لم يكن مقطوعا بالفعل فانه قاب قوسين أو أدنى من ذلك . ومهما يكن من أمر فاننا سوف نقفح لجة هذا البحر العميق واضعين نصب أعيننا ان لنا إيماننا ولهم إيمانهم ، ولنا عقيدتنا ولهم عقيدتهم . ومع أننا نختلف معهم في الرأي والاتجاه إلا أننا نقدر ونحترم كل التفسير والاحترام منطقهم الخاص وحياتهم الخاصة ، فلهم شأنهم ولنا شأننا . وعلى ذلك ففي دراستنا للتصوف الاسلامي سوف نسعى الى تقديم عرض موضوعي للتصوف الاسلامي اعتمادا على كتابات الصوفية أنفسهم وعلى تحديدهم لمعنى التصوف الى آخر ذلك . وعلينا ان ننبه منذ الآن الى ان التجسرية

الصوفية شيء وأن الكتابات الصوفية شيء آخر كما سنرى . ذلك أن هذه الكتابات لن تستطيع أن تقدم لنا أية تجربة حية لأي صوفي مهما كانت فصاحة الكاتب ودقة تعبيره .

و « التصوف » كلمة عامة وبخاضة ليس ثمة اتفاق على معناها ولعل غموض هذا المصطلح — رغم شيوعه بين الناس — يرجع إلى عسدم تحديد اللفظ ذاته . ذلك أن كلمة « تصوف » متعددة المعاني . هذا بالإضافة إلى أن أصل التسمية ، أي اشتقاقها اللفظي لم يحسم بعد . ثم أن هذا المصطلح « تصوف » شأن اللغة يتطور بتطور العصر الذي يوجد به ويتأثر بظروف هذا العصر أو ذاك ، بحيث نجد لكلمة « التصوف » معنى في عصر قد يختلف عن معناها في عصر آخر . فضلا عن أن معناها يختلف من صوفي إلى آخر .

على ضوء ذلك لا بد من إيراد أكثر من تحديد لمعنى « التصوف » ثم استنباط السمات العامة التي تشير إلى هذه التحديدات . وينبغي أن نعتمد في إيرادنا هذه التعريفات على الصوفية أنفسهم . وهذه التعريفات التي سوف نوردنا هنا توجد في بعض كتب التصوف مثل « الرسالة القشيرية » وكتاب « تذكرة الأولياء » وكتاب « حطية الأولياء » وكتاب « نفحات الانس » لعبد الرحمن حلبي وكتاب « أحياء علوم الدين » ، وكتاب « الكواكب الدرية » للسناوي ، وكتاب « جاسع كرامات الأولياء » وكتاب « النعم » للمسراج ، وكتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذي وكتاب « في التصوف الاسلامي وتاريخه » لنيكلسون وكتاب « التصوف النورية الروحية في الاسلام » للدكتور أبو العلا عفيفي وكتاب « الحياة الروحية في الاسلام » للدكتور محمد مصطفى حلمي الخ فليرجع إلى هذه التعريفات من يشاء .

٢ - بعض تعريفات التصوف :

١ - ذهب معروف الكرخي (٢٠٠ هـ) إلى أن التصوف هو « الأخذ بالحقائق والىاس مما في أيدي الخلائق » .

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

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

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

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

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

٧ - وذهب سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ) إلى أن « الصوفي من يرى دمه هدرًا وملكه مباحًا » . وقال أيضا « الصوفي من صفا من التكبر واحتلالا من الفكر والقطع إلى الله من البشر واستوى عند الله الذهب والدر » . وقال أيضا « التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله والفرار من القاس » .

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

٩ - وقال سمعون المحب (٢٩٧هـ) : أن تكون متصوفا معناه
« ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء » .

١٠ - وقال عمرو بن عثمان الملكي (٢٩١هـ) الصوفي معناه « ان
يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى به في الوقت » .

١١ - وذهب أبو الحسين القوري (٢٩٥هـ) إلى أن اخص خص
الصوفي « السكون عند العدم والايثار عند الوجود » .

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

١٢ - أما الجنيدي البغدادي (٢٩٧هـ) فقال : « التصوف هو أن
يسميك الحق عنك ويحييك به » . وقال : التصوف هو « أن تكون مع الله
بلا حلاقة » . وقال أيضا « الصوفي كالارض يطرح عليها كل قبيل ولا يخرج
منها الا كل مبيع » . وقال : الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم الا هو » .
وقال : « التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاردها ضعفها الذاتي ومفارقة
اخلاق الطبيعة ، واخساد صفات البشرية ومجانية نزوات النفس ومساواة
الصفات الروحية والتعاني معلوم الحقيقة وعمل ما هو خير الى الابد والنصح
الخالص لجميع الامة والاخلاص في مراعاة الحقيقة واتباع النبي صلى الله
عليه وسلم في الشريعة » .

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

١٤ - أما علي بن سهل الاصفهائي فقال : التصوف القبري عن
دونه والخلوي عن سواه » .

١٥ - أما الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) فقال « الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا » .

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

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

١٨ - وقال أبو بكر الشبلي (٣٣٤هـ) « التصوف الجلوس مع الله بلا هم » . وقال أيضا « الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى « واسمطعنك لنفسي : قطعه عن كل غير ثم قال : لن ترني » . وقال : التصوف « أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون » .

١٩ - أما جعفر الخليلي (٣٤٨هـ) فقال : « التصوف طرح الذات في العبودية والخروج من البشرية والنظر الى الحق بالكلية » .

٢٠ - وذهب أبو الحسن النحوي (٣٧١هـ) الى القول « الصوفي من اذا فنى عن آفات الدنيا لم يرجع اليها ومن اذا ولي وجهته نذر الحق لم يتحول عنه وليس للمصادف اثر فيه بحال » . وقال : « الصوفي هو من لا راحة له ولا سلوى له في الدنيا الا بالله ومن سلم جميع أمره الى ربه الذي يعلم ما قدره له » . فساذا بعد الحق الا الضلال ؟ اذا وجد الصوفي ربه لم ينظر بعد ذلك الى شيء سواه » .

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

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

٣ - شرح لبعض التعريفات :

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

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

أما عن التعريف القائل : التصوف أن تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها إلا الحق ، الخ أقول : هذا التعريف يعبر عن المرحلة القصوى التى يصل إليها الصوفى وبالذات حالى الغناء والبقاء ، وهما حالان يبنى كل صوفى حصولهما له ، فمعنى أن تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها إلا الحق ، معنى ذلك أن الصوفى قد مات وفنى عن نفسه باعتباره زيدا أو عمرو من الناس ، قد ماتت الصفات الانسانية القاذية فيه فغاب عن نفسه لكنه يوجد ويحيى بالله ، وفى فناءه بقاؤه : فقد فنى عن نفسه وبقي بالله وفى الله ، ومن أجل هذا فهو لا يدري لماذا بفعل ما يفعل وكيف

يفعل ٠٠٠ لأنه في هذه الحالة قد توحد مع الله بحيث أصبح هو الله الذي يفعل من خلاله ما يشاء ٠ فإذا تحدث عن شيء فإن المحدث هو الله نفسه ٠ في هذه الحالة لا يقبل الصوفي « أنا » ، لأن الينا تعبير عن الإرادة والوعي والتمييز وهو قد فقد في هذه الحالة أرائته ووعيه وتمييزه واتحد مع حبيبه ٠ أن الينا هنا قد فنى في الذات الإلهية ويات من العرش أن نبحث عن ثنائية هنا : حبيب ومحبوب لأن المحبيب أصبح هو المحبوب وأصبح المحبوب حبيباً ٠ هذا فضلاً عن أن الناس لا يفهمون لماذا يفعل الصوفي ما يفعله ، حيث أن سلوكه بعد أمره غير منطقي أو مفهوم من جهتهم ٠

أما عن التعريف : الصوفي من صفاته قلبه لله ٠ أقول : هذا التعريف بسيط وواضح لأن الصوفي لا بد له أولاً وقبل كل شيء أن يطهر نفسه التي من خلالها بصير صوفياً رياضياً ٠ وتطهير النفس معناه مجاهدتها وغلبتها ٠ والمجاهدة تسير في اتجاهين : القلب على البدن من جهة والقلب على قوى النفس الأمارة بالسوء من جهة أخرى ٠ ولذا استعمل البدن هنا كرمز أشير به إلى العالم الحسى ٠ وفي كلتا الحالين فإن النفس لن تستطيع ذلك إلا من خلال المعرفة والرجوع إلى النفس القصد إلى الذات ، حيث يدرك المرء حينئذ أنه جزء من كل ، وأن ما بداخله من نور إنما هو قيس من النور الإلهي الأعظم ٠ ثم أنه بمقارنته بين النفس وبين البدن ، يدرك أن هذا ينتمي إلى العالم الأرضي وذلك ينتمي إلى العالم النوراني ٠ النفس خالدة خلود مصدرها والجسم يتحلل ويفسد ٠ ولهذا فإن الواجب على المرء أن يصفى نفسه من كل ما هو فإن متقاء مصدره لكي تصفى نفسه فلا تشغل بغير الذات الإلهية ٠ معنى هذا أن علامة التصوف صفاء النفس من كل شيء ما خلا الله وعدم انشغالها بشيء سواه سبحانه بحيث تكون كلها لله ويكون الله كله لها ٠

أما عن التعريف : الصوفي هو من إذا نطق كان كلامه عين حاله فهو لا ينطق ٠٠٠ الخ أقول : يشير هذا التعريف إلى أكثر من ناحية من نواحي التصوف ٠ فهو أولاً يشير إلى أن الصوفية لا يهتمون بالظاهر بل يهتمون بالباطن ٠ وهم في هذا إنما يختلفون عن أكثر من جماعة من المسلمين

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

كذلك يشير هذا التعريف الى أن عقيدة الصوفى ليست عقيدة نظرية
لأنه لا يهتم بالنظر بل بالعمل ، بالنية لا بالتظاهر ، بالقلب والسريرة لا بالهش
والسفل . لقد أشرنا الى أن نفسه صافية لا يكرها أمر من أمور الدنيا
لأنها ممثلة بالجلالة الإلهية ومشغولة بها . ولهذا فإن هذا الانشغال
يجعل النفس فى طاعة عبياء الله ، لا عن كره بل عن حب . وهذه الطاعة
والانقياد لله يتجلى على الصوفى سواء كان متكلما أو صامتا . فهو
أن تكلم بلسان الحق لأنه لا يوجد له حيث لا يمتد لسان يتكلم به . فكلامه
يكشف عن حاله الذى هو فناء فى الذات الإلهية . أما إذا صمت عن الكلام
فإن جوارحه تطلق وتكشف عن حالته التى تتمثل فى قطع صلته بالناس
وبما يشغلون أنفسهم به . لأن جوارحه حينئذ لن تصفى الى ما يقوله
الناس ولن تذكر ما يذكره الناس : أنها ستديم ذكر الله ولن ترى إلا الله
ولن تسمع إلا الله وحقا ما قاله ابن عربى هنا :

فما نظرت هيفى الى غير وجهه ولا سمعت اذنى خلاف كلامه

معنى هذا أن الصوفى سواء تكلم أو سكت فإنه من السهولة بمكان
أن يدرك الهم حالته وما هو عليه من حب لله والانشغاله به وبعدم عن الدنيا
وما فيها .

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

أو ما يمكن أن يحدثه هو تجاه الآخرين . ذلك أن الله قد خلق هذا العالم وخلق له قوانينه ولا يستطيع أحد أن يغير من هذه القوانين إلا الله . وثبات هذه القوانين دليل على الكمال الإلهي . والصوفي إذا فنى عن نفسه وأنصحنى فى الذات الإلهية بحيث يصير رياناً يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة خارجة على المألوف . أى يستطيع أن يأتى بما يسمى بالكرامات وهى أحداث تقع على غير المادة . هنا يحذر السرى السقطى من الخروج على المألوف وخسرق القوانين الطبيعية على أيدي بعض الصوفية . فهو يرى أن معرفة الصوفي لله واتحاده به وفناءه فيه لا ينبغي أن تدفع المسره الى الإفصاح عنها من خلال بعض الأحداث التى تبهز الفسّاس ، لأن ذلك من شأنه أن يتنافى أولاً مع الفكرة القائلة بأن الطبيعة ثابتة خالقتها . ومن جهة أخرى فإن إثبات الصوفي لمثل هذه الأفعال تجعل الناس يلتفتون حوله ويقدمونه وينسبون خالقهم وخالقه . لهذا لا ينبغي أن يطفىء نور المعرفة نور الورع والتقوى وخشية الله . كذلك لا ينبغي للصوفي أن يطرح كتاب الله وسنة نبيه جانباً بحجة أن ما ورد فيهما يخص عامة الفسّاس لا خواصهم بل عليه أن يعمل أمام الناس تطبيقاً للقواعد الدينية المثمة والشائعة . أما علاقته الخاصة مع الله فهذه مسألة لا يستطيع أحد أن يتدخل فيها . معنى هذا أن على الصوفي أن يميز بين سلوكه مع الناس وبين سلوكه مع الله . أن عليه أن يقيم شعائر الدين كما يفعل الفسّاس . فإذا كان يقصد بهذه الشعائر رسوخاً آخرى فله ما قصد . فالهم هو أن لا يتغلى البتة عن المشاركة فى عبادة الله كما يفعل المسلمون .

أما عن التعريف : التصوف « ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء » أقول . هذا التعريف يزداد وضوحاً إذا أوردناه على الوجه التالى « التصوف ألا تملك شيئاً غير الله ولا يملكك شيء غير الله » هذا إذا جاز لنا استخدام كلمة شيء فى حق الله . اللهم هو أنه لا ينبغي لنا أن نهتم بشيء أو نستغرق فى شيء أو نتجرف إلى شيء إلا إلى الله . ولا ينبغي أن نكون عبيداً لا لمال أو ولد أو سلطان أو غير ذلك لأن هذا سوف يشغل

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

اما عن التعريف : « اخص خصائص الصوفي السكون عند العدم
والايتار عند الوجود » : هذا التعريف ايضا تعريف هام لأنه يكشف عن
ناحية هامة من نواحي التصوف والقصد بها اجماع الصوفية على الايمان
بقضاء الله وقدره والتوكل عليه في كل شأن من شئونه • فهذا التعريف
يبين ان على المرء ان يؤمن بايماننا راسخا بأن ما أخطانا لم يكن ليصيبنا
وان ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ، واننا في تدبيرنا شئوننا وسعينا في هذا
الطريق او ذاك انما نحن في الحقيقة ننفذ الإرادة الالهية التي شاءت لي
هذا • فلقد كتب الله من الازل على كل انسان ما سيحدث له ونحن انما
نخضع خضوعا كاملا لعلم الله الذي لا يتبدل ولا يتغير ولا يخطئ •

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

أما ما يقصد بـ « الايتار عند الوجود » فهو ان على الصوفي اذا
رزقه الله بولد او مال او اية متعة من متع الدنيا ان لا ييخل بشيء من ما رزقه
الله على امته وعشيرته ووطنه • ان على الصوفي ان يؤثر الآخرين على
نفسه وان يجود بكل ما يتكرم به الله عليه ، لان الرزق كل الرزق من عند
الله • فعليه ان يعطي مما اعطاه الله وان يجود مما جاد به الله عليه •
ذلك ان الصوفي وقد توكل على الله فانه لا يخساف الفقر ، فكيف يخشى
الفقر وهو القنى بالله • ثم ان الصوفي عليه ان يضحى بذلك كله لكي

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

ويمكن ان يفسر هذا التعريف تفسيراً آخر ، اذ يمكن ان يفسر هنا بمعنى ان الصوفى لا ينبغي ان يطمئن او يتحدد وجوده الا من خلال الوجود الالهى • فلا ينبغي ان يسكن الصوفى ويطمئن الى وجوده الفردى المتميز (الانا) بل ينبغي ان يسعى الى افتناء هذا الوجود واعدامه ومحوه فى الذات الالهية • ولهذا ينبغي ان يسكن الصوفى عند فقد وجوده فى الذات الالهية وان يمحى هذا الوجود الفردى المتميز من اجل تراجده السدائم فى الله • ان مهمة الصوفى هى القضاء على ذاته الفردية كلية ، وفى قضائه عليها بقاء لها فى الذات المطلقة (الله) • وهذا يتفق مع ما يذهب اليه بعض الصوفية من امثال البسطامى الذى قال « للخلق احوال ولا حال للعارف لانه محبب رسوسه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيب آثاره بآثار غيره •• وكذلك يقول « انسلخت من نفسى كما تنسلخ الدمية من جلدتها ، ثم نظرت الى نفسى فاذا انا هو » (١) •

اما عن التعريف : « التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والابتناء وترك التعرض والاختيار » • اقول : هذا ايضا تعريف من التعريفات الهامة للتصوف • وهو يتناول اكثر من ناحية من نواحيه : فهو أولا يشير الى الفقر المادى اى الزهد فى الدنيا وذلك حينما يقول « التمسك بالفقر » اى على المزمع دائما ان يظل متمسكا بالزهد فى الدنيا وما فيها من شهوات حسية وممتع مؤقتة زائلة حتى لا يغتر بها •

(١) راجع شطحات الصوفية فى مواضع متفرقة وخاصة ص ١٠٠ -
• عبد الرحمن بدوى ط ٢ وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٦ م •

وصوف نرى أن أول مقام من مقامات الصوفية هو الزهد . فالزهد شرط رئيسي وهام لكي يكون الانسان صوفيا . ونستطيع ان نقول : ان كل صوفي لابد أن يكون زاهدا . فالزهد أول درجة ينبغي أن يخطوها الانسان وهو يصعد سلم التصوف .

ثم ان هذا التعريف يشير الى أمر آخر هو « التمسك بالافتقار » والمقصود هنا ان يظل المرء متمسكا مرتبطا بالله مشغولا به لكي يظل حبل الاتصال ممدودا وتظل المشاهدة حاصلة والافتقار هنا يعنى احساس المرء بأنه لا يمكن أن يوجد أو أن يستمر وجوده الا بالوجود الالهي . فالصوفي مفتقر في كل لحظة من لحظات حياته الى الله . ولو غفل الله عن الصوفي لا بل لو غفل عن السموات والارض لمصدقا . فالله هو الممسك للوجود وهو يخلقه خلقا مستمرا في كل لحظة حيث يجدد له الوجود آتيا بعد ان . بعبارة أخرى يرى الصوفي أن النطق الالهي له مستمر حيث يجدد الله خلقه دائما فاذا انشغل المرء عن الله كان معنى هذا انه يسعى الى تجميد الله لوجوده هذا ، وفي ذلك شقاء للصوفي ما بعده شقاء . فالافتقار يشير الى أن خيط الحياة الخاص بالصوفي ينتهي في الطرف الآخر الم الله . فلو انه سبحاته قطع هذا الخيط او تركه لانتهدت في الحقيقة حياة الصوفي .

اما ما يقصده « محمد بن رويم بـ » التحقق بالذل والابثار « هو ان على الصوفي ، كما سبق ان اشرنا ان يقترب الى الله بكل ما يمكن : من حال وجاه وأن يضمى بكل شيء من أجل الله ، كيف لا والمحجوب أغل من كل غال وأعظم من كل عظيم وأقرب من كل قريب . ان كل شيء عند الصوفي يكون حقيرا مهما كان شأنه اذا قيس بالذات الالهية .

اما قوله : « وترك التمرض والاختيار » فيقصد به ان على الصوفي ان يوافق الحبيب على كل ما يطلبه منه وأن لا يرفض له طلبا . بل لا ينبغي للصوفي ان ينتظر الاوامر الالهية بل عليه أن يسعى الى الله من خلال

ذلك الشوق الالهي وتلك النار المحسرة التي يكتوى بها اذا ما بعثت عن محبوبة . وباختصار فان على الصوفي ان ينطق بلسان من يحب . فيكره ما يكرهه الحبيب ويحب ما يحبه ومن يحبه . وهذا هي علامة الحب الحقيقي ان يفتى المحبوب فيمن يحب فلا يرى نفسه الا به وفيه . وهذا معناه ان يلغى الصوفي ارادته وعيوله وان يترك نفسه مع الله حينما تساء ماذا تعرض الصوفي لشيء او اراد شيئاً فعليه ان يعلم ان الله هو الذي اراد ذلك وعليه ان يعلم انه اذا اصاب شيئاً فان الله هو الذي قضى ذلك . ويشبه بعضهم هنا الصوفي بذلك الرجل الميت الذي يحركه من يقوم بتطهيره ، فكما ان الميت لا يعترض على تحريكه اذا حرك يميناً او شمالاً فكذلك ينبغي ان يكون حال الصوفي فلا يقاوم الارادة الالهية ولا يعترض عليها ولا يفضب او يحزن لأمر امرت به .

اما عن التعريف « الصوفي وحداني الذاتى لا يقبله احد ولا يقبل احداً » . اقول : هذا التعريف الذي ورد على لسان « الحلاج » يميز في الحقيقة تصوف الحلاج نفسه ويعبر عنه تعبيراً دقيقاً . ذلك ان التصوف الذي سمي اليه الحلاج كان مميّزاً بوحدة الوجود . اتحاد اللاهوت بالاناسوت بحيث يصير الانسان هو الله والله هو الانسان كما حدث بالنسبة للمسيح عليه السلام . فالحلاج يرى ان الصوفي وقد وصل الى الفناء في الذات الالهية أصبح واحداً لانه لا يوجد الا اله واحد . فهو من هذه الناحية وحداني الذات لا يقبل احداً من حيث انه يرفض الثنائية رفضاً قاطعاً . اضاف الى ذلك من جهة أخرى ان الصوفي المتوحد يسلك سلوكاً خاصاً لا يقره عليه الناس ولا يقبلونه منه لانهم ينكرون عليه افعاله واقواله . كيف لا وهو يتلق بلسان الحق وهم ينطقون بلسان الزور ، هو يتكلم بلسان السر الالهي وهم يتكلمون بلسان العقل والمخلوق .

وفي مقابل ذلك نجد ان الصوفي ينكر على الناس افعالهم واقوالهم لانهم قد شغلوا انفسهم بأمور مادية فانية وجعلوا همهم قاصراً على مباحج الدنيا وزينتها واهتموا بظاهر الامور اكثر من اهتمامهم بباطنها . . . الخ

ولهذا فإن الصوفي ينظر إليهم بحزن واسف على ما هم عليه من حال .
لهذا قال الحلاج ان الصوفي لا يقبل احدا ولا يقبله احد .

هذه هي بعض تعريفات التصوف كما ذكرها الصوفية انفسهم .
معلونا الآن ان نشرح بوجه عام ماذا تعنيه هذه التعريفات .

عندنا ان هذه التحديدات كلها توضح ان التصوف له صيغة خاصة
لان له منهجا خاصا ينفرد به عن غيره من المعلوم الاخرى . فغاية
التصوف وموضوعه « التوحيد » ومعرفة الله ومحبته والخضوع له والتقرب
منه بل والفناء فيه . وهذا التوحيد يتطلب من المرم توضيحات كثيرة منها
ما هو خاص بالبدن ومنها ما هو خاص بالنفس . ذلك ان التوحيد درجات
ومراتب كما سنرى فتوحيد رجل الشارح يختلف عن توحيد الفيلسوف الذي
يختلف بدوره عن توحيد المتصوف . ثم ان هناك التوحيد العقلي وهناك
التوحيد الذوقي أو الصوفي . ان هناك التوحيد باللسان فقط وهو الاقرار
بالله وبوحدانيته وهناك التوحيد بمعنى الاقرار بوحدانية الله باللسان
والقلب معا . وهناك من جهة ثالثة التوحيد بمعنى الكشف بحيث يرى
المرم في المخلوقات كلها كمال الله وجلاله وبهاءه . وهناك أخيرا التوحيد
بمعنى الفناء في الذات الالهية كما سنرى أي ان تفنى ذات الموحّد فيمن
يوحد بحيث لا يتبقى الموحّد الا بلسان الموحّد جل شأنه .

وبعبارات أخرى نقول : ان التحديدات السابقة توضح ان التصوف
عبارة عن علم تزكية النفس وتطهيرها والوصول بها الى الكمال في العلم
والعمل والمعرفة بالله والمحبة له والتوحيد الكامل له سبحانه لا من حيث
الظاهر بل من حيث الاحوال الباطنية وليس فقط من طريق الاستدلال بل
ايضا من طريق الذوق الروحي . ذلك ان الصوفي لا يكتفى بالأدلة التي
يسوقها ويعرفها المتكلمون والفلاسفة بل انه يحاول ان يعرف وجود الله
معرفة ذوقية حدسية عن طريق البصيرة وذلك من خلال سلوك « الطريق »
الذي ينتهي به الى ادراك فعل الله وتبويره لهذا السكون وحفظه له من

خلال وجود نفس الصوفي ذاته وفنائه وسائر أحواله بحيث تكون المعرفة بالله حاصلة له مباشرة .

٢٥٠

إن التحديدات السابقة توضح أن موضوع التصوف الاساسي والرئيسي هو الذات الالهية والتقرب منها والوصول اليها والغناء فيها . . . وهذا يتطلب كما أشرنا عرضا سلوكيا معينا يمر بدرجات ابتدائية من درجة المعرفة الحسية مارا بالمعرفة العقلية وأصلا إلى الدرجة القصوى درجة الذوق أو الكشف أو سمها ما شئت فلا مشاحة في الاسماء ما دامت الغاية غاية الصوفي معروفة وهي الوصول إلى الله والغناء فيسه وطرح الاسباب جانبها .

على أن هذه التعريفات السابقة رغم أنها تختلف فيما بينها إلا أنها من جهة أخرى تجمع على عدة أمور صيغ بها التصوف وتميز بها عن غيره من علوم .

فهو تشير إلى أن التصوف طريقة خاصة أو أن شئت فلسفة خاصة في الحياة تمتزج فيها العاطفة بالفكر والعقل بالقلب ويفتق فيها الجسد ويقتلهض الروح لكي تدرك الوجود الحق . ويرى بعض الصوفية أن خير وسيلة لبلوغ الحقيقة هي مزج الفلسفة بالدين بينما يرى غيرهم وهم الكثرة أنه لا داعي اليته للفلسفة وأنه يكفي الاعتماد على الذوق أو الالهسام أو البصيرة أو الحدس الصوفي لبلوغ الحقيقة . ورايهم في هذا هو أن تمام النفس البشرية ومن ثم كمال المسره وبلوغه الحقيقة يتوقف على السلوك العسلى وتهذيب النفس البشرية وترويضها وكبت رغبات النجسد وميوله وأهوائه وأمانتها .

ونستطيع القول أن التصوف تجربة يمتزج فيها الفكر بالواقع والعلم بالعمل . وهذا لا يمنع من القول أن فروقا ذهب إلى أن العمل فحسب هو أساس التجربة الصوفية وأنه لا داعي للاطار النظري في هذه التجربة لأن

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

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

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

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

فى كل عصر فائضا وجد الجنس البشرى ومتى وجد توجد دائما فئة منه تعتزل الناس وتزهد الدنيا يقصد البحث عن سر الكون وعلمه وأسبابه . . . الخ . أن التصوف من حيث هو . سواء كان اسلاميا أو غير اسلامي . استبطان منتظم للتجربة الدينية وللقائج هذه التجربة فى نفس الرجل الذى يمارسها . فهو بهذا الوصف . ظاهرة انسانية ذات طابع روحى لا تحده حدود مادية زمانية أو مكانية . وليس وفقا على امة بعينها ولا على لغة أو جنس من الاجناس البشرية . وكذلك الحال فى الفلسفة والفنون فانها كلها وليدة تجارب روحية تختلج فى النفوس البشرية لا من حيث هى نفوس شرقية أو غير ساسية أو آرية « (١) » .

ان التصوف قد يكون ولينا للدين وقد يكون وليسا للعقل البشرى أو ان شئت النفس البشرية . أى أن يذوق التصوف تكن فى النصوص الدينية وفى التبرعة العقلية . وهو يمكن أن يفسر اما على ضوء النقل أو ضوء العقل . ولهذا نستطيع أن نعي بين نوعين من التصوف : تصوف ديني وتصوف غير ديني . «التصوف اللاديني نشأ قبل الديانات وبعدها وما زال قائما . اما التصوف الدينى فالقصد به ذلك الذى يعتمد فى قياسه على النص المنزل فى المقام الاول . وقد يخلط التصوف الدينى بالتصوف العقلى النظرى ويمتزج احدهما بالآخر . كما هو الحال عند الغزالي وأبن عربى .

٤ - السمات العامة للصوفية :

على كل حال فان ثمة امورا عامة نستطيع أن نقول انها تجتمع تحت لواثها الصوفية منها :

١ - أن الصوفية جميعا يميزون بين الحق وبين كل ما عداه : ومن رأيهم أن الله وحده هو الحق وأن سائر الموجودات أعراض وأوهام لانصيب

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

أما نى الوجود من ذاتها • الحق هو الثابت وما عداه فمتغير • الحق هو الموجود وجوداً حقيقياً وما عداه أنمسا يستمد وجوده منه • الحق هو النور والموجودات الأخرى هي المقابل للنور ، وهي تشاركه فى النور بمقدار اقترابها منه وقربه منها • الحق واحد والموجودات متكررة متعددة • الحق واجب وما عداه ممكن • وهذا الواحد الحق خالك ازلئ وما عداه فمصيره الى زوال • وفى رأى الصوفية أن عالم الظواهر مسو خلط أو مزيج من النور والظلام ، بحيث لا يدرك النور الا من خلف الظلام الذى هو خلق من النور •

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

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدرًا للمعرفة البشرية الحقة ، لأنهم كما سنرى يعيزون بين ظاهر الشيء وحقيقته وبين الشكل والمضمون • وهم فى تمييزهم هذا ذهبوا الى أن المعرفة الحسية خاصة

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢١ - ٢٢ •

بالمحسوسات وأن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات .
 لكن تمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل . وهذه المعقولات
 الموجدودة أو الموجسودات المعقولة لا يمكن ادراكها أو بلوغها لا بالحس
 ولا بالعقل الذي يعتمد أساساً على الحس . هذه المعقولات تدرك بالحس
 الصوفي . إذن المتصوفة جميعاً يرون أن وراء طور الحس والعقل طوراً
 آخر ينبغي اللجوء إليه والاعتماد عليه في أدراك الحق والحقيقة . وناهيك
 عن المبررات التي لا حصر لها في سوقهم اغاليط الحس والعقل بشان
 المعرفة . لقد أعطى الصوفية الصدارة الأولى للعيسان المباشر بالنفس
 الغاطقة ملارجين جانباً الاستدلال العقلي . هذا العيان المباشر هو الوجد ،
 وهو التجربة الحية التي يدرك بها الصوفي ربه مباشرة . هذا العيان
 المباشر ينطوي كما سنرى ، على «الفناء في الذات الإلهية والبقاء فيها»
 وهو وإن كان يطبع بالحس والعقل فإن الاطاحة هنا ليست مقصودة لأنها
 نتيجة تلقائية لحالة الوجد والعيان التي يمر بها الصوفي . قصد يطرق
 الصوفي في بداية « الطريق » الحس والعقل ، لكن سرعان ما يتركهما
 بناء على ما بدا له من قصورهما في أدراك الحق . وشمة قصص كثيرة
 عن أولياء من الصوفية توضح أنهم لا يقيمون للحس والعقل وزناً . وأنهم
 يحتفلون أشد أنواع العذاب البسدي وأنهم كثيراً ما يجرحون أجسامهم
 بنفس هادئة مطمئنة . وأن دل هذا على شيء فأنما يدل على نظرتهم إلى
 البدن وعلى أستيائهم منه ورغبتهم في التخلص منه ومن أهوائه وفزوائه .

٣ - ثم إن أهل الحق كما يحلو لهم أن يسوا أنفسهم بهذا الاسم
 يعتبرون العالم المحسوس بمثابة أعراض وأوهام وأحوال تطرأ على
 الجوهر الحقيقي الواحد الذي هو شغلهم الشاغل . أي أن المتصوفة مهتمون
 بالباطن لا بالظاهر ولا شأن لهم بهموم الدنيا وشاغلها . لأن رأيهم فيها
 أنها حجب وصوارف تصرفهم عن هدفهم الحقيقي . ولهذا فإن مهمتهم
 الرئيسية في هذا الصدد رفع الحجب التي تغطي الحقيقة الكلية والمطلقة
 وإن شئت الحق .

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

٥ - ومعنى هذا ان الحقيقة التي يسعى الصوفي الى بلوغها وان بدت موضوعية وان اقروا انها تعم الوجود كله وانها سر الوجود هذه الحقيقة تغدو في النهاية ذاتية خاصة بكل فرد على حده . لان التصوف كما يبدو لنا تجربة . وهذه التجربة التي يخوضها الصوفي بقلبه أو بذوقه أو بحسسه أو ببصيرته لا يصبح ان تعم هذا لانها علاقة خاصة جداً (لا تبرر أو تفسر أو يعبر عنها من خلال الحس والعقل) بين العبد والرب . ومن خلال هذه العلاقة الخاصة تنكشف للصوفي الحقيقة . ومن هنا قلنا ان هذه الحقيقة تدور في النيه ذاتية لا موضوعية .

ونسوق في هذا الصدد ما حكى من أن تلميذا لابن عربي جاءه يوماً وقال له : « ان الناس يشكرون علينا علوسنا ويطالبوننا بالدليل عليها » ، فقال له ابن عربي ناصحاً « اذا طالعك أحد بالدليل والبرهان على علوم الاسرار الالهية قل له : « ما الدليل على حلوة العسل ؟ فليد ان يقسول لك : هذا علم لا يحصل الا بالذوق ، قل له : هذا مثل ذاك . »

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

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

٦ - وإذا كانت هذه الحقيقة هكذا وإذا كان من المستحيل الإفصاح عنها والبرهنة عليها أن بالحس وأن بالعقل وجب - كما يقول الصوفي - اللجوء إلى وسيلة أخرى للتعبير عن هذه الحقيقة وتقريبها إلى الأذهان . وهنا يلجأ أهل الحق إلى الرمزية والمقصود من هذا أننا في قراءتنا لأصحاب التصوف يتبين أن نميز في أقوالهم بين ظاهر اللفظ وبين بواطنه . فالصوفي « يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليفة » ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه تار محرقة تتمحى فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب في المحبوب . ويتحدث عن « الحرية » فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية إلى سعة فناء المرمدية . ويشبه النفس بطائر يحن أبدا إلى الرجوع إلى وطنه الأول . ويتحدث عن الخمر والسكر والساقى وعن المغاني والاطلال . . . وعن ليلى ولبنى وعزه وسلمى كما يتحدث عن الوصال والاتصال والعناق والتلاقي والفراق والهجرة والانس والوحشة وغير ذلك من الفاظ الغزل الانشائي » . ويضيف المرحوم الدكتور أبو العلاء عفيفي قائلا « ومن الطبيعي أن يستعمل الصوفي لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به في الحب الإلهي الذي يختلف عن أي حب معهود . وربما كان في رمزيته أبلغ وأعظم تأثيرا في نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح » . إذ الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تمس العقل إلا من حيث

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٣٥ .

وتتضح معانيها مع التكرار . ولغة الحب الالهي الرمزية لغة عالمية يستعملها
تثير الخيال والوجدان ولكنها تمس القلب حسا مباشرا ويعمق أثرها
جميع الصوفية على اختلاف دياناتهم وأوطانهم لأنهم في الحقيقة يفتنون
إلى وطن واحد هو الوطن الذي يعيشون فيه جميعا (١) .

إن الصوفي قد يقص حكاية ما يعجب بها الرجل العاصي على ظاهرها
معتقدا أن هذا الظاهر هو كل شيء . بينما نجد أن هذه الرواية بعينها إذا
قراها صوفي آخر رأى فيها أمورا أخرى ونظر إليها نظرة تختلف كل
الاختلاف عن غير الصوفي حيث يجد فيها ما يندد بغير الصوفي أن يدركه
أو يناله . وهذا يرجع كما ذكرنا إلى أن الصوفي نظرا لوحداية موضوعه
فانه يلجأ إلى الأسلوب الرمزي الذي يستطيع من خلاله أن يقول ما يريد
إلى من يريد . وبسبب لا يفهم أقواله إلا رفاقه . وهو بهذا إنما يحجب
فكره على غير أهله . ذلك أن الصوفي كثيرا ما يعاني من السلطة السياسية
والاجتماعية . وهو لهذا إنما يلجأ إلى الأسلوب الرمزي لكي يستطيع
الافصاح من خلاله عن ما يريد بطريقة لا تلفت نظر العامة من الناس .

٧ ... والصوفية بوجه عام يؤمنون بقضاء الله وقدره . أنهم قوم
مؤمنون بالتدبير الالهي الشامل للكون كله وبأن الله هو الفاعل على
الحقيقة وأن كل ما يحدث فهو حادث بمشيئته . وباختصار فإنهم يؤمنون
بفكرة التوكل الالهي أي الاعتماد الكامل على الله في تصرف شؤونهم .
وهذا يعني أن الصوفي يرى أن ما يصيبه لم يكن ليخطئه وأن ما أخلاه
لم يكن ليصيبه . وحتى في تجربة التصوف ذاتها والتي تيسد في نظر
البعض ارادية متوقفة على صاحبها ، هذه التجربة الصوفية إنما ترفع
في الحقيقة كما يرى أهل الحق إلى الإرادة الالهية ذاتها ، وأن التصوف
يخضع في تجربته لأمر ونواهي الهية .

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢٤٨

٨ - والصوفية كثيرا ما يسعون الى الفناء في الذات الالهية او الحقيقة المطلقة . صحيح ان هناك من يقف على حافة الفناء مميزا بين ذاته وبين غيرها من ذوات ، لكن من يقول « انا » ليس في نظر اهل الحق بمتصوف صادق . لان كمال المرء وبهجه وسعادته لا تتم عندهم الا في الفناء في المحبوب . وقد يكون هذا المحبوب الله وقد يكون غير الله (كما هو الحال بالنسبة للوجس في المسيحية او اليراهما عند اليهود) . المهم هو ان اهل الحق يذهبون الى ان كمال الصوفي لا يتم الا بفقائه وبفائه في معشوقه بحيث لا يشعر البتة بذاته . بل ان الشعور بالذات من الامسور التي ان وقف عندها المرء لما صبح ان يلعب بالصوفي البتة .

٩ - ثم ان الصوفية وقد آمنوا بالقضاء والقدر وانهم انما يفتنون في الحقيقة المطلقة او الذات الضالدة انما هم في نفس الوقت يشعرون بالامن والطمانينة او ان شئت فقل انهم لا يكثرثون بما يعتقدون انه الى زوال . لان رأيهم ان الدنيا الى نهاية محتومة وان الانسان فيها ضيف وعما قريب سيرحل . وهذه الدار في رايه دار امتحان وبلاء . ولهذا فان على الانسان ان يسعى الى ما هو باق خالدا . ولذلك نجد ان الصوفى الحق لا يهتم بمال او ولد او صاحب . كما انه لا يسعى لارضاء الحكام ولا يرضى بطشهم ولا يهسه رضاهم عنه او غضبهم منه . ان معنى الصوفى محبة خالصة لله فحسب بقصد الفناء فيه والتقرب منه ورضاه عنه وحببه لمحبة الواحد وحببه جل شأنه له .

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

نقول : رغم أن أهل الحق مختلفون إلا أنهم في النهاية متفقون على أن
ثمة واحدا حقا وأن كل ما عداه باطل . وأن الكمال البشري إنما يقاس
بعدي القرب من الواحد الحق أو البعد عنه . العالم كله مكون من جوهر
وعرض . الجوهر هو الأساس وما عداه فاعراض وأحوال زائلة . ومن
هنا فإن الصوفية يرفضون تعدد الحقائق أو تعدد الأهداف . الحقيقة
واحدة والهدف واحد وهذه الاعراض لا يقبلها أو يجعلها هدفا له إلا أولئك
الذين ضلوا الطريق وابتعدوا عن الحق فزاغوا . ونحن نعلم أن هناك
رجالا اتروا طريق التصوف على أن يكونوا ملوكا كما هو الحال مثلا مع
ابراهيم بن ادهم .

١١ - وأخيرا فإن السمة العامة التي يتسم بها الصوفية هي السمو
الخلقي الذي يريد الحق لذاته لا لشيء سواه . وقد أشرنا إلى أن ما يعثّر
به الصوفي هو أنه لا يخشى سلطة سياسية أو سلطة اجتماعية وأنه لا يكذب
ولا يفش ولا يخدع ولا يتافق . وأنه يجاهد نفسه ويخضع رغباته وسيولته
ويرشدهما لما هو أرفع شأنًا . وفي رأينا أن أسس آيات الفعل الخلقى هو
النسابة عن الناس هم بهذه الصفات .

أن قضية الحب التي استولت على قلب الصوفي واستغرق فيها
تجعله يؤثر كل شيء على نفسه لأن الحب أولا وأخيرا إثارة وبذل وتضحية .
وفي هذه التضحية تتبع الأخلاق التي تعامل الآخرين من مطلق الحب
والتضحية . هذا الحب من شأنه أن يجعل الصوفي زاهدا فيما في أيدي الناس
غير حاقدا على أحد منهم أو متمنيا أن يكون نصيبه كنصيبهم من هذه المتع .
وهنا نجد الحاسبي يقول : أن المحبة « ميلك إلى الشيء بسكينة ثم انذارك
له على نفسك وروحك ومالك وموافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك
في حبه » .

هذا الحب الذي ملأ قلب الصوفي وتلك المشاهدة التي عاينها تجعل
قلبه آمنا مطمئنا بمن شغلته غير راهب أو خائف أحدا من الناس . ومن
جهة أخرى فإن هذه المحبة تحصن الصوفي من عدوى الغرور والكبر والنفاق

وغيرها لأنه أن فعلهما فعل فاعله يدرك أن ذلك كله لا يتم إلا بخالفه . لأنه نفسه عاجز لا يستطيع أن يجلب لنفسه نفعا أو يدفع عنها ضررا . أن من شأن المحبة أن تجعل الصوفى يقارن بين نفسه وبين محبوبه : بين المخلوق وبين الخالق بين الكامل وبين الناقص ، بين المحبوب وبين الحبيب ، وبين اللامتناهي وبين المصدود المتناهي . . . من هذه المقارنة يدرك الصوفى أنه لا ينبغي أن يعطى فى الأرض مراحا لأنه أن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولا . لهذا نجد أن التواضع أمر أساسى فى الأخلاق الصوفية ، . . . وكما يؤثر الصوفى الله على نفسه وما لله من حقوق على ما لنفسه كذلك يؤثر على نفسه غيره من الناس ويضحى بحقوقه من أجلهم ما دام فى ذلك مرضاة لربه . يحكون أن النورى والرقام وآخرين اتهموا بالزندقة وحكم الخليفة بقتلهم . فلما دنا السيف من الرقام تقدم النورى وطلب من الجلاذ أن يكون دوره أولا . فتعجب الحاضرون ، فقال : أنه أراد أن يؤثر صاحبه على نفسه ببعض لمحات بقيت له . ويحكى عن النورى أيضا أنه سمع يوما يناجى ربه ويقول « ربى قد سبق فى علمك القديم وأرادتلك أن تعذب عبادك الذين خلقتهم فإذا اقتضت أرايتك أن تملأ جهنم من الناس فاسألك بى وحدى . . . ومن أجل محبة الله أحب الصوفى كل شيء لأن الأشياء آثار المحبوب ومجاليه . بل اعتبروا محبة الخلق نقطة يعبر عليها المسالك الى محبة الله . واشتروا بعضهم أن يكون للمريد سابقة عهد بحب انفسانى لأن من لا عهد له بحب انفسانى لا يستطيع أن يرقى درجة واحدة فى سلم الحب الإلهى وهذا نعمة نجد لها صدق قويا عند أصحاب وحدة الوجود (١) .

وبعد : فانه ينبغي علينا أن نقرر هنا أن هذه السمات العامة أو أن شئتم الخصائص المشتركة التى نعلم أهل الحق أنها هى كذلك فى مرحلة التوضيح الصوفى أن صنع التعبير . أما فيما يتعلق بالصوفى فى مهده وفى سعيه نحو « الطريق » فقد يتصف ببعض هذه الخصائص وقد لا يتصف بها . بعبارة أخرى : أن هذه الصفات التى ذكرناها تنطبق على حالات

(١) التصوف الثورة الروحية ص ١٤١ .

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

يقول الغزالي : « حكم الصوفي أن يكون الفقر زينته والصبر حليته والرضى مطيته والتوكل شاته ، والله عز وجل وحده حسبه يستعمل جوارحه في الطاعات وقطع الشهوات والزهدي في الدنيا والتورع عن جميع حظوظ النفس وأن لا يكون له رغبة في الدنيا البتة ، فإن كان ولا بد فلا تتجاوز رغبته كفايته ويكون صافي القلب من الانس ولها يحب ربه فاراً الى الله تعالى بسره يابى اليه كل شيء ويأنس به وهو لا يابى الى شيء أى لا يركن الى شيء ولا يأنس بشيء سوى معبوده أخذاً بالاولى والاهم والاحوط في دينه ، مؤثراً الله على كل شيء (١) » .

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

٥ - أصل كلمة تصوف :

من الصعوبات التي تواجه الباحث هنا في تحديده للفظ « تصوف » و « صوفية » ويبحث عن الأصل الذي نشأ عنه هذا المصطلح أو ذلك تضارب الآراء وتناقضها في هذا الموضوع . ذلك أن التصوف الاسلامي كظاهرة انسانية تأثر وأثر ، أفاد من الثقافات السابقة عليه وأثر فيها جاء بعده من متصوفة وعلماء لاهوت . وهذا التأثير والتأثر يضاف اليه بطبيعة الحال عنصر أساسي وهو الدين الاسلامي نفسه . ومن هنا فإن القائلين بأن التصوف كمصطلح يرد الى عوامل اسلامية خالصة هم القائلون بأن التصوف الاسلامي مدين بوجوده كله للإسلام . أما القائلون بأنه يرد الى

(١) الغزالي : روضة الطالبين ص ٢٧ .

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

أما عن الكلمة « تصوف » فنستطيع أن نقول ان هذا المصطلح لم يعرف في عهد الرسول وأن كان هناك ارماضات نتج عنها هذا المصطلح كما سنرى . ففي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم غلب على المسلمين الزهد والورع والتقوى . وقد سعوا جاهدين أن ينفذوا تعاليم الدين كما ذكرها لهم رسولهم . ولقد كان من رافق الرسول وأتبع تعاليمه وسار على عقيدته في غير حاجة إلى أن يطلق عليه اسم يتميز به عن غيره من المسلمين فكان يكفي أن يقال عليه « صاحب » وعلى الجماعة من رفاق الرسول « الصحابة » وهم أولئك الذين شرفوا بصحبة الرسول .

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

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

(١) راجع : قاسم غلى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٣٢ ترجمة صادق نشأت . مراجعة د . أحمد ناجي القيسى ، د . محمد مصطفى حلى النهضة العربية سنة ١٩٧٠ .

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

ذهب الكلبي إلى - في معرض بيانه لم سميت الصوفية صوفية الى عدة اراء فقال : قالت طائفة ، انما سميت الصوفية صوفية لصفاء اسرارها ونقاء اثارها .

وقال بشر بن الحارث : الصوفي من صفا قلبه لله . وقال بعضهم : الصوفي من صفت لله معاملته ، فصفت له من اللبس عز وجل كرامته . وقال قوم انما سموا صوفية لانهم في الصف الأول بين يدي الله جل وعز بارتفاع همهم اليه واقبالهم عليه ، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه . وقال قوم انما سموا صوفية لقرب اوصافهم من اوصاف اهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال قوم انما سموا صوفية لئيبهم الصوف (١) .

(١) أبو بكر محمد الكلبي : التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٢٨
٢٩ تحقيق : محمود أمين التوازي ط ١ سنة ١٩٦٩ - مكتبة الكليات
الازهرية وراجع كذلك نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٦٦
=

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

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

من هذا النص يتضح ان اصل الكلمة غير معروف بعد » فلقد ناقش القشيري هنا عدة احتمالات سعى من خلالها الى رفض بعضها وتجويد

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

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

أما « ابن الجوزى » فقد ذهب فى هذا الصدد الى القول : وهؤلاء
القوم انما قعدوا فى المسجد ضرورة ، و انما اكلوا من الصدقة ضرورة ،
فكلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا . ونسبة
الصوفى الى اهل الصفة غلط لانه لو كان كذلك لقليل صنفى ، وقد ذهب الى
انه من الصوفائه وهى بقلة رضاء قصيرة ، فنسبوا اليها لاجتزائهم
بنيات الصغراء . وهذا أيضاً غلط : لانه لو نسبوا اليها لقليل صوفائى .
وقال آخرون : هو منسوب الى صوفه القفا ، وهى الشعرات النابتة فى مؤخره
كان الصوفى عطف به الى الحق وصرفه عن الخلق . وقال آخرون : بل
هو منسوب الى الصوف ، وهذا يحتمل والصحيح الأول « (١) » .

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

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

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

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

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

غير أن هذا الرأي مرفوض . فقد ذهب بعض الباحثين الى أن كلمة « صوفي » لم تظهر الا في أواخر القرن الثالث الهجري بمدينة الكوفة . وذهب هذا الفريق من الباحثين الى أن جابر بن حيان (+ ١٦٠ هـ) وأبو هاشم الصوفي كانا أول من أطلق عليهما هذا اللفظ . لأنه أن من أوائل المدارس التي عرفت في فجر التصوف الاسلامي كانت في مدينتي البصرة والكوفة .

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

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

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 والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة . وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف . فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والتصوفة (١) .

وعلى ضوء ذلك فأننا لن نستطيع أن نبت برأي قاطع في الاشتقاق اللغوي لكلمة التصوف . فنحن لا نستطيع أن نجزم بأن هذه الكلمة ترجع إلى الصوف أو الصفاء أو الصف أو إلى الكلمة اليونانية « سوفيا » وإذا كان الأمر كذلك فإن علينا أن نوجه بحثنا نحو هدف آخر هو أساس التصوف ذاته .

نحن نعلم أن أساس الفلسفة العقل وأن أساس علم الكلام الدين . أي أن نقطة انطلاق الفلسفة العقل ونقطة انطلاق علم الكلام النص الديني . وهنا نقرر أن نقطة انطلاق « الصوفي » القلب « الوجدان - الحس - عين البصيرة - الذوق - الإلهام ... » (الخ) بما في ذلك تزكياته ومجاهدته . ذلك أن البرهان والدليل لامجال لهما هنا كما أن الحس أيضا لا ينبغي له أن يقتحم ميدانا غير ميدانه . ذلك أن ميدانه المحسوسات التي لا وجود لها هنا . وفي هذا يذكر الإمام الغزالي أن طريق الصوفية مبين طريق النظر من أهل العلم ، من حيث أن الصوفية لا يهتمون بتحصيل العلوم أو دراستها لأن رأيهم أن الطريق إلى معرفة الله هو « تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه النية على الله تعالى » . ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت

(١) ابن خلدون المقدمة ص ١٠٦ ج ٢ لجنة البيان العربي سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م تحقيق د . علي عبد الواحد وأبي .

له الحقائق وليس عليه الا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار النية مع الارادة الصادقة والتعطش التام والحرص بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . وهم في هذا انما يمثلون بالانبياء والاولياء الذين انكشفت لهم الامور ... هكذا يقول الصوفي - وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعليم بل بالزهد في الدنيا والاعسار والقبول عن ملائكتها ... فمن كان لله كان الله له (١) .

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

ذلك ان الادراك البشري او ان شئت المعرفة البشرية (التي هي بلا شك ميزة الانسان) نوعان : منها ما هو خاص بالعلوم والمعارف واليقين والظن والشك والوهم وهذه خاصة بالمصدرين الحسي والعقلي . ومنها ما هو خاص بادراك الاحوال القائمة بالانسان من فرح وحزن وقبح وبسط ورضا وغضب وصبر وشكر وهذه تدرك بالذوق والحدس الصوفي الذي يعتمد اساسا على النفس المتطهرة . ولذلك نجد ان الصوفي يجتهد في التحقق

(١) الغزالي : ميزان العمل ص ٤٠ - مكتبة الجندی بالقاهرة (بدون تاريخ) .

بالفضائل الشرعية والاحوال والاخلاق والاحساسات والعواطف النبيلة بحيث تكون صفات روحية له وتظهر اثارها عليه في ذاته وفي افعاله .
والمصوفي المرشد خبير بالنفس وبصفاتهما وبالاخلاق حميدها وذميمها وبالطريقة السيكولوجية والعملية لتربية الاخلاق الكريمة وازالة الاخلاق الذميمة وذلك كله على اساس متين جسدا من المعرفة بالنفس وملكاتهما وغرائزها وكيفية تربية الفضائل الدينية الشرعية والانسانية الاجتماعية ولذلك فلا عجب اذا قلنا ان التصوف علم اخلاق وعلم نفس في وقت واحد .

٦ - الفيلسوف والمصوفي :

فإذا أردنا ان نعرف الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم من جهة وبين المصوفي من جهة أخرى في موضوع معرفة الله وادراكه مثلاً قلنا : ان المتصوف رجل وقف على طريقة علماء الكلام كما انه أدرك الفلسفة وعرف أغوارها ووقف على ان هؤلاء هؤلاء قد يستندون من الصنع على الصانع وما يستتبع ذلك من أدراك للصفات الالهية . . غير ان المتصوف لا يقتنع بهذه الأدلة ولا تشفى علمته ولا تروى ظمأه . ان له معرفة من نوع خاص . انه يطلب أدراك الله مباشرة من طريق الله ذاته . فلولاً ربي هكذا يقول المصوفي . ما عرفت ربي ، ولقد عرفت ربي من طريق ربي . وهذا راجع بطبيعة الحال الى ازالة حجب الحس عن عين الروح . ان الصوفية يعتقدون ان الاستدلال من الصنع على الصانع يجعل الطريق الى معرفة الله ضيقاً . بل انه قد يؤدي أحياناً الى انكار وجود الله .

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

هذا الصانع • وعلى هذا فإن خير طريق لمعرفة الله إنما تكمن في معرفته وإدراكه إدراكا مباشرا • ذلك أن كل التصورات والمفاهيم التي لدى العقل البشري إنما تعتمد في أساسها على الحسوسات • ولما كان الله لا شبيه ولا ند ولا متيسل له وإن ما خطر ببالنا فإنه سبحانه بخلاف ذلك وجب على العقل والحس أن يفسحا المجال لتقوم البصيرة ويقوم الحس الصوفي بدورها في إدراك الذات الالهية مباشرة •

إن الفلاسفة والمتكلمين يعتمدون إما على الحس وإما على العقل في إدراكهم لعلومهم • وقد يعتمدون على الحس والعقل معا • صحيح أن عقل الفيلسوف عقل خال من أية أحكام مسبقة يعكس عقل المتكلم الذي هو عقل مؤمن •• لكن ذلك لا يعنى أنهما يلجآن إلى غير الحس والعقل لإدراك ما يدركون • أما الصوفي ففي رأيه أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة على الفهم والإدراك والاحاطة ••• وهذه الملكة هي القلب أو البصيرة أو الالهام • وعند الصوفي أن تحديد وسائل المعرفة الانسانية وحصرها في مصدرى الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية في الإنسان التي تعد البصيرة جوهرها • ولهذا ، وجب أن نلتصق بمعنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم في ذلك القبس الالهي الذي ينير صدورهم وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفة التي يتنقونها : لا أقول التي يدركونها عقلا أو التي يستطيعون التعبير عنها ، فإن الإدراك العقلي والقدرة على التعبير من أصال العقل • ونحن بأزاء أمور فوق طور العقل •• في الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها ، كما يعرف صلته بها ، لأنه يحمل قبسا من نورها في قلبه ، وشبيه الشيء منجذب إليه والفرع دائم الحنين إلى أصله وبينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والارادة أو ميدان الحرية المطلقة ••• وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ، ويعترض ويفترض ولا يصل - أن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضه لا تتصل بنفسه بصلة ، يحيا الثاني حياة روحية خصبة يشعر

لبيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل
اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها . وهنا ينطق بلغته الخاصة محاورا
التعبير عما في نفسه وإن كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز الحائر
والأسلوب الغامض الذي لا يفهمه إلا من تدق أحواله (١) .

قال الكلاباذي لقد « أجمعوا (أي الصوفية) على أن الدليل على الله
هو الله وحده . وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل
لأنه محدث والمحدث لا يدل الأعلى مثله .

قال رجل للثوري : ما الدليل على الله ؟

قال : الله .

قال : فما العقل ؟

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

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

وقال غيره : العقل يجول حول الكون ، فإذا نظرا إلى الكون

ثاب .

وقال أبو بكر القحطبي : من لحقته العقول فهو مقدور إلا من جهة

الاثبات . ولولا أنه تعرف إليها بالإلطاف لما أدركته من جهة الإثبات .

وقال بعض الكبار : لا يعرفه إلا من تعرف إليه . ولا يوحد إلا من

توحد له . ولا يؤمن به إلا من اصطنعه لنفسه (من تعرف إليه أي تعرف

إليه ، ومن توحد له سبحانه أي أراه الله سبحانه أنه واحد جل

شأنه) .

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

الآبل كيف خلقت » (الغاشية ١٧) . وإلى الخاصة بكلامه وصفاته لقوله

(١) أبو العلاء مفيص : التصوف الثورية الروحية في الإسلام ص

ص ١٦ - ١٧ دار المعارف ط ١ سنة ١٩٦٢ .

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

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

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

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

(١) الكلاباذى ص ٧٨ - ٨١ .

على موضوع معين دون أن يجعل للبرهان هذا دخلاً في حياته • بعبارة أوضح فإن معرفة الفيلسوف معرفة نظرية ، أما معرفة الصوفي فهي معرفة عملية تتجلى عليه في كل خطوة يخطوها •

وأخيراً فائناً نجد - فيما يتعلق بعلماء الكلام - أن الصلة بين الإنسان والله ، صلة عهد بمعبود صلة ثواب وعقاب الأمر الذي يحدد سلوك المتكلم طمعا في هذا وخوفاً من ذاك ، أما الصلة التي يصبورها لنا الصوفية فليست كذلك • إنها صلة عاشق بمعشوق صلة حبيب بمحبيب حتى وأن لم ينل من محبوبه هذا شيئاً لأنه حب خالص لا يقصد الحبيب من ورائه نفعاً من المحبوب أو دفع أذى عنه • بعبارة أخرى أن الحب الإلهي هنا والطاعة الإلهية غاية في حد ذاتها وليست وسيلة لأمر آخر بينما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين وسيلة لدخول الجنة والهروب من النار ومن ثم فإن العبادة هنا وسيلة وليست غاية •

هنا نستطيع أن نقرر أن التوحيد عند المتكلمين إنما يعتمد على النص في المقام الأول ، لأن المتكلمين مهما اختلفوا فيما بينهم إلا أن ما يجمعهم هو أنهم مؤمنون يريدون أن يعقلوا ما يؤمنون به • وكل فريق منهم يسعى إلى إيمانه ويدافع عنه من داخل النص الديني كما يفهمه ويتصوره • أما التوحيد عند الفلاسفة فإنه توحيد يعتمد كلية على العقل بحيث إذا كان ثمة آيات تخاطب العقل بالنسبة لقضية التوحيد أدرجها الفيلسوف في جملة أدلته على الوحدةانية وكلها أدلة تظل في إطار النظر والبرهان • ولذلك نجد أن الفيلسوف يعقل أولاً ثم يؤمن تانياً بعكس المتكلم • أما الصوفي فإن توحيدَه يعتمد على الذوق ، على المعرفة والشموس الذي لا يرى في الوجود كله إلا الله • وهو وإن شهد بوجود موجودات أخرى قائماً يشهد بها من حيث أن الذات الإلهية تتجلى من خلالها ومن حيث أن هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته • وفادراً ما يتخذ الصوفي الموجودات دليلاً على وجود الله لأن الصوفي يسعى إلى تخطي مرحلة الاستدلال هذه إلى مرحلة المعاينة والمشاهدة والفتناء لكي يبقى

هناك . . ونحن نعلم أن الصوفية تمر بدرجات متباينة من التوحيد : تبدأ بتوحيد الله من خلال أفعاله وصفاته ثم تمر بتوحيده سبحانه من خلال مشاهدته ومجرباته حيث تدرك الذات بأدراك الوجودات ، ثم تنتهي إلى وحدة الوجود حيث لا يرى الصوفي إلا وجوداً واحداً حقاً هو الوجود الإلهي .

إن غاية ما يصل العقل إليه في مسألة الألوهية هو أن يقرر وجود موجود مطلق منزّه عن صفات المحدثات هو مبدأ المبدأ وعلة الوجود . ولكن هذا الإله لا يدبر الكون ويحفظه ويتصل بالإنسان ويحبه ويناجيه لأنه إله موغل في التجرد والسلبية وليست له تلك الصفات الإيجابية التي تصل بينه وبين الخلق . هو مبدأ ميّافيزيقي وليس الهسا على الحقيقة . وقد يخلع العقل على الله صفة إيجابية كصفة « الخير » على نحو ما فعل ابن سينا في فلسفته ولكن ليس لهذه الصفة من دلالة في نهاية التحليل إلا أنها « منح الوجود » ، وبهذا لم تزد على أن وصفت الله بأنه العلة الأولى أو المبدأ الأول في وجود العالم أو علة فيضان الوجود عن المبدأ الأول كما يقول ابن سينا (١) .

وفضلاً عن هذا كله فإن الإدراك بالعقل ليس إدراكاً مباشراً وإنما هو استدلال يعتمد على مقدمات معينة بحيث توجد عدة وسائط بين العقل وبين موضوع معرفته حيث يضع العقل نسبة بين هذا وذاك . أما الإدراك بالقلب أو البصيرة فإنه إدراك مباشر لا يعتمد على مقدمات أو وسائط . إنه يدرك النتيجة في المقدمة . ولهذا نجد أن المعرفة الذوقية تتم باتحاد المدرك مع موضوع أدراكه ، أما المعرفة العقلية فلا يتحد العقل مع موضوع معرفته بل يظل متميزاً عنه . ويترتب على ذلك أن المعرفة الذوقية تجرية تحياها الذات وتخوضها وتفنى فيها كلية ، أما الإدراك العقلي فلا يتعدى كونه حكماً يصدره العقل بالوجود أو بعدمه ، بالنقي أو الاثبات ، على

(١) التصوف الثوري الروحية ص ٢٥٢ .

موضوع معرفته • ويستطيع من يتتبع خطوات العقل أن يصل إلى نفس
النتيجة • أما هناك في التصوف فإن التجربة لا يخبئها إلا صاحبها
وتتعدد نتيجة التجربة بتعدد السالكين المريدین • فقد يرى فرد ما لا يراه
غيره ، وكما قال الغزالي : فساكن ما كان مما لست أذكره فظن خيسرا
ولا تسأل عن الخبر •

الفصل الثاني

مصادر التصوف الاسلامي

١ - تمهيد :

علينا الآن وبعد ان القينا نظرة شاملة وموجزة على مفهوم التصوف وعلى الاشتقاق اللغوي لهذا التيار ان نبحث الآن عن مصدر التصوف الاسلامي وهل هذا التصوف يرد الى اصل خارجي أم انه نابع في حقيقته من الديانة الاسلامية أم ان الدين الاسلامي والثقافات الاجنبية قد ساعدت على خروج هذا التيار الى حيز الوجود الفعلي .

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

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

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

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

وفى مقابل هذا التيار السابق نجد تياراً آخر يلقى أصحابه أن يكون
التصوف الاسلامى وليد عوامل أجنبية ، بل أنه فى رأيهم تابع أساساً
من الدين الاسلامى نفسه (وعلى رأس هذا التيار نجد الصوفية أنفسهم)
وأصحاب هذا الرأى يذهبون الى أن القرآن والسنة قد مهدا بالفعل لنشأة
التصوف من حيث أن لهجة الزهد والورع والتقوى والتصوف من بطش
الله كلها فى الحقيقة كان من السهولة بمكان أن يترجمها الصوفية - على
ضوء الجنة والنار أيضاً - الى تعاليم أساسية اعتنقوها وادولوا نشرها

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

كما سنرى ذلك فى حينه . وهذا الفريق يرى أن التصوف لم يبدأ فى القرن الثمانى الهجرى كما هو شائع بل أنه نشأ بين أعضاى الديانة الإسلامية وظهر بظهور القرآن الكريم وثبتت أقداؤه السنة النبوية وسيرة الصحابة والتابعين وتابع التابعين . وإذا لم يكن التصوف قد اتخذ منذ فجر الإسلام هذا الاسم فإن ذلك ليس دليلا البتة على عدم قيامه فى وقت مبكر .

« تأليف : د. محمد عبد الحليم »

والى هذا رأى ذهب « لويس ماسينيون » . ففى بحث له بعنوان « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى » يقول : أن الدراسة النقدية لمصادر التصوف لم تتم بعد . والباحثون فى الإسلاميات ، وقد أدهشهم الافتراق العقيدى العميق الذى يفصل وحدة الوجود الحالية فى التصوف عن العقيدة السنية الدقيقة ، ظنوا أن فى سمعهم تصور التصوف على أنه مذهب مستورد من الخارج ، نشأ عن الرهبانية السريانية (مرقس Merx) أو الأفلاطونية المحدثة اليونانية ، أو المزدكية الفارسية ، أو مذهب الفيدانتا الهندوكى (جونز) . وقد بين نيكلسون أن افتراض كون التصوف مستمرا من الخارج هو افتراض لا يمكن قبوله فى صورته المبسطة هذه . ذلك أنه منذ بداية الإسلام يمكن مشاهدة أن تكوين الآراء الخاصة بالصوفية المسلمين قد تم من الداخل خلال التلاوة المتواصلة المتصلة للقرآن والحديث ، وتحت تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية فى داخل المجتمع الإسلامى نفسه . لكن إذا كانت البنية الأولى للتصوف إسلامية وهربية بوجه خاص ، فإنه ليس من غير المفيد تحديد العناصر التزييقية الأجنبية التى استطاعت الالتصاق به والانتشار فيه . وهكذا أمكن العثور أخيرا على عسدة عناصر تقويته مستمدة من الرهبانية المسيحية (أسين بلاثيوس ، فاسنك ، تور أندريه) وكثير من المصطلحات الفلسفية الهلينية المترجمة عن السريانية والنظائر الإيرانية (الى افتراضها بلوشيه Blochet) لم تفحص أبدا ، أما العناصر السنسكريتية (رأى هورتن) فإن قليلا من الحجج قد أضيفت الى الافتراضات

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

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

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

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

لكنه لا يخلقها خلقاً • وعندما بحث المستشرقون في أصول التصوف ذهبوا إلى أن مرده إلى هذا العامل الخسارجي أو ذاك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية وتطور عقلي في أمة لا يكون لها معنى ولا يفهمان إلا على ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة (١) •

أن كل المناهج الأجنبية والمحلية أن صح التعبير كما قال نلدر من الدارسين (٢) كلها مصادر للتصوف وكل مصدر منها يعد جزءاً للصلة الثامة ولكن لا يعد أي واحد منها على حدة صلة تامة •

وحقيقة الأمر أن التصوف طريقة مركبة معقدة وكانت لها مصادر متعددة ومختلفة ارتوت من ينابيع عديدة ، والصوفية أنفسهم كانوا وأعين من حيث المذاق والسليقة • ولم يتقيدوا بقييد معين ، بحيث أنهم بمجرد أن كانوا يشاهدون أمراً موافقاً لعقليتهم وذوقهم يسارعون إلى الأخذ به رغم أنه قد ينتمي إلى مصدر غريب عنهم تماماً وكان قولهم في هذا الصدد أن غصن الورد أينما ينبت فهو ورد •

على أنه ينبغي أن يلاحظ في هذا الصدد أن المتصوفة وإن تأثروا بعناصر أجنبية إلا أنهم لم يتركوا هذه العناصر على حالتها بل أنهم حاولوا تطويعها وادخالها وتأويلها تأويلاً إسلامياً بحيث أصبحت أضحت من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الإسلامية وبين غير الإسلامية • ومعنى هذا أننا إذا كنا الآن بصدد الحديث عن مصادر إسلامية وغير إسلامية للتصوف الإسلامي فإن هذا لا يعني تمييزاً حاسماً أو فاصلاً بين هذه المصادر أو أن هذا المصدر منفصل عن ذاك • أن رأينا هو أن المصادر التي سنأتي الآن على ذكرها (وهي مصادر إسلامية وغير إسلامية)

(١) د • أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص

٥٥ ط ١ دار المعارف بمصر •

(٢) د • قاسم غني : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٩٠ وما بعدها •

ساعدت على قيام التصوف الاسلامي . ان التصوف كما اشرفنا فديم قدم البشرية وانه مرتبط بوجود « الانسان » ولهذا فان هذه العوامل مجتمعة يكمل بعضها البعض الآخر . وما دامت الانسانية لا تخص هذا المجتمع او ذاك فان ما يرتبط بها ايضا ينبغي ان يكون عاما بينها . صحيح ان التصوف كما سنرى ، قد يرتبط بهذا المجتمع او ذاك وقد يكون هذا العامل اشد تأثيرا بالنسبة لهذا المجتمع عن غيره من عوامل اخرى صحيح كل هذا ، الا ان الرأي الاخير هو ان التصوف موجود هنا وهناك وان له منهجا خاصا وطبيعة خاصة وهذا خاصا . وفي رأينا ان العناصر الاجنبية لو لم تجد لدى الديانة الاسلامية مجالا خصبا لقياس التصوف لما صحت نشأته في البيئة الاسلامية . كما ان الديانة الاسلامية بدورها لو لم تكن فيها البذور الاولى للتصوف لما نهض بتأثير التيارات الخارجية التي روته ، اى ان العوامل الخارجية ما كان يوسعها ان تقيم « التصوف » بمفردها في المجتمع الاسلامي .

ولقد حالف الصديق قول نيكلسون الذي ذكر فيه « ان هذه الحقيقة حقيقة تأثر التصوف الاسلامي بعناصر اجنبية ينبغي الا تدفعنا الى ان نطلب في مثل هذه الافكار ايضاحا لجميع هذا الامر الذي نحن بصدده او ان نجعل الصوفية هي نفس العناصر الغريبة التي تشربتها وتمثلتها خلال عهد نموها » . ويستطرد فيقول « فلو ان المعجزة وقعت وانقطع الاسلام تماما عن كل صلة بالاديان والفلسفات الاجنبية لكان من المحتم ان يقوم فيه لون من التصوف ذلك لان فيه بذوره ، وليس في طوقنا ان نفرد القوى الداخلية التي تعمل في هذا الاتجاه ما دامت خاضعة لقوانين الجاذبية الروحية وتيارات التفكير القسوية التي انصببت داخل العالم الاسلامي من النحل غير الاسلامية التي تقسم ذكرها - دفعت الاتجاهات المختلفة في الاسلام تلك الاتجاهات التي اثرت في الصوفية ايجابا او سلبا » .

٢ - مصادر التصوف غير الإسلامية (الأجنبية) :

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

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

(١) - المصدر المسيحي :

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

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

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

هذه الديانة المسيحية بتعاليمها وتعاليم معتنقها قد اثرت في نشأة التصوف الاسلامي وتأثر بها . وهذا واضح كل الوضوح من التشابه الكبير للغاية بين الاتجاهين في المسائل الخاصة بالتصوف من حب وزهد وشوق ومعاناة وتصفية للنفس وتطهير للقلب ومعاينة لله وحب الفقر والبعد عن الاهتمام اهتماما رئيسيا بشئون الدنيا والمرأة وغير ذلك « ... اننا نلتقي في ثنايا بعض النظريات الصوفية في الحب الالهي ببعض الالفاظ والعبارات والعقائد التي هي من اصل نصراني مثل القول باللاهوت والناسوت وحلول الاول في الثاني اذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحي ومثل القول بالكلمة التي هي في النصرانية واسطة بين الله والخلق والتي اصطنعها بعض الصوفية في التعبير عن نظرياتهم في الحقيقة المصمدية باعتبارها اول مخلوق خلقه الله ، او اول تعين للذات

(١) المائدة ص ٨٥ .

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

ففيما يتعلق بالزهد وهو الف باء التصوف نجد أن التعاليم المسيحية واضحة للغاية وليست موضع شك . كما أن هذه التعاليم قد نهت عن السرقة والغش والخداع والمرااة (أن في الظاهر مع الرب وأن في الظاهر مع الخلق) سواء مع الرب ومع الخلق . فقد ورد على لسان السيد المسيح قوله لأحد المؤمنين الجدد : « أن أردت أن تكون كاملاً فإذهب وبيع أملكك واعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعالى اتبعنى » (٢) .

كذلك ورد في إنجيل لوقا قوله : « فلا تطلبوا أنتم ما تأكلون وما تشربون ولا تعلقوا ، فإن هذه كلها تطلبها أمم العالم . وأما أنتم فابوكم يعلم أنكم تحتاجون الى هذه . بل اطلبوا أولاً ملكوت الله وهذه كلها تزداد لكم . . . لا تخف أيها القطيع الصغير لأن أباكم قد سر أن يعطيكم الملكوت . بيعوا ما لكم واعطوا صدقة . اعملوا لكم أكياساً لا تفنى وكنزاً لا ينفد في السموات حيث لا يقرب سارق ولا يبلس سوس . لأنه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم أيضاً » (٣) .

كذلك نجد أن التعاليم المسيحية قد حثت على حب الرب وحب الاهل والاصدقاء حتى وإن أساءوا الى الانسان « قد سمعتم أن قيل للأولين العيين بالعين والسن بالسن ، أما أنا فاقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر . . . قد سمعتم أنه قيل أحب قريبك وابغض عدوك أما أنا فاقول لسكم أحبوا اعداءكم واحسنوا الى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويضطهدونكم » (٤) . وقد ورد كذلك في إنجيل متى « سمعتم أنه قيل للقضاء لا تهنت بل أوف للرب أقسامك . وأما أنا فاقول لسكم لا تحلفوا بالبتة

(١) د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاعلام من ص ٥٤ .

(٢) إنجيل لوقا الاصحاح ١٢ والعدد من ٢٩ : ٣٤) .

(٣) إنجيل متى ١٩ - ٢١ ومرقس ٢٠ - ٢١) .

(٤) متى ٥ : ٣٣ - ٣٧ .

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

وردد أيضا لابد أنكم سمعتم أن أحبوا جيرانكم وخاصموا أعداءكم ولكنى أوصيكم بمحبة أعدائكم باركوا لاعنيكم واحسنوا الى مبغضيتكم . وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم . لكي تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات . فإنه يشرق شمسك على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين . لأنه ان أحببتهم الذين يحبونكم فأى أجر لكم . اليس العشارون أيضا يفعلون ذلك . وأن سلمتم على أخوتكم فقط فأى فضل تصنعون . اليس العشارون أيضا يفعلون ذلك . فكونوا أنتم كاملين كما أن آباءكم الذى فى السموات هو كامل (٢) .

قد سمعتم أنه قيل للقديماء لا تزن ، وأما أنا (أى المسيح) فاقول لكم أن كل من ينظر الى امرأة ليشتتها فقد زنى بها فى قلبه . فإن كانت عينك اليمنى تعثر فاقطعها وألقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم . وأن كانت يدك اليمنى تعثر فاقطعها وألقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم (٣) .

(١) متى ٥ : ٢٢ - ٣٧ .

(٢) متى ٥ : ٤٣ - ٤٨ .

(٣) متى ٥ : ٢٧ - ٣٠ .

هذه التعاليم وغيرها كثيرة تطابق الى حسد كبير اقوال الصوفية وتعاليمهم كما سنرى . فقد ذكر على لسان المحاسبي مثلاً قوله في بيان أولى خصال السالك فقال « أن أولى الخصال هي ألا تقسم بالله » . وقد رأينا أن الصوفي ينبغي عليه أن لا يحزن على شيء ضاع منه ولا يفرح لأمر من أمور الدنيا ولا ينبغي عليه أن يهتم إلا بما هو خالد باق وعليه أن يكرس كل وقته ويطور كل جوارحه لسكى يصل الى الله ومن تم فعله أن يمتنع عن أي سلوك ينأى به عن هذا الطريق .

ثم إن الحب الإلهي والشوق الى الله والرغبة في لقائه ومعانيته وهي أمور تدخل في صميم التصوف الإسلامي نقول أن هذه الأمور قد وردت في اقوال كثيرين من نساء النصارى وروحيانهم وهي أقسوان بات وأضحاً أنها أتت الى حد غير قليل في التصوف الإسلامي : فقد روى أن أحد الزهاد المسلمين سأل راهباً مسيحياً قائلاً له : ما أكبر علامات الإيمان ؟ فأجاب الراهب : حينما يستولي العشق على قلب المؤمن . وسأل أحد المسلمين راهباً آخر بقوله : أي شيء أقوى ما تجدونه في كتبكم ؟ فأجاب الراهب ما نجد شيئاً أقوى من أن تجعل حيلك وقوتك كلها في محبة الخالق . وسئل آخر : متى يكون الرجل أكثر أماناً في العبادة فأجاب قائلاً : « حين يملك الحب قلبه فليس له عندئذ من مسرة ولا رغبة إلا في العبادة المتصلة » .

وقيل في حكاية أخرى أن المسيح عليه السلام قد مر بثلاثة أشخاص صفر الوجوه نحاف الأجسام فسألهم السبب في نحافتهم واصفرار وجوههم . قالوا : بسبب خوفهم من النار . فسأل لهم السيد المسيح : « انكم تخافون شيئاً خلقتكم منه والله كليل بنجاة من يكونون في خشية ورهبة » . ثم صابغ بعد ذلك ثلاثة آخرين كانوا أكثر نحافة وامتقاع لون : سألهم : لماذا انتم بهذه الحال ؟ قالوا : بسبب تشوقنا الى الجنة . فأجاب المسيح : انكم تطلبون شيئاً خلق من أجلكم وعلى الله أن يحقق أمانكم . ثم انتهى الى ثلاثة آخرين كانوا أكثر هزلاً وامتقاع لون ممن قبلهم

فسألهم : لماذا أنتم على هذا الحال ؟ قالوا بسبب العشق لله . فقال المسيح : انكم أقرب الناس إليه . وفي رواية أخرى أنهم قالوا : نحن المحبون لله لم نعبد خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته ولكن حبا له وتعظيما لجلاله . قال : لأنتم أولياء الله حقا . معكم أمرت أن أقيم فاقام بين أظهرهم » (١) .

كذلك نجد أنه قد ورد في الإنجيل متى ان على الانسان أن لا يكرس وقته الا الى الله وان يتوكل عليه فهو وحده الخالق الرازق وهو وحده كفيل بأن يحقق للمرء سعادته . أقول لكم بناء على هذا لا تفكروا من أجل روحكم ماذا تأكلون أو ماذا تشربون ، ولا من أجل بدنكم ماذا تلبسون . أفليست الروح أحسن من الطعام والبدن أحسن من اللباس ؟ فانظروا الى طيور السماء أنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن . وأبوك السماوي يقوتها . أنتم أنتم بالحرى أفضل منها . ومن منكم اذا اهتم يقدر ان يزيده على قامة ذراعا واحدة . ولماذا تهتمون باللباس . تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو . لا تتعب ولا تغزل . ولكن أقول لكم أنه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها (أى من شجيرات الحقل) . فان كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غدا في الحرق يلبسه الله هكذا أفليس بالحرى جدا يلبسكم انتم يا قليلي الايمان . فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس . فان هذه كلها تطلبها الأمم . لان أباكم السماوي يعلم انكم تحتاجون الى هذه كلها . لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم . فلا تهتموا للغد . لان الغسد يهتم بما لنفسه . يكفي اليوم شره (٢) .

ففي هذا النص اشارات عديدة بعضها خاص بالوقت وكيف ان ه الصوفى ابن وقته ، وبعضها خاص بالزهد في الأكل والملبس لان رسالة المسرة أكبر

(١) راجع قاسم غنى ص ٩٩ .

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

من الاكل والشراب وغيرهما من مظاهر ، وبعضها خاص بتمايز البدن من النفس وان على المرء ان يهتم بالروح لا بالبدن وان يجعل هذا الاخير في خدمة النفس المتطهرة المطمئنة ، وبعضها خاص بمقام التوكل « ان اياكم في السماء هو الذي يرعاها » . اوصي الاغنياء في الدهر الحاضر الا يستكبروا ولا يلقوا رجاءهم على غير يقينية الغنى بل على الله الحي الذي بمنحنا كل شيء يفنى للتمتع . . . مدخرين لانفسهم اساسا حمينا للمستقبل لسكى يمسكوا بالحياة الابدية (١) .

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

اما عن تصفية النفس ومجاهدتها ومداومة الذكر وغير ذلك من امور ينبغي ان يقوم بها السالك الطريق فقد وجدت في المسيحية اقوال كثيرة في هذا الصدد نجتزئ منها ما يلي : « قال يسوع لتلاميذه : ان اراد احد ان ياتي ورائي فلينكر نفسه ويحمل صليبه ويلبطني فان من اراد ان يخلص نفسه يهلكها ومن اهلك نفسه من اجلي يجدها (٢) وفي هذا اشارة الى ان في هلاك صفات النفس الفانية بقا لها بقاء خالقها وانه كلما ابتعد المرء عن ميوله وامواته كلما اقترب من الذات الالهية . وفي موت النفس حياتها

(١) رسالة بولس الرسول الاولى الى اهل تيموثاوس

٦ / ١٧ : ١٩ .

(٢) متى ١٦ : ٢٤ - ٢٥ .

« ان لم تقع حبة الحنطة في الأرض وتمت فهي تبقى وحدها ولكن ان ماتت تأتي بثمر كثير » وهذه إشارة الى موت المسيح (١) الكفاري والنيابي لخلاص البشرية كما تقول المسيحية .

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

(ب) الأفلاطونية المحدثة :

ما من شك في ان افلاطون وافلوطين لعبسا دورا كبيرا في الفلسفة الاسلامية والتصوف الاسلامي . بل ان ارسطو قد وصل الى المسلمين في ثوب افلاطوني ومزج فكره بالفكر الافلاطوني . وقد تأثر مفكرو الاسلام وفلاسفته بأرسطو الافلاطوني . اي ان المفكرين المسلمين لم يقفوا على الفكر الأرسطي خالصا بل وصلهم أرسطو صاحب كتاب «الرياضية» وهو الكتاب الذي قال عنه أحد المستشرقين انه « اهم كتابات الافلاطونية المحدثة وأكثر كتبها التي ظهرت ذيوعا وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات افلوطين *Enneads* . وكان تصوف افلوطين فلسفيا ولم يكن دينيا غير انه كان يخضع بسهولة للتفسير في ظل الآلهيات . كما أصبحت الافلاطونية المحدثة في مجموعها مذهباً لاهوتياً على يدى يامبليخوس ووثني حران وامثالهم . وكان الصوفية يميلون الى هذا النوع من التطبيق حيث قصروا الفلسفة أنفسهم على الجانب الفلسفي من هذا المذهب . ومن المحتمل كما يقول أحد المستشرقين ان اثرا من الكتب المنسوبة الى ديونيسيوس (يعقوب بن سليمان) كان موجودا في الاسلام في ذلك الوقت . فالكتابات المنسوبة الى ديونيسيوس تشتعل على مؤلفات أربعة اثنان منها هما « اللاهوت الصوفي » وهو كتاب ذو فصول خمسة

(١) برحمة ١٢ : ٢٤ .

(٢) متى ٥ : ٨ .

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

على كل حال نستطيع أن نقول : أن الأفلاطونية المحدثه قد أثرت بطريقة أو بأخرى في المسلمين كما أثر أيضا أرسطو الذي فاقته الأفلاطونية المحدثه اثرا وتأثيرا في المسائل الروحية وعلى رأسها التصوف ، ولتوضح الآن كيفية هذا التأثير فنقول : أن الأفلاطونية المحدثه ، وبوجه خاص افلوطين زعيمها الروحي قد ركز كل فلسفته على صلة النفس بالبدن من جهة وعلى علاقة هذه النفس بالواحد من جهة أخرى . ونحن نعلم أن من أهم آرائه أن النفس من عالم خالد أزلي وانها لم يصب ما هبطت إلى البدن الذي هو مصدر كل الشرور والالام . وأن ما أصاب النفس من جهل وقصر نظر وسوء تدبير إنما يرجع في المقام الأول إلى البدن وانشغال النفس بتدبيره وترك عالمها الأعلى . كذلك نعلم أن افلوطين يرى أن على المرء إذا أراد المعرفة الحقة أن يتخلص من البدن ومن همومه . وهنا يذكر « أن الحواس تستخدم لصالحنا . وهي قد تستخدم أيضا في المعرفة . ولكن ذلك لا يكون الا في مخلوق جاهل شاء حفظه العاثر أن يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ما دام قد نسي .

(١) أوليري . الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٩٧ - ١٩٨ وقارن : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٢ - ١٥ ترجمة د . أبو العلا عفيفي - القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

ومحال أن يكون في الحواس نفع لوجود تحرر من الحاجة ومن النسيان . بل أنه قد ذكر أنه طالما أن بدننا موجود معنا وطالما أن النفس مرتبطة به فلن نأثينا ولو مرة واحدة معرفة صحيحة . ولهذا نصحبنا أن أردنا الاتصال بالتبع الأول بقوله « أن من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى التي هي صلة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفاعيلها بل يرجع إلى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت زماناً طويلاً ويجعل سائر شغله هناك وأن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل أفاعيلها خارجاً منها لا داخلها فيها . فليحرص على أن يسكنها فإذا سكنت الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوى على أن يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على غيره » .

ويوضح الفلوطيين أن على النفس البشرية أن تتحد بمصدر المعرفة وذلك عن طريق ما أسماه حالة الوجد ، وهي حالة « يسقط فيها كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الاغيار موجوداً فتكون النفس حينئذ في حالة الفناء والطمس والمحو . أي تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها ويصبح كل شيء في حالة عماء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة « الغراب الأسود » وما يسميه المتصوفون المسيحيون باسم « الليلة الظلماء » وبعد أن يتخطى المرء هذه المرحلة التي لم يعد يدرك فيها أين هو أي بعد أن يتخطى السوء مرحلة « الضعق » إلى مرحلة « الطمانينة » يصبح هو الله بحيث لم تعد النفس البشرية في واد وعرفت أو أن شئت الدقة موضوع معرفتها في واد آخر . فلقد أضحي العالم والمعلوم شيئاً واحداً . فالنفس هي الله والله هو النفس . قال الفلوطيين « أتى ربنا خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأتى جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخل في ذاتي راحماً إليها خارجاً من سائر الأشياء فأكون العليم والعالم والمعلوم جميعاً . فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي له متعجباً بهتاً فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة » (١) .

(١) د . عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ص ١٤٩ - ١٥٠

ليس هذا فحسب بل أن أفلاطون ذهب إلى تقسيم النفس البشرية إلى عدة قوى مثلما فعل من قبل أفلاطون وبين أن ثمة نفوساً بهيمية وهذه لا ينبغي السكوت عليها أو طاعة أوامرها . وكما هذب الإنسان بدنه وظهر النفس من شروره وأثامه ، كذلك على النفس الناطقة أن تخضع تحت سيطرتها مائر النفوس الأخرى بحيث تكون أمرة والنفوس الأخرى مطيعة . . . هنا في هذه الحالة يستطيع المرء الاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد به . قال أفلاطون « إذا أردت أن تدرك العقل والعالم الروحاني فتأمل نفسك وما فيها من الأدناس والأوساخ وأثار النفس البهيمية ، فارفض ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار وتقليل المسائل والشرب . ثم تأمل صورة بعض الكواكب النيرة ولبكن الشمتري فاطل التحديق إليه وانظر لآله وسنائه ثم ترق إلى ما وراءه وتدرج تلقى في كل مرتبة أنواعاً من البهاء والحسن يشوقك إلى ما فوقها وتذلك عليه ، وتثير نفسك وتقوى بصيرتك حتى تنظر إليه وتتحد به وتسرى جملك في جملة ، فإن الأمور التي ليست بأجرام لا تتمايز عن أن يسرى الكل في الكل ويتحد الكل في الكل » (١) .

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

١ - يرى أفلاطون أن النفس مصدر الخير وأن الجسم مصدر الشر وذلك راجع إلى طبيعة المصدر الذي هبطت منه لأنها كما نعلم هبطت من العالم المعقول .

٢ - ولقد هبطت النفس إلى العالم الأرضي أولاً عن طريق نظرية الفيض Emanation الشهيرة التي نادى بها أفلاطون . وهذه النفس قد هبطت لأسباب كثيرة قد ترجع لجهلها وقد ترجع إلى اشتياق البدن

=

النهضة المصرية ط ٤ سنة ١٩٧٠ وأفلاطون عند العرب ص ٢٢ - النهضة العربية سنة ١٩٦٦م القاهرة .

(١) د . عبد الرحمن بدوي : أفلاطون عند العرب ص ٢٢٠ .

لها وقد ترجع لآلها وسط بين العالمين : المعقول والحسوس وانها تشارك
العالم الحسوس بجهة وتشارك العالم المعقول بجهة أخرى ولعلها أخيراً قد
ارتبطت بالبدن لحكمة الـهية .

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

٤ - وعودة النفس الى العالم المعقول انما تتم عن طريق المعرفة
والادراك . وهذا نجد أن النفس تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث يبدأ بالاحساس
ويتوسط فى النظر وينتهى الى الوجود . . .

فالاحساس درجة من درجات المعرفة وهو فى رأى الفلاطون بمثابة
الرسول الذى يأتى من قبل العقل ليقاظ النفس . أما الدرجة الثانية وهى
درجة النظر العقلى فهى تلك التى يرتب فيها الانسان التصورات بعضها
وبعض ويربط بينها أن من حيث الايجاب والسلب وذلك بقصد البرهان .
حيث يرتب المرء الموجودات الى أجناس وفصول وأنواع ويبين علاقة كل
موجود بغيره من الموجودات الأخرى . ويلاحظ أن هذه الدرجة تأخذ من
الحس بطرف ومن العقل بطرف آخر وهى لهذا وسط بين الحس الخالص
والمعقول الخالص . ثم ترتقى النفس الى الدرجة الثالثة درجة «الوجود» التى
سبق أن أشرنا اليها وهى تلك التى تقطع فيها النفس كل صلة لها بالعالم
الحسوس ، بحيث تغدو الذات هى الكل فى الكل . فإذا كنا فى المرحلتين
السابقتين قد ميزنا بين المدرك والمدرك بين الذات المدركة وموضوع ادراكها بين
العقل والمعقول بين الحاس والحسوس فاننا هنا لا نجد هذا التمييز .
فليس ثمة ذات مدركة وموضوع مدركة . لقد أصبحت الذات هى المدركة

والمدركة ، هي العالمة وهي بعينها المعلومة ، هي العساقل والمعلولة • أن المعرفة هنا لا تكون من ثم تحصيليا وكسبا بل أنها وجود واتحاد وهوية •

٥ - على أن النفس وهي تسعى الى الخلاص من البدن والاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد معه إنما يدفعها الى ذلك الشوق والمنية •
لأن النفس تحب مصدرها وتميل اليه وترى أن سعادتها معه لا مع غيره •
ولما كانت النفس صادرة في نهاية الامر عن الواحد ولما كان الواحد الذي يعملو سلسلة العقول ، هو مصدر النفس وينبوعها ، فإن سعادة النفس إنما تكمن في اتحادها بمصدرها هذا • وهي وإن كانت قد اتصلت بالبدن واستقرت فيه لفترة مؤقتة إلا أن شوقها وعشقها للعالم المعقول شوق غريزي فطري فيها • أي أن تسعى النفس للاتصال بالعالم المعقول تسعى وجد بوجودها قبل البدن واثناء ملازمتها له (ولعل هذا مصدر شقائها وهي فيه) • أن على النفس البشرية التي هبطت الى الاجسام عقابا لها على غرورها أن تبذل الهممة وأن توجه أفعالها نحو الخير كي تنال المشاهدة الالهية وذلك بأن تظهر نفسها من الشهوات الجسمانية والميسول الحسية وأن تمارس بلا انقطاع الفضائل الأربع الرئيسية ألا وهي العفة والمعدل والشجاعة والحكمة •

هذه هي بصورة موجزة أهم الآراء الافلوطينية التي تهمننا في دراستنا هذه وكما هو واضح نجد أن الآراء الافلوطينية الخاصة بوحدة واتحاد العاقل بالمعقول وفيض العالم المحسوس والمعلول عن المبدأ الاول وهبوط النفس الى البدن وبقائها فيه مدة من الزمن ، قد تطول وقد تقصر وأن هذا البدن سجن للنفس وهو قد يحد الى حد ما من نشاطها لكنه لا يستطيع أن ينسبها عالمها الاعلى المعقول كذلك فإن النفس وهي تسعى الى عالمها تمر بمقامات واحوال عبر الطريق الذي تسلكه • وهي تسعى الى ذلك عن طريق العشق الذي فيها وما يترتب على ذلك من مشاهدة وتفكر ورياضة وغيرها • وما يوجد بعدئذ للنفس من وجد وسكر ووله وغيبة

ومحو الشخصيات الشخصية التي تعد حجاباً كثيفاً يمنع الاتصال بالله . نقول ان مثل هذه الآراء الأفلاطونية قد رافقت الى حد كبير مزاج الصوفي المسلم ووجد فيها ضالته المنشودة حيث ثبتت في نفسه دعائم التصوف التي وجدها في الاسلام وأرست لديه قواعد السلوك الذي التمس في الآيات والأحاديث وأعطته دفعة قوية الى الاتحاد بالله الذي هو مقتهى الغايات . فلا عجب بعد ذلك ، والحالة هذه ، ان قلنا ان التصوف الاسلامي قد تأثر بالأفلاطونية المحدثه وان هذه دخلت بطريقة أو بأخرى الى الصوفية المسلمين وأخذوها وأولوها ، والبسوها في نهاية الأمر ثوباً اسلامياً بحيث بات من الصعوبة بمكان ان نفصل بين المصدر الأفلاطوني كبعث على التصوف وبين النص الديني والحديث النبوي بحسبانهما أيضاً مصدرًا رئيسياً من مصادر التصوف الاسلامي .

أما بعد ٠٠٠ فلقد انتهينا من بيان اثر كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثه في نشأة التصوف الاسلامي ونود هنا ان نشير الى امرين :

الاول : هو ان التصوف الاسلامي وان تأثر بعناصر اجنبية أو غريبة عن الاسلام الا انه كان في نشأته أيضاً اسلامياً في المقام الاول . صحيح ان ثمة عوامل خارجية ساعدت على نشأة التصوف الاسلامي الا ان هذه العوامل لم تكن تجد صدى لها لو لم يكن في الدين الجديد من البذور والاقوال ما يمتص هذه الاقوال ويهضمها ويعبر عنها ويخرجها بأسلوب جديد وإضافات جديدة تنتمي اليه في المقام الاول ، ولهذا فأننا سوف نبحث حالاً نشأة التصوف الاسلامي من واقع النصوص والاقوال الاسلامية .

ثانياً : اننا اذا كنا قد خصصنا بالذكر هنا تأثير كل من المسيحية والفلسفة الأفلاطونية المحدثه في نشأة التصوف الاسلامي فان ذلك لا يمنع البتة من تأثير عوامل أخرى غير هذين العاملين ولا يقلل كذلك من شأن هذه العوامل الأخرى والتي كان لها دورها الكبير أيضاً في قيام التصوف

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

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

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

(١) راجع على سبيل المثال : د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٢١ وما بعدها ، ود . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية ص ٦٠ وما بعدها ، ونيكلسون فى كتابه : فى التصوف الاسلامى ص ١٢ وما بعدها ، ود . أبو الوفا الغنيمي التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٧ وما بعدها ، دار نشر الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٧٤ . ود . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٢١ وما بعدها - وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ .

البدن كى تتطهر النفس البشرية التى آمنوا بخلودها وبقيائها بعد البدن الى غير ذلك من اراء فقد أبان البيرونى - كما يقول د. مصطفى حلمى - عن وجه الشبه فيما بين حكماء الهند واليونان من ناحية وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى حيث ذكر القول « بأن المنصرف بكلية الى العلة الأولى متشبهها بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلق العلائق ... ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الاجسام البالية ... ومنها كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى الى هذا الخلاص وما يحصل عندئذ من المعرفة ... ومنها اتحاد النفس بمعقلها وما يؤدى الى هذا الاتحاد فى طريق (باتنجل) والصوفية » وخص خصائص طريق (باتنجل) هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هما سبيل الانسان الى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله والتأمل المتصل فى الله (١) ...

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

٣ - المصنف الاسلامى :

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

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

وعلينا الآن أن نبين نشأة التصوف الاسلامي نفسه بناء على المصادر
الاسلامية ذاتها . وهذا المصدر الاسلامي يتمثل كما سنرى في القرآن
وفي الاحاديث النبوية وسيرة الرسول وهو يتمثل أخيراً في أقوال الصحابة
والتابعين .

على أننا قبل أن نخوض في بيان أمر هذه المصادر في نشأة التصوف
الاسلامي نشير الى صعوبة بالغة لفتت أنظار نفر من الباحثين الا وهي أن
الاسلام نفسه قد أتى بالنصوص الواضحة التي توضح بما لا يدع مجالاً
لشك التوحيد الالهي في صورة منزهة محددة . إذ أن ثمة آيات كثيرة كلها
تنص على أن الله ليس كمثله شيء وأنه سبحانه لا تدركه الابصار وأنه لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد . ثم إن أقوال الرسول جاءت فيما بعد مؤيدة
لهذه الآيات حيث ذكر أن كل ما خطر ببالنا فإن الله سبحانه خلاف ذلك .
وهذا معناه بعبارات بسيطة وموجزة أن الله لا يحل في شيء ولا يحل فيه
شيء وأنه منزّه عن الصاحبة والسولد وأنه يلاكم ولا كيف وأنه لا في أن
ولا في زمان . . . الخ والسؤال الآن هو كيف احتملت الديانة الاسلامية
الاراء الصوفية التي يختلف معظمها في فهمه لله وما أوردها الآن عن هذا
الاله . كيف انتشر التصوف الاسلامي داخل البيئة الاسلامية مع وضوح
النصوص القرآنية والاحاديث النبوية في هذا الصدد . أن النص القرآني
والسنة النبوية أوضح أن الله منزّه عن كل المخلوقات ومن ثم فإن
النظريات الصوفية التي ظهرت في الاسلام لا تستند بالتسالي الى الدين
الاسلامي وعلى ذلك فإن أي محاولة تسعى الى التوفيق بين آراء الصوفية
والعقيدة القائلة بانه واحد منزّه عن ما عداه لابد أن يكون مصيرها الفشل
ومن ثم يكون التصوف الاسلامي وليد عوامل أجنبية ولا ذنب للمدين
الاسلامي فيه .

ويؤكد هذا الاتجاه أكثر وأكثر إذا نظرنا الى تاريخ أخبار الصوفية
وما عانوه من مرارة العيش واضطهاد الفرق الاسلامية لهم سواء كان هذا
الاضطهاد على المستوى السياسي للدولة أو على المستوى الشعبي أن صح

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

ومن المعلوم أن الفقهاء والمتكلمين قد حاربوا الصوفية حرباً ضارية . ذلك أن موضوع بحثهم هو كما نعلم الدين إلا أن المنهج الذي سلكه الصوفي يختلف عن المنهج الذي يسلكه الفقيه أو المتكلم لأن غاية الصوفي باطن الإنسان فعسب تاركاً الجدل والمناقشة والمظهر جانباً لأن هذه في رأيه أمور لا أهمية لها اليته بالنسبة للدين الحق . أما الفقيه فيرى أن المظهر كل شيء وأن الشريعة الإسلامية تحاسب المرء على فعله لا على نيته . وأن ما بالباطن الذي يدعو إليه الصوفي لا أهمية له عند الفقيه أو المتكلم . وبعبارة مرجزة جداً فإن الصوفي يقدم النية على العمل أما الفقيه فيقدم العمل على النية . أضف إلى ذلك أن الفقهاء والمتكلمين ناهضوا التصوف والصوفية لأنهم اعتقدوا أن من شأن الطرق الصوفية التي تعتمد على الزهد والعزلة وعدم الأخذ بالتحاليم الإسلامية الظاهرة : من شأنه أن يؤدي إلى إباحة كثير من المحارم ومن ثم التنصل من التحاليم الإسلامية والانصراف عن الدين . أضف إلى ذلك من جهة ثالثة أن اعتقادات الصوفية من شأنها ، في رأى الفقهاء والمتكلمين أن تقضى على فكرة « التوحيد » الإلهي في صورتها الفريدة التي جاء بها القرآن والسنة مستبدلة بها فكرة التشبيه أو التجسيم والحلول وهي أفكار تتنافى بالتأكيد مع العقيدة الإسلامية الصحيحة . أن الصوفية لم يفهموا في أي وقت من الأوقات من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرد طوقسها بل كانوا دائماً ينحسون في فهم الدين والشريعة نحواً يختلف قليلاً أو كثيراً عن نحو الفقهاء . . . أن الفقه يدعو إلى القيام بأعمال العبادة من صوم وصلاة وزكاة ونحوها أما التصوف فهو يشهدنا معاني الألوهية وتصرف الحق في الكون ويوقفنا على ما خفى عنا من أسرار القضاء . وبينما يرى الفقهاء أن أداء الفريضة طاعة يرى الصوفية أن أداء النوافل محبة . وبينما أداء الفرائض يوصل إلى الجنة نجد الصوفي يقرر أن أداء النوافل يوصل إلى صاحب الجنة . أن الصوفية خالفوا الفقهاء في اعتبارهم (الصوفية) النية

أفضل من العمل وفي تقديمهم التأمل على العبادة والتحرير على الإباحة .
 أما إن النية أفضل من العمل فلأنها أساسه ومبني قوامه . وقيمة العمل
 ليس فيه من حيث ذاته بل من حيث الباعث عليه والدافع إليه
 تفضيلهم التأمل على العبادة فلأن التأمل عمل روحي يحث والعبادة عمل
 روحي بدني وأما تقديمهم التحريم على الإباحة فهو اعتبارهم أن الأصل
 في الأشياء أن تكون محرمة على الإنسان وإن ما أحله الشرع منها استثناء
 من هذه القاعدة نظر هؤلاء الصوفية إلى الشريعة دون ظاهرها وإلى
 الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرع . فالإنسان مكلف من قبل
 الشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه وحسب ، بل لأن التكليف يحقق
 غاية عليا قصد إليها المشرع وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق
 بغيره من الأمور التي تماثله ومعنى هذا أن مناط تكليف عند هؤلاء
 الصوفية هو الطلب لا الجوارح وخلاص العبد هو في أخلاص نيته لا في
 القيام بالعمل (١)

على أن هذا الهجوم وهذه التصرب الضارية لم ولن تغير الحقيقة
 القائلة أو أن شئت القسامة وهي أن التصوف الإسلامي أنتشر بصورة
 سريعة في المجتمع الإسلامي ، وأنه وجد أرضا صلبة نمسا عليها وترعرع
 ووجد في كل بقعة أمتد إليها أنصارا له وجدوا كما وجد الخصوم . أي أن
 التصوف إذا كان قد وجد معارضة شديدة من بعض الفرق والاتجاهات
 فإنه استطاع أن يكون لنفسه أيضا جماعات مؤيدة دعت إليه وسارت
 سيرة وخير دليل على ما نقوله هنا تلك الكتب والدراسات العديدة التي
 كتبت وأرخت عن حركة التصوف الإسلامي وعن الصوفية . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى وهذا هو الأهم فإن التصوف الإسلامي لم يتسبب
 بعناصر اجنبية بخيلة على الإسلام لكي يبرر بها وجوده وقيامه بل أنه قد
 استند في المقام الأول إلى النصوص القرآنية والسنة النبوية والصحابة
 والتابعين . أن الصوفية يرفضون أن يكون التصوف الإسلامي وليد عوامل

(١) راجع في هذا مفيد من ١٢٢ - ١٢٥) .

غير إسلامية • وهم في هذا إنما يرفضون كلية المنطق الذي استند اليه الفقهاء والمتكلمون في رفضهم التصوف بنسأء على نصوص اتوا بها • والصوفية كما سنرى ، أوضحت في هذا الصدد أن الفقهاء والمتكلمين لم يفهموا النص القرآني تماما وفاتهم كلية غرض صاحبه جل شأنه ومن أجل هذا سنرى إلى أي حد كان فهم الصوفية للقرآن فهما فريدا مثيرا عن سائر الفرق •

ولقد أيد أحمد المستشرقين « نيكلسون » هذه النشأة الإسلامية للتصوف • وبعد أن عرض هذا المستشرق الآراء التي حاولت رد التصوف الإسلامي إلى عناصر غير إسلامية ، قرر في نهاية الأمر أن وجود التشابه بين التصوف الإسلامي وبين غيره من الفلسفات أخرى ليس دليلا على أنه قام بناء على هذه الفلسفات • فقد تكون عوامل نشأته هي نفس العوامل التي مرت بها الفلسفات الأخرى • فقد يقع الحافز على الحافز كما يقول الأمام الغزالي • ثم أن النصوص الإسلامية كما سنرى حالا كانت العامل الحاسم والرئيسي في نشأة التصوف الإسلامي وكما ذكرنا لو لم تكن النصوص الإسلامية تسمح بقيام التصوف الإسلامي لمات قبل أن يولد أن صبح التعبير •

ولنحاول الآن بيان المصدر الإسلامي للتصوف :

(١) القرآن الكريم :

يرسم الصوفية طريقا يسلكه كل مريد وتابع لكي يصل إلى الله • وهذا الطريق الصوفي يعتمد كما سبق أن ذكرنا ، على مجاهدة النفس وتطهيرها من شوائب البدن وبعدها عن هموم الدنيا والآمها وعقد الآمال عليها • وهذا الطريق الصوفي لا يبد وأن يمر بمراحل متعددة قبل أن يصل إلى غايته • وهذه المراحل تتمثل عند المتصوفين فيما يعرف بالمقامات والأحوال • ذلك أن المعرفة بالنفس الإنسانية وبأحوالها وبأخلاصها وتطهيرها إنما يقوم على العبادة والرياضة والمجاهدة وكل مجاهدة وعبادة ورياضة ينشأ عنها كما يقول المتصوفة حال • فإن استقر صار مقاما والافهو حال

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

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

(١) ابراهيم ١٤ .

(٢) الصافات ١٦٤ .

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

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

والصوفية يذهبون الى أن هذا الطريق الذي يبدأ بمجاهدة النفس ،
والتغلب على شهوات البدن والوصول الى الله ابتداء من المقامات والاحوال
حتى نهاية الطريق الذي ينتهي بالغناء والبقاء في الذات الالهية نقول ان
الصوفية انما تستند في سلوكها هذا الطريق وعبور مقاماته على اصول
اسلامية في المقام الاول . فالصوفي يرى أن مصدر التصوف واساسه انما
يرجع الى عناصر اسلامية خالصة ولا يرجع اليه الى أي عنصر أجنبي .
ولهذا نجد ان الصوفي انما تكلم عن مجاهدة النفس وعن مقام من
المقامات وحال من الاحوال انما يجعل عمدته القرآن والسنة وسيرة
الصحابة والتابعين . والتصوف انما يريد بذلك أن يقول : انني وأن كنت
أتحدث عن مجاهدة نفسي وتطهيرها وتخليصها من شرور البدن وانني وأن
تحدثت عن المحبة الالهية والشكر الالهي والوصول والبقاء والغناء وغيرها
من اصطلاحات صوفية ، فانني انما اعبر عن ما ذكر في القرآن بلغة خاصة
دون تغيير في المعنى ، فالتسوية الى الله والرجوع اليه وردت في النص
القرآني . وقل ذلك في المحبة الالهية والتقرب الى الله والغناء فيه وسنرى
خلال حديثنا عن المقامات والاحوال اني أي حصد اثر القرآن والسنة
النبوية وسيرة الصحابة في هذا الصدد وسوف نكتفي الان بإيراد بعض
الامثلة الموجزة :

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

(١) النازعات ٤٠ - ٤١ .

بالسوء (٢) . وإلى مقام التقوى أشارت الصوفية إلى قوله « ان أكرمكم عند الله اتقاكم » (٣) . وإلى الزهد بقوله « قل محتاج الدنيا قليل والآخره خير لمن اتقى » (٤) . وإلى التسوكل بقوله « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » (٥) . وإلى الشكر بقوله « لئن شكرتم لازيدنكم » (٦) وفيما يتعلق بالصبر قوله سبحانه « بشر الصابرين » (٧) . وإلى الرضا بقوله « رضى الله عنهم ورضوا عنه » (٨) . وإلى الحياء بقوله « ألم يعلم بان الله برى » (٩) . وإلى المحبة بقوله « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (١٠)

لما الأحوال فقد أشار إليها القرآن بطريقة أو بأخرى فقال سبحانه : « يدعون ربهم خوفاً وطمعا » (١١) . وقال « من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت » (١٢) . وقوله « الحمد لله الذي أنزل علينا القرآن » (١٣) . وباختصار فإن ثمة آيات عديدة استطاع الصوفية ان يفسروا رياضاتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم وأحوالهم على ضوءها وهم بهذا انما أرادوا ان يوضحوا للاعداء والاصدقاء على حد سواء ان حركتهم حركة شرعية وانها تستند الى الفهم الصحيح للقرآن والسنة وان القرآن علم وعمل ولا يصح علم بلا عمل ولا عمل بلا علم . وعلى المرء ان يهتم بالباطن أولاً فاذا صلحت

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

السريرة صلح الفرد ٠ أى أن على المرء أن يعمل بما يؤمن به بحيث تكون أعماله صورة مطابقة لما يبطن وهنا نجد النزعة الاخلاقية الصوفية هي أوج كمالها ٠

وفضلا عن ما سبق فإن الاسلام نفسه قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو أن الدين الاسلامي كما يرى نيكلسون دين من أهم أركانه الايمان بالحياة الآخرة وبالعذاب لمن طغى وعصى وتكبر وبالنعيم لمن آمن واهتدى ٠ وهذا الايمان المتعلق بالحياة الآخرة من شأنه أن يفرض على الانسان سلوكا معيناً أقل ما يقال فيه عدم الاهتمام بشئون الدنيا والاهتمام بما يتعلق بالحياة الآخرة ٠

ولما كان البدن يمثل في جوهرة الدنيا والنفس تمثل الحياة الآخرة وجب تنقيتها من شوائب البدن وسيطرتها عليه لكي تصل الى الواحد الأول وتحيا به على الأقل أن لم تحيا فيه ٠ ثم إن فسكرة الترغيب والترهيب الموجودة في القرآن قد ساعدت أيضا على نهضة التصوف الاسلامي فالرسول الكريم جاء يبشر المؤمنين وينذر العصاة ٠ فوجد القرآن الكريم يتحدث عن « جنات تجري من تحتها الأنهار » وعن « نار وقودها الناس والحجارة » كذلك نجد القرآن يذكر أن الحياة الآخرة هي الباقية وأن الدنيا دار الغرور والفرور وانها الى زوال « أعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ٠٠٠ الى قوله وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (١) ٠

من هذه الآيات وغيرها ، أستطاع الصوفية أن يجعلوا وجود التصوف في الاسلام وجودا شرعيا وانهم اذا كانوا قد قرروا رأيا غير رأى الفرق الآخرة واذا كان لهم اتجاه خاص مختلفا عن اتجاهات الفرق الآخرة فانهم في الحقيقة ، كما ذكروا ، ليسوا خارجين عن الدين الاسلامي ٠ ومن

(١) الحديد : ٢٠ ٠

جانبنا فأننا قد نختلف معهم في فهمهم القرآن والسنة النبوية ، وقد لا نقر ما يقررونه ويقولون به ، وقد نعترض على أقوال كثيرة نطقوا بها ، إلا أن ذلك لا يجعلنا نتمادي لدرجة نتهمهم فيها بالكفر والزندقة والخروج عن الدين . أن النصوص القرآنية كما نظر اليها الصوفي بعينه هو ويفكره هو ، تتضمن الطريق الصوفي من أوله إلى آخره ، وتشير إليه وتعبر عنه وتطلب إلى الخاصة إتباعه .

١ - فهي تتضمن الزهد الذي هو مرحلة أساسية وسابقة على التصوف وذلك حينما حدثت على الأعراض عن متاع الدنيا وأنها فانية وأنها دار غرور وأن الحياة فيها لفترة محدودة ، هذا في الوقت الذي رغبت فيه النصوص الدينية المؤمن في الحياة الآخرة ، حيث وصفتها بصفات بهرت النفس البشرية وجعلتها تسعى جاهدة إلى تخطي كل الصعوبات التي قد تعترض سلوكها ، أعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور (١) . يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تخرنكم الحياة الدنيا ولا يفرنكم بالله الغرور (٢) . ومع أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة في قوله سبحانه « وشروه بثمن بخس دراهم معدودات وكانوا فيه من الزاهدين » (٣) . إلا أن ثمة آيات كثيرة يفهم منها الحديث على الزهد كقوله تعالى « لسكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » (٤) . وقد شرحها السري السقطي (٢٥٣هـ) بقوله « أن الزاهد هو من لا يفرح بموجود ولا يتأسف على مفقود » .

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

(١) الحديد : ٢٠ .

(٢) لقمان : ٣٣ .

(٣) يوسف : ٢٠ .

(٤) الحديد : ٢٣ .

والاحوال (والتي تمثل لب الطريق الصوفي) وردوها الى القرآن .
 فالخوف والرجاء والرضى والحب والتقرب الى الله كلها نص عليها القرآن .
 فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون « (١) . » الذين يذكرون الله
 قياما وقعودا وعلى جنوبهم « (٢) . وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم
 افلا تبصرون « (٣) . و « اذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر
 من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين « (٤) .

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

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

ورجله التى يسعى بها : فبى يسمع وبى ينصر وبى ينطق وبى يعقل وبى
يعطش وبى يمشى » .

(ب) السنة النبوية (١) :

تأتى السنة النبوية فى المرتبة الثانية التى يستند إليها الصوفية فى
بيان أن اتجاههم اسلامى النشأة والنبئت . وإذا كنا قد رأينا فى الجزء
السابق الآن كيف يفسرون القرآن وكيف يميزون فيه بين ظاهر اللفظ وباطنه
فإننا هنا أيضا نجدهم يستندون الى سنة الرسول الكريم فى أعمالهم .
كيف لا والسنة فضلا عن أنها معتمدة على القرآن وشارحة له فهي أيضا
قد بينت بالدليل العملى أن التصوف غاية الغايات . هكذا يقول الصوفى .

ولقد نص القرآن على أن للمسلمين فى رسول الله أسوة حسنة .
صحيح أن الرسول كان فى حياته جامعا بين الدنن والدنيا والعلم والعمل
بناء على قوله تعالى « وأبتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك
من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله
لا يحب المفسدين » وكذلك قوله سبحانه « قل من حرم زينة الله التى أخرج
لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة
يوم القيامة » أن ذلك كله وضعه الرسول موضع التنفيذ . وكما نعلم فإنه
عليه السلام قد تزوج أكثر من مرة . ولكننا نعلم تمام العلم أن الرسول لم
يجعل جل هم الدنيا وما فيها . ولمل اهتمامه بشتونها راجع إلى أن
سلوكه سيكون من بعده شريعة عامة وقانونا كليا بحيث إذا أهمل الدنيا
وزهد فيها وابتعد عن الناس وأخذ يعبد الله بعيدا عن أهين الناس نقول

(١) راجع فيما بلى : المناوى : الكواكب الدرية فى مناقب السادة
الصوفية ... الباب الأول (مخطوط) . وراجع أيضا ابن حنبل : كتاب الزهد
ص ٤٢٣ ... مكتبة الايمان بالقاهرة (بدون تاريخ) .

أن الرسول لو كان فعل ذلك لادى هذا الى تفتيت وحدة المسلمين وانطواء كل مسلم على نفسه بعيدا عن الشئون العامة التى تهم كل مسلم وحينئذ لن يكون نمة اسلام أو مسلمون إذ سرعان ما يذوب كل فرد فى تلك التيارات التى كانت تهب على المسلمين بين فترة وأخرى .

ومع ذلك كله نستطيع أن نقول مع الصوفية أن الرسول كان زاهدا فى حياته حقا ولقد نص على أن الزهد عبادة وفضيلة ينبغى على كل مسلم أن يتحلى بها فقال « ازهد فى الدنيا يحبك الله وازهد فيما فى أبدي الناس يحبك الناس » وقال المصطفى « إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين وزهده فى الدنيا وبصره بعيوبه » وقال « احفظ الله تجده أمامك تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك واعلم أن النصر مع الصبر وأن الفرج مع الكرب وأن مع العسر يسرا » . لقد حدث الرسول المسلمين على الصبر والشكر والرضى والإيمان بقضاء الله وقدره . لقد كان عليه السلام مثالا للمساواة والنزاهة . فلم يكن يأكل مثلا حتى يشبع ولم يكن يسعى إلى جمع المال وتكديسه ولم يكن محققا ما دونه وبكبر ما فوقه . لقد كان يبجل الصغير قبل الكبير ويهتم بالفقير قبل الغنى .

ثم أن الروايات التى ذكرها لنا المؤرخون قد أجمعت على أن الرسول كان قبل بعثته يذهب إلى غار حراء بعيدا عن صخب المدينة وهمومها بقصد التعبد والتأمل فى الوجود ومعرفة نفسه وإدراكها وإدراك عاة الوجود إلى أن نزل عليه القرآن هناك حيث قال له جبريل « اقرأ » .

ولقد كان من غير المعقول أن يهبط الوحي على الرسول وهو منغمس فى أهوائه ومدوله وبعيد ما كان يعبده الجهلى من العرب . أن تعبده فى غار حراء كان مقدمة ضرورية لابد منها لهبوط الوحي ، مقدمة لابد أن يزيد من خلالها تطهر نفسه ومجاهدتها وغلبتها حتى تصفو صفاء كاملا وحتى

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

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

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

(١) طه : ١ - ٢ .

اعتمادا أساسيا الى جانب اعتمادهم على النص القرآني بطبيعة الحال
لبيان أن التصوف طريقهم اسلامي بحت وانهم انما كانوا يتبعون النص
الديني وسنة الرسول الكريم .

وبإيجاز نستطيع أن نحصر المصدر النبوي في نشأة التصوف
الاسلامي في اخلاق النبي ثم في آدابه عليه السلام في المأكل والملبس
وأخيرا في أقواله ودمائه .

(١) أما فيما يتعلق بأخلاق النبي فيذكر أنه كان أحلم الناس
واشجعهم وأعدلهم وأجودهم . لا يبيت عنده درهم ولا دينار وإن بقي
طرفه لا يأوي منزله حتى يبرأ منه إلى من يحتاجه وفي هذا إشارة إلى
الزهد في الدنيا . وما سئل قط فقال لا وفي هذا إشارة إلى الرضا
والقناعة . كان يفضي لربه لا لنفسه ، نظره إلى الأرض أكثر من نظره
إلى السماء ، خافض الطرف وكان متواصلا بالاحزان دائم الفكر لا يتكلم في
غير حاجة كثير البكاء والضراعة يمشي على المسكين والارملة للقضاء
حوادثهما . لا يهوله شيء من أمر الدنيا ولا يحقر مسكينا لفقره ولا يهاب
ملكا للكمة . وسع الناس خلقا فهم في الحق عنده سواء وما انتهر خادما
ولا قال له في شيء صنعه لم صنعته ولا في شيء تركه لم تركته بل يقول قدر
فكان ولا يجلس إلا على ذكر الله .

(ب) أما إذا أردنا أن نتتبع آدابه في المأكل والملبس فإننا نجد الاخبار
من هذه الناحية تبرر كلية ما دأب عليه الصوفية في مآكلهم وملبسهم .
فالأخبار كلها على أن الرسول لم يكن يكره شيئا وأنه لم يرد مرة واحدة
طعاما أحضر أمامه . . وأنه إذا غاب عنه الطعام لمدة صبر حتى شد الحجر
على بطنه . . وذكر أنه أتى أمامه بعسل ولبن في أثناء فرده وقال : أدامان
في أثناء لا أكله ولا أحرمه ولكني أكره الفخر . ثم أنه لم يروى عن أحد
من الصحابة والتابعين أن الرسول كان يلبس زيا خاصا أو أنه كان يسمي
إلى ارتداء أفخر الألبسة وأغلاها . أنه عليه السلام كان يلبس ما يجسده

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

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

بقى ان نتحدث عن الصحابة والتابعين وأعمالهم وأقوالهم . ونظرا لضيق المقام فأننا لن نتحدث عن أعمالهم وأقوالهم وكيف كانوا يأكلون ويلبسون وكيف كانوا يصبرون على راحة المسلمين متبعين في ذلك السنة والكتساب . يكفي هنا أن نذكر أنهم كانوا يراعون في سلوكهم خلق الرسول الكريم ويأتون بقوله وفعله فضلا عن القرآن الكريم . ولهذا فإن الفقر والصبر والشكر والزهد وحب الآخرة والرافة بالناس وغير ذلك من فضائل كانت محل اهتمام الصحابة والتابعين . وكل منا لديه بلا شك علم باخلاق أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم وكيف كان كل منهم يتنازل عن ماله الخاص من أجل مصلحة الآخرين وكيف كان يقطع من قوت يومه لإطعام الفقراء والمحرومين وكيف كان بعضهم لا يملك إلا ثوبا واحدا .

أما بعد : فإن الظروف التي التي مر بها الاسلام في بدايته قد ساعدت أيضا على نشأة التصوف الاسلامي . وقد نبه الى ذلك ابن الجوزي حين ذهب الى القول : ان النقطة الحساسة في انهيار المسلمين في القرون الاسلامية الاولى هي الولع بالزهد وأن الصوفية وجدوا تلك النقطة

الحساسية . يضائف الى ذلك ان تزمت الفقهاء كان سببها اخسر لاقبال الناس على التصوف . ثم ان من اهم العوامل المؤثرة في نشأة التصوف هو انه يتعلق بالقلوب والاحاسيس لا بالعقل والمنطق ومن البديهي ان العقل والمنطق هما ملاح الخواص من الناس وان اكثر الناس لا يقدرّون على الاستفادة منهما أو الإلهام بهما والجزء الحساس في الإنسان قلبه ولهذا فإن الكلام يصبح له مفعول السحر اذا كان ملائماً للاحاسيس والمشاعر مخاطباً القلب في المقام الأول (١) .

والى مثل هذا ذهب الدكتور أبو العلا عفيفي حيث قال : « ان المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم ، أقبل الكثيرون منهم على الدنيا وجنحوا اليها . وشجعهم على ذلك الثراء المفاجيء الذي أصابهم . وكان نتيجة ذلك ان قامت في نفوس أتقيائهم ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على ايمان غص 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 . وربما كانت دعوة أبي ذر الغفاري صدى لهذه الثورة تمثلت في النعمة على أصحاب الثراء من بني أمية وغيرهم » (٢) .

وإذا كان لنا ان نعقب على ما ذكرناه بشأن مصادر التصوف الإسلامي هنا قلنا : ان محاولة رد التصوف الإسلامي الى مصدر واحد أو مصدرين سواء كان هذا المصدر أو ذاك داخلياً أو خارجياً محاولة غير مجدية وليست من التفسيرات العلمية في شيء . ان على الباحثين ان يضعوا في اعتبارهم وهم بصدد البحث عن أصل التصوف ومصدره اعتبارات عديدة منها القرآن والسنة وسيرة الصحابة ومنها ما هو خاص بالعقلية العربية الإسلامية ذاتها ومنها ما هو خاص بظروف العصر أو

(١) قاسم غني : ص ٤٢٢ .

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

العصور التي مر بها التصوف ومنها ما هو خاص بالديانتين الكبيرتين ومنها ما هو خاص بالتيارات الفلسفية وعلى رأسها الأفلاطونية المحدثة . كذلك لا ينبغي أن نذكر التيارات شبه الدينية كالمانوية والزرادشتية والبوذية وغيرها . ففي رأينا كما أشرنا من قبل أن كل عامل من هذه العوامل ساهم بطريقة أو بأخرى وتغلغل في التصوف الإسلامي مرقديا ثوبا إسلاميا . « أن علينا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعه على تشكيل « التصوف » وأن نضع كلا من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها تم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر . فإن هذه العوامل تكون في جملتها الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع سواء في ذلك تلك العوامل الخارجية التي ذكرناها وتلك الخاصة بالبيئة الإسلامية والتي يمكن أن تنقسم إلى عوامل سياسية وعوامل اجتماعية وعوامل عقلية كالأضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بني أمية وموجات الشرك والتعصب العقلي التي طغت على المسلمين وكالتطاحن المر بين أصحاب المذاهب والفرق أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء » (١) .

ونحن بهذا إنما نوافق المستشرق نيكلسون رايه الذي رفض فيه أن يرد التصوف الإسلامي إلى هذا المصدر أو ذاك لمجرد وجود شبه بينه وبين هذه المصادر ففيما يتعلق بصلته بالأفلاطونية المحدثة قال العلامة نيكلسون ليس في التشابه القريب بين المذهب الأفلاطوني الحديث وبين التصوف . وهو تشابه أقسوى مما بين التصوف ومذهب الميداننا . ما يبرر وحده دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الأفلاطونية » . وكان قد قرر قبل ذلك مباشرة « أن القول بأن التصوف مستمد من الفيداننا لا يمكن الأخذ به إلا على أساس تاريخي : أعني يجب أولا أن نبحث الأثر الذي تركه الفكر الهند في الفكر الإسلامي في الوقت الذي ظهر فيه التصوف وأن نبحث تانيا إلى أي حد تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض الفائق برده إلى أصل هندي » وكذلك الحال في النظرية الأخرى القائلة

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧٢ .

بان التصوف كان رد فعل للعقل الأري أو ان التصوف كان في جوهره وليد العقل الفارسي فأننا يجب ان نثبت أولا ان الصوفية الذين وصفوا مبادئ المذهب الصوفي كانوا من أصل فارسي . . . ثم يضيف ان الأمر لم يكن كذلك . نعم كان معروف الكرخي من أصل فارسي ولكن الكلام في الاحوال والمقامات وما الى ذلك من المسائل التي هي في صميم التصوف لم تظهر الا عند رجال اثوا بعده أمثال ابي سليمان الداراني وذي النون المصري اللذين عاشا في الشام ومصر ولم يجر في عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسي على الأرجح .

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

(١) نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٧٢ .

هذا هو ما انتهى اليه الرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي حيث قال
« أخفقت هذه النظريات (المقصود النظريات التي تحاول أن ترد التصوف
الاسلامي إلى مصدر واحد دون غيره) كلها في تفسير نشأة التصوف
وتطوره في الاسلام لأن كل واحدة منها تحاول أن ترد هذه الحركة الكبيرة
المعقدة إلى أصل واحد وتنظر إليها من جانب خاص دون الجوانب
الآخرى مع أنها حركة سائرت في نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الاسلامي
وتطوره في بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة وثقافته الكثيرة . في كل
واحدة من هذه النظريات شيء من الحق ولكن لا واحدة منها تعبر عن
الحقيقة كاملة . ولقسد من التصوف بأدوار مختلفة لكل دور خصائصه
ومميزاته . انتشر في بيئات وشعوب متباينة تباينا ثقافيا وعقليا واجتماعيا
بقدر ما كانت متباينة تباينا جغرافيا . ولم يكن بين الشعوب الاسلامية
— عندما ظهر التصوف — من الروابط التي تربطها سوى وحدة الدين واللغة
فكان من الطبيعي أن تنمو البذور الأولى للظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتي
ثمارها متكيفة بطروف البيئات التي نبتت فيها (١) »

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

الفصل الثالث

المقامات والأحوال

تمهيد :

انتهينا حتى الآن من الحديث عن أصل التصوف ونشأته . وأشرنا إلى النظريات المتباينة التي أدلت برأيها في مصبأد التصوف الاسلامى وكان رأينا هو أن التصوف وليد عوامل متعددة لا ينبغي أن نغفل واحدا منها وأن كان أعلاها كعبا وأصالة هو بطبيعة الحال المصدر الاسلامى . ولقد انتهينا أيضا إلى أن التصوف قد حورب من فئات متعددة من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة وعامة الشعب الذين رموا الصوفية بالزندقة والكفر . ومع أن هذه الفئات قد حاربت الصوفية والتصوف إلا أنها بالتأكيد لم تستطع أن تتخلص من الصوفية ولم تستطع أن تقضى على التصوف كتيار له شأنه وما زال . وهنا نود أن نشير بشيء من التفصيل إلى ما ذكرناه عرضا أثناء الحديث عن المصدر الاسلامى للتصوف واقصد المقامات والأحوال .

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

خالقاً وان للعالم صناعاً عظيماً حكيماً وهو الآن يطمع من رحلته هذه ان
يصل الى « رب العالمين » .

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

والصوفي في رحلته هذه التي يسعى فيها الى البقاء والعناء انما
يبين الطريق الذي ينبغي ان يسلكه كل مريد . لكنه لا يزعم ان هذا الطريق
واحد أو ان الذين سيمرون به سيشاهدون ما شاهده غيرهم . ذلك ان
الطريق وان كان في ظاهره واحداً الا ان العابرين له ليسوا كذلك . فكل
برى بعينه هو لا يعين الآخرين ويشاهد بقلبه هو لا بقلب الآخرين . ومن
هنا فأننا اذا كنا نسعى الآن الى رسم «المقامات والاحوال» التي يمر بها
السالك خلال « الطريق » فأننا نؤكد في نفس الوقت ان هذه المقامات

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

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

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

أولاً : المقامات

١ - التسوية :

اجمع الصوفية على أن التوبة أول مقام من المقامات التي ينبغي على السالك المنقطع إلى الله أن يطلبه ثم يتخطاه إلى ما بعده . فالتوبة بمثابة الأصل والاساس لكل المقامات التي تليها . والتوبة عند الصوفى لها أكثر من تعريف وإن كانت كلها تعنى فى النهاية أمراً واحداً . فقد قال السوسى أنها « الرجوع من كل شىء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم » (١) . أى هى العمل وفقاً للأوامر والنواهي الإلهية بحيث يراعى الصوفى الله فى عمله وفى أقواله عن حب ورضى وطيب خاطر . أما القشيري فقد قال « التسوية انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء حاله . . وإذا كان الجنيد قد قال « أنها نسيان المرء ذنبه » فقد قال سهل بشأنها « أنها عدم نسيان المرء ذنبه » . أما رويم بن أحمد فقد قال « التسوية من التوبة » أى يتوب المرء من رؤية كونه تائباً لأنه لن يدرك أنه تائب إلا إذا كان قلبه مشغولاً بنفسه لا بالله . ومن ثم فإن التوبة تكون موضع اهتمامه . لكن نظراً لأن التوبة من أجل الله فينبغى أن ينسى التوبة أو بتعبير أدق أن يتوب من التوبة . ففى ذلك شغل بالله الواحد ولعل هذا هو ما قصده الهجويزى حين قال « التائب حبيب الله وحبيب الله فى الشهود . ومن العيب أن نتذكر الأثام فى الشهود لأن تذكر الأثم حجاب بين الله وبين

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

من يشهده » • وقال ذو النون المصري « توبة العوام من الذنب أما توبة
الخواص فهي من الغفلة » • وقيل أيضا التوبة « أن تتوب من كل شيء سوى
الله تعالى » وقال أبو الحسن النوري « التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى
الله عز وجل » •

ومن هذه التعريفات وغيرها نجد أن مفهوم التوبة يتحدد بدرجة
السالك أي بمقامه : فتوبة الرجل العادي غير توبة المريد الذي تختلف توبته
من توبة الصوفي • فتوبة الصوفي عن الزلل والغفلات تصمد هدفا بالنسبة
للرجل العادي الذي يسعى إلى التوبة عن الذنوب والسيئات ••• أي أن
التوبة درجات وكل درجة تعد بالنسبة للتائب هدفا إذا وصل إليه سعى إلى
توبة أخرى وهكذا • ولقد صدق السراج في قوله « ••• فشتان بين تائب
وتائب : تائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات
وتائب يتوب من رؤية الحسنات والمطامع » •

ولقد ذهب أبو علي الدقاق إلى أن التوبة ثلاثة أقسام :

أولها التوبة بمفهومها العام وهي التوسم على فعل الذنوب والخوف
من العقاب ، فيتوب المرء كي يرفع الله عنه هذا العقاب •

ثم هناك التوبة بمعنى « الانابة » والمقصود بها طمع المرء في ثواب
الله ومنحه الصامية التي بمنحها لعباده المتقين التوابين •

وأخيرا فإن هناك التوبة بمعنى « الأوبة » وهي تلك الحالة التي يبغى
المرء فيها رضى الله وحبه لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته • أنها توبة
يراعى فيها المخلوق ما ينبغي أن يقوم به نحو خالقه وبارئه • ولهذا فإن
الانابة غالبا ما تكون صفة من صفات الفولة • أما الأوبة فهي غالبا ما تكون
خاصة بالانبياء والمرسلين • يتضح ذلك من قوله سبحانه « وجساء بقلب
مئيب » وقوله سبحانه « نعم العبد إنه أواب » •

ولقد ذكر القشيري ثلاثة شروط رئيسية للتوبة (١) .

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

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

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

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

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٥ - ٤٧ نشره محمد علي صبيح
(بدون تاريخ) .

بحيث لو لم يرد الله التوبة لعبد لما كان بوسع هذا العبد أن يتوب .
(وكلنا نعلم أجابة رابعة العدوية عن سؤال لرجل حاص قاتلا لها : لقد
أكثر من الذنوب والمعاصي فلو ثبت هل يتوب الله على ؟ فكانت أجابتها
لا « بل لو تاب عليك لقت ») .

وعند الصوفية نجد أنه إذا صلح القلب صلحت سائر الأعضاء
الأخرى . ولهذا فإن الصوفي مطالب لايقاظ قلبه من غفلته أن يداوم على
تقديم ولاء الفروض والطاعة لله وذلك بإبتعاده عن أهل السوء ومتابعته للصالحين
من أهل الدين وسماع أقوالهم وتتبع سيرتهم . قال القشيري « أن القلب
إذا فكر في سوء ما يصنعه وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال سنج في
قلبه أرادة التوبة والاقلاع عن قبيح المعاملة فيمده الحق سبحانه بتصحيح
العزيمة والاختذ في جمبل الرجعى والتأهب لأسباب التوبة . فاول ذلك
هجران أخوان السوء . . . ولا يتم ذلك إلا بالمواظبة على المشاهدة التي تزيد
رغبته في التوبة وتوقر دواعيه على أتمام ما عزم مما يقوى خوفه
ورجاءه . فعند ذلك تنصل من قلبه عقدة الاصرار على ما هو عليه من
قبيح الأفعال » .

والصوفية وقد ذكروا أن التوبة أول مقام من المقامات التي ينبغي
للمسالك أن يحققها إنما يذكرون أنهم بذلك يطيعون الأوامر والنواهي التي
أمرهم الله ورسوله بها . فقد قال سبحانه « أن الله لا يغفر أن يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وهذا يعنى أن على المؤمنين جميعا أن يتوبوا
الى الله من معاصيهم وزلاتهم . فهذا واجب عليهم من جهة . وما داموا
من جهة أخرى لم يشركوا بالله فإنه سبحانه سوف يقبل توبتهم إذا كانت
توبة خالصة .

ولقد اعتمد الصوفية في حديثهم هذا على النصوص الدينية
والنبوية . فلقد أمر الله الناس جميعا بالتوبة كي يصلح شأنهم فقال
« وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » وقال سبحانه « أن

الله يحب التوابين « ٠٠٠ » يأيها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ، من لم يتب فالولئك هم الظالمون . اما عن الاحاديث النبوية فكثيرة نجتزئ منها قولها عليه السلام « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » ٠٠٠ « اذا احبب الله عبدا لم يضره ذنب » ٠٠٠ « ما من شيء احبب الى الله من ثواب تائب » . كذلك امر الرسول الكريم المؤمنين بالتوبة حيث قال « يأيها الناس توبوا الى الله فاني اُتوب في اليوم مائة مرة » وقال « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من قبل الغروب » .

وصفوة القول : أن للتوبة مقدمات وعلامات ثم ثمرات : اما مقدماتها فهي انتباه القلب من غفلته وتدمه على ما ارتكب من اثم ومعاصي وغفلة عن الحق . واما علاماتها فهو هجران السوء واهسل المعاصي واصحابها والبعاد عن الشرور والاثام . واما ثمراتها الرجوع الى الله ومحبه وما يتبع ذلك من دخول العبد في رحمة الله ورضاء والخروج من المعاصي والذنوب وابتنائها عن المرء .

٢ - الـــــورع :

المقام الثاني الذي نتحدث عنه الآن هو « الورع » والمقصود بهذا المقام عند الصوفية أن يتقى الانسان الله في كل افعاله . أي على المرء ان يراعى الله في سلوكه وان يدرك تمام الادراك ان الله عالم ومطلع على كل فعل يقوم به . وقد توسع الصوفية في هذا المقام ، مقام الورع حتى انهم حرموا على انفسهم كل فعل أو كل قول أو كل ملبس فيه شبهة فكان الرجل يترك دابته اذا شك انها اكلت من غير ملكه . وكان بعضهم يرفض ان يستعين باحد في قضاء شئونه الخاصة . ولقد قال القشيري : ان الورع هو « ترك الشبهات » أي أن كل أمر من الأمور التي تحوم حوله الشبهات ينبغي على المرء ان يبتعد عنه . ولهذا قال الرسول « من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه » . ولقد سوى الرسول بين الورع وبين اتقى الناس فقال عليه السلام لابي هريرة « كن ورعا تكن أعبد الناس » .

وقد ذهب بعض الصوفية الى أن الورع يعني ترك شئون الدنيا

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

ولستطيع بناء على ما لدينا من تعريفات متباينة للورع أن نقول :
أن هناك ثلاثة أقسام (أو فئات) للورع (١) .

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

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

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

(١) راجع في هذا الطوسي : اللع ص ٧٠ - ٧١ .

عليه أن يتجنبه في الحال . ويستشهد المتحققون في هذا الصدد بقول الرسول الكريم « الاثم ما حاك في الصدر » . وتروى في هذا الصدد حكايات كثيرة تبين هذا النوع من الورع . من هذه الحكايات ما حكى من أن الحارث المحاسبى رحمه الله كان على طرف أصبعه الوسطى عرق إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة ضرب عليه ذلك العرق . وروى كذلك في هذا الصدد كما يقول القشيري والسراج أن بشرا الحافى قد دعى إلى حفل فوضع بين يديه طعاما فجهد أن يمد يده إليه فلم تمده ، ثم جهد فلم تمده ثلاث مرات ، فقال رجل ممن كان يعرفه « أن يده لا تمده إلى طعام حرام أو فيه شبهة ما كان أثنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته » . كذلك يذكر أن إبراهيم بن أدهم قد رفض أن يشرب من ماء زمزم لأنه لم يكن يملك دلويا يشرب منه . أن مثل هذا النوع من الورع يعتمد بلا شك على القلب والقلب فحسب . وكان في هذا الورع نورا فطريا يهدي صاحبه إلى الحلال معيذا إياه من الحرام ، ومباعدة في نفس الوقت بين صاحبه وبين كل ما فيه شبهة . هذا الورع لا يمكن أن يوجد هكذا كضربة من غير رام ، بل لابد وأن يسبقه مشوار طويل أن صبح التعبير ، على طريق التصوف يجاهد فيه الإنسان نفسه وأهواءه وميوله متقربا إلى الصالحين المقربين مؤديا حقوق الله وواجباته كاملة . . . الخ .

٣ - أما الفئة الثالثة من الورع فيهم أولئك الذين يوسعون دائرة الورع ، بحيث تصير مقتصرة على العارفين الواصلين أولئك الذين يذهبون إلى أن أهل الحق ينبغي أن يبتعدوا كلية عن كل مشاغل الدنيا وهمومها وأن ينتبهوا فقط وينشغلوا بالله وحده وبكل ما يؤدي إليه . وتروى هذه الفئة أن كل شيء يشغل المرء عن ربه محرم عليه . فلا ينبغي أن يكون في فكرنا غير الله « أن كل ما شغلك عن الله فهو مشغوم عليك » أو هو ، كما قال أبو بكر الشبلي ، « الورع أن تتورع ألا يتشتت قلبك عن الله عز وجل طسرفة عين » .

وبشان استناد الصوفية إلى النص القرآني والحديث النبوي في

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

٢ - الزهد :

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

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

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

(١) التلمع ص ٧٢ ٠

هل ينبغي أن يزهد فيه أم لا ؟ بعضهم قال أن الزهد في الحلال الذي أوضحه الله فضيلة من الفضائل التي ينبغي للصوفي أن يتصف بها خاصة وأن الله قد أوضح أن الدنيا دار غرور وامتحان وإنها دار فناء وزوال ومن ثم فإن متاع الدنيا قليل بعكس متاع الآخرة . وثمة آيات كثيرة تدل على أن أولئك الذين يريدون مرض الدنيا إنما يطلبون شيئاً زائلاً أما الذين يطلبون الآخرة فإنها خير وأبقى . ومن هنا ذهبت جماعة من الصوفية إلى أنه وإن كان الزهد في الحرام واجباً فإن الزهد في الحلال أيضاً واجب إلا في النذر القليل . أي على المرء أن يزهد في الدنيا وما فيها ومن فيها اللهم إلا تلك الحاجات الضرورية التي تعينه على مواجهة الحياة سواء كانت خاصة بالمأكل أو الملبس . وفي هذا الصدد نجد أحمد بن حنبل يذكر أن الزهد على ثلاثة أوجه :

١ - ترك الحرام وهو خاص بالعوام من الناس .

٢ - ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص .

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

على أن هذه الأوجه الثلاثة ليست هي القول الفصل في الزهد . فمن الصعوبة البالغة أن نضع قسمة فاصلة لأنواع الزهد ذلك أن التصوف كما سبقت الإشارة شعور خاص أو حالة خاصة يحياها الفرد وحده ولا يستطيع أحد أن يشتركه أحاسيسه . ومن هنا نجد أن كل صوفي نطق بلسان حاله هو . ولهذا فإن ثمة تعريفات كثيرة للزهد تختلف باختلاف أصحابها لأنها تدور عن حالات فردية ولهذا قيل أن الزهد هو أن تترك الدنيا ثم لا تبالى بمن أخسدها .

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

أما الجديد فقال : الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد .

وقال أيضا : الزهد تخلص الأيدي من الأملاك وتخلي القلوب من الطمع .

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

أما الشبلي فقال : « الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة » .

أما عبيد الله بن المبارك فقال : « الزهد هو الثقة بالله مع حب الفقر » .

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

أما السري السقطي فقال : « أن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه ، وأخرجها من قلوب أهل ودائه لأنه لم يرضها لهم وقال أن الزاهد هو « من يخلو قلبه مما خلت منه يده » .

أما البسطامي فقال : « كنت ثلاثة أيام في الزهد . فلما كان اليوم الرابع خرجت منه . اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها . واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها . واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله تعالى .

وهذا الذي يقوله البسطامي يوضح أن الزاهد يمكن أن يمر بثلاثة مراحل حتى يصل إلى منتهاه :

فهناك في المرحلة الأولى نجد زهد المبتدئين وهو الذي أشار

اليه الجنيد بقوله : ان تخلص الايدي من الاملاك وتخلص القلوب من الطمع ،
ففي هذه المرحلة يكون الهدى والفؤاد خاليان كلية من أى شىء يخص
الدنيا ونعيمها .

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

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

٤ - الفقر :

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

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

الجزئية التي يمكن أن يحصل عليها المرء محاطة بهجوم وقلق ومشاكل قد تؤدي إلى هلاك المرء .

والمصوفية وإن كانوا قد اختاروا طريق الفقر والزهد فإنما هم يتبعون أقوال الله ورسوله ، فقد ذكر في كتابه العزيز « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم . لا يسألون الناس الخافاً(١) » .

وقال الرسول الكريم « يدخل الفقراء الجنة قبل الأغنياء » وقال عليه السلام « الفقر أزين بالعبد المؤمن من العذار الجيد على ضد الفريوس » وقال « لكل شيء مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء . . . » .

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

والمصوفية في ذكرهم لهذا المقام وحديثهم عنه إنما يتسقون تماماً مع آرائهم . فهم قوم فضّلوا الله على كل شيء . لأنهم يذهبون إلى أنه سبحانه وحده الغني وما عداه فمحتاج إليه . وعندهم أن من يستغنى بالله أو أن شتم من يملكه الله فإنه يكون حينئذ مالكاً لكل شيء . فهو يبتوع الفقر والغنى . أن اقتربت منه أو فنت في فائه الغنى نفسه وإن بعدت عنه فأنك في النهاية - مهما ملكت - سوف تكون أفقر الناس . ولهذا ذهب بعضهم إلى أن الفقر هو الخوف أما الغنى فهو الأمن بالله . فالوجود بالله والقائم به غنى ليس في حاجة إلى شيء آخر . أما الخائف فهو ذلك الفقير

(١) البقرة : ٢٧٣ .

(٢) اللعج للسراج ص ٧٥ .

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

اما ابراهيم بن ادهم فقال « طلبنا الفقر فاستقبلنا الغنى وطلب الناس الغنى فاستقبلهم الفقر » . وقيل ايضا : ان صحة الفقر هي ان لا يستغنى الفقير في فقره بشيء الا بمن اليه فقره .

ومن الواضح ان الفقر هنا لا يقتصر على الناحية المادية محسب بل انه يتجاوزها الى المعنى الروحي الذى هو اقرب الى الافتقار لله .

ومن الامور الهامة التى نصادفها فى هذا الشأن اهتمام الصوفية بالارادة الانسانية ، وقولهم ان شيئا خارجيا لا يستطيع ان يغير من جوهر هذه الارادة طالما انها ارادة خيرة . فقد ذهب معاذ النسفى « الى ان الصوفى الفقير الذى زهد فى الدنيا وما عليها يملك ارادة خيرة لا يستطيع احدهم شراءها او تبديلها ، وهذه الارادة تضمحل وتعلن عن كل خير للمسلمين . والصوفى ليس على استعداد ان يفرط فيها مهما كان الثمن . بعكس الغنى (من الناحية المادية كالتاجر مثلا) فانه على اتم الاستعداد لشرائها باى ثمن وعلى اتم الاستعداد ايضا لان يضحي بارادته ما دام الثمن مرتقما . قال معاذ « ما اهلك الله تعالى قوما وان عملوا ما عملوا حتى اهانوا الفقراء واتلوه » . وقيل لو لم تكن للفقيرة فضيلة غير ارادته سعة المسلمين ورخص اسعارهم لكفاه ذلك لانه يحتاج الى شرائها والغنى يحتاج الى بيعها . هذا لعوام الفقراء فكيف حال خواصهم .

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

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

١ - فمنهم من لا يملك شيئاً ولا يطلب بظاهرة ولا بباطنه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً وإن أعطى لم يأخذ . فهذا مقامه مقام المقربين .

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

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

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

٥ - الصبر :

أما عن المقام الخامس الذي نتحدث عنه الآن فهو مقام الصبر . وهو المقام الذي يقتضيه الفقر . لأن الفقر يتطلب من الإنسان كما هو واضح توضيحات كثيرة منها ما هو متعلق بالنفس ومنها ما هو متعلق بالبدن كما

(١) راجع اللمع ص ٧٤ - ٧٥ .

سبق أن أشرنا في غير موضع • ولا يستطيع المرء أن يتحمل هذه التضحيات بنفس راضية وإرادة لا تلين إلا إذا كان صابرا • والصبر بلا شك مقام من المقامات التي يصل إليها الصوفي بجهده وجلده من ناحية ويتوفيق الله إياه من ناحية أخرى •

وثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم تمدح الصبر والصابرين وتدعو المؤمنين إلى الصبر موضحة أنه صفة حميدة ينبغي على كل مسلم أن يتصف بها • قال الله تعالى : « وأصبر وما صبرك إلا بالله » وقال « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا » وقال تعالى « إن الله مع الصابرين » وقال « والله يحب الصابرين » وقال « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » وقال تعالى « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا » • وقوله « أنا وجدنا صابرا نعم العبد إنه أواب • » •

فهذه الآيات وغيرها تشيد بالصبر والصابرين ، وهي توضح أن المؤمن المتحمل للشدائد في هذه الدنيا والقابض على دينه سيمعوض عن ذلك كله في الآخرة • حيث يخاطب الصابرون هناك بالقول : « سلام عليكم بما صبرتم » مقدما سبحانه الصبر على الصلاة والصيام والحج وغيرها • لأن هذه الفرائض تقتضي بلا شك الصبر والذي بدونه لا تكتمل عبادة الإنسان لله ولا يوفيه سبحانه دينه حق وقائه •

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

وقد تباينت تعريفات الصوفية لمقام الصبر فمنهم من حده على ضوء صلة المرء بربه ومنهم من حده على ضوء صلته بالدنيا كما يراها الصوفي ومنهم من حده على ضوء الفناء في الله والسعي نحو هذا

الفناء • وأخيراً فإن منهم من حده بناء على الأوامر والنواهي الإلهية •
وهذه التحديدات المتعلقة بالصبر إنما تعبر أولاً وقبل كل شيء عن درجة
أساسية من درجات السلم الصوفي أن صبح التعبير •

فلقد ذهب ذو النون المصري إلى أن الصبر « هو التمسك عن
المخالفات والسكون عند تجريح خصص البلية وإظهار الغنى مع حلول
الفقر بمساحات العيشة » • وقال ابن عطاء « أنه الفناء في البلوى
بلا ظهور شكوى » •

وقال أبو عثمان « الصبر الذي عود نفسه الهجوم على المكروه »
وقال « الصبر هو الثبات مع الله تعالى وتلقى بلائه بالرحب والدعة »
وقيل الصبر هو « الثبات على أحكام الكتاب والسنة » •

وقال رويم « الصبر ترك الشكوى » •

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

والصوفية في حديثهم عن مقام الصبر قرروا أن الصبر ينقسم إلى
ما يقع في دائرة الأفعال الخاصة بالإنسان وإلى ما لا يقع في دائرته • أما
الصبر الذي يتعلق بالمجال الخاص بقدرة الإنسان واختياره فقد ذهبوا
إلى القول بأن هذا الصبر كسب للإنسان وهذا الصبر يعد فرضاً فرضه
الله على الإنسان وعلى المرء أن يقوم بهذه الفروض التي أوجبها الله •
وهذا الصبر يتعلق بالأوامر والنواهي الإلهية وهي تلك الأوامر التي تمت
العبد على أن يمسك نفسه عن رغباته وميوله وعن آماله الخاصة بالدنيا
أن كان له ثمة آمال فيها ••• كل ذلك من أجل طاعة الله وامتناناً لأمره •
فعلى المرء أن يصبر على الطعام والشراب بقاء على أمر الله • كما أن عليه
أن يبتعد عن كل المحرمات التي حرمها الله وتوعد مرتكبها •

أما القسم الآخر من الصبر فهو متعلق بالافعال التي لا ذنب للمصرب فيها والتي تقع قضاء وقدرًا . وهذه الافعال لا تعد كسبًا للانسان البتة لانه لم يسع اليها ولم يتسبب في حدوثها . ويرى الصوفية ان وقوع هذه الافعال داخل دائرة الانسان امر ينبغي ان يحسب عليه الصوفى وينبغي ان يتحملة فلا يسبب الدهر أو الطبيعة . كما ان عليه ان لايندم أو يحزن على وقوع هذه الافعال تجاهه . لانه ان فعل ذلك لم يسكن أو لا عبدا صبوراً . وهذا خطأ كبير . كما انه من جهة أخرى برده لقضاء الله وقدره انما هو في الحقيقة يعترض على حكمة الله وسنته وهذا امر أيضا غير وارد عند الصوفية .

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

٦ - التوكل :

واذا كان الصبر موقفا سلبييا يقفه الصوفى تجاه ما يحدث له ، فان التوكل غير ذلك تماما . اذ انه موقف يسلكه الصوفى تجاه الاخرين لان التوكل يتضمن الفعل ولا ينبغي ان يفهم من هذا المقام ان الصوفية مجمعون على حقيقة التوكل . ذلك ان منهم من ذهب الى القول بأن التوكل يعنى طرح الاسباب جانبا . بينما ذهب آخرون الى انه الاخذ بالاسباب والاعتماد على رضا الله وتأنيده في نفس الوقت .

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

أشار القرآن الكريم إلى أن من يعتمد على الله وحده ولا ينظر إلى مخلوق سواه فلا يرجو أحدا ولا يسأل أحدا ، هذا الإنسان بلا شك من أقرب الناس إلى الله ، يقول سبحانه « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » ويقول « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » وكذلك « وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم » وقال سبحانه « وعلى الله فليتوكل المتوكلون » .

ففي هذه النصوص الدينية وغيرها مما يريو على التسمين ذكرنا خاصا بالمؤمنين المتوكلين على الله نجد أن الصوفية يذهبون إلى أن مسبب الأسباب وعلة العلل وموجد الموجودات كلها هو الله وأن كل ما عداه فأسباب وعلل ثانوية . وهذا الإله الحق خلق الطبيعة خلقا محكما كما أشرنا وقدرك كل شيء تقديرا . وهذا التقدير عندهم أزلي . ولهذا فإن على المرء بعد أن صفى قلبه أن يخضع جوارحه لأحكام هذا القلب وهي الأحكام التي ذهب فيها الصوفي إلى أنها توافق تماما الطبيعة أي توافق حكم الله .

ولقد حدد الصوفية « التوكل » تحديدات متباينة ، كما هو الحال بالنسبة لساثر المقامات التي أتينا على ذكرها . فقد ذهب « أبو تراب النخشبى » في تعريفه للتوكل إلى القول أنه « طرح البسند في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية : فإن أعطى شكر وأن منع صبر راضيا موافقا للقدر » (١) .

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

(١) اللمع للسراج ص ٧٨ .

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

ولهذا فلا عجب أن نقرا قول بعضهم « من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً ويدفنها فيه ويشي الدنيا وأهلها لأن حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله » .

معنى هذا أن التوكل على الله يعنى أن يكون العبد بين يدي السرب كالدمية التي لا تملك لنفسها شيئاً والتي لا تتحرك من ذاتها بل تتوقف حركتها على من يحركها . ولقد قال « سهل بن عبد الله » أن مقام التوكل عند الصوفية هو ذلك الذي يكون فيه العبد بين يدي الله كالميت في يد الخاسل يقلبه كيف يشاء ، حيث لا تكون له حركة أو يكون له تدبير من نفسه . والتوكل بهذا المعنى هو عدم الاهتمام بشيء البتة . أنه لا مبالاة خالصة بالعالم الأرضي .

وهنا نجد حكايات عديدة تذكر في هذا الشأن أن من الصوفية من لا يطلب ماء ولا طعاماً كما أنه لا يسعى إلى عمل أى شيء سواء كان ذلك في مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة أنهم يسلمون أمرهم وأنفسهم إلى الله أكثر من هذا أن هؤلاء الصوفية إذا مرضوا فأنهم لا يلجأون إلى طبيب ولا يبحثون عن دواء وكانت حجتهم في ذلك أن الله هو مالك هذا العالم ، وهو سبحانه مسئول عن كل ما يحدث فيه . وإن كل ما يحدث فهو حادث بتقديره وإرادته ولهذا فإنه سبحانه قادر على أن يكفيهم حاجاتهم ، وإن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم . وإن أحداً لن يستطيع أن يمنع عنهم رزقاً قدره الله لهم من الأزل كما أن أحداً لن يستطيع أن يمنحهم شيئاً لم يقدره الله لهم في الأزل .

ويرى « نيكلسون » أن هذه القواعد تركز في النهاية على النظرية الصوفية في الاتحاد الالهي كما عرفها شقيق البلخي بقوله :

« ثلاثة أشياء ، ليس بد للعبد من القيام بها فمن عمل بها أدخله الله الجنة وعاش في الدنيا بالروح والرحمة ، ومن ترك واحدة منها فليس له بد من أن يترك الاثنين وأن يأخذ بواحدة منها فليس له بد من أن يأخذ بها جميعا لأنهن متشابهات . ولو شئت قلت : الثلاثة هي الواحدة ولكن الثلاثة أوضح وأبين فمن تركها وضيعها دخل النار . ومن ترك واحدة منها ترك الاثنين فتفقهروا وبصروا ، فإذا بصرتم فتبصروا :

أولا : أن توحد الله تعالى بقلبك واسمائك وعملك . فإذا وحدته بقلبك وامتددت إلا إله غيره ولا نافع ولا ضار غيره فإنه لا بد لك من أن تنطق به فيرتفع إلى السعاس .

ثانيا : ليس لك بد من أن تجعل عملك كله لله لا لغيره وأنت لا تجعل عملك لغيره إلا طمعا فيه أو حياء وخوفا منه . فإذا خفت أو طمعت في غيره ... وهو مالك الأشياء ورازقها - فقد اتخذت لها غيره واجللته وعظمته لأنك استحييت منه وخفته وطمعت فيه . فاذهب ذلك منك ما في قلبك من توحيد الله وسلطانه وعظمته فأعرف ذلك . فإذا صرت مخلصا بهذا القول عاملا به عالما أنه لا إله إلا هو فليكن هو أوثق عندك من الدينار والدرهم والعمل والخال والاب والام ومن على ظهر الأرض . فأنك أن تكن على غير ذلك ينتقض عليك ضميرك وتوحيدك ومعرفتك إياه . فهاتان الخصلتان ليس لك منهما بد ويتبع بعضها بعضا .

ثالثا : إذا كانت بهذه الحال فاقمت هذين الأمرين - التوحيد والاخلاص والتوكل عليه فأرض عنه ولا تسخط في شيء يحزنك من خوف أو جوع أو طمع أو رخاء أو شدة . إياك والسخط وليكن قلبك معه لا يزل عنه طرفه عين . فأنك أن اسخطت في قلبك المسخط عليه فأنك متهاون به

فينتقض عليك توحيدك (١) .

على أن هناك من الصوفية من ذهب إلى أن التوكل على الله لا ينفي سعي الصوفي إلى تحصيل رزقه فقد ذكر القشيري « أن التوكل محله القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن تقدير من قبيل الله تعالى ، أن تعسر شيء فبتقديره وأن اتفق شيء فبتقديره » . ونحن نعلم إجابة الرسول لن سألته أن ترك دابته وتوكل على الله هل يدعوها ويتوكل أم لا ؟ فكانت إجابة الرسول : « أعقلها وتوكل » . أي أن الرسول يدعو المسلمين إلى الأخذ بالأسباب والسعي إلى الاجتهاد مع الاعتماد على الله وطلب التوفيق منه .

٧ - الرضا :

ذهب بعض الصوفية والباحثين إلى أن الرضا ليس مقاماً من جملة المقامات التي يبلغها الصوفي بكسبه وجهده وإنما هو في رأيهم حال أو هبة من الله يهبه المتوكلين عليه والمخلصين في عبادته .

والحقيقة أن الأدلة تنهض على أن الرضا يمكن أن يكون مقاماً ويمكن أن يكون حالاً . فلا شك أن المتوكل على الله والمؤمن بقضائه وقدره ويأن ما يحدث له إنما هو مقدر من قبل الله ، هذا المؤمن لا بد أن يرتقى من هذا المقام إلى مقام الرضا ، وهو ذلك المقام الذي يشير إلى عدم اعتراض المرء على كل ما يحدث وما يمكن أن يحدث له . بعبارة أخرى : أن الرضا هو موافقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء أو قنوط ذلك أن الصوفي يدرك حينئذ أن كل ما يحدث حادث بقضاء الله وقدره .

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

(١) حلية الأولياء للأصفهاني عن الصوفية في الإسلام نيكلسون ص ٤٧ - ٤٨ .

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

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

ومهما يكن من أمر فإن الرضا : سواء كان مقاما أو كان حالا فان ذلك لا يغير من الحقيقة القائلة بأنه درجة من الدرجات التي يمر بها السالك الى الله وهي درجة ينبغي عليه ان يتجاوزها ولا يقف عندها ، كيف لا وغاية الغايات عنده القضاء والبقاء .

واذا تجاوزنا تلك الآيات الكثيرة التي تمدح الراضين والتي توضح انهم اقرب الناس الى الله نجد ان الرسول أيضا قد أورد نفس هذه المعاني في احاديثه : فنحده عليه السلام يقول « ذاق طعم الايمان من رضى بالله ربا » . وقال « ان عظم الجزاء على عظم البلاء » وان الله اذا احب قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط » .

لقد أدلى الصوفية بأراء كثيرة في الرضا . فذكر بعضهم (مثل

أبو الحسين النوري) أن الرضا هو « سرور القلب بسر القضاء » وقالت
راية أن العبد يكون راضيا إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة » .

وقال محمد بن رويم « الرضا استقبال الاحكام بالفرح » .

وقال أبو عبد الله المحاسبي « الرضا مسكون القلب تحت مجارى
الاحكام » .

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

هذه هي الأقوال بعض الصوفية عن الرضا . وهي تشير الى أن الرضا
يعنى قبول العطاء الالهي أيا كانت صور هذا العطاء كما أنه يعنى قبول
المنع الالهي أيا كانت صور هذا المنع . فإذا أعطى الله العبد شيئا قبله
وإذا منع عنه شيئا قبل هذا الحكم بفرح وسرور وثقة كاملة في الله وأنه
سبحانه أعلم بنا من أنفسنا لأنه يحيط بكل شيء علما .

وبالإضافة الى ذلك فإن الرضا بهذا المعنى السابق يشير كذلك الى
أن على العبد أن يتقى الله ويراعيه ويعبده حتى وإن جاءت الاحداث كلها
بطريقة توحى بفضب الله على العبد أو بعده سبحانه عنه . أن الرضا من
شأنه أيضا أن يجعل العبد يلبي -- بحب -- نداء ربه مهما كلفه هذا النداء .
اذ عليه أن يراعى الله في سره وعلايته . ذلك أن الراضى وقد آمن ثم
تاب وزهد وصبر وتوكل على الله أضحت نفسه مهية لقبول أمة احكام
الهيبة . فلقد أضحى المرید حينئذ على نور من أمر ربه . وهذا النور شرح
صدره وفتح عين بصيرته على حسن تدبير الله للكون . لقد أضحت الذات
الالهية بعد عبور هذه المقامات محبوبة ومعشوقة ومرادة ومقصودة ، ولما
كانت علامة الحب أن ينطق الحبيب بلسان من يحب ولما كانت من علامات
الحب أن ينسى المحب نفسه ويرسلها مع من يحب : بحيث يكره ويجب
ما يحب فإن الراضى اذن يحب سنة الله التي تتمثل في الحوادث الكونية
تلك الحوادث التي تنعكس عليه بطريقة أو بأخرى .

ثانيا : الأحوال

١ - المحبة :

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

ويرى الامام القشيري أن المحبة تعنى « الارادة » . فمحبة الله للمعبود تعنى انه سبحانه اراد ان ينعم عليه . ويفسر القشيري معنى الارادة هنا عيين ان لها اكثر من معنى بحسب استخدامنا لها .

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

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

وقيل أنها أثار المحبوب على جميع المصحوب . وقيل : أنها موافقة الحبيب في
المشهد والمقيب . . وذكر كذلك أنها « محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب
بسداته (١) » .

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

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

أما الجنيد فقال : « المحبة دخول صفات المحبوب على البذل من
صفات المحب » . وقال أيضا : « المحبة ميلك إلى الشيء بكلية ثم إيتارك
له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سرا وجهرا ثم علمك بتقصيرك
في حبسه » .

وفي موضع آخر أقصد في محاضرة القاهها في موسم من مواسم
الحج قال « المحب عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم بإداء حقوقه
ناظر إليه بقلبه أحرق قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده وأنكشف
له الجبار من استار غيبية ، فان تكلم بالله وإن نطق فمعن الله وإن تحرك
بأمر الله وإن سكت فمع الله . فهو بالله والله مع الله » .

وذهب أبو عبد الله القرشي إلى القول « حقيقة المحبة أن تهبط كلك
لأن أحببت فلا يبقى لك منك شيء » .

وعند أبي يعقوب السوسى نجد أن « حقيقة المحبة أن ينسى العبد
حظه من الله عز وجل وينسى حوائجه إليه » .

ويقول الحلج « المحبة قيامك مع محبوبك بخلق أو صافك » .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤٤ وراجع أيضا الكلاباذي ص
١٣٠ - ١٢٢ .

أما السري السقطي فيقول « لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا » .

وقد قيل « المحبة نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب » .

وقيل أيضا « المحبة بذل المجهود والصبيب يفعل ما يشاء » .

وكعادة الصوفية نجد أنهم يستشهدون على ما يقولون بأيات من كتاب الله وبأحاديث لرسوله الكريم . فمن الآيات التي يسوقونها هنا عن المحبة قول الحق جل شأنه « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » ومن الأحاديث النبوية نجد قول الرسول « من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه » ومن لم يحب لقاء الله تعالى لم يحب الله تعالى لقاءه » .

٢ - الشوق :

يرى بعض الصوفية أن تمة فرقا بين « الشوق » وبين « الاشتياق » حيث يذهب هذا الفريق (من هؤلاء النصرايين) إلى القول أن الشوق مقام يمكن أن يصل إليه كل من يسعى إلى الطريق لكن الاشتياق حال لا يصل إليه إلا من يحبه الله ويرضاه عنه . ولهذا يذهب هذا الفريق إلى أن « من دخل الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار » .

وقال أبو عثمان « علامة الشوق حب الموت مع الراحة » .

وقال يحيى بن حماد « علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات » .

وسئل ابن سطاء عن الشوق فقال « احتراق الأحشاء وتلهب القلوب وتقطع الأكباد » .

وقال ابن خفيف « الشوق ارتياح القلوب بالوصول ومحبة اللقاء بالقرب » وقال أبو يزيد « إن الله عبادة لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار » .

وقيل « الشوق احتياج القلوب الى لقاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة
سكون الشوق » .

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

وقال أحمد بن أبي الحواري : « دخلت على أبي سليمان الداراني ،
رضي الله تعالى عنه ، فرأيت يبكي » فقلت ما يبكيك رحمك الله » قال :
ويحك يا أحمد » إذا جن هذا الليل وافترش أهل المحبة أقدامهم وجسرت
سموعهم على خدودهم اشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال : بعيني من تلذذ
بكلامي واستراح الى مناجاتي وانى مطلع عليهم في خلواتهم اسمع انينهم
وأرى بكاءهم » يا جبريل ناد فيهم ما هذا البكاء الذي أراه فيكم » هل
أخبركم مخبر أن حبيبا يعذب احبائه بالنار بل كيف يحمل بي أن أعذب
قوما إذا جن عليهم الليل تلقوني في حلفت إذا وردوا يوم القيامة على أن
أسفر لهم عن وجهي وأبيحهم رياض قدسي » (١) .

ومما سبق يتضح أن الشوق مرتبط بالمحبة » ذلك أن رسوخ المحبة
في قلب العارف وتفضيله للحبيب على كل شيء من شأنه أن يولد شوقا
هائجا في قلب المؤمن لا ينطفىء الا بالوصول واللقاء » ولقد نص الله في
في كتابه العزيز على أن « من كان يريد لقاء الله ، فإن أجل الله لآت » . أي
يا أيها المشتاقون الى اني كذلك مشتاق اليكم » ومهما طال شوقكم لي
وطال شوقي اليكم فافتنا سوف نلتقي ونتعانق » وكأن الله يريد من
الانسان أن يهيئ نفسه لرحلة السفر هذه وأن يتمسك بالمقامات
والأحوال حتى يستطيع أن يقطع رحلة السفر هذه وحتى لا يخر صعبا
من لقاء الله ورؤيته » .

(١) من كتاب » نشر المحاسن الصوفية لليافعي من ٣٦٨ » .

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

أنوركم والهوى صعب مسالكه . . والشوق يحمله من لا مال يحمله
ليس المحب الذى يخشى مهالكه . . كلا ولا شدة الاسفاره تبعده

٢ - الهيبة والانس :

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

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

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

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٣ .

والقبض يؤدي إلى البسط . والهيبة تؤدي إلى الانس . فإذا خاف الإنسان من شيء أخذ يفكر فيه ويشغل نفسه به . وهذا الصوفي يتفكيره في الله وانشغاله به وذكره له بصفة دائمة ، إنما هو في الحقيقة قد آنس بالله لأنه يشعر أن الله دائماً معه أينما ولى وجهه . ولقد قال السري السقطي « يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر » (١) .

وقد ذكر الجنيد أن الانس « ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة » وهذا هو ما حدث مع سيدنا إبراهيم عليه السلام حينما سأل ربه قائلاً : أرني كيف تصي المسوتي . كذلك يشير الصوفية إلى موقف سيدنا موسى عليه السلام من ربه حينما قال له : أرني أنظر إليك ، فهذا عندهم يدل على « حال » الانس والهيبة ، التي وضعهما الله في قلب كل من إبراهيم وموسى . فالانس هنا انبساط المص إلى المحبوب . وقد قال أبو سعيد الخراز « الانس مجاذبة الأرواح مع المحبوب في مجالس القرب » .

٤ - القسرب :

يقول الامام القشيري ما نصه « أول رتبة في القرب القرب من طاعته والاتصاف في دوام الاوقات بعبادته . وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافي عن طاعته . فأول البعد بعد عن التوفيق ثم بعد عن التحقيق . بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق .

قال صلى الله عليه وسلم مخبراً عن الحق سبحانه ما تقرب إلى المقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم . ولا يزال العبد يتقرب إلى بالخوافل حتى يحبني وأحبسه . فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً . فحين يبصر ويبى يسمع . فقرب العبد أولاً قرب بإيمانه وتصديقه ثم قرب بأحسناته وتحقيقه وقرب الحق سبحانه ما يخصه به من العرفان . وفي الآخرة

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

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

يقول شهاب الدين السهروردي « الساجد اذا اذيق طعم السجود يقرب لانه يسجد ، ويطوى بسجوده بساط الكون : ما كان وما يكون ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب » •
ومن الواضح هنا ان القرب ليس قربا مكانيا ، بل هو قرب روحاني خاص بالموجود الالهي الذي لا يخلو منه مكان والذي لا يوجد في مكان • ان القرب انما يتمثل في امتثال العبد لله دائما في كل خطوة يخطوها بحيث يدرك ان الله اقرب اليه في كل آن من حبل الوريد وانه سبحانه معه اذا شاء ، بعيد عنه اذا شاء • • • • • مقرب لله للعبد ووقوفه معه دائما انما يرتبط بتقرب العبد لله كما ان بعد الله سبحانه عن العبد مرتبط ايضا بعدم طاعة العبد وعدم مراعاته لحقوق الله • يقول ابو الحسين النوري « اما القرب بالذات فتعالى الملك العظيم عنه وانه متقدس عن حدود الاقطار والنهاية والمقدار • ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق ، جلت الصمدية عن قبول الفصل والوصل • فقرب هو في نعمته محال وهو تدالي الذوات ، وقرب هو في نعمته واجب وهو قرب بالعلم والرؤية • وقرب هو جائز في وصفه يخص به من عباده وهو قرب الفعل باللطف • وقد قال الشاعر في هذا الصدد :

وكم من بعيد الدار وهو موصل وآخر داتي الدار وهو بعيد

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

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

كذلك نذكر هنا ما قاله يحيى بن معاذ أن ابا زيد قال له « ادخلني الحق سبحانه في الفلك السفلى فدورني في الملكوت السفلى واراني الأرض وما تحتها الى الثرى » ثم ادخلني في الفلك العلوى وطرق السموات واراني ما فيها من الجنان الى العرش . ثم اوقفني بين يديه . فقال : سلني أي شيء رأيت حتى أهبه لك . فقلت : ما رأيت شيئا استحسنته فاسألك اياه . فقال : أنت عبدي حقا ، تعبد لاجلي صدقا (١) .

٥ - الحياء :

يعد الحياء من الأحوال التي يضعها الله في قلب المؤمن العارف به فيذعن له ويرتبط به . والحياء - كصالح - معناه أن العبد يخشى الله في كل وقت بحيث لا يقدم العبد على عمل أي شيء يغضب الله . لأن العبد إنما يخجل منه سبحانه أن يفعل فعلا لا يوافق عليه أو يثير غضبه . ثم ان الحياء أيضا يعد تعظيما لله واجلالا له . وسبب الحياء في قلب العارف بالله واضح : إذ أن الصوفي قد أحب الله واشتاق اليه وقرب منه وقطع عدة مقامات وهو قاب قوسين أو أدنى من لقاء الحبيب . فكيف يلقاه دون خجل أو حياء منه . ثم ان الصوفي يدرك موضعه من الكون ادراكا جيدا ، ويدرك في نفس الوقت موضع الله من الكون وسلطته وجبروته وعظمته .

(١) نشر المحاسن الصوفية ص ٣١٨ .

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

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

قال ذو النون المصري « الحياء وجسود الهيبة في القلب مع وحشة
ما سبق منك الى ربك » ، وقال أيضا « الحب ينطق والحياء يسكت والخوف
يقلق » (١) •

وقال السري السقطي : ان الحياء والانس يطرفان القلب • فان وجدا
فيه الزهد والنور حلا والا رجلا •

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

ويحكى هنا أن قوما مروا بالبادية فرأوا رجلا نائما فأيقظوه وقالوا
له الا تخاف النوم في هذا المكان الموحش ؟ فكان جوابه عليهم « أنا استحي
منه ان اخاف غيره » ثم تركهم وعاد الى تومته •

(١) الرسالة القشيرية ص ٩٨ •

(٢) الياقعي ص ٣٨٢ •

٦ - الصحو والسكر :

يقول القشيري « الصحو رجوع الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة برارد قوى » . والسكر اقوى من الغيبة من حيث أن « السكران » قد غاب عن الحس تماما أما الغيبة وإن كانت نوعا من السكر ، إلا أنها ليست سكرة كاملا . ثم أن « الغيبة قد تكون للمعساة بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة ومقتضيات الخوف والرجاء » . والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد فإذا كشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب « (١) » .

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

أما الواسطي فقد ذهب الى أن مقامات الواصلين أربعة « الذهول ثم الحيرة ثم السكر ثم الصحو » . كمن سمع بالبحر فسدنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته الأمواج فعلى هذا من بقى عليه أثر من سريان الحصال فيه . فعليه أثر من السكر . ومن عاد كل شيء منه الى مستقره فهو صااح . فالسكر لأرباب القلوب والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب » .

ويذكر الصوفية هنا قول الله « فلما تجلى ربه للجبل وخر موسى صعقا » . فالسكر حال يغيب فيه الإنسان من نفسه كيلا وعن كل ما يحيط به . ذلك أن الصوفي وقد قرب من نهاية الطريق بدأ يذوق الكأس الإلهي (التجلي والكشف) الذي بدأ يظهر له بعض اللحظات . ويقول القشيري : أن أول ما يحدث هنا هو أن يبدأ الذوق ثم « يلي الذوق الشرب ثم الرى » . فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المسكن ووفاء مآثراتهم يوجب لهم الشرب ودوام مواصلةهم يقتضى لهم الرى . فصاحب الذوق

(١) الرسالة القشيرية ص ٢٨ .

(٢) اليافعى ص ٣٨٥ .

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

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

٧ - الفناء والبقاء :

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

(١) الرسالة القشيرية ص ٢٩ •

(٢) الياقنى ص ٣٨٨ - ٣٨٩ •

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

يقول القشيري : « اعلم أن الذى يتصف به العبد : أفعال وأخلاق وأحوال • فالأفعال تصرفاته باختياره والأخلاق جبلة فيه ولسكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة • والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء • فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال أنه فنى عن شهواته • فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته وأخلاصه فى عبوديته • ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال فنى عن رغبته • فإذا فنى عن رغبته فبها بقى بصدق أنانيته • ومن عالج أخلاقه ففنى من قلبه الحسد والحقد والبغسل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النقص يقال فنى عن سوء الخلق • فإذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا • وإذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق •

ويشير القشيري هنا إلى قصة يوسف عليه السلام حيث ذكر الله قوله « فلما رأيته أكبرته واطعن أيديهن » لم يجدن عند لقائه يوسف عليه

السلام السا حينما قطعن أيديهن مع أنهن نسوة أضعف من الرجال . ثم
أنهن قلن ما هذا بشرا مع أن يوسف عليه السلام كان بشرا . وقلن أن هذا
الملك كريم . وكان يوسف عليه السلام انسانا ولم يكن ملكا . معنى هذا
انه من الجائز أن يغفل المرء عن أحواله عند لقاء مخلوق مثله فما بالسكم
حينما يقابل خالقه . . .

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

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

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

ومن أعظم الحكايات (وأصغرها) التي أجمع مؤرخوا التصوف عليها
وهي قصة بحال الغناء تلك التي ذكرت أن عروة بن الزبير رضى الله

عنه قد قطعت رجله وهو يصلي دون أن يحس بذلك وكان قطعها بسبب مرض
ذكر الحكماء أن عروة سميوت بسببه إذا لم تقطع رجله وقصد رفض عروة
طلبهم • غير أن الحكماء استشاروا أمه في هذا فقالت لهم • دعوه حتى
يدخل الصلاة ثم اقطعوها • ففعلوا به ذلك • ولم يشعر نظرا لفلسفته كلية
في الذات الإلهية • (١) •

(١) راجع اليافعي ص ٢٩٨ •

الفصل الرابع

رابعة العدوية (*)

١ - صعوبات ومقدمات :

تعد شخصية رابعة العدوية من الشخصيات الغامضة والتي يصعب على الباحث أن يقطع فيها برأى * ولعل ذلك يرجع الى عدة أسباب : أهمها في هذا الصدد أن رابعة نفسها لم تترك لنا أثراً مكتوباً يمكن الاعتماد عليه في تتبع سيرة حياتها * فهي لم تكتب كتاباً واحداً تترجم فيه لحياتها أو تذكر فيه أهم أقوالها وآرائها في التصوف * وهذه في الحقيقة كانت بلائك سمة رئيسية من سمات الزاهدين والمتصوفين في هذا العصر إذ أن زهدهم وتصوفهم كان من النوع «العملى» * ومن هنا فقد اشرنا من قبل إلى أن السمات العامة للتصوف والمؤلفات الصوفية لم يكن لها في الحقيقة أثر يذكر إلا بعد القرن الثامن الهجرى *

وفضلاً عن ذلك فإن مؤرخى الفرق والمقائد لم يذكروا إلا النذر القليل عن الحياة العملية لرابعة العدوية * وهؤلاء المؤرخون على كثرتهم إنما يعتمدون في الحقيقة على مصادر محدودة للغاية أن لم تكن فريدة * ويذكر في هذا الصدد اعتماد معظمهم على « البيان والتبيين » وكتساب

(*) اعتمدنا في هذا الصدد على كتاب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي : شهيدة العشيق الالهى : رابعة العدوية - النهضة المصرية سنة ١٩٦٢ وهذا سوف يتضح من الاشارات العديدة لهذا المؤلف - هذا فضلاً عن المراجع الأخرى التي سيرد ذكرها هنا *

« الحيوان » للجاحظ . كذلك فأنهم يعتمدون على « تذكرة الأولياء » لفريد الدين العطار والخطورة هي هذا تكمن في أنه إذا كان صاحب هذا المصدر الاصل لم يترجم ترجمة صادقة لحياة رابعة العدوية ، فأننا سنجد في النهاية أمامنا صورة زائفة كل الزيف لهذه العابدة الزاهدة تختلف كل الاختلاف عن شخصيتها الحقيقية .

ومن هنا فأننا لا نعجب إذا أثرت تساؤلات كثيرة حول « شهيدة العشق الالهي » . وقضلا عن ما سبق من صعوبات متعلقة بتحديد شخصية رابعة العدوية توجد صعوبة أخرى هي أن كثرة من المؤرخين قد خلطوا بين شخصيتها وبين شخصية أخرى هي رابعة بنت إسماعيل الشامية (+ ٢٢٥ هـ) زوجة أحمد بن أبي الحواري ، بحيث نسبوا إلى رابعة العدوية اقوالا لا صلة لها بها وتتبعوا سيرة حياة رابعة الشامية على أنها رابعة العدوية . وعلى ذلك ذهب البعض من هؤلاء الباحثين إلى أن رابعة العدوية قد تزوجت بينما يذهب الرهط الأكبر إلى أنها لم تتزوج البتة طسوال حياتها (١) .

كذلك فأننا لا نعجب إذا أثرت صعوبات كبرى حول شخصية رابعة العدوية : فمن في حيرة من أمر ولادتها كما نحن في حيرة من أمر مماتها . فبينما يذهب فريق إلى أنها ماتت سنة ١٢٥ هـ يذهب آخر إلى أن وفاتها كانت ١٨٥ هـ وكانت وفاتها في سنة خمس وثلاثين ومائة . ذكره ابن الجوزي . وقال غيره سنة خمس وثمانين ومائة رحمها الله تعالى .

(١) راجع من رابعة الشامية ما كتبه ابن الجوزي في كتابه صفة الصفوة ج٤ ص ٣٠٠ وما بعدها حيث أورد أشعارا على لسان رابعة الشامية نسبت أيضا إلى رابعة البصري . كما أن حديثها عن الحب والفسق واستخدامها لأشعار الحسية يوحي بوجود شبه قوي بينها وبين رابعة العدوية .

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

وقبرها يزار وهو بظاهر القدس من شرقية على رأس جبل يسمى
الطسور « ولا شك أن ثمة نتائج كبرى تترتب على تصديق وفاتها
بدقة . لانتنا سنرفض بناء على هذا التصديق روايات لا حصر لها
بطلتها رابعة العدوية ، وسنرفض أيضا مناقشات غاية في الاهمية كانت
رابعة العدوية فارسة حلبتها .

كذلك فانتنا مازلنا حتى الآن في حيرة من شأن زواجها : هل تزوجت
أم لا ؟ ان ثمة اقوالا كثيرة على أن رابعة العدوية قد تزوجت . بل لقد
حددت هذه الاقوال اسم الزوج ألا وهو أحمد بن أبي الحسوارى . لكن من
النايت الآن تاريخيا بما لا يدع مجالا للشك أن هذا الرجل توفي حوالى عام
٢٣٠هـ . ومعنى هذا أنه لا يمكن بحال من الاحوال أن يكون زوجا لرابعة .
انه في الحقيقة زوج لرابعة الشاحية تلك التي اختلطت شخصيتها بشخصية
صاحبتنا رابعة العدوية .

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

كذلك يذكر أنه كان لأبي سليمان الهاشمي بالبصرة كل يوم غلة ثمانين
الف درهم . فبعث إلى علماء البصرة يستشيرهم في امرأة يتزوجها فأجمعوا
على رابعة العدوية . فكتب اليها : أما بعد : فإن ملكي من غلة الدنيا في كل
يوم ثمانون ألف درهم . وليس يمضي الا قليلا حتى أتمها مائة ألف ان
شاء الله ، وأنا أخطبك نفسي ، وقد بذلت لك من الصداق مائة ألف وأنا
مصيره اليك من بعد أمثاليها ، فأجيبني . فكتبت اليه : أما بعد فإن الزهد
في الدنيا راحة القلب والبدن ، والرغبة فيهما تورث الهم والحزن ، فإذا

أتاك كتابي فهيء زادك وقدم لمعادك ، وكن وصي نفسك ولا تجعل وصيتك
الى غيرك ، وصم دهرك واجعل الموت فطرك ، فما يسرنى أن الكسه خولنى
اضعاف ماخولك ، فيشغلنى بك عنه طرفه عين والسلام « (١) » .

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

ويؤيد هذا الاتجاه بقلك الأشعار الحسية والتي يصعب أن تفسر
أو حتى تصدر الا عن تجربة شخصية مارس صاحبها كل أنواع الحب
الحسي الدنيوي والتي اکتوى صاحبها بالشوق والأنس والهجر والصد .

صحيح أن مثل هذه الأشعار يمكن أن تفسر على ضوء أن المرموز
اليه في هذه الأشعار بالحبيب هو الله . لكن ألم يكن شمة سبيل آخر
للتعبير عن « الحب الالهي الا على هذا الأساس المسادى البحت . يضاف
الى ذلك أن رابعة في هذه الفترة من حياتها اقوالا كثيرة يستشف منها انها
ما زالت مترددة بين اتباع الحس واتباع العقل ، بين الاطاحة بالدنيا
والاطاحة بالآخرة . فهي في هذه الفترة شأنها شأن غيرها تنقسم خطوة
وتراجع حطوتان : أحيانا ترى الله اقرب اليها من حبلى الوريد وأحيانا
أخرى لا تراه بل ترى الوجود كله ضدها .

ومهما يكن من أمر فاننا اردنا فقط أن نشير الى أن هناك صعوبات جمة
لايتبغى أن نغلغل عنها ونحن نتحدث عن شهيدة العشيق الالهي .

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس .
دار مصادر بيروت سنة ١٩٦٨م وراجع شهيدة العتيق الالهي ص ١٦٢ .

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

هناك طرق على ركبتيه وتام فرأى النبي حيث قال له : لا تحزن بهذه البنت الوليدة سيدة جليلة القدر وان سبعين من امتي ليرجون شفاعتها . ثم امره بالذهاب صبيحة الغد الى عيسى زائدان أمير البصرة ويكتب له ورقة يقول فيها : ان النبي زاره في المنام وقال له ان يتوجه اليه ويقول له : انك تصلى مائة ركعة وفي ليلة الجمعة أربعمائة لكنك في يوم الجمعة الاخير تسبنتي . الا فلتدفع أربعمائة دينار حلال لهذا الشخص (والد رابعة) كفارة عن هذا النسيان . فلما أفاق والد رابعة من نومه كتب الرسالة التي امر بكتابتها ودفعها عن طريق الحاجب الى الامير . فلما قراها الامير امر باعطائه أربعمائة دينار وقال لهم ائتوني به لاراه . ثم راجع نفسه وقال في الحال : لا ارى من الموافق ان يأتي الى بل سأنهب انا بنفسى اليه واتمسح بلحييتي على اعنابه واسعى لاحصل على كل ما تشتهي به هذه البنت الجليلة (١) .

كذلك يذكر أن « مسمع بن عاصم » و « رياح القيسي » قالا شهدنا رابعة وقد اتاها رجل باربعين ديناراً ، قائلاً لها : تستعينين بها على بعض حوائجك . فبكت ثم رفعت رأسها الى السماء فقالت : هو يعلم اني استحي

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

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

والى هذا المعنى ذهب ابن خلكان فى وفياته حيث ذكر أن سفيان التوري لقي رابعة « وكانت زرية الحال ، فقد لها : يا أم عمرو أرى حالا ربه ، فلو أتيت فلانا جارك لغير بعض ما أرى ، فقالت له ، يا سفيان : وما ترى من سوء حالى ؟ ألسنت على الاسلام فهو العز الذى لأذل معه والعنى الذى لأفقر معه ، والانس الذى لأوحشة معه ، والله انى لأستحي أن أسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسأله من لا يملكها ، فقسم سفيان وهو يقول : ما سمعت مثل هذا الكلام» (٢) .

من هذه النصوص وما لدى بعض المؤرخين يتضح لنا أن رابعة قد ولدت أولا كما أشرنا فى بيت فقير للغاية . وأنها ثانيا قد ولدت من أب صالح ، يعرف حدود الله تماما . ذلك أنه يرفض أن يسأل الناس لأن له سيدا واحدا فقط . فكيف يسأل من لا ينفع ولا يضر مثله . وتؤكد صلاحية الاب الروحية تلك الرؤية التى جاءه فيها الرسول الكريم .

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

ويذكر ابن خلكان فى وفياته أنها قالت لابيها : يا أبة : لست أجعلك فى حل من حرام تطعمينه ، فقال لها : أرايت ان لم أجد حراما ؟ قالت : نصبر فى الدنيا على الجوع خير من أن نصبر فى الآخرة على النار (٣) .

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

(١) ابن الجوزى : صفة الصفة جء ص ٢٧ نشرة محمود فاخورى ومحمد قلمجى دار الوعي بحلب ط ١ سنة ١٣٩٣ هـ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٥ .

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

وفي حياتها الجديدة نالت من العذاب والالام ما يصعب على بشر ان يتحمله ، حيث اتقل عليها سيدها العمل خاصة وانها كانت بعيدة عنه وعن دنياه بقلبها لان لها وجهة اخرى * ولعل هذا هو سبب اضطهادها لها وتعذيبه اياها *

ويستطرد فريد الدين العطار فيحدثنا ان رابعة كانت فى يوم من الايام تسير بمعزدها حيث أدركت ان ثمة رجلا يقتبع خطاها ويصدق بنظره فيها وكأنه يضمم لها سوءا فاذا بها تسرع الخطى وتغيب عنه * وهذا يذكر انها ارتعت على وجهها من كثرة التعب حيث أخذت تنادى ربهـا بقولها « الهى انا غريبة يتيمة ارسف فى قيود الرق لكن هـى الكبير هو ان اعرف : اراض انت على ام غير راض » * فسمعت صوته يقول . « لاتحزنى ففى يوم الحساب يتطلع المقربون فى السماء اليك ويجسدونك على ماستكونين فيه فلما سمعت هذا الصوت عادت الى بيت سيدها وصارت تصوم وتخشع سيدها وتصلى لربهـا متهجدة طوال الليل » (١) *

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

(١) رابعة العدوية ص ١٢ *

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

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

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

تحت رحمة هذا المخلوق القاسى من هيبته * . ولقد شاهد سيدها قنسيلا
يخلق فوق رأس رابعة وهو بسلسلة غير معلق وله ضياء يملأ البيت كله .
فلما أبصر هذا النور المجيب فزع ونهض من مكانه وظل ساهدا مفكرا
حتى طلع النهار حيث دعا رابعة وقال لها * لقد وهبته الحرية . فان شئت
بقيت هنا ونحن جميعا فى خدمتك ، وان شئت رحلت ابنى رغبت (١) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٥ - وهناك عامل أخير يمكن ان يكون له نصيب في زهد رابعة وتصوفها : فقد افترض الدكتور عبد الرحمن بدوى ان يكون ثمة تجربة يائسة من دنيا الناس ولا بد ان تفترض هنا خصوصا تجربة حب مفلق يستشرف الى مسراب زواج او ما اليه ، فذكريات الماضى الداعى الى التقوى والمواظع مهما يبلغ تأثيرها عن طريق المثل الحسى الصديق لا تكفى لتفسير ما حدث لديها • فلا مناص لذن من افترض هذا العامل (١) •

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

(١) د • بدوى : رابعة العدوية ص ١٩ •

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

انه ليس المهم ان الفعل واتوجه الى الله بل الاهم ان يقبل الله فعلى
 ورجائى . ومن هنا كانت رابعة العدوية دائما في توبة مستمرة وفي دعاء
 متصل أن يقبل الله قيامها وقعودها . انها كانت قلقة مضطربة بشئان
 ما تقوم به : هل يقبل أم لا يقبل ؟ هل يرضى الله عن أعمالها أم لا يرضى ؟
 هذا القلق الرهيب جعلها دائبة السمع والعبادة والتوجه بكل الهمة نحو
 الله فقد ذكر أن « سجد بن منظور » قال : دخلت على رابعة وهي ساجدة .
 فلما أحسست بمكاني رفعت رأسها فإذا موضع سجودها كهيفة الماء المستنقع
 من دموعها . وقال العباس بن الوليد : قالت رابعة : استغفر الله من قلبي
 صدقي في قولى استغفر الله » (٢) .

وقد ذكر بعض المؤرخين (الشيخ الحريفيش في كتابه الروض الفائق

-
- (١) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٩ .
 (٢) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٨ .

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

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

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

نتائج افعالها لانها لا تدري هل يقبلها الله ام لا ؟

٣ - واخيرا فان هذا النص يشير الى فكرة الحب الجديد . ذلك الحب الذى لا يسعى فيه المحبوب الى كسب منافع من محبويه . انه حب خالص صاف لا يكدره شيء . حب من أجل الحب . لا خوفا من النار - كما يستقول فيما بعد - ولا طمعا فى الجنة . انه حب ليس المهم فيه أن يرضى الحبيب عنه أو لا يرضى . وليس مهما أن يعلم به أو لا يعلم . ولاشك أن هذا هو أرقى انواع الحب . انها تنادى ربها بقولها : ياربى : سدوا قبلت عملى أو لم تقبل معواء رضيت عنه أو لم ترض فانى مسوف اظل على عهدى من حبنى لك واخلاصى وتواجدى معك فلن أتركك ما حييت ولن استبدل بك حبيباً آخر ولن ادع أى شيء يشغلنى عنك . انك انت

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

سبحانك حياتي وانسي • أنت روح الفؤاد وأنت رجائي • وأنت لي
مؤنس • وشوقك زائد فليس لي عنك ما حييت براح لأنك متمكن تمام
التمكن من القلب والوجدان • أن الحب الحق هو ذلك الذي يتالم فيه أحد
الطرفين دون أن يتال شيئاً لأنه إذا تم التبادل فسد معنى الحب (١) •

هذا الحب الجارف من المحبوبة الولهانة تطلب منها التهجذ وقيام الليل
كله وهذا تشير الروايات إلى أن رابعة كانت دائمة الذكر والمناجاة لحبيبها
بالليل بعيداً عن الناس • فهي تريد أن تكون هي له وحده فحسب لا يشاركها
فيه أحد أو أن شئت لا يشاركه فيها أحد • أنها تريد أن تنطق بلسان
الحبيب : فتحب من يحب وتكره من يكره • وفي هذا كانت تحذر نفسها من
الغفلة عن ذكر الله أو الالتفات إلى غيره خوفاً من ضياع الحبيب منها أو
صده لها فكانت تكرر دائماً قولها « يا نفس • • كم تنامين وإلى كم تقومين
يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها الا لصرخة يوم النشور (١) » •

٢ - مفهوم الحج عند رابعة :

وكان لابد لرابعة وهي تجمع قواها الروحية تجاه الثورة الجديدة
أن تحج إلى بيت الله الحرام • ذلك أنه إذا كان الحج فريضة من فرائض
الإسلام فإنه يعد بالنسبة للصوفي من أهم الفرائض التي يتبغى على
الصوفي أن يؤديها وهنا يذكر فريد الدين العطار أن رابعة بدأت تحج
على حمار في بداية أمرها لكنها سرعان ما تركت دابقتها وأخذت تسمى
إلى الكعبة على قدميها • بل أنفسا إذا تتبعنا رواية العطار بنصها لقلنا
أنها كانت تتدحرج على أضلعها حتى تصل إلى الكعبة • وفي هذه المرحلة من
حياتها تذكر لها بعض الكرامات • فمن هذه الكرامات تلك التي مات فيها
حمارها وهي في الطريق إلى الكعبة وسرعان ما أحياه الله لها بناء على

(١) رابعة العدوية ص ٢٧ •

(٢) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٩ - ٣٠ •

مطلبها حيث قالت : « الهى اكذا يفعل الملوك بعبيدهم الضعفاء الماجزين لقد دعوتنى الى زيارة بيتك وما أنت ذا تدع حمارى ينفق فى الطريق وتدعى فى الغبافى وحيدة » فما أتمت هذه الكلمات حتى نهض الحمار ميلا بالحياة فوضعت عليه متاعها واستمرت فى طريقها ولحقت بالقافلة » (١) .

وللمحج معنى خاص عند الصوفية يختلف عن معناه عند العامة ، إذ نستطيع أن نقول : ان الحاج الصوفى يشارك بحجته الاولى العامة فى حجهج بينما هو فى الحج التالى له مارب اخرى . ذلك ان العامة تنهب الى الحج لكن تذكر الرسول وسنته وتعاهد الله على السير على دينه وتذكر هناك جهاد المسلمين وحروبهم وانتصاراتهم ثم يسألون الله المغفرة والتوبة راجعين جذات النعيم . . . هذا بالتأكيد ما يطلبه ايضا الصوفى لكنه سرعان ما يتخطى هذه الدرجة الى درجة اخرى لا يريد فيها أن يرى الكعبة بل يريد رب الكعبة . يريد أن يخاطبه الله ويناجيه .

ففى البداية قالت رابعة كما يقول كثيرون غيرها : « الهى وعدت بجزأين لامرين - القيام بالحج والصبر على الشدائد » فان لم يكن حجبى صديدا مقولا عندك فياويلتاه وما أشد هذه المصيبة عندى . . لكن ما جزاء هذه المصيبة » (٢) .

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

(١) رابعة العدوية ص ٣٦ .

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

(٣) رابعة العدوية ص ٣٨ .

ثم نأثني الى الدرجة الاخيرة والقصوى ولعلها غاية المطاف عند رابعة من حجبها حيث صرخت جبهة وبجسرة لا مثيل لها من قبل « لا أريد الكعبة فماذا أفعل بها ؟ ولم تشأ أن تنتظر اليها (١) » . وبعبارة موجزة لقد تخلت رابعة عن جسدها بل لم تعد تشعر به لقد أصبحت نورا لقد أضحت روحا بلا جسد . أنها قد تخلصت من ناسوتيتها وتريد الآن أن تتحد بنبيها الاصيل النور الأكبر . لقد تخطت المقامات كلها ابتداء من مقام التوبة فالورع والزهد والفقر (بالمعنى المادى هنا) والصبر حارة بالتوكل والرضا وهى الآن تريد الوصول والاتصال . تريد الحو والبقاء حيث البقاء . لكن هذه المصطلحات الصوفية وإن لم تكن قد تداولت وحسنت معانيها آنذاك إلا أنه من المؤكد أن مضمونها كان يدور بخلد الصوفية آنذاك وعلى رأسهم صاحبنا هذه . لقد كان التوجه الى الكعبة أمرا ضروريا فى المرحلة الاولى من مراحل الزهد والعبادة حيث كان الذهاب الى الكعبة من شأنه أن يثبت لدى صاحبه العقيدة الدينية ، أما الآن وقد تجاوزت رابعة هذه المرحلة فإنها لم تعد فى حاجة الى من يصلها برب الكعبة . أنها الآن تقيم معه علاقة مباشرة وجها لوجه . لقد عرفت الطريق ولا داعى للبتة الآن للتشبيب بأية محسوسات للوصول الى هناك . لقد غدت روحا نورانية ، ومن شأن هذه الروح أن تدرك اللامادى ادراكا مباشرا .

٣ - هل تزوجت رابعة ؟ :

ومع أن معظم الآراء على أن رابعة قد تزوجت إلا أنه من الثابت أن رابعة لم ترتبط بأحد من الرجال . ولعل ما أثير حول زواجها أو عدم زواجها من غموض راجع الى الخلط بينها وبين رابعة الشامية التى كان زوجها أحمد بن أبى الحواري . ولهذا فإن كل ما يرد من أقول على لسان صاحبنا هذا منسوبة الى رابعة يفهم أن يرد الى رابعة الشامية زوجته .

(١) رابعة العدوية ص ٣٩

انه من الثابت أن عبد الواحد بن زيد سعى الى خطبتها فما كان منها
الا أن قالت له « يا شهواني .. اطلب شهوانية مثلك » (١) . كذلك تذكر
الاخبار أن محمد بن سليمان الهاشمي - وقد كان أميراً للبصرة آنذاك وله
ما له من المال والجاه - سعى بدوره إلى الزواج منها حيث قال لها « لي
غلة عشرة آلاف في كل شهر اجعلها لك . فكتبت إليه : ما يسرنى أنك لي
عبد وإن كل ما لك لي وإنك شغلتنى عن الله طرفة عين » (٢) .

وفي رواية أخرى رواها المناوي أنها كتبت له قائلة :

« أما بعد : فإن الزهد في الدنيا راحة البدن والرغبة فيها تورث
الهم والحزن ، فهي زادك وقدم لعارك وكن وصي نفسك ولا تجعل الرجال
أوصياءك فيقتسموا تركتك وصم الدهر واجعل قلبك المسوت . وأما أنا فلي
خولني الله أمثالك ما حزت واضعافه فلم يسرنى أن اشتغل عن الله طرفة
عين والسلام » (٣) . أن من المؤكد أن من لا يريد الارتباط بالدنيا فعليه -
من باب أولى - أن ينصرف عن الزواج لأنه - بطريقة أو بأخرى - سيثبت
اقدامه في الدنيا من خلال الابناء « أن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم
فاحذروهم » (٤) . وفي موضع آخر « المال والبنون زينة الحياة الدنيا
والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً أملاً » (٥) .

أن الزواج يتنافى مع الوفاء بالجيسة الروحية العالية وما تقتضيه
من مجاهدات وانقطاع لله وانصراف عن الدنيا وأما ته للشهوات وارتفاع
بالمؤمنين الروح الباطن ، ارتفاع الحائض المأدب الظاهر (٦) . لقد عاهدت

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

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

٤ - الحب عند رابعة :

ينقسم الحب عامة الى قسمين : حب مادي وحب روحي . حب باعتباره وسيلة لهدف آخر وحب هو هدف في حد ذاته . الحب المادي الذي هو وسيلة ينتهي بانتهاء الغرض . أما الحب الخالص الذي هو في حد ذاته مطلب صاحبه فإنه لا ينتهي ولا يقف عند حد . الحب المادي موضوعه محدود متناه أما اللا مادي فهو لا ينتهي البتة . والاشك أن رابعة العدوية قد خبرت الحبين معا : الحب المادي في بداية أمرها ثم الحب الروحي . وإذا كان هذان النوعان من الحب يناقض الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالأمور المادية فانهما ليسا كذلك فيما يتعلق بالذات الالهية إذ يوسع المرء أن يحب الله للنعم التي ينعم بها عليه من سمع وبصر وفؤاد ورزق وبوسعه أيضا أن يحبه لانه سبحانه جدير بالحب والتقدير لانه كله جمال وجلال وعدل وحكمة ونور .

ولما كانت رابعة العدوية قد طلقت الدنيا بما فيها ومن فيها فان حبها لله انما هو من النوع الثاني وهذا لا يمنع . . . كما أشرنا . . من أن تحب الله لما منحها من قلب وعينين وأسماناً وشفقتين . . . لكي تعرفه وتذكره وتحبه . ومن هنا جاء على لسانها في مناجاتها لربها حبيبها :

أحبك حبين . حب الهوى وحبا لآنك أهمل لداك
فأما الذي هو حب الهوى فتشغلي بذكرك عمن سواك

واما الذى انت اهل له فكشفك للصجب حتى اراكا

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

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

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

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

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

مهما كان وقودها • بل أنها تتخطى ذلك فتقول : لو أنى يارب عبدتك من أجل
التبعد عن النار والرغبة فى دخول الجنة فأحرمنى من هذه الأخيرة وأدخلنى
ذلك • أنى يارب • وأنت تعلم ما فى القلوب • أعبدك لأنك أهل لذلك ، أعبدك
لجمالك وجلالك •

بل أنها أشرفت ذات مرة على الهلاك • كما يحكى عنها • لا نشيء
بل لأن قلبها مال الى الجنة • فقد ذكر الكلاباذى « أنه دخل جماعة على
رابعة يعودونها من شكوى ، فقالوا : ما حالك ؟ فقالت : والله ما أعرف
لعلتى سببا • عرضت على الجنة فملت بقلبي إليها ، فاحسب أن مولاي
غار على فله العتب (١) •

وينبغي أن ننتبه هنا الى كلمة « عرضت على الجنة » إذ أن هذه العبارة
تعنى أن سعى رابعة الى الله لم يكن من أجل الجنة أو الخوف من النار ،
بل كانت تعبد الله لذاته • لأنه سبحانه القيمة الكبرى المطلقة فى الوجود •
ولعل إخلاصها فى العبادة وتفانيها فى حب الله وسعيها للوصول به جعلها
تبصر بطريقة أو بأخرى بالجنة فمالت اليها • هل يوجد بعد ذلك تواضع
فى الحب وإخلاص وفداء ؟ هل توجد امرأة تكشف عن وجهها أكثر من ذلك :
تحب مهما كلفها الحب • تحب مسواة لنتبه المحبوب الى ذلك أم لم
ينتبه برضى أم لم يرض • تحبه مسواة بأدائها حباً بحب أو لم يبادلها •
أنها أحبه وأن تبرح بأبه بعد حتى إذا طلب ذلك منها أو منعت عنه • فهي
كانت ترى فى كل ذلك متعة روحية ما بعدها متعة •

فقد روى المطار قاتلا : « يحكى أن مالك بن دينار والحسن البصرى
وغيرهما غدوا لزيارة رابعة فسألتهم عن معنى الصديق فقال الحسن « ليس
بصديق فى دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه • فقالت رابعة : هذا
غرور • وقال شقيق البلخي وكان حاضرا « ليس بصديق فى دعواه من لم
يشكر على ضرب مولاه • » فقالت : هناك ما هو خير من هذا • فقال

(١) رابعة العدوية ص ٧٨ •

ابن دينار « ليس بصديق في دعواه من لم يتلذذ بضرب مولا » . لمصاحبت
رابعة : بل ثمة أفضل من هذا كله . فقالوا لها تكلمي أنت اذن . فقالت :
« ليس بصديق في دعواه من لم ينس الضرب في مشاهدة مولا » . مقتل نسوة
مصر اللاتي نسيين الام ايديهن لما رأين وجه يوسف (١) .

أما بعد : فان خير ما نختم به حديثنا هنا عن رابعة مذكرته عبسدة
بنت أبي شوال التي كانت تخدم رابعة ، قالت : لما حضرتها الوفاة دعنتني
وقالت : يا عبسدة لا تؤذني بموتى احدا ، وكفني في جيتي هذه ، وهي جبة
من شعر كانت تقوم فيها اذا هدأت الحيون . قالت : فكفناها في تلك الجبة ،
وفي خمار صوف كانت تلبسه . ثم رأيتها بعد ذلك بسنة او نحوها في
منامى عليها حلة استبرق خضراء ، وخمار من سندس اخضر لم ار شيئا
قط احسن منه . فقلت يا رابعة : ما فعلت بالجبة التي كفناك فيها والخمار
والصوف ؟ قالت : انه والله نزع عني وابذلته به ما ترينه على ، مطويت
اكفاني وختم عايها ، ورفعت في عليين ليكمل لي بها ثوابها يوم القيامة . . .
قلت فمريني يا امرأتقرب به الى الله عز وجل ، قالت : عليك بكسرة ذكره
يرشك ان تغدطي بذلك في قبرك . رحمها الله تعالى (٢) .

(١) رابعة العدوية ص ٨٨ .

(٢) ان الجسوزي : صفوة الصفوة ج ٤ ص ٣٠ ، وابن خلكان في
وفياته ج ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

الفصل السادس

الحلاج (١)

١ - مولده ونسبته :

ولد الحسين بن منصور الحلاج في منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا (حوالي ٢٤٤هـ = ٨٥٧م) . وكانت وفاته عام (٢٠٩ = ٩٢٢م) . وبعد الحلاج من أوائل الصوفية الذين نالوا شهرة واسعة ، واحتل ، بغير نزاع ، مكانة مرموقة في تاريخ التصوف الاسلامي .

ولد شهيدنا ببلدة « الطور » الواقعة في الشمال الشرقي من البيضاء بفارس - إيران . والحلاج ، بفتح الحاء المهملة وتشديد اللام ويعدها الف ثم جيم . وانفسا لقب بذلك لانه جلس على حائوت حلاج واستغنى شغلا . فلما زال الحلاج : انا مشغل بالحلاج . فقال له : امضى في شغلي حتى ابلغ منك . فمضى الحلاج وتركه . فلما عاد رأى قطنة جمعية محلوها (٢) .

(١) عن الحلاج راجع طبقات السلف ٣٠٧ - ٢١١ ، تاريخ بغداد ج ٢ ص ١١٢ - ١١٤ ، طبقات الشعراء ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ ، أهبسار الحلاج ، الطواسين : للحلاج نشرة ماسينيون وكذلك . المذنب الشفيعي لحياة الحلاج - للوي ماسينيون من كتاب شخصيات قلقة في الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٦١ - ٩١ - النهضة العربية سنة ١٩٦٤ القاهرة وكذلك راجع الفهرست لابن النديم من ص ٢٦٩ - ٢٧٢ . دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وكذلك وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٢ ص ١٨٩ وما بعدها من نشرة احسان عباس . وكذلك ديوان الحلاج . نشرة د . كامل مصطفى الشبيبي .

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

- ١٦١ - (م ١١ - التصوف الاسلامي)

وقيل كذلك - في سبب تسميته حلاجاً - أنه كان يتسكلم ، قبل أن ينسب إليه علم الاسرار ويخبر عنها فسمى بذلك حلاج الاسرار (١) .
وعلى ضوء ذلك فإن الحلاج يمكن أن يكون قد سمي بهذا الاسم لاحد أمرين أو لكليهما معا :

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

٢ - وقد يكون السبب في تسميته حلاجاً أنه يخرج الاسرار والمعارف من صدور أصحابها أى يحلجها ويحلجها الى الخارج .

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

ثم نتابع تطور حياة الحلاج فنجد أنه قد بدأ صلاته بالتصوف على يد رجل صوفي من الطراز الرفيع هو « سهل التستري » . وما أن بلغ الحلاج العقد العشرين من عمره حتى ترك هذا الصوفي الجليل متوجهاً الى البصرة . وفي البصرة بدأ في ارتداء الخرقه الصوفية على يد عمرو المكي . وفي هذه الفترة تزوج الحسين بن منصور الحلاج من سيدة

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

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

ويبدو أن الحلاج كان ميالا في هذه الآونة من حياته الى الانجساف الشيعي ، ولعل ظروف حياته الاسرية قد دفعته الى ذلك . حيث أن زوجته من جماعة الكرناثيين ، وهي الجماعة التي كانت تحت أمره بني مجاشع الشيعية . وقد أكد ميل الحلاج الى اسهاره أنهم قد تكفلوا بتربية ابنائه الاربعة الذين أنجبهم من أبناتهم .

على أن الحلاج ، فيما يظهر ، قد ضج من كثرة الخلاف السياسي والصراع الحري بين جماعة زوجته من جهة ، وبين استاذة عمرو المكي من جهة أخرى ، الامر الذي دفعه الى مغادرة البلاد متوجها الى مكة مظهرا أنه ذهب لكي يحج الى بيت الله الحرام . وتدل الروايات على أن العيش قد طاب للحلاج في مكة ، حيث هدأت نفسه لقربها من المصطفى عليه السلام وأطمئناتها في الوجود بجواره ، فكان أن بقي ربيط الكعبة عاما كاملا .

وخلال هذا العام قام الحلاج بمراقبة نفسه مراقبة شديدة ، حيث صفاها ، أن صح التعبير ، من كل الشوائب التي علق بها من جراء اتصالها بالآخرين . لقد كان الحلاج طوال هذا العام الكامل دائم الفكر والذكر القلبيين ، لا يحدث أحدا ولا يسمع أحدا . كان الحلاج في حالة صوم وصمت دائمين . وكان هذا العام من عمر الحلاج الروحي كان فترة أعداد وتعبد قلبي روحية خالصة لله ، ولله وحده . هذه الفترة التي انطوى فيها الحلاج على نفسه وابتعد فيها عن الآخرين إلا عن « الواحد » كانت فترة خصبة من جهة نمو ثورته الروحية ، وما أن غربت شمس هذا العام إلا وبدأ مخاض هذه الثورة يظهر على الحلاج .

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

شتاء ولا صيفا ، وكان يصوم الدهر ، فإذا جاء العشاء أحضر له الخادم (١) كوز ماء وقرصا ، فيشربه ويمض من القرص ثلاث عضات من جوانبه ويترك الباقي ولا يأكل شيئا آخر إلى آخر النهار . وكان شيخ الصوفية بمكة عبد الله المغربي يأخذ أصحابه إلى زيارة الحلاج . فلم يجده في الحجر وقيل قد صعد إلى جبل أبي قبيس ، فصعد إليه فرآه على صخرة حافيا مكشوف الرأس والبرق يجري منه إلى الأرض . فأحسن أصحابه وعاد ولم يكلمه . وقال : هذا يتصبر ويتقوى على قضاء الله ، وسوف يبتليه الله بما يعجز عنه صبره وقدرته « (١) » .

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

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

لقد بدأت الأنظار تلتفت إلى الحلاج وتلفت حول هذا الصوفي الجديد الذي نذر نفسه للتصوف ، للثورة الروحية . وكان أول عجز لها وكان أحد شهدائها ٠٠٠٠ لكنه أيضا إلى جانب ذلك كان من أولئك الذين أرسوا قواعد التصوف وتثبيت اندامه في البيئة العربية الإسلامية . لقد انهل المريدون على الحلاج من كل حنوب وحبوب ، كما بدأ أيضا الخصوم يسمعون إلى الثيل منه . هذه هي الحياة : كما يوجد فيها المحبون والمريدون يوجد أيضا الحاقدون والذساسون وأهل السوء .

ولاشك أن الحلاج قد « نجح » في أن يكون له خصوما الداء ، كما

(١) ابن خلكان ج ٢ ص ١٤١ وأخبار الحلاج ٢١ : ٤٣ .

نجح أيضا في أن يكون له أحياء ومريدون . لكن مما يلفت النظر أن كل خصومه كانوا من المعتزلة والشيعة وأهل السنة أما المتابعين له والمؤيدين ، فكانوا أما من النصارى أو بعض السننيين الذين دخلوا الإسلام وكانوا ينتمون في نشأتهم إلى أهل إيران وأرامى . وهذا يؤكد ما تشير إليه دائما في معظم ما كتبناه من أن الآراء الغربية على الإسلام ، أو تلك التي تسمى إليه ، انتشرت من خلال بعض الجماعات التي كانت تسعى إلى النبل من الإسلام والتي يمكن أن تكون قد أسلمت في الظاهر فقط .

لقد عاد الحلاج إلى الأهواز وقد فاض منه النور والحب الإلهيين ، عاد وهو مصمم بارادة لاتلين ، وعزم ثابت على أن لا يخشى في سبيل الحب الإلهي والتوحد مع الله خشية لائم . فكان أن خلع الخرقة ، ذلك الزى المعين الذي يتسم به الصوفية . ويبدو أن الحلاج فعل ذلك :

أولا : لكي يؤكد أنه أولا : ليس صوفيا عاديا (تقليديا) أن صبح التعبير يمكن أن يدرج في عداد المتصوفة أو أن شئتكم الزهاد العابدين . وما كان أكثرهم آنذاك .

ثانيا : يرتبط بخلع الزى الصوفى (الزى الرسمى أن صبح التعبير أيضا) أن الحلاج أباح لنفسه الخروج على أقوالهم وأفعالهم . فإذا كان قد تميز عنهم من جهة الظاهر (الملبس) ، فإنه بالتأكيد أشرك أدراكا باطنيا أنه متميز عنهم من جهة الباطن . لأن الظاهر ليس الا قشورا للصورة الباطنية الداخلية وذلك الصبراع المتأجج والذي لا يكتوى بنساره الا المحبون .

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

ذاع اذا لاستخدام الرمز ، وهو اخص خصائص الصوفى للتعبير عن
« الحال » . يقول الحلاج :

الحب ما دام مكتسوما على خطر وغاية الامن ان تدنو من الحذر
وطوبى الحب ما تم الحديث به كالنار لا تلت نفعاً وهي في الحجر (١)

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

بل ان الحلاج قد سعى عامداً متعمداً مع سبق الاصرار ، ان جاز
التعبير ، أن يؤلب (في فترة من حياته) الناس عليه ، سعى الى استنرار
ملايئمتهم وكرههم له . لانه كان يعتقد ، من أعماق أعماقه ، أنه بمقدار
كرههم له فان ذلك السكره يقسريه الى حبيبه ، لان الحب الانساني كثيراً
ما يضم « انا » المحبوس ، ويجعله مزهوا مغروراً بنفسه ، فيسعى الى

(١) ديوان الحلاج ص ٣٦ .

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

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

« إذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره ، وإذا لازم أحسدا افتناه عمن سواه ، وإذا أحب عبدا حدث عياده بالعداوة عليه حتى يتقرب العبد مقبلا عليه » (١) . الحلّاج إذا يرى أن عداوة الناس وكرهيتهم ومهاجمتهم آياه . . . كل ذلك عنده نعمة أنعم الله بها عليه . وهذا معناه أن عداوة الناس تسير في خط متوازن مع حبب الود والاتصال الإلهي .

ثم نتابع سيرة حياة هذا الصوفي الجليل فنجد أنه بعد أن مكث في بلاد الفرس قرابة خمس سنين ، رحل إلى بغداد تحت رعاية « حمد القنائي » : ذلك الرجل الذي سمح له مركزه ، كوزير ، أن يرضى الحلّاج وأن يدفع عنه كل سوء .

ثم نجد أن الحلّاج بعد ذلك عاد ، للمرة الثانية ، لحج بيت الله الحرام . وبعد أن أدى مراسم الحج ، قام بجولة له في آسيا حيث زار الهند والبلاد المجاورة الأمر الذي عن طريقة عرف مثل ونحل هذه الأمم وكيف أنها جد متباينة . وبعد هذه الجولة التي استغرقت بعض الوقت ، عاد الحلّاج فاصدا بيت الله الحرام للمرة الثالثة . ثم عاد من حجته هذه إلى بغداد حيث كان يقضى ليلة في التهجّد والعبادة . أما في النهار فكان يسير شاردة يقابل هذا وذاك بعبارات وأقوال مفهومة أحيانا وأخرى غير مفهومة ، ولكنها (العبارات) كلها أثارت الناس وحركت غضبهم تحت قيادة سياسية تضمر السوء ، كل السوء ، للحلّاج حيث سمعت إلى الخلاص منه وكان لها ما أرادت .

(١) أخبار الحلّاج ٣٦ .

٢ - أهم أعماله :

أما عن مؤلفات الحلاج ، فلم يبق منها إلا القليل . وفي هذا الصدد نذكر « أخبار الحلاج » أو مناجيات الحلاج « وهو العمل الممتاز الذي قام بتحقيقه وتصحيحه والتعليق عليه لوى ماسينيون ، وبول كراوس . وقد أخذنا منه كل الإفادة .

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

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

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

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

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

٣ - تصوف الحلاج :

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

(١) الوحدة أو الاتحاد :

أما عن الوحدة والاتحاد ومن تم الفناء والبقاء وما يسبق ذلك من شوق ومعاناة وفسرية وإحساس بالجحيم لداعية المحبوب حبيبه وغيبته عنه واختباره له نقول أن ذلك كله كان من العوامل الرئيسية التي كتبت نهاية الحلاج وعجلت باستشهاده . والحلاج ، في سبيل الاتصال والفناء ، يريد أن يمحي كل الأغيار من طريقة لكي يصل ويتحد . ولا يقصد به « الغير » هنا العالم البراني المحيط بالحلاج فصعب ، بل أيضا يقصد به ، إلى جانب ذلك ، البدن الخاص بالحلاج نفسه :

بينى وبينك أنى ينيازنى فارفع بطفك أنى من البين (١)

إن طريق الاتحاد بالله عند الحلاج لم يكن ممهدا أو مفروشا بالورود ، بل كان طريقا شاقا مليء بالاشمواك (الحجب) ، وكان على الحلاج أن يجاهد نفسه أكثر ما تكون المجاهدة وأن يروضها ويهذبها على طاعة الحبيب وامتناع أو إمسه عن رضى وطيب خاطر . ونطالع هذا الصراع بين الأنا (الناستوت) وبين الله ، بين التعين وبين محاولة الفناء حيث العيان ، بين الخوف وبين السكر نطالع ذلك كله في أقوال

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

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

الحلاج حينما نادى الله بقوله : « يا من لازمني في خلدي قريبا ، وباهمني بعد القدم من الحدث غيبا » تتجلى على حتى ظننتك الكل ، وتسلب عني حتى أشهد بنفك (لعله يقصد بفقدك) . فلا بعسذك يبقى ولا قربك ينفع ، ولا حريك تغنى ولا سلمك يؤمن » (١) .

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

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

(١) أخبار الحلاج ص ١٤ .

(٢) ٩ - أخبار الحلاج ص ٢٤ .

صائحا ثلاث مرات) فإنه اختطفني مني ، وليس يردني علي ، ولا أطلق
مراعاة تلك الحضرة ، وأخاف الهجران فأكون غائبا محروما • والويل
لن يغيب بعد الحضور ، ويهجر بعد الوصول(١) •

ثم نأتي الى المرحلة الثالثة والاخيرة ، وهي تلك المرحلة التي سعى
اليها الحلاج منذ فجر شبابه الروحي ، مرحلة الاتحاد والفناء • هنا
يدخل الى الحضرة الالهية بعد أن هيا نفسه لذلك ، وهنا أيضا تدخل فيه
الحضرة الالهية ، هنا حيث لا أنا ولا أنت • لقد مهد الحلاج لهذه المرحلة
بكل ما استطاع ، وخص في سبيل ذلك بما يصعب على غيره أن يضحي
به • أن كل شيء في سبيل الله ، مهما كان شأنه ومهما كان ثمنه ، فإنه
لا يساوي البتة برهة من التجلي الالهي • لقد أدرك أن الطريق الى الله
— كما قال للشبلي — هو أن يضرب المرء بالدنيا وجه عشاقها وأن يسلم
الأخرة الى أربابها •

لقد فعل الحلاج ما نصيح به غيره : ترك الدنيا لأهلها ، ولم يرض
أن تكون الدار الآخرة هي شغله الشاغل • انه طمع منذ البداية لا في
الدار الآخرة بل في صاحب الدار ، وما هو يعانق المالك :

أنا الحق والحق للحق حق

لا بس ذاته فضلا ثم فرق(١)

وفي موضع آخر يقول الحلاج :

« يا إله الالهة ويارب الارباب ، ويا من لا تأخذ سنة ولا نوم رد

(١) ١٠ - أخبار الحلاج ص ٢٥ • وقارن ٢٨ من أخبار الحلاج
أيضا •

(٢) أخبار الحلاج ٧٤ ص ١٠٨ وقارن ديوان الحلاج نشرة الشيبلي
ص ٤٨ •

الى نفسى لثلا يفتتن بى عبادك ، ياهو انا وانا هو . لا فسرق بين انيتى وهويتك الا الحدث والقدم . ثم خاطب من معه (وكان ابراهيم الحلواني) قائلا : « اما ترى أن ربي ضرب قدمه فى حدى حتى استهلك حدى فى قدمه ، فلم يبق لى صفة الا صفة القديم ونطقى فى تلك الصفة ، والخلق كلهم احداث ينطقون عن حدث . ثم اذا نطقت عن القدم يتكرون على ويشهدون بكفرى ويسمعون الى قتلى . وهم بذلك معذورون ، وبشكل ما يفعلون بى ماجورون(١) . »

ويؤكد هذا الاتحاد مع الله فى موضع آخر بقوله « أيها الناس انه (سبحانه) يحدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم . فلولا تجليه لكفروا جملة ولولا ستره لغثثوا جميعا فلا يديم عليهم احدى الحاليتين . لكنى ليس يستتر عنى لحظة فاستريح حتى استهلك ناسوتي فى لاهوتيته ، وتلاشى جسمي فى انوار ذاته ، فلا عين لى ولا اثر ولا وجه ولا خبر(٢) . »

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

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

(١) ٧ - أخبار العلاج من ٢٠ - ٢١ .

(٢) ١٠ - أخبار العلاج من ٢٥ - ٢٦ .

(٣) ٤٩ - أخبار العلاج من ٧٤ .

الصوفي بشهوده عن شهادته ويمذكوره عن ذكره . وفي هذا الصدد يمكن
أن رجلا كان يحب أخسر . فالقى المحبوب نفسه في الماء ، فالقى المحب
نفسه خلفه . فقال المحبوب أنا وقعت فلم وقعت أنت . فقال غبت بك على
فطننت أنك أنى » (١) .

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

وفي هذا المعنى قال أيضا (لإبراهيم بن محمد النهرواني) : « أعلم
أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى
بالشرك الخفى . وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من
شاء من خلقه . فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشائى والا فما لى يا أخى
والتوحيد » (٣) .

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

(١) راجع أخبار الحلاج ص ٧٩ .

(٢) ٥٧ - أخبار الحلاج ص ٨٨ .

(٣) ٦٢ - أخبار الحلاج ص ٩٢ .

(٤) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣٣ : لجنة
التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

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

مزجت روحك في روحي • • كما تمزج الخمرة في الماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني • • فاذا أنت أنا في كل حال (١)

ويقول أيضا :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا • • نحن روحان حللنا بسدنا
فساذا ابصرني ابصرته • • وإذا ابصرته ابصرتنا (٢)

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

أما بعد : فهذه مقتطفات موجزة ، وهي بمثابة قطرة من بحر ،
أوردناها لكي ندرك من خلالها إلى أي حد ، وإلى أية درجة قصوى بلغها
الحلاج في « التوحيد » •

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

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

انصهار الحديد بنفس المعيار (الترمومتر) الذي نقيس به درجة غليان الماء مثلا ، فكذلك لا ينبغي أن نحكم على بعض الأمور التي تند (أو يعجز عنها) عن العقل والحس بمقاييس حسية عقلية . هذه ناحية . ومن ناحية أخرى لا ينبغي لنا البتة أن نفعل عن التطور الروحي ذاته . والحلاج في بداية أمره أدرك أن ثمة درجات من التوحيد : فهناك توحيد العامة وهناك توحيد الخاصة ، وهناك توحيد خاصة الخاصة (الصفوة) أن صبح التعبير . ثم هناك أخيرا التوحيد بمعنى الغناء . ولقد أدرك الحلاج أن كل درجة من هذه الدرجات تقتضى طابورا طويلا من المقامات التي تعتمد ، أول ما تعتمد ، على المثابرة والبذل والتضحية والغناء والزهد والعطاء وغيره من جهة ، ومن جهة أخرى فأنها ترتبط بتوفيق الله وتأييده ومسداده للصاعين .

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

على ضوء ذلك كله ينبغي أن نأخذ بعين التقدير العقلي ، ما ذهب

(١) أخبار الحلاج ص ١١٢ .

اليه « نيكلسون » من القول « ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود ، كقول أبي يزيد البسطامي « سبحانه أو قول « الصلاح » : « أنا الحق » ، أو قول ابن الفارض « أناهي » ، فإن الصوفي لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه . وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله . ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء مخالفاً لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « السكل » هو الله . فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود . زد على ذلك - والكلام ما زال على لسان نيكلسون - أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الالهية (أي بين عبارة تصدر عن صوفي فني عن كل شيء سوى الله فأصبح لا يشاهد في الوجود غيره ، وبين مذهب في طبيعة الوجود لا يرى صاحبه إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى (١) .

(ب) الحب الصلحي :

ذهب « أمبادقليس » في الفلسفة اليونانية إلى أن مبدأ « المحبة » هو المسئول عن « الاجتماع » (التركيب ومن ثم الاتحاد والوحدة) ، وإن مبدأ « الكراهية » أو « الغلبة » المسئول عن الافتراق . وقد ورد في الإنجيل أن « الله محبة » . ونفس هذه المعاني وردت في القرآن الكريم . والذي يمعن النظر في الدلالات التي أشارت إليها كلمة « المحبة » الواردة في النص الديني ، يرى أنها تدل على اتجاهات ثلاثة :

(أ) عاطفة حانية من الله نحو العبد .

(ب) عاطفة صاعدة من العبد نحو الله .

(١) في التصوف الاسلامي وتاريخه لنيكلسون - ترجمة
د. أبو العلا عفيفي ص ١٣١ .

(ج) عاطفة متبادلة بين الرب والعبد (١) .

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

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

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

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

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

(١) راجع د . إبراهيم بسيونى - نشأة التصوف الإسلامى من ١٧٢ - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩ م .
(٢) نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ترجمة نور الدين شريفة من ١٠٨ مكتبة الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥١ م .

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

لقد عرف الحلاج الحب الالهي منذ صباه ، ونما هذا الحب وأصبح
ينبوعا حيا يفيض محبة وتسامحا على العالم كله . فإذا كنا في أمثالنا
التسعية نقول « أن مرآة الحب عمياء » بمعنى أن من يحب شخصا ما لا يرى
فيه إلا المميزات والأوجه الحسننة فحسب ، فإن سيرة الحلاج تتفق مع
هذا المثل من حيث أن حبه لله حجبته عن الرد على كل الإهانات التي وجهها
إليه بعض المعاصرين له . ليس الصوفي كالارض يطرح عليها كل قبيح
ولا يخرج منها إلا كل مليح !! لقد صار قلبه ميدانا فسيحا لكل مخلوقات
الحبيب فهو يدين يدين الحب أتى توجهت ركائبه .

والحلاج في هذا الصدد ... على ضوء الحب والمحبة الالهية - لم
يميز بين يهودى ومسيحي ومسلم وغيره من ملل . فقد روى عن عبد الله
ابن طاهر الأزدي أنه قال « كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد . وجرى
على لعنطى أن قلت له يا كلب . فصر بى الحسين بن منصور ، ونظر إلى
تنزرا ، وقال : لا تنبح كلبك . وذهب سريعا . فلما فزعته من المخاصمة
قصده فدخلت عليه . فأعرض عني بوجهه . فاعتذرت إليه . فرضى ،
ثم قال : يا بنى الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا
فيهم بل اختيارا عليهم . فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم أنه
اختار ذلك لنفسه . وهذا مذهب القدرية « والقدرية مجوس هذه الأمة » .
واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي القباب
مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف » (٢) .

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

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

تفكرت في الاديان جسدا محققا
فألفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبن للمرء ديناً فإنه
يصد عن الأصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل تعسير عنده
جميع المعالي والمعاني فيهما (١)

وبد رأينا أن الحلاج لم يكره أحدا من أولئك الذين يفترض أنهم أعداؤه . فهؤلاء القائلون بكفره لم يكرههم الحلاج ، لأن الكره لم يعترف سبيلا الى قلبه . لم يكن في قلبه متسع لغير الحب ، لغير الله . بل لقد كان خصومه أحب اليه من أصدقائه وأحبائه . فقد قال لإبراهيم بن فاتك « يابني أن بعض الناس يشهدون على بالكفر ، وبعضهم يشهدون لي بالولاية . والذين يشهدون على بالكفر أحب الي والى الله من الذين يقرون لي بالولاية (٢) »

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

كانت لقلبي أهواء مفرقة لها
ستجمعت منذ رأيتك العين أهوائى

(١) أخبار الحلاج ص ٧٠ .

(٢) ٣ - أخبار الحلاج ص ١٤ .

فصار يحسدنى من كنت أحسده
وحسرت مولى الورى منذ حسرت مولائى
ما لا منى فيك أحيائى وأعدائى
الا لفعلتكم من عظم بلوائى
تركت للناس دنياهم ودينهم
شغلا بحبك يا دينى ودنيائى
اشعلت فى قلبى نارين واحدة
بين الضلوع وأخرى بين أحشائى (١)
وفى نفس المعنى يقول الحلاج :
مكانك فى قلبى هو القلب كله
فليس للخلق فى مكانك موضع
وحطتك روحى بين جلدى وأعظمى
فكيف ترانى أن فقدتك اصنع (٢)

وإذا كنا قد ذكرنا أن ثمة درجات من التوحيد ، فإن ثمة درجات
هنا فى الحب . ومن المسلم به أن أعظم حب هو ذلك الذى نما وترعرع
فى قلب الحلاج . فثمة حب يعد وسيلة لهدف آخر . فمعظم من يعبدون
الله ويحبونه ، يسمون إلى ذلك بقصد الهروب من النار والطمع فى دخول
الجنة . والحب بهذا المفهوم عند الحلاج حب سيء ، حب يجعل المحبوب
وسيلة لا غاية ، لأن المحبوب هنا لا يحب لذاته ، بل لمنفعة أخرى . أما
الحب الامثل عند صاحبنا هذا ، كما كان الحال عند رابعة العدوية ، فهو

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

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

أن الحب عند الحلاج غاية وهدف فى حد ذاته . لقد أحب الحلاج
الله لأنه سبحانه جدير بالحب ، ومن أجل حبه لله أحب الكل . أن الله
عنده هو القيمة المطلقة ، وهدف الاهداف ، وحقيقة الحقائق التى ينبغى
أن يشاهدها ويعاينها الحبيب . ولهذا فإنه يصرح فى عبارات بالغة بأنه
ليس حريصاً على الجنة ، وليس خائفاً من النار . أنه على استعداد بأن
يضحي بهما معاً من أجل مشاهدة المحبوب . لقد كان جل همه ، وشغله
الشغل أن يشغل به المحبوب ويبادله حبا بحب لدرجة ذهب الى أنه تسمى لو
أن الله سبحانه عفا عن الناس دونه ، ورحمهم دونه . وكأنه يطلب من
المولى أن لا يلتفت لاحد سواه ، ولا بأس من أن يدفع الحلاج عن الانسانية
كلها ما يطلبه منها الله . يقول الحلاج :

« اللهم أنت المأمول بكل خير . . . المرجو منك قضاء كل حاجة . . .
وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك وعواطر قريتك ، أستحق الراسيات ،
وأستخف الارضين والسموات . . . وبحبك لو بعث منى الجنة بلحمة من
وقتي أو طرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها . ولو عرضت على النار
بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال
استتارك منى . فاعف عن الخلق ولا تعف عنى ، وأرحمهم ولا ترحمنى . . .
فلا أخاصمك لنفسى ولا أسألك بحقى . فافعل بى ما تريد » (١) .

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

(١) راجع فى هذا الصدد التعرف لذهب أهل التصوف - الكلاباذى
ص ١٢٠ - ١٢٢ نشرة محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الازهرية سنة
١٩٦٩م . وراجع د . عفيفى : التصوف الشورى الروحية ص ٢٢٢
وما بعدها .

(١) ٤٤ - أخبار الحلاج ص ٦٨ .

لذة (لاحظ أن المثل العامى يقول : ضرب الحبيب زى (مثل) أكل الزبيب (١) .
يقول الحلاج فى هذا الصدد :

أريدك لا أريدك للثواب ، . وأسكنى أريدك للعقاب
فكل ما أريد قد نلت منها . . سوى مذنوب وجدى بالعذاب (٢)
لقد كان الحب الذى دفع الناس الى ازدياد الحلاج وتكفيره هو
بعينه الذى دفعه الى الاستشهاد مصلوباً . لقد تقدم الى مصيره بنفس
راضية مرضية يحدوه الأمل ، وتدفعه الثقة فى أن هذا هو قضاء الحبيب
وقدره ، لأنه يعلم أن فى موته بقاءه ، وفى انفصاله عن العالم المحسوس
اتصال بالعالم العقول الروحاني . ولا يهمه فى هذا أن تقطع يداه ورجلاه
أو حتى عنقه فى سبيل هدفه الأسمى ، لأن الأهم هو معاينة المحبوب
وملاقاته والبقاء معه . فقد أخبرنا « أحمد بن فاتك » بقوله : لما قطعت
بدا الحلاج ورجلاه قال « الهى أصبحت فى دار الرغائب ، انظر الى
المجائب . الهى انك تتودد الى من يؤذيك ، فكيف لا تتودد الى من يؤذى
نفسك » (٣) .

أن من علامات الحب أن يلزم الحبيب محبوبه بصفة دائمة فلا
يفقل عنه لحظة واحدة : سواء كان نائماً أو يقظاً ، جالساً مع غيره أو
أو منفرداً بنفسه ، سواء كان شارباً واكلًا . فما دام المحبوب قد أضفى
هو والمحبيب شيئاً واحداً ، فأنى للمرء أن يفقل عن نفسه أن الحبيب لم يعد
قريباً عن محبوبه . فلقد سرى روحه فى روح حبيبه . وهذا ما صورته لنا
الحلاج تصويراً رائعاً حينما قال :

والله ما ملعت شمس ولا غريت

ألا وحبك مقرون بأنفاسى

(١) ديوان الحلاج ص ٦٨ .

(٢) ٢٠ - أخبار الحلاج ص ٤٢ .

ولا جلمست الى قسوم احسبهم
الا وانت حسديش بين جلاسى
ولا ذكرتك محزوننا ولا فرحا
الا وانت بقلبي بين وسواسي
ولا هممت بشرب الماء من عطش
الا رايت خيالا منك في الكاس (١)

لقد كان الحلاج لا يغمض عينيه البتة عن هيبه * فقد كان دائم
الفكر والتأمل * كان حائرا قلقا على عمله * ويكفي أن نشير هنا الى انه
في الوقت الذي يرتدي فيه الناس أجمل الملابس وأفخرها وخاصة في
الاعياد الرسمية ، نجد أن الحلاج ، في هذا اليوم وفي هذه المناسبات
خاصة ، يعتمد الى ارتداء الملابس السوداء قائلا : « هذا لباس من يرد
عليه عمله » (٢) .

وتمة اشعار أخرى للحلاج تفيض كلها قلقا واضطرابا وخوفا من أن
يقبل في حبه وأن لا يتوح هذا الحب بالوصل والاتصال :

ما زلت أطفو في بحار الهوى
يرفعني الموج وأنحط
فتارة يرفعني موجها
وتارة أهوى وأنحط
حتى اذا صيرني في الهوى
الى مكان ما له شط
ناديت يا من لم أصبح باسمه
ولم أخش في الهوى قط .

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

تقيسك نفسى السوء من حاكم

ما كان هذا بيننا شسروط (١)

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

ولنتأمل هنا كلمة « أسكرنى بحبه » نجسد فيها أروع تعبير عن
الحضور الإلهى فى قلب الحلاج . لقد فاض الحب هذا وغمر كل جوارحه
فلم تعد ترى غير الحب ولم تعد تنطق إلا بلسان المحبوب .

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

٤ - الحلاج فى ذمة التاريخ :

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

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

(١) ديوان الحلاج ص ٤٣ .

(٢) ٤٦ - أخبار الحلاج ص ٧١ .

(٣) أخبار الحلاج ١٧ ص ٣٦ .

ومعتوها . ولعل هذا الرأي كان نابعا من خصومه جماعة الفقهاء وأهل السنة وبعض المتكلمين وغيرهم . هذا فضلا عن أن السلطة الحاكمة (كما سنرى) قد جارت وأكدت هذا الرأي وساعدت على رواجه مع إيمانها العميق بأن الحلّاج لم يكن كذلك . لأنه كان يمثل - بالنسبة لهذه السلطة - خطرا حقيقيا عليها ينبغي التخلص منه . فما أن رماه البعض بذلك ، حتى وجدت السلطة السياسية نفسها مدفوعة لتكبد هذه الانشاعات وبثها بكل الوسائل بين الطوائف المثقفة وغير المثقفة .

يقول ابن النديم عن الحلّاج : « كان رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية يتحلى بالفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صبغرا من ذلك . وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء . وكان جاهلا مقداما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للمعظّم ، يروم انقلاب الدول ويدعى عند أصحابه الإلهية ، ويقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة . وفي تضاعيف ذلك يدعى أن الإلهية قد حلت فيه وأنه هو هو - تعالى الله وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا . قال : وكان ينتقل في البسندان ، ولما قبض عليه سلم إلى أبي الحسن علي بن عيسى فتأطره فوجدته صبغرا من القرآن وعلومه ، ومن الفقه والحديث والشعر وعلوم العرب . فقال له علي ابن عيسى : تعلمك لظهورك وفروضك أجدى عليك من رسائل لا تدرى أنت ما تقول فيها ، كم تكتب ويك إلى الناس ينزل ذو النور الشعشعاني الذي يلمع بعد شعشعته ، ما أحوجك إلى أدب !! وأمر به فصلب في الجانب الشرقي بحضرة مجلس الشرطة وفي الجانب الغربي ، ثم حمل إلى دار السلطان فحبس فجعل يتقرب بالسنة اليهم فظنوا أن ما يقول حق » (١) .

وقد أورد « ابن الأثير » في تاريخه حكاية الحلّاج على الوجه التالي

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٩ - ٢٧٠ دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وراجع أيضا أخبار الحلّاج ص ٢٨ حيث يتضح أن من جملة كراهية البعض للحلّاج بعض الخصلاقات الشخصية والتي بسببها أشاع خصومه أنه زنديق وكافر .

« ... وكان ابتداء حالة أنه كان يظهر الزهد والتصوف والكرامات ويخرج للناس فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء ، ويمسك يده إلى الهواء ويعيدها مملوءة دراهم عليها مكتوب « قل هو الله أحد ، ويسمونها دراهم القدرة ، وخبر الناس بما يأكلون وما يصنعون في بيوتهم » ويتكلم بما في ضمائر الناس . فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول ، وبالجملة فإن الناس اختلفوا فيه اختلفانهم في المسيح عليه السلام . فمن قائل أنه حل فيه جزء النهي ويدعى فيه الربوبية ، ومن قائل أنه ولي الله تعالى وأن الذي يظهر منه من جملة كرامات الصالحين . ومن قائل أنه مفروق ومستغش وشاعر وكذاب ومتكهن والجن تطيعه فتأتيه بالفاكهة بغير أوانها » (١) .

ومع تجاوز ما في هذه النصوص من تهويل وتهنئ ما يحدث للحلاج ، وما يمكن أن يحدثه هو ، نقول أن ذلك كله ، أن دل على شيء فأنما يدل على أهمية الحلاج . وأنه قد شغل الأوساط الشعبية والرسمية آنذاك . بل لا نقالي في القول أن ذهبنا إلى أن التعجيل بقتله مصلوبا ، لدليل قاطع على أن الحلاج كان يمثل بالفعل خطرا حقيقيا على السلطة الحاكمة . وما كان يمكن للحلاج أن يكون هاما إلى هذا الحد إذا كان رجلا مشعوذا أو دجالا ، كما زعم بعض الحاكدين عليه . فثمة مشعوذون ودجالون لا حصر لهم ولا يخلو منهم عصر من العصور ، ومع هذا لم نسمع عن واحد منهم .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد الرأي الآخر الذي يرى الحلاج شخصا ورعا ، زاهدا ، تقيا ، نقييا . هذا بالإضافة إلى أن هذا الفريق كان من رايه أن الحلاج أحد التوار المسلمين الذين ضجوا من سوء الأحوال الاقتصادية

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

وانتشار الفساد والظلم والرشوة ، فأراد أن يحارب هذه الأوضاع
الفاسدة ، وقد نجح في ذلك الى حد كبير(١) .

وعندنا أن كل حكم من هذين الحكمين المتضاربين بشأن الحلّاج ، له
مبرراته ومسوغاته . فمن جهة نجد أن أقوال الحلّاج وشطحاته يمكن أن
تؤدي الى هذين الرأيين الذي يرفع الواحد منهما الحلّاج الى سدة
المنتهى ، بينما يهبط الحكم الآخر بالحلّاج الى الدرك الاسفل من النار .

ومن جهة أخرى ، فقد رأينا من دراستنا للسمات العامة التي تميز
التصوف استخدام الأسلوب الرمزي من جهة أن اللغة عاجزة عن ترجمة
الوجدان (بمعنى الإدراك والمعرفة والمشاهدة) الانساني . وهذا معناه أن
هذا الأسلوب الرمزي يمكن أن يفسر : أما أن يؤول على غير ظاهرة ، أو
يسمى خصوم الصوفي الى أخذه كما هو وتقديمه الى الآخرين مع سرد
طائور طويل من الاتهامات التي تجعل الصوفي مجنونا وزنديقا . . . الخ .

لقد ورد في أخبار الحلّاج ما يلي « . . . وقد كان الشيخ أبو العباس
المرسي ، رضي الله تعالى عنه ، يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قولهم
بكفر الحلّاج ، وقولهم موت الأخضر عليه الصلاة والسلام . أما الحلّاج
فلم يثبت عنه ما يوجب القتل . وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله « على
دين الصليب يكون موتى » ومراده أنه يموت على دين الاسلام ، وأشار الى
أنه يموت مصلوبا ، وكان كذلك » (١) .

وفي قائمة الاصدقاء والمقربين للحلّاج حق قدره ، نجد نائب الوزير
« ابن عيسى » و « عيسى الدينوري » و « أبو العباس بن عبد العزيز »
و « القلانسي » و « إبراهيم بن فائق » . . . الخ .

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

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

وفى عداد المصنفين لا يغيب عنا ذكر ابن عطاء أحد المستشهرين فى
سبيل الحلاج ، حيث كان الحلاج يدع لىديه كتاباته . وحينما استدعته
الحكمة لى يؤيدها فى اتهاماتها للحلاج ، شهد بكل جرأة أمام المحكمة
بإيمانها (هو والحلاج) المشترك بالاتحاد الصوفى المباشر بالله أصل كل
نعمة وكرامة » (٢) .

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

كذلك قال ابن أبى الخير « أن الموت على مصلب الحلاج ميزة
الإبطال » .

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

-
- (١) ابن الجوزى : تلبس إبليس من ١٦٧ .
(٢) شخصيات قلقة فى الإسلام من ٨١ .
(٣) الطبقات من ٣٠٧ - ٣٠٨ .

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

كذلك ورد في وفيات الاعيان (ج ٢ ص ١٤٤) ما يلي « ان ابا العباس
ابن سريج كان اذا سئل عنه يقول : هذا رجل خفي عنى حاله ، وما أقول
فيه شيئا » .

ايضا ورد عن ابراهيم بن شيبان قال « دخلت على ابن سريج يوم
قتل الحلاج ، فقلت : يا ابا العباس : ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا
الرجل » قال : لعلم نسوا قول الله تعالى « اتقتلون رجلا ان يقول
ربى الله » .

وقال « الواسطي » : قلت لابن سريج : ما تقول في الحلاج « قال :
اما انا فاراه حافظا للقرآن ، وعالما به ، ماهرا في الفقه عالما
بالحديث » (٢) .

وقد دعم هذا الفريق موقفه من الحلاج ببعض نصوص الحلاج نفسه .
وبكفى ان نذكر في هذا الصدد انه حينما صلب كان آخر قول قاله
هو « حسب الواحد افراد الواحد » . كذلك يذكر في هذا الصدد ما ورد
في كتاب « الكواكب الدرية في مناقب السادة الصوفية للمناوى - الطبقة
الرابعة - مخطوط ، من ان نفرا من الصوفية (هو ابن الحساد
المصرى) قال :

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

(١) شخصيات قلقة في الاسلام ص ٨٢ .

(٢) اخبار الحلاج ١٠٦ وراجع ابن خلكان ج ٢ ص ١٤٤ .

وبعدك بالعزل لا بالاعتزال وحضورك بالعلم لا بانتقال ، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال . فلا شيء فوقك فبذلك ولا شيء تحتك فبذلك ، ولا أمامك شيء فبذلك ، ولا وراءك شيء فبذلك . أسألك أن لا تردني إلى بعدما اختلطتني عني ، ولا تريني نفسي بعدما حجبها عني ، وأكثر أعدائي في بلادك والقائمين لقتلي من عبادك » (١) .

كذلك يورد « ابن خلكان » على لسان الحلاج أنه لما علم بصدور الحكم بأعدامه قال « ظهري حمى ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه ، وأنا اعتقادي الاسلام ، ومذهبي السنة وتفضيل الأئمة الاربعة الخلفاء الراشدين وبقية العشرة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين . ولي كتب في السنة موجودة في الوراقين ، فאלله الله في دمي . ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه . ونهضوا من المجلس وحمل الحلاج إلى السجن » (٢) .

وأضح لذن أنه في اللحظات الاخيرة ، وحينما سمعت هيئة المحكمة إلى أخذ أقوال الحلاج لم يقر البتة أنه مذهب أو أنه خارج على الاسلام ، بل هو من العاملين بكتاب الله وسنة نبيه ، وأن ما يذهب إليه ليس بدعة أو خروجاً على الاسلام .

ومثل ذلك مما بلغت النظر ما ورد في « أخبار الحلاج » من أنه حينما جاء به إلى « الصليب » ، صلى ركعتين لله . . . وقرأ في الركعة الأولى قول الحق تعالى « لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » وقرأ في الثانية قوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » . . . وأضاف بعد انتهائه من صلاته قوله « اللهم أنت المتجلى عن كل جهة ، المتجلى من كل جهة . بحق قيامك بحق ، وبحق قيامي بحقك ، وقيامي بحقك يخالف قيامك بحق . فان

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

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

قيامى بحقك ناسوتيه ، وقيامك بصلى % هوتيه . وكما ان ناسوتيتى
مستهلكة فى لا هوتيتك غير ممازجة اياها فلا هوتيتك مسئولية على ناسوتيتى
غير مماسة لها ، وبحق قدمك على حدثى ، وحق حدثى تحت ملابس
قدمك ، ان ترزقنى شكر هذه النعمة التى انعمت بها على حيث ضيبت اغيارى
عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما ابحت لى من النظر
فى مكنونات شرك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعسبا لديك
وتقربا اليك . فاغفر لهم ، فانك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما
فعلوا . ولو سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك
الحمد فيما تريد » (١) .

كذلك نجد احمد بن ابي الفتح بن عاصم البيشاوى يخبرنا انه سمع
الحلاج يعلى على احد تلاميذه القول « ان الله تبارك وتعالى وله الحمد ،
ذات واحد قائم بنفسه . منفرد عن غيره بقدمه ، متوحد عن سواه
بربوبيته . لا يمازجه شيء ولا يخالطه غير ، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان ،
ولا تقدره فكرة ، ولا تصوره خطرة ولا تدركه نظرة ولا تعتريه
فسترة » (٢) .

واكثر من ذلك كله نجد الحلاج يقول فى عبارات واضحة ومتميزة
« من ظن ان الالهية تمتزج بالبشرية او البشرية تمتزج بالالهية فقد كفر .
فان الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، فلا يتشبههم
بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشيء من الاشياء . وكيف يتصور التشبه
بين القديم والمحدث ومن زعم ان البارئ فى مكان او على مكان او متصل
بمكان او يتصور على الضمير او يتخايل فى الالوهام او يدخل تحت الصفة
والنعت فقد اشرك » (٣) .

(١) ١ - اخبار الحلاج ص ٧ - ٨ .

(٢) ١٢ - اخبار الحلاج ص ٢٩ . وراجع ١٣ ص ٢١ .

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

« من نفس الكتاب » .

هذه نماذج من بعض أقوال الحلاج • وقد أردنا أن نذكر له هنا أكثر من قول لكي نوضح أن الحلاج كان مظلوماً إلى حد كبير بشأن ما وجه إليه من اتهامات • ولقد كان الحلاج ، كصالح ، يضع الألوهية في المرتبة الثالثة بها ، ولقد كان مدركاً الفرق الحاسم بين الله سبحانه من جهة وبين سائر الموجودات من جهة أخرى • ولقد كان حريصاً - على ضوء هذه النصوص - أن ينزه الله عن كل ما عداه • ولهذا فلا ينبغي لنا أن نفهم الحلاج من أقوال خصومه عنه أو أن نحكم عليه من خلال أحكامهم • أن الأقوال التي بدت غريبة والتي اعتمد عليها خصوم الحلاج في ادانتهم له ، هذه الأقوال بعينها يمكن أن تفسر تفسيراً آخر يتفق مع ما أوردناه هنا من نصوص للحلاج كلها تنزه الله عن غيره من موجودات • أما إذا كان الحلاج قد نادى بنوع من الوحدة فإنه كان يهدف إلى وحدة الشهود لا وحدة الوجود • ومثل هذا النوع من الوحدة أو الاتحاد لم يكن وحده كفيلاً بأن يلحق بالحلاج ما لحق به • يقول نيكلسون : « والصوفية وإن راموا الطول بالعظائم إلا أنهم ، مع ذلك ، قد بذلوا الجهد في مساعدة الحلاج عن أن يوصم بالقول به • وقد اتخذوا لذلك خطوطاً ثلاثة يدافعون منها :

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

٢ - أن الحلاج قد قال ذلك تحت تأثير نفوة الجذب • وقد ظن أنه متحد بالذات الإلهية ولم يتحد ، في الحقيقة ، بغير صفة من صفاتها الربانية •

٣ - أن الحلاج أراد أن يعلن أن ليس هناك افتراق أصيل أو انفصال ظاهر بين الخلق والحق ، من حيث أن الوحدة شاملة الوجود كله • فالرجل الذي يفنى أصالة عن نفسه الظاهرية يبقى في نفسه الحقيقية

وهي « الله » ليس في هذه العظمة « أنا » ولا « نحن » ولا « أنت » ، « فأنا » و « نحن » و « أنت » شيء واحد وليس الحلاج هو الذي صاح أنا الحق ، ولكن الله نفسه تكلم بلسان الحلاج الذي فنيت نفسه كما تكلم إلى موسى بلسان الشجرة (١) وأذا كان الأمر كذلك فثمة اعتبارات أخرى لعلها كانت من جملة الأسباب التي عجلت بمحاكمة الحلاج ومن ثم استنساخه . ولعل هذه الاعتبارات والأسباب تتضح في الفقرة التالية .

٥ - الحلاج مصلويا وبداية النهاية :

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

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

١ - عندنا أن أهم سبب على الإطلاق هو الجانب السياسي . ذلك أن السلطة السياسية غالبا لا تعبا ولا تهتم إلا بمن يسمى إلى « هن » كرسى الحكم أن صبح التمييز من تحتها ، ومن ثم محاولة التحريض على ثورة

(١) نيكلمون : الصوفية في الاسلام من ١٤٣ - ١٤٤ .

اجتماعية وسياسية ودينية . وهذا معناه ان كان للحلاج دور نشط وفعال من هذه الناحية ، ويتضح ذلك مما ذكره ابن النديم مرصدا ان الحلاج كان « جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم ، يروم انقلاب الدول » (١) . ونشرح ذلك بشيء من الايجاز الواضح فنقول : ان السياسة في فجر الاسلام وضحاها لم تكن منفصلة عن الدين . فلقد كان معظم المستشارين السياسيين انذاك كانوا ممن لهم شأن على المستوى الديني . ويقابل هذا في نفس الوقت ان علماء الدين كانوا بمثابة نجوم في سماء المجتمع السياسي والديني . وهذا معناه ان يكون لرجل الدين دور بارز سواء من جهة الدين ومن جهة السياسة . ومن هذا شأنه لا بد ان تكون الاضواء مسلطة عليه من جهة السلطة الحاكمة . ومن ثم تكون كل خطوة يخطوها وكل قول ينطق به محسوبا له او عليه .

وفي هذا المجال تجدر الاشارة الى ان الحلاج ، كرجل دين في المقام الاول ، لا بد ان يكون متسما بالفضيلة . والفضيلة كما نعلم ليست علما فقط ، وليست جانبيا نظريا وحسب وانما هي ، الى جانب ذلك ، سلوك وتحمل وعمل . لان الرجل الفاضل الحق ذلك الذي لا ينفصل علمه عن عمله . ذلك الذي يوحد بين ما يؤمن به وبين ما يقوم به في الواقع . والحلاج من هذه الناحية كان اخلاقيا من الطراز الاول .

فهو بناء على الدفء الالهي الكامن في كل جوانحه ، وبناء على الامان والاطمئنان الذي قذف الله به في صدره ، وبناء على نزعته الضاربة في اعماق اعماقه الى الايمان بقضاء الله وقدره . . . بناء على ذلك كله من جهة ، وعلى سعيه نحو الخلاص والقدام ومحاولة التوحد مع الرفيق الاعلا من جهة أخرى فإنه لم يعرف النفاق والجبن ومجاراتة الحكام . فلم يسمح الى التودد الى السلطة الحاكمة ، ولم يسمح الى اتخاذ الجانب السلبي من الحياة ، بل حاول (ولعل ذلك كان عن غير قصد منه لانه كان

(١) الفهرست ص ٢٦٩ .

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

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

ان الدين الاسلامي لا يعرف الظلم ، ولا يعرف العبودية ، ويرى أن
على المؤمن أن يقاوم الشر وأن يدافع عن المظلومين ، وأن لا يخشى المرء
من الله لومة لائم . بل ان الدين الاسلامي أوضح في أكثر من موضع ، أنه
ينبغي على كل مسلم ، يرى اتما أو عدوانا أو ظلما أن يقاومه ما استطاع
الى ذلك سبيلا ، لانه أن قصر في سبيل ذلك فهو يخاصمه الله حسبا
عسيرا . ومن هنا كانت دعوة الحلاج لشرح مفاهيم القرآن الجميلة والتي
يتعلق بعضها بالامور الاجتماعية والسياسية . وفي الجملة فإن دعوة
الحلاج كانت تعنى في النهاية القضاء على هذه الحكومة الفاسدة وقيام
حكومة جديدة تعمل بتعاليم القرآن والسنة . وباختصار شديد فانه رجل الى ..
مدينة القرآن الفاضلة .

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

يقول « ماسينيون » لقد أحيى الحلّاج فى قلوب الكثيرين - بفضل حميته المليئة بالمفارقات - الرغبة فى الإصلاح الاخلاقى الشامل للمجاعة الاسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ، وأقنع كثيرا من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الاولياء من الإبدال ٠٠٠ وكانت لهم (والمقصود بعض المسؤولين فى الولايات الاسلامية والمؤمنين بالحلّاج) معه مراسلات فيها هداية روحية مما هيا له الخوض فى السياسة العامة ٠٠٠ ولقد قامت فى ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة فى اصلاح الاداة الادارية ، وطالبوا باقامة حكومة اسلامية حقا ، وزارة تحكم بالمعدل بين الناس ، خصوصا فى مسائل الخراج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشبيعة من خصوم الحكم الوراثى) وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله ، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بقروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد) وكان الأمل معقودا على الحلّاج فى العمل فى هذا السبيل فى الوقت الذى توقع فيه الحلّاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه وأصدقائه (١) .

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

(١) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٧١ .

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

ومما دعم فساد الجور السياسى وزاده سوءا أن رجل السلطة الرسمى « المقتدر بالله » كان يتمتع بشخصية ضعيفة . فلم يكن له حول ولا قوة . فلم يكن قادرا على معرفة حقايا الأمور ، وإدراك الحق من الباطل . وهو بضعف شخصيته هذه قد ساعد على انتشار الفساد والوشاية . إذ سمى الآخرون — كل على حده — أن يتوددوا إليه بالباطل ، ومن ثم أن يصوروا له الأوضاع بقير ما هى عليه .

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

٢ - السبب الثاني الذي أدى الى محاكمة الحلاج والى التعجيل
بصلبه يرجع للحلاج نفسه . وهنا ينبغي أن نميز بين التوحيد على المستوى
العام والتوحيد على المستوى الخاص . ينبغي أن نميز بين الحب على
المستوى العام وبين الحب على المستوى الخاص . ولقد كان الخطأ الأكبر
الذي وقع فيه الحلاج (سواء عن أدراك أو عن غير أدراك ، سواء سمى الى
ذلك عمدا أو لم يسع) أنه لم يميز بين منطلق العامة وبين منطلق الخاصة .
ومن هنا كانت شيطحاته وكانت عباراته التي أساء فهمها وأحسن استغلالها
لحاكمته من جانب السلطة الحاكمة . فالحلاج في عرف رجال الدين
(التقليديين ان صح التعبير) والفقهاء والفلاسفة الموحدين ... قد شوه
مفهوم التوحيد الذي دعا اليه القرآن الكريم . كما أنه بدعوته هذه قد حرم
كثيرا مما حله الله وحلل كثيرا مما حرمه الله . ودعوة كهذه من شأنها
أن تصيب الدين في جوهره فكيف للحلاج أن يقول « أنا الحق » وأنى له أن
يصرح بالقول « ما في الجبة الا الله » وكيف له أن يقول « أنا من أهوى ومن
أهوى أنا » . كذلك لا يمكن لأي مسلم « عادي » أن يصح التعبير أن يغفر
للحلاج قوله :

ألا أبلغ أحبائي بسألي

ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتى

ولا البطحا أريد ولا المدينة (١)

وبالجملة فإن دعوة الحلاج الى الاتحاد وما جاء على لسانه من
عبارات تتنافى كلية مع ما جاء به الدين ، قد حركت عواطف البعض ضده
من جهة ، وسمحت للسلطة الحاكمة أن تدعم موقفها منه من جهة أخرى .

ويندرج في هذا الصدد ما أضيف عن الحلاج من أنه كان يتدخل في
قضاء الله وقدره ، وأنه من ثم يمكن أن يدعو في نهاية الأمر الى نفسه !!

(١) راجع أخبار الحلاج ص ٨٢ .

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

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

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

ذلك قام له قيام الحج « (١) هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى فإن ما يشكك في صحة هذه الرواية من جذورها أن الحلاج قد تحمل مشاق السفر للحج ثلاث مرات ، وما أدراك ما هي الصعوبات والمشاكل التي كانت تواجه الحجاج آنذاك • فلو أن الحلاج كان يرى أن الحج ليس فرضاً أو أصلاً من أصول الدين ، بماذا نفسر نحن ذهابه إلى الكعبة ثلاث مرات • ثم بماذا نفسر بقاءه بجوار المصطفى عليه السلام عاماً كاملاً • إذا صحت هذه الرواية فلعل الحلاج أراد أن يؤكد للمسلمين أن زيارة قبر الرسول عليه السلام ليست هدفاً في حد ذاته ، وإنما هي وسيلة ، ولا ينبغي أن تطغى الوسيلة على الغاية • لقد انتهت الحلاج إلى أنه بعد أن أدرك البيت لابد أن يتجاوزه كي يتقابل ويحيى مع صاحب البيت •

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

وفضلاً عن ذلك فقد أشيع أن الحلاج قد قال لغير من أصدقائه أثناء قراءتهم القرآن أنه (أي الحلاج) يستطيع أن يأتي بمثل هذا فقد قال عمرو المكي : كنت أقرأ القرآن فسمع قراءتي ، فقال يمكنني أن أقول مثل هذا ، ففارقته وإلى مثل هذا ذهب أيضاً عمرو بن عثمان وغيره (٢) •

على ضوء هذه الاتهامات شكلت هيئة المحكمة لمحاكمة هذا الشيخ الجليل بنساء على طلب تقدم به في البداية « محمد بن داود » وكان من الفقهاء السنيين ، وكان أيضاً يعمل قاضياً في محكمة كبير القضاة في بغداد •

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

(١) ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ٢ ص ١٤٢ من نشرة أحسان عباس •
(٢) راجع : ابن الجوزي - تلبیس ابلیس ص ١٦٥ •

المتعلق بمحاكمة الحلاج قائلا : ان مثل هذا الاتهام الصوفي لا يدخل في اختصاص المحاكم الشرعية .

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

شكلت هيئة المحكمة برئاسة أبي عمر الحمادي أحد المناهقين الانتهازيين . وساعد في إصدار الحكم أحد الوصوليين أيضا وهو أبو الحسن الاشعاري ، ذلك الرجل السيء الأخلاق . وصدر الحكم بأعدام الحلاج . ومما يذكر أن هيئة المحكمة قد نجحت في أن تجند ما يقرب من أربعة وثمانين شاهدا ضد الحلاج . ولعل كثرة الشهود بهذا العدد دليل قاطع على أن القضية مزورة (أو بلغة العامة مطبوخة ١١) . واعتقدت هيئة المحكمة ، خاطئة ، أن كثرة الشهود يمكن أن لا تؤكّب عليها العامة .

على أن نفرا من المخلصين (والمؤمنين بصدق الحلاج وورعه وتقوته) ، وعلى رأسهم والدته الأمير نفسه ، نجح في تخفيف حكم الأعدام إلى السجن المؤبد .

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

(١) راجع محاكمة الحلاج بالتفصيل في كتاب شخصيات قلقة في الاسلام من ٧٠ - ٧٨ وكذلك وفيات الأعيان ج٢ من ١٤٤ - ١٤٥ .

وفي صمت الصديقين ، وخشوع المؤمنين ، وتبشير الصابرين ،
تقدم الحلاج الى قدره الذي قضاه الحبيب بنفس كلها آمن وأطمئنان ورضى
ومحبة وبهجة (١) .

هذا هو الحلاج شهيد الحب والاتحاد الالهيين
الناضل فسلموا معشر المؤمنين بالروح بالخلود لنحي هذا
المجاهد العظيم على أمل أن تشرق شمس الغد حاملة معها مجموعة من
الحاجين الذين نحن في أشد الحاجة اليهم !!!

(١) راجع نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٣٦ -
١٣٧ وكذلك أخبار الحلاج ص ٧ - ٨ .

الفصل السادس

الغزالي

١ - حياته وأهم مؤلفاته (*) :

أجمع المفكرون على أن أبا حامد الغزالي يعد من أعظم المفكرين الإسلاميين على مر العصور وأنه من أكثر العقليات متانة وأصالة وابتكاراً وأنه أيضاً أكثرها غزارة في الانتاج . والواقع أن المتتبع لتاريخ حياة الغزالي وتطوراتها وجملة انتاجه في سنتي المجالات يدرك أنه كان جديراً بالمنزلة التي وضعه فيها المؤرخون . فإذا كان قد ثبوا في تاريخ الفكر البشري عامة والإسلامي خاصة مكاناً رفيعاً فإنه كان بالفعل جديراً بذلك . وتاريخ حياة الغزالي ، رحمه الله ، معروف لكل مطلع على الثقافة الإسلامية حيث عاش صاحبنا في الفترة ما بين ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ .

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

تعلم الغزالي في جرجان ثم تتلمذ على عالم من أكبر علماء العصر في نيسابور وأقصد به إمام الحرمين الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

(*) راجع ما كتبناه عن حياة الغزالي وتطوره الروحي في كتابنا الفلسفة الإسلامية في المشرق من ٣٧٥ - ٣٩٥ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ ولم نشأ أن نذكر هنا شيئاً عن حياة الغزالي إلا بالقدر الذي ينعكس على المنحى الروحي له .

ولما مات هذا الأستاذ العظيم بدأت في حياة الغزالي مرحلة جديدة حافلة بالاحداث والتقلبات والرحلات دامت أكثر من عشرين سنة حيث ذهب الى بغداد ثم الى الشام والحجاز ، واخيرا عاد الى مسقط رأسه حيث توفي هناك .

بدأت تربية الغزالي الاولى على يد رجل صوفى كان صديقاً لوالده ، وكان والده رجلاً فقيراً صالحاً لا يأكل إلا من كسب يده . ويروى عنه أنه كان يحب العلم والعلماء رغم أن حفظه منهما كان معدوماً ولقد لقي هذا الاب ربه مبكراً . ويحكى انه لما أشرف على الهلاك أوصى صديقه المتصوف بأن يعلم ولديه : أبا حامد أحمد بن محمد الغزالي وأبا الفتوح أحمد بن محمد الغزالي وأوصاه أن لا ينشغل وسعاً في تعليمهما ولو أدى ذلك الى استنفاد كل ما خلفه لهما .

وبعد أن تعمق الغزالي في كل علوم عصره واستوعب مبادئها وتبوأ مناصب التدريس وعكف على التأليف في مختلف نواحي العلوم الدينية رجس أخسر الأمر الى سلوك التصوف .

لقد قرأ الغزالي في صدر شبابه أصول الفقه ببلده على يد أحمد الرانكاني . ثم بعد ذلك توجه الى جرجان حيث تعمق هناك في القراءة والاطلاع على يد أبي نصر الاسماعيلي ، حيث عاد من هناك الى مسقط رأسه . ويروى أنه قطع عليه الطريق حيث أخذ للصوم جميع ما كان معه هو ورفاقه ، فما كان من الغزالي إلا أن توجه الى كبيرهم وتوسل اليه ورجاه أن يأخذ كل ما كان معه وأن يترك له مخته فقط حيث لا يوجد فيها شيء يقيدهم . وهنا سأل الرجل عن أهمية الخلعة بالنسبة له . فرد عليه الغزالي قائلاً : أن فيها كتباً هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فقال له الرجل ضاحكاً فكيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وقيمت بلا علم . ثم أعطاه الرجل ما طلب . ويقول الغزالي : هذا مستنطق أنطقه الله يرشدني به في امرى . فلما وافيت

طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علته وصرت
بحديث لو قطع على الطريق لم اتجرد من علمي » .

بدأ الغزالي حياته في العمل مساعدا لاساتذه الجويني حيث بقي
معه حتى توفي (الجويني) سنة ٤٧٨هـ . ولا شك ان الغزالي قد افاد الى حد
كبير من تلمذته على يد الجويني بما كان له من شأن في تاريخ علم الكلام
عامة ومذهب الاشاعرة خاصة . فقد افاد منه في شتى فروع المعرفة من
منطق وجدل وكلام وفقه . الخ ولا شك أيضا ان هذه البذور الا شعرية
نمت وترعرعت لدى الغزالي فيما بعد باعتباره زعيما من زعماء الاشاعرة
في عصرها الذهبي . ففي هذه الفترة استقرت افكاره الرئيسية .

وبعد ذلك عين الوزير نظام الملك الغزالي سنة ٤٨٤هـ . استاذًا في
المدرسة النظامية ببغداد حيث اعجب هذا الوزير اعجابا لا حد له بعقلية
الغزالي وبراعته في شتى فروع المعرفة وقدرته على افهام الخصم .

وبعد أن قضى الغزالي في التدريس أربع سنوات مكثلة بالانجاس
ترك التدريس وزهد في العلوم العبادية والحكمة المألوفة وقضى سنين
كثيرة في العزلة . ولكنه عاد أخسر العمر الى التدريس فترة قصيرة ،
لكنه لم يكن عند ذلك يبت العلم السابق على مرحلة العزلة ، بل كان يبت
علما جديدا هو العلم الصوفي .

وفي آخر عمره اعتزل التدريس ولم يرض ان يعود اليه رغم رجاء
الدولة حيث فضل ان يعيش مع جماعة من ارباب القلوب على حد تعبيره ،
مشتغلين بالعلم والعبادة الى ان لقي ربه ، عام ٥٠٥هـ .

بدأ الغزالي حياة التصوف وكان له فيها باع طويل وكعب عال .
والحقيقة ان الغزالي كما سبق ان اشرنا من اغزر المفكرين المسلمين
انتاجا اذ يكاد يكون له في كل فرع من فروع الدراسات الاسلامية مؤلفات
لها اهميتها ولا بأس من ان نشير هنا الى اهم مؤلفاته :

يأتى فى مقدمة هذه المؤلفات كتابه العظيم « احياء علوم الدين »
 بآجزائه الاربعة . ربيع العبادات وربيع خاص بالعبادات وثالث خاص
 بالمهلكات رابع خاص بالمتجيات . وذهب فريق من العلماء الى ان الاحياء
 اهم كتاب يمكن أن يستند اليه المسلمون بعد القرآن الكريم . وقد ترجم الى
 اكثر من لغة . ويأتى بعد ذلك من مؤلفات الغزالي كتابه «مقاصد الفلاسفة»
 ذلك الكتاب الذى مهد به لكتاب آخر رد من خلاله على الفلاسفة ودمواهم
 واقصد كتابه « تهافت الفلاسفة » والغزالي فى هذين الكتابين فاق الفلاسفة
 سعة واطلاعا وحجة . ثم نجد له بعد ذلك اهم كتاب فى
 رأينا يمكن ان يستشف منه رأيه فى الصراع الدائر بين المتكلمين عامة وبين
 المعتزلة والاشاعرة بوجه خاص واقصد كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد »
 وفى هذا الكتاب يكشف الغزالي عن موقفه الواضح من علم الكلام
 والمتكلمين . ولا يفوتنا فى هذا الصدد أن نشير الى كتاب آخر غاية فى
 فى الاهمية اقصد « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة الصغيرة التى تعد من
 انفذ نتاج العقل البشرى حيث ترجم فيها الغزالي ، وبأسلوب رائع سلس ،
 مراحل حياته وكيف خاض بحر العلوم الانسانية وانتقل فيه من ميناء الى ميناء
 حتى رسى على شاطئ التصوف . ويستطيع الدارس أن يكتشف من خلال
 هذا الكتاب الجو الثقافي الذى عاش فيه الغزالي ويقف ايضا من خلال
 هذا الكتاب على اهم الفرق التى كانت منتشرة آنذاك ورأيه فى كل فرقة
 منها . وغنى عن البيان أن ثمة رسائل أخرى لفيلسوفنا منها على سبيل
 المثال : ايها الولد ، كيمياء السعادة ، منهاج العابدين .. الخ .

ولا يفوتنى فى هذا الصدد أن أشير الى سيطرة الغزالي الفائقة على
 اللغة العربية والفارسية وكيف انه كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات
 النفس البشرية حيث كان ينتقى الكلمات والالفاظ التى تنطبق على المعنى
 المقصود انطباقا تاما . ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من
 أسلوب : مرة بقصد الابضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير ..
 وهنا نشير الى أن له فى الادب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب . وله
 فى الفلسفة مؤلفات .. وهو بهذا المعنى فيلسوف .. وباختصار شديد

جدا نقول أنك تستطيع أن تقول وأنت مطمئن تماما أن الغزالي كان فيلسوفا
مع الفلاسفة ، متكلماً مع المتكلمين ، فقيهاً مع الفقهاء صوفياً مع
الصوفية ... الخ .

ولقد بلغ أعجاب البارون كارادى فو بأسلوب الغزالي لدرجة صرح
فيها « بأن الكلمة كانت تجرى من بين شفتيه من غير أن تنتصف وذلك بغزارة
عجيبة لا تنافى الرقة واللطافة وله من المزايا اللغوية ما يستنبطه من
مصادره ومن تموده الكبير للغة الفارسية وتفتنى عريته وتلين بإيلاف
الفارسية . وتجد لقاموسه سيلا عجيباً وتتخذ كل فكرة عنده تعبيراً مضاعفاً
اضعافاً ، وهو يزيد التماها وضبطاً عند كل صولة كما يظهر . وهذه هى
الطريقة التى يحلم بها الخطيب . وهى أيضاً طريقة العالم الخلقى الذى
يمحص ملاحظته ويوثق تأمله . وهى طريقة العالم النفسى الذى يميز فى
النفس عروفاً مستدقة مقداراً ، فمقداراً ... ويضيف ولا أعرف غير أساليب
قليلة فى أى أدب كان بلغت ما بلغ أسلوب الغزالي رقة وأبهة . ولذا فأننى
لا أرى غير الاعراب عن أسفى على تحسّر إيراد الغزالي حرفياً تقريباً »
(ص ٥٦ - الغزالي) .

وأهم ما يجب أن نعرفه عن الغزالي هنا تطور حياته الفكرية . وهو
قد وصف لنا ذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة التى كتبها
بعد أن بلغ الخمسين من العمر ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب إذ أنه يعبر
عن آخر مراحل تطور الفكر الغزالي . يقول صاحبنا فى هذا الكتيب : أنه
أراد فى هذا الكتاب أن يبيث ضاية العلوم وأسرارها وشائكة المذاهب وأغوارها
ويقتص علينا ما عاناه فى استخلاص الحق وسط الطرق وتباين مسالكها ،
وكيف استطاع أن يرتفع من مستوى التقليد الى مستوى الاستبصار أى
الفهم النير المستقل .

يبين لنا الغزالي فى عبارات قوية اختلاف الخلق فى الأديان والملل
ويشبه ذلك ببحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون . وكل
فريق يزعم أنه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون . يقول الغزالي :

« انه منذ ان راهق البلوغ قبل العشرين الى ان جساوز الخمسين يقتحم لجة هذا البحر العميق غير هيباب ولا حذر ، يتوغل في كل مظلمة ويقتحم كل ورطة من ورطات الفكر ، باحثا عن عقائد الناس واسرار مذهبهم ليميز بين الحق والباطل . فلم يغادر متفلسفا ولا متكلميا ولا صوفيا ولا باطنيا ولا زنديقا الا جادله وحاول ان يطلع على حقيقة مذهبه » .

ويقول : « وكان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديني من اول امرى وريمان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتي لا باختيارى وحيلتي حتى انجلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا . ويذكر لنا انه رأى الانسان ينضمأ بحسب بيئته التي يعيش فيها ويتدين بدينها . ولما كان قد جاء في الحديث ان كل مولود يولد على الفطرة اى على الاسلام ، وان ابواه هما اللذان يشككان هذه الفطرة بالدين الذى يدينان به ، فان الغزالي اراد ان يبحث عن حقيقة العقائد التى تطرأ عليها من تقليد الابوين او الاساتذة او انه اراد ان يعرف الفرق بين الحق الذى فى الفطرة او تعرفه بالفطرة وبين ما تأخذه من غيرنا بالقول او التقليد عن طريق التلقين او التعليم بوجه عام .

وعلى هذا الاساس فقد حدد الغزالي لنفسه غاية ومطلوبا وهو العلم بحقائق الامور ومعرفة هذه الحقائق فى ميدان الدين بالاستناد الى الفطرة .
• ووجد انه لا بد له اولا من ان يعرف العلم وحقيقته ومعنى العلم اليقيني .
• وقد اداه تفكيره الى ان يعرف العلم اليقيني قبل ان يعرفه ديكاوت بقرون كثيرة (١) فقال :

ان العلم اليقيني : هو العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتفسير ذلك بل الامان من الخطأ يذنبى ان يكون مقارنا لليقين ، بحيث لو ان شخصا كان فى مقدوره ان يقلب الحجر ذهباً او العصا ثعبانا ، واراد باظهاره هذه الخوارق ان يثبت بطلان العلم اليقيني لما احدث ذلك فى نفس صاحب العلم

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية فى المشرق ص ٤٥١ .

اليقيني لما أحدث ذلك في نفس صاحب العلم اليقيني شكاً ولا انكاراً وأن كل ما يمكن أن يقع في نفس صاحب هذا العلم اليقيني لا يتجاوز التعجب من قدرة صاحب الخوارق على خوارقه . أما الشك في صحة العلم اليقيني فإنه لا يخطر ببال صاحبه .

وبرى الغزالي ، رحمه الله ، أن كل علم لا تتوفر فيه هذه الشروط ولا تتيقنه نفس الإنسان ، هذا النوع من اليقين علم لا ثقة به ولا أمان معه . فلما امتحن الغزالي معارفه بحسب هذا المقياس وجد أنه ليس عنده من العلم الذي يبلغ هذه المرتبة من اليقين إلا المعارف الجليلة وهي المعارف الحسية والبدهييات العقلية الضرورية . لكنه رأى من الواجب عليه أن يمتحن هذه المعارف الجليلة ويتأملها بجد وينظر هل يستطيع أن يترك نفسه فيها ليتبين هل ثقته بهذه المعارف وأمانه من الخطأ فيها من قبيل الثقة التي عند أكثر الناس عموماً فيما يتعلق بالمعارف التقليدية الموروثة أو من قبيل الثقة التي عند أكثر الناس فيما يتعلق بالمعارف النظرية أم هي الثقة التي لا غدر فيها ولا غائلة .

وهنا يقول الغزالي : فعلمه لا توجد ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات البديهية ومن مبادئ الفكر الكبرى مثل قولنا : أن الجزء أصغر من الكل ، وأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون موصوفاً بصفة ونقيضها في وقت واحد ومن جهة واحدة . لكن إلى أي أساس تستند ثققتنا بهذه المعارف وكيف تأمن أن لا تكون بقتنا بها من قبيل ثققتنا بالمحسوسات . فنحن كنا واثقين منها حتى جاء حاكم العقل فكذبها ، ولولا نقد العقل للمعرفة الحسية لاستمر الإنسان على تصديق معطيات الحس والنقطة بها رغم أنها غير صحيحة .

ويقول الغزالي . من يدرينا لعسل وراء أدراك العقل الانساني حاكماً أحرر إذا تجلى كذب العقل الانساني في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالاته .

وهنا توقفت نفس الغزالي أمام هذا الاعتراض ولم تجد جوابا . وازداد الاشكال أمام الغزالي بسبب ظاهرة الاحلام حيث يرى المرء أحلاما يعتقد ان لها تباتا واستقرارا ولا ينك فيها وهو نائم ، فإذا استيقظ تبين ان ذلك كله بدون أصل وحقيقة ، فقال في نفسه : كيف يأمن الانسان ان يكون جميع ما يعتقد في اليقظة بحس أو عقل فهو بالاضافة الى حالة اليقظة كنسبة اليقظة الى النوم فإذا طرأت تبين للانسان ان جميع ما يتوهمه عقله حيالات لا أصل لها . أو لعل تلك الحالة هي ما يدعيه الصوفية اذ يزعمون انهم يشاهدون احوالا لا توافق هذه الاحوال التي نعقلها ونحن في حالتنا العادية . ولعل تلك الحالة هي الموت .

والغزالي يذكر هذا الحديث الروى عن النبي عليه السلام « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ولعل الحياة التي نحن فيها نوم وحلم بالاضافة الى الحياة التي بعد الموت حيث تظهر الاشياء للانسان على خلاف ما يشاهد . وهنا يذكر الغزالي قوله سبحانه « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

يقول الغزالي : أنه لما خطرت له هذه الخواطر انقذت في نفسه فحاول علاجاً للمشكلة فلم يتيسر له ، ولم يكن يمكن التغلب على الشك الا بالدليل النظري ، لكن اقامة الدليل النظري لا تكون الا من تركيب علوم أولية ، لكنه حتى ذلك الحين لا يسلم بالعلوم الأولية ، وعلى هذا فان تركيب الدليل أصبح مستحيلا ويقول الغزالي : ان هذا الداء (الشك) اعضل ودأب قريبا من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال .

والسؤال الآن كيف خرج الامام الغزالي من الشك : يقول : أنه لم يخرج من طريق استدلال منظوم أو كلام مرتب ، بل بنور قذفه الله في القلب وهذا النور هو مقتساح اكثر المعارف ، وان من ظن ان انكشاف الحقائق مقصور على الادلة النظرية المعروفة فانه بذلك انما يضيق رحمة

الله الواسعة • ويحاول الغزالي أن يجد من بعض نصوص القرآن والحديث ما يؤيد ذلك • ويحتم ببيانه في هذا الصدد قائلا : إن المقصود من هذه الحكاية هو تنبيه الباحث المفسر الى أنه يجب عليه أن يجتهد في بلوغ الكمال في طلب الحقيقة حتى ينتهي الى تمحيص الاوليات البديهية مع أنها ليست موضوع تمحيص • وهو اذا محص ونقد الاشياء البينة بنفسها المقبولة لم يستطع احد أن يثمه بعد ذلك بالتقصير في تمحيص ما ليس بديهيا من المعارف والآراء التي هي البحث والطلب • ولهذا نجد الغزالي قد تعرض في كتابه الى بيان الاسباب التي تؤدي بالعلماء الى الاخطاء التي نراها فيقول : أن الاغاليط في النظريات كلها تارت من اهمال الجليات والتسامح فيها • ولو اخذت الجليات وحسرت تم تطرق منها الى ما بعدها تدريجيا حتى لا يخفى قليلا ، فيتضح الشيء بمسا قبله على القرب - لطاحت المغالطات • ولكن من عادة النظائر الهجوم على غمرة الاشكال ومطلب الامر الخفى البعيد عن الاوائل الجلية بعد ان تخلل بينه وبين الاوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقسوى على الترقى في المراقى الكثيرة دفعة واحدة فتزل الاقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ، ولذلك ضل أكثر النظائر واضلوا •

٢ - المسلم السلفى :

تمة براهين عديدة على جوهرية النفس ساقها الفلاسفة قبل الغزالي ابتداء من بعض الفلاسفة اليونانيين حتى ابن سينا • ولقد افاد الغزالي من هذه البراهين و اضاف إليها • ونحن هنا لن نتحدث عن هذه البراهين من وجهة نظر الغزالي أولا : لكي لا نكرر ما سبق أن عرضناه في بعض كتبنا من قبل (١) في بيان جوهرية النفس واستقلالها عن البدن • فالهم هنا الآن هو أن حجة الاسلام يرى أن هذا الجوهر ، الذي هو النفس

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية في المشرق من ١٧٢ وما بعدها ، ص ٢٢١ وما بعدها - الناشر : مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ م •

الانسانية له أكثر من اسم عند كل فريق من الناس . فالفلاسفة يقولون :
النفس الناطقة والقرآن يطلق عليه النفس المطمئنة والروح الأخرى . أما
الصوفية يسمونه بالقلب .

وإذا كانت بعض الفرق الأخرى تسعى إلى البرهنة على معارفها
من طريق الأدلة العقلية والحسية فإن الغزالي — ومعه سائر الصوفية —
يذهبون إلى أن البرهنة الوحيدة التي تصح عند الصوفية « الحيان المبسر »
ورؤية الإيمان في القلب . وهذا نوع من المعرفة لا يصل إليه إلا العسلة
من الناس . وعند الغزالي أن المعرفة الخاصة بالقلب لا يجدها إلا كل
مسكين . وذلك أن النفس قادرة على أن تدرك بعض الحقائق دون أن
تراها . فمعظم الناس على أن ثمة عقلا وروحا وملائكة وشياطين وغيرها
دون أن يروا هذه الموجودات .^١ أي أن ثمة موجودات تدرك ولا ترى . معنى
هذا أن هناك صنفا من الإدراكات لا نستطيع البرهنة عليه لأنه بطبيعته
لا يقبل البرهنة ، كما أن طريقة معانيته أيضا لا تقبل بدورها
البرهنة .

ذلك أن الصوفية يذهبون إلى أن الجسم إذا كان أولا يفسد ، فإن
هذا الفساد لا يمتد إلى النفس . لأن هذه النفس أولا من روح الله وما
أوتينا نحن من العلم إلا القليل . ثم أنه سبحانه نص على القول « أرجعي
إلى ربك » والرجوع دليل على أنها حية باقية لا تموت بموت البدن .

ويرفض الغزالي الرأي القائل بأن الجسم مكان للنفس (أو القلب
والروح) لأن النفس لا تتمكن في مكان . ومن الأفضل أن يقال : أن النفس
تتخذ البدن وسيلة وآلة فحسب ، لأن النفس غريبة عن البدن كانت كذلك
عند دخولها (أو وجودها) في الجسم وستظل شاعرة بهذه الغربة حتى
تخرج منه (١) .

(١) راجع على سبيل المثال معارج القدس للغزالي ص ١٦ — ١٨ ،
ص ٤١ — المكتبة التجارية (بدون تاريخ) .

ولسا كانت فضيلة كل موجود من الموجودات تكمن في تحقيقه مهمته التي وجد من أجلها ، بحيث نجد أن فضيلة العين الرؤية السليمة ، وأن فضيلة الأذن سماع الصوت ، وفضيلة الأنف قوة الشم . الخ . فإن فضيلة القلب أو الروح العلم والمعرفة . وإذا كان القلب (أو العقل) يشغل نفسه بأمور أخرى غير المعرفة ، فإن ذلك لسوء فهم مهمته من جهة ومن أجل مصلحة البدن من جهة أخرى .

ونحن نعلم أن العلم يمكن أن يحصل : إما بالتعليم الانساني أو بالتعليم الرباني (أما بالعقل وأما بالكشف والاشراق) . الأول طريقة النظر والاستدلال ويعتمد على الحس والعقل . والثاني يتضمن الرجوع الى النفس ومجاهدتها وهذا هو الذي يهنا الآن .

وهنا يميز الغزالي بين الوحي والالهام . ذلك أن الوحي قد انتهى وانقطع بنزول القرآن على سيدنا محمد عليه السلام ، لأنه كان خاتم الأنبياء الذين أوحى الله اليهم . أما الالهام فإنه مازال قائما . أنه ، كما يقول الغزالي ، انتباه النفس الجزئية من جراء تنبيه النفس الكلية لها وهذا التنبيه يتفاوت لاتباع النفس الكلية ولكن طبقا لصفاء النفس الجزئية . فعلى قدر صفائها تنبّه ، وعلى قدر درجاتها من اليقظة تصل وتكتشف . وبرى الغزالي أن العلم الحاصل عن اتصال النفس الكلية بالنفس الجزئية يسمى علما لدنيا . أما النبوة فهي اتصال الوحي بنفس الذي الموحى اليه .

وعند الغزالي أن العلم اللدني ، الذي هو في الحقيقة سر بيان النور الالهي في الانسان لايد لحصوله من بعض الشروط :

١ - أن يكون المرید قد قطع شوطا كبيرا على طريق المعرفة الاستدلالية الكسبية وأن يكون قد حصل على أكبر قدر من المعارف المتنوعة .

٢ - على المرید أن یكون صادقاً فی نیته ، صادقاً فی ریاضته عاشقاً لغایته • وعلیه أن یكون مراقباً لنفسه مراقباً صارماً فلا یغفل عنها لحظة واحدة لكي لا یلتفت الى غیر ما یرید ویقصد •

٣ - ویترتب علی ذلك أن یعود الإنسان الى ذاته ویفكر فیما حصله مع مداومة الریاضة حیث یبفتح حیث یبفتح قلبه أمام دقات النور الالهی التي هی فی الحقیقة علم لدنی •

هنا نجد الغزالی یتابع الى حد كبر الموقف الافلاطونی المحدث ، حیث یقول : والعلم الحاصل عن الوحي یسمى علماً نبویاً والذي یحصل عن الالهام یسمى علماً لدنیاً • والعلم اللدنی هو الذي لا واسطة فی حصوله بین النفس و بین الباری وإنما هو كالضوء من سراج الغیب یقع علی قلب صاف فارغ لطیف • وذلك أن العلوم كلها حاصلة معلومة فی جوهر النفس الكلية الاولى الذي هو فی الجواهر المفارقة الاولى المحضة بالنسبة الى العقل الاول كنسبة حواء الى آدم علیه السلام • وقد بین ان العقلی الكلی اشرف واكمل واقرى واقرب الى الباری تعالی من النفس الكلية ، والنفس الكلية اعز والطف واشرف من سائر المخلوقات • فمن افاضة العقل الكلی یولد الالهام ومن اشراق النفس الكلية یولد الالهام • فالوحي حلية الانبیاء والالهام زينة الاولیاء • فأما علم الوحي فكما ان النفس دون العقل فالوحي دون النبی فكذلك الالهام دون الوحي « (١) »

• معنى هذا أن الغزالی یرى أن المصدر الذي یأخذ عنه النبی والولی المعرفة هو فی نهاية الامر مصدر واحد • والفرق بین الاتین أن النبی مصطفی من قبل الله ، لا یعتمد فی علمه علی نظر وتأمل واستدلال ، بعكس الولی ، الذي لا بد أن یبدأ بالنظر والاستدلال ، ثم یتجاوز ذلك الى الرجوع الى ذاته وتصفیتها وثقیة صفحتها من شوائب البدن • حیث

(١) الغزالی : الرسالة اللدنیة ص ١١٦ •

تنطبع على مرآة نفسه ما في اللوح المحفوظ . وهذا الانطباع هو أيضا ما يحدث للنبي .

على أن الغزالي يرى - موافقا في هذا سقراط وأفلاطون - أن النفس قد ولدت عالمة ، وإنها قد نسيت ما سبق أن علمته لارتباطها بالجسد . صحيح أن ثمة فرقا هائلا بين الفيلسوفين اليونانيين السكبريين وبين الغزالي في هذا الصدد وهو أن حجة الاسلام يقول بخلق النفوس ، أما هما فيقولان بعدم النفوس . لكننا إذا تركنا هذه البداية جانباً - مع أهميتها البالغة - لوجدنا أن الغزالي - يرى ويعتقد أن الله قد خلق كل النفوس عالمة وإنها نسيت ما قد علمته . . . الخ ولترك الغزالي يعبر عن رأيه : يقول أبو حامد ، بعد أن بين أن الجهل نتيجة مرض النفس وعلى الانسان أن يعالج هذه النفس المريضة بالمعرفة حيثئذ : « تقرر النفوس بوجود العلم اللدني وتعلم انها كانت عالمة في أول الفطرة وصافية في ابتداء الاختراع . وإنما جهلت لانها مرضت بصسبة هذا الجسد الكثيف ، والاقامة في هذا المنزل الكدر والمحل المظلم ، وإنها لا تطلب بالتعلم إيجاد العلم المصدوم ولا ابداع العقل المفقود ، بل أعادتها العلم الاصلى الغريزي ، وإزالة طريان المرض بأقبالها على زينة الجسد وتمهيد قاعدته ونظم أساسه . والاب المحب المشفق على ولده إذا أقبل على رعاية الولد واشتغل بمهماته ينسى جميع الامور ، ويكتفى بأمر واحد ، وهو أمر الوالد . فالنفس لشدة شغفها أقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرقت في بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها ، فاحتاجت في أثناء العمر الى التعلم طلبا لتذكّار ما قد نسيت » (١) .

٣ - التوحيد وبرجسته :

نحن نعتقد أن من أهم الاسباب الرئيسية التي أدت بالصوفية عامة أن تتخذ طريقا قريدا للاتصال بالله هو فهمها الخاص للتوحيد ، وما ينبغي

(١) الغزالي : الرسالة اللدنية ص ١٢٠ .

ان تكون عليه صلة الموحد بمن يوجد . فمعظم الناس على أن الاله واحد .
هذه قضية لا خلاف ولا جدال حولها من جانب المؤمنين بوحدة الله .
لكن الجدال والنقاش كان بشأن درجات التوحيد وصلة الذات الالهية
بالموحدين . معنى هذا أن شدة درجات التوحيد وفي كل درجة من هذه
الدرجات نجد طبقة من الموحدين . ويرى الصوفية أنهم وحدهم الذين
يلغوا أقصى درجات التوحيد والوحدانية بفنائهم كلية في الذات الالهية .
فالتوحيد عند هؤلاء الصوفية بحر خضم لا شاطئ له .

وقد ميز الغزالي هنا بين أربع مراتب من التوحيد :

١ - المرتبة الأولى هي أن يقول الانسان بلسانه لا اله الا الله ،
ويكون قلبه حينئذ غافلاً عن الله سبحانه .

٢ - المرتبة الثانية أن يقول الانسان : لا اله الا الله مع تصديق
قلبه بما ينطق به لسانه . لكن هذا التصديق القلبي حصل للمرء عن طريق
التقليد . وهذا هو توحيد العوام .

٣ - المرتبة الثالثة من التوحيد هي تلك التي يرى الموحد فيها أن
الاشياء لا توجد بغير الله وهي رتبة يصل للفرد فيها الى هذا المقام بطريق
الكشف الذي حدث له بواسطة النور الالهي . هذه الرتبة في التوحيد هي
رتبة المقربين ، أولئك الذين يرون في الكثرة الوحدة ، وفي الكون والفساد
صورة المحي المميت ، وفي الفقر والغنى صورة المعطى والمانع ، وفي العز
والمذلة صورة المعزل المذل . يقول الغزالي : ان هؤلاء « نظروا الى
المخلوقات فراوا علامات الحدوث فيها لاثرة ، وعابثوا حالات الافتقار
الى الله تعالى عليهم واضحة وسمعوا جميعها تنل على توحيده وتفريده
راشدة وناصحة . ثم رأوا الله تعالى بايمان قلوبهم وشاهدوه بعيب
أرواحهم ، ولاحظوا جلالة وجماله بخفى أسرارهم ، وهم مع ذلك في

درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب (١) .
ويضيف الغزالي أن هؤلاء سموا مقربين لبعدهم عن ظلمات الجهل وقربهم
من أنوار المعرفة والعلم .

٤ - أما الرتبة الرابعة فهي تلك التي لا يرى فيها الفرد الموجودات
بل يرى الواحد الأحد ، الفرد الصمد . وهذه الرتبة هي رتبة الصديقين .
وهي رتبة تكون بالفناء في الذات الإلهية حيث لا يرى الفرد حينئذ نفسه
لأنه يكون مستغرقا في التوحيد فائيا عن نفسه . أنه قد فنى عن رؤية
نفسه وعن رؤية الخلق بمشاهدة الحبيب . فالصديقون قوم « رأوا الله
سبحانه وتعالى وحده ، ثم رأوا الأشياء بعد ذلك » فلم يروا في الدارين
غيره ولا أطلعوا في الوجود على سواه . فإذا رأى الولي أو الصديق
أى شيء فإنه يراه من حيث أوجده الله بالقدره ويميزه بالارادة بناء على
علمه سبحانه القديم (٢) .

هنا نجد أن ما يميز هذه الرتب فيما بينها أن الواحد الأول موحد
باللسان فقط . أما الثاني فهو موحد ، بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم
لفظه ، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، وهو عقدة على القلب
ليس فيه انشراح وانفساح . . . والثالث موحد بمعنى أنه لم يشاهد
الافاعلا واحدا ، إذ انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلا بالحقيقة
الا واحدا . وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه لا أنه كلف قلبه أن يعقد
على مفهوم لفظ الحقيقة فإن تلك رتبة العوام والمتكلمين ، إذ لم يفارق
المتكلم العامى في الاعتقاد بل في صنعة تليق الكلام الذي به يدفع حيل
المتدع عن تحليل هذه العقدة . . . والرابع موحد بمعنى أنه لم يحضر
في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث أنه كثير بل من حيث أنه

(١) الغزالي : أحياء علوم الدين ص ٣٠٥٩ م ٤ ح ١٦ طبعة
دار الشعب بالقاهرة .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٦٢ م ٤ ح ١٦ .

واحد . وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد . فالأول كالقشرة العليا من الجوز والثاني كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب (١) .

انه فرق كبير بين أن يقول نبي فرد أن زيدا في الدار فأصدقه وبين أن اذهب إلى الدار وأسمع صوته فيضاف إلى التصديق دلالة أقوى وأكد بوجوده . ثم إذا شاهدته وقابلته كانت هذه درجة أخرى من التصديق تعتمد على المشاهدة والمعاناة وهي بلا جدال أفضل من الدرجتين السابقتين . وهكذا الحال بالنسبة للتوحيد : توحيد باللسان ثم توحيد باللسان والقلب ثم باللسان والقلب والجوارح وأخيرا توحيد يفنى فيه الموحد فيمن يوحد .

يقول الغزالي : التوحيد في البداية نفى التفرقة والوقوف على الجمع . وأما في النهاية فيمكن أن يكون الموحد حال التفرقة مستغرقا في عين الجمع ، وفي عين الجمع بعين الجمع ناظرا إلى التفرقة بحيث كل واحد من الجمع والتفرقة لا يمنع من الآخر . وهذا هو كمال التوحيد، وذلك أن يصير حال التوحيد وصفا لازما لذات الموحد ، وتلاشى وتضمحل ظلمة رسوم وجوده في غلبة اشراق أنوار توحيده ونور علم توحيده بسمتري ويندرج في نور حال على مثال اندراج الكواكب في نور الشمس فلما استبان الصبح اندرج ضوءه بأسفاره أضواء نور الكواكب . وفي هذا المقام يستغرق وجود الموحد في مشاهدة جمال الواحد في عين الجمع ، بحيث لا يشاهد غير ذات الواحد تعالى وغير صفاته عز وجل واستلذه أمواج بحر التوحيد وغرق في عين الجمع (٢) .

ويرد الغزالي على من يعترض على توحيد المريدين أولئك الذين

(١) أحياء علوم الدين م ٤ ج ١٢ ص ٢٤٨٧ .

(٢) الغزالي : روضة الطالبين ص ٣٦ .

يقولون انهم لا يشاهدون في الوجود كله الا الواحد ٠٠ الخ من حيث ان هذا الرأي يذكر أننا نشاهد السموات والأرض والحيوانات والنباتات وكلها متعددة فكيف ينكر المريد ذلك كله ولا يراه ؟

يرد الغزالي على ذلك بالقول : لاشك انه يصعب على غير الواصلين فهم هذه الحالة ، لان للواصلين منطقهم ولغيرهم منطقهم . ولهذا فان العارفين قد قرروا فيما بينهم ، كل على حده ، ان اقتسام سر الربوبية كفر ، وانهم ذهبوا الى القول : صدور الاحرار قبول الاسرار . ورغم هذا فان الغزالي - بعد بيان هذه الصعوبات - يبين لمن يعترض على التوحيد بالمعنى السابق ، أننا كثيرا ما نشاهد اشياء متعددة ونقول مع هذا بواحديتها . أما اذا قلنا بكثرتها فلاعتبارات معينة وان قلنا بوحدايتها فلاعتبار آخر . ويضرب الغزالي لذلك مثلا بالقول : اننا نقول الانسان واحد مع اننا لو نظرنا الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وأحشائه لقلنا ، ان هذا الواحد يتضمن كثرة . فان اعتبرنا نحن أبعاضه ، ان صبح التعبير ، فانه ليس واحدا بل اشياء كثيرة . أما اذا نظرنا اليه باعتباره انسانا فهو واحد . وذلك يرجع - كما يقول الغزالي - الى اننا في حالة الاستغراق نرى انه واحد فقط . اما اذا لم تكن مستغرقين فيمن ندركه او نشاهده لقلنا انه ليس واحدا وانما هو متبعض متكثر . هكذا حال العالم ومعه الله : ان اعتبرنا العالم وحده فهو متبعض متكثر متعدد ، وان اعتبرناه مع الله فلا يجوز له الا بالله ٠٠٠ وحينئذ سوف نتخطى ذلك - كما سنرى - ونقول : لا وجود الا لله .

٤ - العلم الصوفي والقلب :

والتصوف عند الغزالي يعتمد اعتمادا كليا على القلب . والشيخ مع ايمانه بالحس والعقل ، وعدم انكاره لدوريهما الرئيسى والهام فى المعرفة ، الا انه ذهب الى بيان دور القلب فى المعرفة وكيف انه قوة او ملكة من الملكات التى وهبها الله للانسان . هذا القلب له دور أساسى فى فرع خاص من فروع المعرفة لا يدرك الا بواسطته . فكما اننا بالحس

ندرك المحسوسات وبالعقل ندرك المعقولات التي ينتمى جزء كبير منها الى المحسوسات ، فاننا بالقلب ندرك معقولات لا نظير لها في العالم المحسوس ، ندرك معقولات نشعر بها شعورا قويا ونرتب سلوكنا طبقا لها .

والمعرفة القلبية كثيرا ما يخلط بينها وبين المعرفة العقلية بغير حق ، ذلك اننا في المعارف العقلية أو بتعبير آخر المعرفة التي تميز الانسان من الحيوان ، نميز بين درجات من المعرفة ولكل درجة مراتب لا تحصى ، متفاوت الناس فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخسستها وبطرق تحصيلها اذ تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل المباهة والكاشفة وبعضهم بتعلم واكتساب . وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطيء الحصول . وفي هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء . فدرجات الترقى فيه غير محصورة . اذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، واقصى مراتب الرتب رتبة النبى ، الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف بل يكشف الهى فى أسرع وقت .

وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قريبا بالمعنى والحقيقة والصفة لا بالمكان والمسافة . ومراقى هذه الدرجات هي منازل السائرين الى الله تعالى ، ولا حصر لتلك المنازل وانما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . . . وكما لا يعرف الحلين حال الطفل ، ولا الطفل حاله المميز وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته . « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها » (١) .

العلوم الالهية اذن وغيرها يمكن ان يحصل عليها العبد من غير

(١) راجع احياء علوم الدين م ٢ ح ٨ من ١٣٥٢ - ١٣٥٣ .

طريق الحس والبرهان وذلك بتصفية القلب ونقاؤه وخلو الفكر من كسورات الدنيا وهمومها . ذلك أن هذه كلها « حجب » تمنع القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بعالم الزور . والحجب هنا لا ترجع إلى تجل الهى ولكنها ترجع إلى تقصير من جهة العبد . ذلك أن « القلوب كالآوانى فمادامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء . فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى » (١) .

إن الإنسان من حيث أنه يتغذى وينسل وينمو يشارك النبات والحيوان في هذه الخاصية . ومن حيث أنه يحس ويتحرك يتميز عن النبات ويشارك الحيوان . ولهذا فأننا ينبغي أن نبحث عن خاصية يتميز بها الإنسان عن غيره من موجودات . هنا نجد أن ميزة الإنسان الرئيسية هي معرفة حقائق الأشياء وهذه الميزة تتم من خلال استعمال القلب والعقل استعمالاً حسناً ، وتوجيه هذه الكلمات وجهة صحيحة . والصوفية يرون أن خير توجيه توجه إليه ملكات الإنسان كلها هو الوجهة الإلهية بحيث يجعل المرء لقاء الله تعالى مقصده ، وأن يدرك أن الدار الدنيا مرحلة مؤقتة أو هي وسيلة للأخرة ، التي ينبغي أن يعمل المرء لها بحسبانها مستقرة .

ويرى الغزالي أن القلب محل العلم ويشبهه بمرآة تنعكس على صفحتها الصور . فإذا كانت هذه المرآة نظيفة ظهرت الصور كما هي . أما إذا كانت على غير ذلك فإنها تقدم لنا صوراً مشوهة لا تعبر عن الأشياء المسائل أمامها تعبيراً حقيقياً . وقد ذكر حجة الإسلام أن ما يمنع القلب عن العلم والمعرفة عدة أمور منها :

١ - أولها نقصان في القلب ذاته . ويقصد بذلك أنه من غير المعقول أن يتوقع من صبي لم يبلغ من الرشد بعد ، أن يعلم كل الأمور إذ أن ذلك فوق طاقته بطبيعة الحال . ذلك أن القلب ... من حيث أنه آله - ينمو ويزداد .

(١) المرجع السابق - نفس الصفحة .

ومن حيث المعرفة أيضا يزداد علمه بكثرة التجارب والتصفية . وعلى ذلك فإن أول ما يمنع (يحجب) العلم عن القلب نقصان فيه . وقد يكون هذا النقصان راجعا لأسباب طبيعية وقد يكون لقلّة الخبرة والتجربة وقد يكون لأسباب أخرى سوف نذكرها الآن .

٢ - الأمر الثاني الذي يمنع العلم عن القلب هو كدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات . فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاله ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه . ذلك أن الحسنات تمحو السيئة ، والسيئة تزيل الحسنات ، فإذا شغل الإنسان قلبه بالشهوات وتوافه الأمور فإن هذا من شأنه - أن يكون طبقة من السيئات والمعاصي والأثام تمنع القلب عن الانصراف إلى الخير والسعي إلى معرفة الحق والحقيقة . فمن يصاحب أهل السوء أنى له معرفة أهل الحق ومن يسير في طريق الظلام أنى له أن يدرك طريق النور ومن يهتم بالزور ويشغل نفسه به كيف يعرف قلبه طريق الحق . ومن يحجب قلبه عن رؤية الله عانى له أن يصل إليه ويدركه !!

يقول الغزالي « أن قلب الطمع الصالح ليس يتضح فيه جليلة الحق لأنه ليس يطلب الحق ، وليس محاذايا بمرآته شطر المطلوب بل ربما يكون مستوعبا لهم بتفصيل الطامعات البديهة ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ولا يصرف فكره إلى التأمل في حضرة الربوبية والحقائق الخفية والالهية ، فلا يكشف له إلا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال ، وخفايا عيوب النفس ، أن كان متفكرا فيها ، أو مصالحي المعيشة أن كان متفكرا فيها . وإذا كان تقييدا لهم بالأعمال وتفصيل الطامعات مانعا عن انكشاف جليلة الحق فما أظنك فيمن صرف لهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها ؟ فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقي » (١) .

(١) أحياء علم الدين ص ١٣٦٢ م ٢ ح ٨ .

٢ - الأمر الثالث الذي يذكره الغزالي هنا في معرض حديثه عن الحجب التي تمنع القلب من العلم والمعرفة هو الأحكام والآراء والاعتقادات السابقة التي آمن الفرد بها منذ صباه دون اعتقاد عقلى أو قلبى . فمثل هذه الاعتقادات تحول بين القلب وبين الله . ذلك أن صاحبها ينظر الى كل القضايا من خلالها ويقوم كل الأمور بمعاييرها ، فمن نشأ في بيئة حسية لا تقول إلا بالمحسوس فإنه ينكر بالتأكيد كل ما ليس محسوسا . ومن نشأ على المذهب القائل بقسدم العالم ، يصعب عليه أن يقبول بالاتجاه الآخر القائل بخلقه وحدوثه منسل هذه الأحكام السابقة والاعتقادات الباطلة ينبغي على المرء أن يطرحها جانبا وأن يخلو بينها وبين عقله وقلبه وأن ينظر الى هذه المشاكل نظرة جديدة بقلب جديد .

٤ - الأمر الرابع الذي يذكره الغزالي هنا من حيث أنه حجاب يحول بين القلب والعلم الحق هو ما أطلق عليه « الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب » وشرح ذلك أن الغزالي يميل الى القول بأننا إذا أردنا أن نعلم طفلا تعليما صحيحا فإن ذلك يقتضى أمرين أساسيين : معلما ممتازا ، ومنهجاً صحيحاً . المعلم الممتاز يحدد له المطلوب ويمطيه مفاتيح العلوم ، ويبين له المراحل التي ينبغي أن يقطعها في كل خطوة يخطوها . أما المنهج فهو أن لا يبدأ الطفل بما يسمى بالجدل الهابط مثلا ، بل عليه أن يبدأ أول ما يبدأ بالجدل الصاعد بالمعنى العام لهذه الكلمة . والقصد بذلك أننا لا ينبغي أن نبدأ مع الطالب بالعلوم الالهية بل ينبغي أن نبدأ بالعلوم الطبيعية بالأشياء التي يحسها ويرأها . ثم يرتقى منها الى المواد الرياضية والهندسية والفلكية لان هذه - فضلا عن انها تتوسط الحس الخالص والعقول الخالص - فإنها تبين للمعنى أن تمة موجودات لا تحصى ، ولا تنال بالحس . ثم تصعد أخيرا الى العلم الالهي . ان الخطوة ، كل الخطوة ، أن لا نتبع منهجا صحيحا في تربيتنا للنشء . كما أن الخطوة أيضا تكمن في أن نقف بهم عند علم من العلوم .

وفضلا عن هذا كله فاننا ينبغي ان نوضح للمتعلم ان لكل موضوع ولكل علم منهجه الخاص ، فالمنهج المستخدم في دراسة الطبيعة غير ذلك الذي يستخدم في الرياضيات ، وهكذا . اضيف الى ذلك اننا ينبغي ان نوضح لطالب العلم ان لكل مجال من مجالات العلوم الانسانية وسائله الخاصة ، بمعنى انه اذا كانت هناك قوى انسانية متعددة في الانسان ، فان لكل قوة من هذه القوى مجالها الخاص : الحس له دوره ومجاله ، والعقل له دوره ومجاله وكذا الامر مع القلب . والقلط ، كل القلط ، يحدث حينما نسعى الى فهم او ادراك شيء بغير آله او وسيلته ، كأن نسعى الى ان أحس الشيء بالعقل و اعقل بالحس ، فهذا خطأ لاننى حينئذ لم أميز بين مجال الحس ومجال العقل . وعند الغزالي ان الجاحدين ، المنكرين لوجود الله ، هم أولئك الذين سمعوا الى فهم الألوهية على قرار فهمهم للعلوم الطبيعية فلما لم يروا لها محسوسا أنكروا من ثم وجوده .

هذه هي عند الغزالي الأسباب الرئيسية التي تحول بين القلب وبين معرفته حقائق الأشياء أو الأشياء الحقيقية . فاذا ارتفعت هذه الأسباب أدرك القلب الأمور كلها وراها في صفحته الناصعة لاننا سنرى ان الغزالي يقول :: ان القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الأشياء غير ان الحجب التي اتينا على ذكر بعضها هي التي منعت من هذه المعرفة .

يقول الغزالي : « اعلم ان ما سوى الحق حجاب عنه ولولا ظلمة الكون لظهر نور الغيب ، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب ولولا العوائق لانكشفت الحقائق ، ولولا العزل لبرزت القدرة ، ولولا الطمع لرُسخت المحبة ، ولولا حظ باق لأحرق الأرواح الاشتياق ، ولولا البعد لشوهد الرب . فاذا انكشف الحجاب تجشم هذه الأسباب وارتفعت العوائق يقطع هذه العلائق » (١)

(١) الغزالي : روضة الطالبين ومعدة السالكين ص ١٤ مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون تاريخ) .

٥ - طبيعة العلم الصوفي :

لقد ذهب ابن سبعين في حكمه على الغزالي الى القول بأنه مطمئن وأنه كان كالشعبان لا تستطيع أن تقبض عليه : فهو فيلسوف مع الفلاسفة متكلم مع المتكلمين ، ثم هو صوفي مع الصوفية . وهذا الحكم وأن كان قد ساقه ابن سبعين لكي يذم به الغزالي من جهة أنه لا ينتمي الى اتجاه فكري معين وأنه ليس أكثر من مردد لأقوال الفرق الأخرى ، إلا أننا نرى أن هذا الحكم بمثابة مدح للغزالي وأنه يحسب له لا عليه . فهذا الحكم عندنا يزيد من شأن الغزالي دون أن ينقص منه شيئاً ، لأنه يوضح أن الغزالي شأنه شأن القدماء جميعاً كان دائرة معارف كبرى : كان عالماً بكل فروع المعرفة البشرية . ثم أن الغزالي لم يكن أمعة كما ذهب ابن سبعين بل كان له رأى فكري واضح ، ولا يعيبه أن ابن سبعين أو غيره لم يفهمه . ولا يعيبه أيضاً أنه خبر المذاهب وأغوارها واقتحم لجة بحر المعارف غير هباب . فذهب الى المتكلمين ، والصوفية ، والفلاسفة والفقهاء ، وغيرهم ، لعله يجد ضالته المنشودة .

فأخطأ أن نحكم على مذهب الرجل دون أن نضع مؤلفاته في الاطار التاريخي الخاص بكل منها ودون أن ندرك الأسباب التي أدت بالغزالي الى الحديث عن الفلسفة أو عن علم الكلام وغيرها من العلوم .

يقول ذلك لكي نحلص منه الى أن الغزالي لا يرى أن ثمة تعارضاً بين العلوم المتعددة . كما أنه أيضاً لا يرى أي تعارض بين وسائل المعرفة ذاتها . أنه يرى أن كل حاسة وكل وسيلة صالحة طالما أنها توجد كما قلنا في المجال الخاص بها . أما إذا تخطت شأنها سوف تنتهي الى نتائج واعتقادات باطلة . لذلك يقرر الغزالي أنه ليس ثمة تناقض بين ما يقول به العقل وبين ما جاء به النص الديني . ليس ثمة تناقض بين الشريعة المعقولة والعلوم الدينية . ليس هذا فحسب بل أننا لا نستطيع أن نستبدل الواحد منهما بالآخر أو أن نكتفي بالعقل وحده أو بالدين وحده . يقول الغزالي في عبارات رائعة ... فلا شئ بالعقل عن السماع (النقل) =

النفس الديلى) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعى الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور . فايالك ان تكون من احد الغريقين وكن جامعا بين الاصلين . فان العلوم العقلية كالاغذية والعلوم الشرعية كالادوية . والشخص المريض يستضر بالفذاء متى فاته الدواء . فكذلك امراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالادوية المستفادة من الشريعة . فمن لا يداوى قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالفذاء (١) .

العلوم الشرعية اذن لها مجالها ، والعلوم العقلية لها مجالها . ولما كان لكل فريق من الناس مقصده وغايته ، فان غاية الصوفى هي بطبيعة الحال ، العلوم الشرعية ، وبوجه خاص ما يتعلق منها بالتوحيد . هنا نجد ان الصوفى - كما يرى الغزالى - يسعى الى معرفة حقائق الاشياء .

ونحن نعلم ان حقائق الاشياء ، كما يقول الدين ، توجد في اللوح المحفوظ ومعنى ان يعرفها الصوفى هو ان تنتقل هذه الحقيقة الخاصة بالاشياء الموجودة في اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفى ، حيث تنطبق فيه . فالمعرفة الحققة هنا هي انطباع ما في اللوح المحفوظ في قلب الصوفى . يقول الغزالى في رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لان فيه صورة كل موجود . واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى ، حلت صور ما في احدهما في الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ الى القلب ، اذا كان فارغا من شسوهات الدنيا . فان كان مشغولا بها ، كان عالم الملكوت محجوبا عنه وأن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ . واذا اغلق باب الحواس

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٦٨ م ٢ ج ٨ .

كان بعده الخيال . لذلك يكون الذى يصره تحت ستر القشر ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً . فإذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه لم يبق حواس ولا خيال . وفى ذلك الوقت يصير بغيرهم وغير خيال . ويقال له : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ، (١) .

والغزالي وإن كان يقول بأن المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فإنه يرى أيضاً هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، أن يوسع المرء أن يصل إليها فى اليقظة كذلك - ولا تظن أن هذه الطاقة (طاقة النور الإلهي وما يترتب عليها من كشف) تنفتح بالنوم فقط بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة (٢) .

معنى هذا أنه لكي يتم انطباع اللوح المحفوظ على صفحة مرآة القلب ، لابد أن تزول الحجب التى بين القلب وبين اللوح المحفوظ . وزوال هذه الحجب يتم بالكسب الانساني والالهام الإلهي معاً . أى أن زوالها يعتمد على سعي الصوفي الى أنالتها من طريق تصفية النفس من كدورات المسادة من جهة ، ويعتمد كذلك ، وفى نفس الوقت ، على توفيق الله من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل بصورة واضحة فى الأحوال التى أتينا على ذكر بعضها . ولما كان الصوفية يؤمنون جميعاً بالقضاء والقدر ، ولا يهتمون كثيراً بالأسباب ، فإنهم اعتمدوا فى تجليتهم القلب على التصفية دون اعتمادهم على الأدلة البرهانية العقلية . أى أنهم اعتمدوا على الذوق والقلب من جهة ، والتوفيق الإلهي من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل فى هبوب الرياح الإلهية التى تزيل الحجب وتكشف للقلب الطريق فى آن واحدة .

(١) الغزالي كيمياء السعادة ص ٨٧ - ٨٨ نشرة محمى الدين صبرى
الكردي ط ١ سنة ١٣٢٨ هـ .
(٢) الغزالي : كيمياء السعادة ص ٨٨ .

يقول الغزالي : أن الصوفية انتهوا إلى أن الطريق إلى إزالة الحجب تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى للقلب عبده والتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة واشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة وتلاآت فيه حقائق الأمور الالهية . فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وأحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة والكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبرئ من علائقها ، وتفريغ القلب من شوائبها ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له (١) .

ويضيف الغزالي : أن ذلك الطريق يتضمن أن ينعزل المرء عن العالم المحيط به وأن يفرغ قلبه من كل شيء ما خلا الله بحيث لا يقرأ شيئاً أو يهتم بشيء حتى وإن كان المقروء كتاب الله أو أحاديث رسوله . بل على الصوفي أن يجتهد كل الاجتهاد في أن لا يستولى شيء على قلبه إلا الله . وعليه حينئذ أن يقول الله الله الله بصفة دائمة مع حضور القلب في كل قول . ثم بعد ذلك لا يحرك الصوفي لسانه لأنه سيجد أن قلبه أخذ يريد كلمة الله الله بدلا من لسانه . ثم على الصوفي أن يواظب على ذلك إلى أن يمحو عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجردا في قلبه حاضرا فيه ، كأنه لازم له لا يفارقه حينئذ تأتي له النفحات الالهية من حيث لا يدري . يقول حجة الاسلام . . . فإذا جلس « المرید » في مكان خال وعطل طريق الحواس وفتح عين الباطن وسمعه وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت وقال دائما الله . . . الله بقلبه دون لسانه ، إلى أن يصير لا خبر معه من نفسه ولا من

(١) أحياء علوم الدين ص ١٣٧١ م ٢ ح ٨ .

العالم ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى ، انفتحت تلك الطاقة وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم ، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجليلة ، وانكشف له ملكوت السموات والأرض ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه (١) .

وقد بين الغزالي في رسالته « منهاج العارفين » أن صاحب العزلة ينبغي أن يتحلى بمشتر خصال إذا فقد واحدة منها أضرت بفقده لها خلوته . هذه الخصال العشر هي « علم الحق والباطل ، والزهد ، واختيار الشدة ، واغتنام الخلوة ، والنظر في العواقب ، وأن يرى غيره أفضل منه ، ويعزل عن الناس شره ، ولا يفتر عن العمل ، فإن الفراغ بلاء ، ولا يعجب بما هو فيه ، ويخلو بيته من الفضول ، والفضول ما فضل عن يومك لأهل الإرادة وما فضل عن وقتك لأهل المعرفة ، ويقطع ما يقطع عن الله تعالى (٢) .

على أن هذا الطريق ليس مأمون العواقب . ذلك أن قلب المؤمن كما يقول الرسول أشد تقلداً من القدر في غليانها . أي أنه يصعب على المرء أن يزيل كلية كل ما مواجهاة وما واجهة في حياته أي أن تفريغ القلب كلية أمر أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع . ثم أن هذا الطريق شائك من جهة أن أي تعبير في البدن من شأنه أن يفسد الخلوة الصوفية . فقد يمرض الصوفي وقد يجوع وقد لا يجد طعاماً . كل ذلك لابد وأن يؤثر بطريقة أو بأخرى على « الذكر » الذي كان قد بدأه الصوفي .

أضف إلى ذلك أن نتائج هذا الطريق ، أقصد الثمرات التي يقطعها الصوفي ، كثيراً ما يطول انتظارها ويتأخر نضجها . ولعل ذلك دليل على أن هذه ليست الطريقة المثلى للوصول والاتصال . أن رياضة النفس ومجاهدتها وتثبيت قديمها على الطريق الصحيح أمر لا يمكن أن

(١) الغزالي كيمياء السعادة ص ٨٨ .

(٢) الغزالي منهاج العارفين ص ٩٤ .

يتم الا من خلال المعرفة التي تبدأ من أول الطريق : القصد المعرفة الحسية
ثم العقلية ٠٠٠ أى من خلال الجدول الصاعد ٠٠ لان هذا الطريق يبين
للصوفى الحق من الباطل ، الصدق من الكذب ، الحقيقة من الخيال ٠٠٠
وهو ان ادرك ذلك سمى الى التعلق بكل ما تطمئن اليه نفسه ٠ ويشبه الغزالى
ذلك بذربين احدهما اخذنا فى فحره ونديم الفجر حتى ينبع الماء الصافى
منه ٠ والاخر اشبه ببركة او صلتهاها بهجر من الماء الجارى فامتلات منه ٠
فاذا جف البحر جفت واذا كان ماء البحر عكرا كان ماؤها كذلك ٠ ثم انه
اذا جاء أحد واقام بينها وبين البحر سدا لم يصل اليها الماء بعكس البحر
الاخر الذى لا يستطيع أحد أن يمنع خروج الماء الصافى منه بصفة
دائمة ٠ يقول الغزالى ٠٠٠ والقلب فى حكم الحوض تنصب اليه مياه
كريمة كدره قذرة من انهار الحواس ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من
تلك المياه ومن الطين الحاصل منها ليتفجر أصل الحوض ، فيخرج منه
الماء النظيف الطاهر ٠ وكيف يصح له أن يزرع الماء من الحوض والأنهار
مفتوحة اليه فيتجدد فى كل حال أكثر مما ينقص (١) ٠

مما سبق يتضح أن للقلب بابين « باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو
اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة
بعالم الملك والشهادة ٠٠٠ فاما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من
الحواس فلا يخفى عليك ٠ واما انفتاح بابه الداخلى الى عالم الملكوت
ومطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينا بالتأمل فى عجائب الرؤيا واطلاع
القلب فى النوم على ما سيكون فى المستقبل أو كان فى الماضى من غير
اقتباس من جهة الحواس ٠ وانما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله
تعالى (٢) ٠

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٦ م ٢ ح ٨ ٠

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧٥ م ٢ ح ٨ ٠

وثمة آيات كثيرة تبين صحة اختيار هذا الطريق عن ما عداه
 فيذكر الصوفية هنا قول الحق « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »
 والهدى هنا ينصب بلا شك على الكشف الصوفي . كذلك يذكرون قول
 الله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله
 سبحانه « يا أيها الذين آمنوا أن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » وكذلك
 يذكرون قوله سبحانه « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور
 من ربه » ويفسرون ذلك على ضوء كشف الله للنور في قلب العبد فيشرح
 به صدره ويتمتع .

أما عن استشهادهم بالاحاديث فيذكرون في ذلك عددا لا بأس به .
 من هذه الاحاديث ، من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم . كذلك
 يذكرون قول الرسول الكريم « اللهم اعطني نورا وذنني نورا واجعل
 لي في قلبي نورا وفي قبري نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا » .
 كذلك يستشهدون هنا بقوله عليه السلام « اتقوا فحاشة المؤمن فانه
 ينظر بنور الله تعالى » .

وفضلا عن هذه الآيات والاحاديث نجد أن الصوفية يذكرون هنا في
 محاولة منهم تأكيد المعرفة من خلال القلب بعض الحكايات التي توضح
 صحة مكاشفتهم . وقد أضافوا إلى هذه الحكايات دليلين آخرين :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة فانه ينكشف بها الغيب . وإذا
 جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضا في اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة
 إلا في ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات . فكم مستيقظ
 غافض لا يسمع ولا يبصر لانشغاله بنفسه .

الثاني : اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور
 المستقبين ، كما اشتمل عليه القرآن . وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره .
 إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بصقائيق الأمور وشغل بأصلاح
 الخلق (١) .

(١) أحياء علوم الدين ص ١٣٨٢ م ٢ ح ٨ .

٦ - الإرادة :

انتهينا حتى الآن من الحديث عن طبيعة التصوف عند الغزالي وأنه يعتمد اعتمادا رئيسيا على القلب . كذلك ذكرنا بعض الأسباب الرئيسية التي تحجب المرء عن معرفة حقائق الأمور . وهنا في حسيديتنا عن « الإرادة » سوف نلقى مزيدا من الضوء على هذه الحجب . والإرادة كما نعلم معناها العزم والتصميم ، معناها الاختيار والتمييز ، معناها الترك والاختار . فمن يريد شيئا يسعى إليه وي طرح ما يحجب عنه جانبا . ولهذا فمن الصعوبة بمكان أن نتصور إزالة الحجب بغير الإرادة عند المرء .

يرى الغزالي رحمه الله أن أول ما ينبغي على السالك أن يفعله لكي يشق طريق التصوف هو أن يرفع الحجب أو السدود التي تقف حائلا بينه وبين الحق جل شانه . وقد حصر الغزالي هذه الحجب في أربعة أشياء : المال والجاه والتقليد ثم المعصية .

أما فيما يتعلق بالمال فقد رأينا أن بعض الصوفية قد حد التصوف بقوله أنه « الفقر والافتقار » ، رأينا كذلك أن من المقامات الرئيسية والهامة في التصوف الإسلامي مقام الزهد وهنا يؤكد الغزالي ذلك كله . فقد ذهب إلى ضرورة أن يتخلى المرء عن ما يملك بالزهد فيه ، واعطائه للفقراء ، وأن لا يبقى لنفسه شيئا إلا على قدر الضرورة . وهو يرى أنه لو بقي للمرء درهم واحد لا لتقت إليه قلبه وأنشغل به . والانشغال بالمال حجاب يحول بين المرء والمراد .

كذلك ينبغي أن يتخلى المرء . بآرائه - عن الجاه إذا كان من أهل الجاه لأن الجاه من شأنه أن يولد في النفس الكبر والخيلاء وأن يعلم المرء الكسل . لأن المحيطين به إلى جانب أنهم « ينفخون » فيه بغير حق ، أن صح التعبير ، فإنهم أيضا لا يصرونه بعيوب نفسه . بل يتوددون إليه ويكيلون

له المنيح لدرجة قد ينسى عندها نفسه ، وينسى انه مخلوق عاجز لا حول له ولا قوة .

كذلك اشرنا من قبل الى ان حب المرء يعنى ويصم . فحبى المذهب من المذاهب ، واعتقادي فيه بناء على نشأتى ، وتقليدى للاباء ، يحصل بينى وبين ادراك الحق والحقيقة . معنى هذا ان من شروط المرید ان لا ينتمى الى مذهب معين ولا يتعصب لتيسار بعينه .

واخيرا فان الغزالي يؤكد بعد كل هذا وقبله على التوبة . فالتوبة كما اشرنا اول شرط من شروط التصوف . والتوبة معناها الخروج من المظالم ايا كانت : سواء ظلم الانسان لنفسه ولغيره فالحلم ان يتوب من ذلك كله وان يصمم بارادة لا تلين على ان لا يعود الى تلك المعاصى والاتام التى أسف على وقوعها عنه .

وعند الغزالي نجد ان الصعوبة فى التوبة لا ترجع فقط الى قصور فى الحدس والارادة ، بل انها أيضا ترجع الى ان الشهوة تسبق دائما العقل . أى ان جنود الشهوة يسيطرون على المرء ، قبل سيطرة ضوء العقل والحدس واذا كانت الشهوات تكمل فى الصبأ والشباب قبل كمال العقل ، فقد سبق جند الشيطان واستولى على المكان ، ووقع للقلب به انس والى لا محالة مقتضيات الشهوات بالعادة ، وغلب ذلك عليه ، ويعسر عليه النزوع عنه . ثم يلوح العقل ، الذى هو حزب الله وجنده ومنقذ اوليائه من ايدي اعدائه ، شيئا فشيئا على التدريج فان لم يقو ولم يكمل سلمت مسئلة القلب للشيطان وانجز اللعين موعده « (١) .

وعلى هذا فان الغزالي مع قوله بان المرید يستطيع ان يشق طريق التصوف بمفرده الا انه يفضل ان يستعين المرید بشيخ او استاذ يقتدى به

(١) احياء علوم الدين ص ٢٠٨٢ م ٢ ص ١١٠ .

لأن طريق التصوف وعبر كثير المزالق مترامى الأطراف ، وطريق هذا شأنه ، ينبغي أن يستعان عليه بمُرشد أو شيخ ، خبره وعبره من قبل .
 ذلك أن الصوفي قد يضل الطريق ، سواء عن طريق شيطانه الذي يلزمه أو عن طريق عدم فهم ودرايه لبعض النصوص الغامضة في كتاب الله .
 يقول الغزالي « فمن سلك سبيل البوادي المهلكة بغير خفيّر ، فقد خاطر بنفسه واهلكها ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التي تنبت بنفسها فانها تجف على القرب وأن بقيت مدة وأورقت لم تثمر » فمعتصم المريد ، بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه ، فليتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد ، بحيث يفوض أمره إليه بالكلية ، ولا يخالفه في ورده ولا صدره ولا يبقى في متابعته شيئاً ولا يذر . وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب (١) .

٧ - تحصين المريد :

يذكر الغزالي في موسوعته الكبرى « أحياء علوم الدين » أن على الشيخ الذي يتبعه المريد أن يوضح له معالم الطريق ، وعليه أن يبين له أن الأمر ليس هيناً ، وأن الطريق طويل ، والسفر أمر صعب لا يقدر عليه إلا من كان قلبه من حديد أمام العالم المصنوس ، رقيقاً هيناً أمام العالم الروحاني الشريف . كذلك على الشيخ أن يطعم المريد وأن يحصنه بأربعة أمور يرى الغزالي أنه لا غنى عنها في أية رحلة من رحلات التصوف . وهذه الأمور الأربعة هي : الخلوة ، الصمت ، الجوع ، ثم السهر .

(١) الجوع :

يرى الغزالي أن الجوع يبيض القلب ويقلل من دمه ، كما أنه يزيل الشحم الجاسم عليه . وبيض القلب أمر ضروري لإشراق النور الإلهي .
 لأن القلب كالمرآة لن تظهر فيها الصورة وتنجلي إذا كانت صديئة ، أو على صفحتها طبقة من « التراب » تحول بينها وبين ظهور الصور على

(١) أحياء علوم الدين ص ١٤٧٥ م ٢ ح ٨ .

صفحتها • فرقة القلب مفتاح من مفتاح الكاشفة ، كما أن تساوته حجاب يحول دون هذه الكاشفة • ويذكر الغزالي أيضا أنه : مهما نقص دم القلب ضايق مسلك العدو ، فإن مجاريه العروق الممتلئة بالشهوات • ويستشهد في هذا بقول الرسول الكريم « جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش ، فإن الأجر في ذلك كاجر المجاهد في سبيل الله ، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش » وكذلك قال عليه السلام « أفضل الناس من قسقل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته • ومن قبسل الرسول الكريم قال عيسى عليه السلام « يا معشر الحواريين اجيعوا أكبادكم وأعروا أجسادكم لعل قلوبكم ترى الله عز وجل » •

(ب) السهر :

يذهب الغزالي هنا إلى أن السهر من العوامل الهامة التي تساعد على تجلية القلب وتصفيته • وقد ربط الغزالي بين الجسوع والسهر لأنه يرى أن المرء يستطيع أن يظل ساهرا كلما كان جائعا • أما إذا أكل فإنه لن يستطيع مقاومة النوم (ومن ثم الغفلة) • لأن نشاطه الفكري سوف يتجه مباشرة إلى المعدة • وبقرب على ذلك أن يصاب القلب والوجدان بالكسل والخمول • معنى هذا أن النوم يقسم القلب ويميته • على أن ذلك ليس معناه أن الغزالي ينكر على المرء الراحة والنوم والاكل ، بل أنه يرى أن على المرء أن يأكل وينام بقدر محدود لأن أحدا لن يستطيع أن يظل جائعا ساهرا •

(ج) الصمت :

يقول أبو حامد الغزالي ، وأما الصمت فإنه تسهله العزلة • ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرباه وتبدير أمره • فينبغي أن لا يتكلم إلا بقدر الضرورة فإن الكلام يشغل القلب وشربه القلوب إلى الكلام عظيم • فإنه يستروح اليسه ويستثقل التجرد للذكر والفكر فيستريح اليسه • فالصمت ينقح العقل ويجلب الورع ويعلم التقوى •

(د) الخلوة :

الخلوة ضرورية لكي تتم مصانة المرید ضد مخاطر الطريق .
فالخلوة هي في الحقيقة شغل بالله وغفلة عن كل ما عداه . لان المسرعة في خلوته يسعى الى تصفية نفسه من الشواغل المادية وغيرها وان يحول بينه وبين المسموحات فلا يسمع ولا يبصر ولا يشم ولا يلمس شيئا الا الحق سبحانه . لان المرید اذا سمع أو رأى شيئا فقد يلتفت اليه . وفي نظريته اليه أو سماعه له غفلة عن الحق . ان الغزالي - كما أشرنا - يرى ان هذه الحواس بمثابة انهار تصب في القلب . وهذه الانهار لا تصب في القلب الا ماء قدرا عكرا . . . ولهذا فان عليه ان يقيم السدود بين هذه الانهار وبين القلب . وقد رأى ، رحمه الله ، ان ذلك يتم من خلال عدة أمور منها الخلوة حيث لا يرى المرء حينئذ الا الله ولا يسمع غير الله .

هذه الجرمات الاربع السابقة التي ينبغي ان ينهيه الشيخ المرید اليها والتي ينبغي على المرید ان يأخذها من الشيخ وأن يعمل بها من شأنها ان تسهل العقبات التي توجد على الطريق . والحقيقة اننا اذا اردنا الدقة في التعبير لقلنا : ان العقبات لا توجد على الطريق ، وانما توجد في القلب . فالقلب مفتاح صالح لكي تنكشف بواسطته معالم الطريق ، وعلينا ان نصلح هذا القلب ونخليه عن ما يشغله وأن نهية لهمة التي سوف يخوضها . وذلك لا يتم الا بما سبق أن ذكرناه من جوع وفقير وصبر وشكر وسهر وخلوة وذكر وغيرها . ان القلب ، كما أشرنا ، اذا شغل بشيء خلا عن غيره مهما كان هذا الغير . فاذا اشتغل بتسويس البدن ومراعاة مصالحه كان له ما شغل به . اما اذا اشتغل بذكر الله فانه يخلو لا محالة عن كل شيء غيره .

وهنا نذكر هذه الحكاية لكي توضح لنا ما نحن بصدد شرحه . قال
نفر من المريدين لشيخه . كيف الطريق الى التحقيق (= المشاهدة
والمعاينة) ؟

- فعال . أن تكون في الدنيا كأنك عابر طريق .
- فقال له : دلتني على عمل أجد قلبي فيه مع الله تعالى على الدوام .
- قال الشيخ : لا تنظر إلى الخلق فإن النظر إليهم ظلمة .
- قال المريـد : لا بد لي من ذلك .
- مرد الشيخ : فلا تسمع كلامهم فإن كلامهم قسوة .
- قال المريـد : لا بد لي من ذلك .
- الشيخ . فلا تعاملهم فإن معاملتهم وحشة .
- المريـد : أنا بين ظهرهم لا بد لي من معاملتهم .
- الشيخ : فلا تسكن إليهم فإن السكون إليهم هلكه .
- المريـد : هذا لعلة .
- الشيخ . يا هذا : انتظر إلى العافلين ، وتسمع كلام الجاهلين ، وتعامل البطالين ، وتريد أن تجد قلبك مع الله تعالى على الدوام ... هذا ما لا يكون أبداً (١) .

ويرى الغزالي أن الشيخ ينبغي أن يراقب المريـد ، فإذا أدرك بفراسته أن هذا المريـد لن يستطيع السير في الطريق ، ولن يصبر عليه ، وأن قلبه لن يحتمل السر ، وأنه ليس من أهل المكاشفة بل من أهل البرهان والنظر العقلي ، عاد به إلى الطرق التي لا يفهم إلا بها ومن خلالها ، لأن المسر إذا لم يكن أهلاً لطريق التصوف لكان ضرره أكبر من نفعه ، سواء على نفسه وعلى الآخرين . يقول الغزالي « ... ثم أن شيخه ينظر في حاله ويتأمل في نكاته وكياسته فلو علم أنه لو تركه وامسره بالفكر تنبه من نفسه على حقيقة الحق فينبغي أن يحيله على الفسك ويأمره بملازمة

(١) أحياء علوم الدين ص ١٤٧٩ م ٢ ج ٨ .

حتى يقذف في قلبه من النور ما يكشف له حقيقته . وأن علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله ، رده إلى الاعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه . وينبغي أن يتأنق الشيخ ويتطلف به فإن هذه مهالك الطريق ومواضع أخطارها . فكم من مرید اشتغل بالرياضة فغلب عليه خيال فاسد لم يقو على كشفه فانقطع عليه طريقه فاشتغل بالبطالة ، وسلك طريق الأيالة ، وذلك هو الهلاك العظيم . ومن تجرد للمذكر ، ودفع العلائق الشاغلة عن قلبه ، لم يخل عن أمثال هذه الأفكار ، فإنه قد ركب سفينة الخطر ، فإن سلم كان من ملوك الدين وأن أخطأ كان من الهالكين (١) .

٨ - الوجود والنور (٢) :

تعد فكرة النور وصلتها بالوجود ، في رأينا ، من أخصب الأفكار الغزالية رغم أنه لم يكتب عنهما حتى الآن إلا القليل ، وأود أن أشير في البداية إلى أننا إذا كنا سننتهي إلى آراء غزالية تختلف ، قليلا أو كثيرا ، عن بعض آرائه الأخرى المدونة في مؤلفاته المشهورة فإننا ننبه إلى ضرورة مراعاة الأسباب التي من أجلها ألف الغزالي هذا الكتاب أو ذلك . ثم ضرورة مراعاة التطور الفكري للغزالي نفسه . كذلك ينبغي أن نراعي من جهة ثالثة ترتيب مؤلفات الغزالي ، وهل كان يتراجع عن بعض آرائه أم لا ، كذلك ينبغي أن نراعي من جهة رابعة أن الغزالي كان كثيرا ما يرد على بعض الفرق من مؤلفات خصومها الذين يختلف معهم في الرأي ، أو كان يرد عليهم من داخل مذهبها ذاته . هذا أمر ينبغي أن نراعيه ونضعه نصب أعيننا وهو ما حدث في كتاب له مثل « تهافت الفلاسفة » إذ أنه أخذ يضرب الفلاسفة بعضهم ببعض . أضف إلى هذا من جهة خامسة أن الغزالي كان يكتب للعامة كما كان يكتب للخاصة أي أننا

(١) انبياء علوم الدين ص ١٤٧٨ م ٢ ح ٨ .
(٢) راجع حوليات كليات الآداب بجامعة عين شمس العدد ١٥ لعام ١٩٧٥ م ص ٩٩ - ١١٩ .

ينبغي أن نميز بين الغزالي بحسبانه رجلا مسلما متكلمًا وبين الغزالي كرجل صوفي من الطراز الأول . وهذا يتطلب منا أن نبحث عن أسواله الحقيقية لا الظاهرة ، وأن نهتم - لهذا السبب - بالرسائل الصغرى لا تلك الكتب الكبرى المشهورة والمداولة (١) خاصة أن الغزالي يرى أن تمسك أنوارها من العلوم ينبغي أن يضمن بها على غير أهلها ، وحيث يجب حينئذ أن تكون صدور الصوفية عقيرة للأسرار الالهية . وأخيرا فأننا ينبغي أن نراعى الظروف والأحوال الثقافية التي كانت تحيط بالغزالي ومسدى تأثير هذه الثقافات عليه كفيلسوف ومتكلم ومتصوف .

بعد هذه الانارة ، وعلى ضوءها ، نقول : يبدأ الغزالي ، رحمه الله ، كتابه « مشكاة الأنوار » (٢) وهو الاسم الذى استعاره من القرآن الكريم (سورة النور) لكي يتحدث فيه عن نظريته الصوفية فى الوجود ، لأنه يرى أن صورة النور هذه لا ينبغي أن تؤخذ بظاهرها وإنما ينبغي أن تفسر تفسيراً آخر أوضحه من خلال مؤلفه هذا .

يقول الغزالي : أن النور كلمة عامة شائعة ولها دلالتها طبقاً لطبيعة

(١) يذهب بعض الباحثين الى غير ذلك إذ يشسكون فى الرسائل الصغرى التى تنسب الآن للغزالي ومن بينها على سبيل المثال : كيمياء السعادة ومنهاج العارفين والمضنون به على غير أهله ومشكاة الأنوار وغيرها . ومن رأى هذا الفريق أننا ينبغي أن نفهم الغزالي من خلال كتبه الرئيسية المعتمدة أن صبح التعبير كالتهافت والمقاصد والمنقذ وغيرها . راجع د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام - دار الفكر العربى ط ١٩٦١ ص ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢١٢ وقارن د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ط ٢ - دار المعارف ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) فيما يتعلق بنسبة كتاب « مشكاة الأنوار » للغزالي راجع الكتاب الممتاز الذى كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوى عن مؤلفات الغزالي وراجع أيضاً مقدمة النشرة الممتازة للمشكاة والتى قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى . (نشرة الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ م) وعلى هذه النشرة سوف نعتمد فى عرضنا لفكرة النور عند الغزالي .

العقول التي تتناولها • فالنور في فهم الرجل العامي غيره عند الفيلسوف ،
غيره عند الصوفي •

١ - أول معنى من معاني النور هو « الظهور » وهذا هو فهم
العام • فالشيء « المنير » أن جاز التعبير هو الشيء المرئي • فما يرى
لا بد أن يكون له نور صادر عنه ، وما لا يرى فليس له ذلك النور • فالمرئي
ظاهر لظهور نوره ، والمختفي هو كذلك لخفاء نوره أو لعدم وجود النار •
ولا شك أن أهم مصدر من مصادر المعرفة عند هذه الطائفة الحواس التي
تتعامل مع المحسوسات • وفيما يتعلق بالنور خاصة نجد أن حاسة
البصر هي أقوى وأهم الحواس • ويرى الغزالي أن الأشياء التي ترى
بالنسبة لحاسة البصر ثلاثة أصناف :

- (١) ثمة أجسام لا تبصر بنفسها ويقصد بذلك الأجسام المظلمة •
- (ب) أجسام تبصر بنفسها كالكواكب والنجوم والنار المشتعلة من
الداخل فحسب •
- (ج) أجسام تبصر ويبصر بها غيرها كالشمس والقمر والنار
الطاهرة •

هذه هي المعاني الثلاثة لكلمة النور ، مفهومة بالمعنى الحسي •
فالنور بالمعنى الحسي هو ما يضيء بنفسه ويضاء به غيره ، والنور هنا
مرتبط بالأجسام ملازم لها صادر عنها •

وقد جعل الغزالي « العين » المحسوسة من جملة هذه الأجسام
المدركة ، والتي يتم من خلالها الإدراك ، وهذه العين المدركة لا تدرك
ذاتها • ثم يبين الغزالي عيوب بصر العين فيذكر عدة أمور هامة منها :
أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه وأنه يبصر من الأشياء ظاهرها دون
باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية

ولا يوصل ما لانهائية له ، ثم انه يغلط كثيرا فيما يرى : فقد يرى الكبير صغيرا والبعيد قريبا والمساكن متحركا والمتحرك ساكنا (١) .

٢ - على ان الغزالي يصعد درجة أخرى من درجات معنى النور ، فيذهب الى انه يمكن ان يطلق على العقل أحيانا وعلى الروح أو النفس أحيانا أخرى . فالعقل أولى باسم النور من العين لأنه أولا يكتشف لنا خطا الحواس . كما انه كذلك يبصر نفسه بينما العين لا تبصر نفسها وهو يدرك نفسه كما يدرك غيره . فالعقل يدرك علمه ويدرك علم علمه وهكذا . ثم ان ادراك العقلي ، كما أشرنا ، لا يتوقف على المكان والزمان . عكس ادراك العين . معنى هذا ان العقل يمكن ان يخلق في افاق الوجود . كله وان يلم بأطرافه بقدر ما وهبه الله من قدرة على الادراك . فالعقل يتجاوز الحسوس فيدرك العرش والكرسي والملا والملكوت الاسمي . فهو يتجاوز الظاهر الى الباطن ، يترك القشر ويدرك اللب . ذلك اللب الذي تعجز الحواس من نيله وادراكه « فالعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعلةا وحكمتها وانها مم خلق ومن كم معنى جمع وركب » (٢) . العقل إذن أولى باسم النور من العين . لانه يدرك غير ما تدرك ويرى غير ما ترى ويصدق هو حيث تكذب هي ، يرى الباطن بينما هي ترى الظاهر ، ويدرك اللا مادي بينما هي ترى وتدرك المادي فقط . وأخيرا فان العقل يدرك المعلومات وهي أمور لا حصر لها بينما الحواس تدرك المحصور المتناهي . ان العقل ، كما نص الغزالي « اذا تجرد عن غشاء الوهم والخيال لم يتصور ان يغلط ، بل رأى الاشياء على ما هي عليه . وفي تجريده عسر عظيم . وانما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلى الأسرار ، ويصادف كل أحد ما قدم من خبر أو شر محضرا ويشاهد كتابا لا يغانر

(١) « راجع مشكاة الأنوار ص ٤٣ » .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٥ .

صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ، وعنده يقال « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد » (١) :

على ان العقل وان كانت له مميزاته الا اننا نشاهد ان ثمة عقولا
كثيرة قد ضلت الطريق ، والعقل يمكن ان يناقض نفسه بنفسه ، هذا
هو ما اوضحه الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » وهو ما ذهب اليه
فيما بعد « كنت » في كتابه - نقد العقل الخالص - حيث ذكر في القسم
الخاص بنقائض العقل انه (العقل) يستطيع ان يثبت الشيء وينفيه في
وقت واحد ومن جهة واحدة . ماذا يدل هذا ؟ انه يدل بلاك ، على
ان هذا النور (العقل) الذي نستدل به على بعض الامور ونسدر به
عالمنا في حاجة الى نور اكبر يهديه ويرشده ويقوده الى الطريق المستقيم .
ان العقل في حاجة الى من ينبيهه بالحكمة والموعظة الحسنة ويهب اعطافه
ويستورى زناده ، ولا شيء افضل ، كما يقول الغزالي ، من كتاب الله
الحكيم وما يقوم به من نور في هذا المجال .

٢ - هنا نصل الى الدرجة الثالثة من النور . فمنزلة « آيات
القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة ، اذ به يتم
الابصار ، فبالحرى ان يسمى القرآن نورا كما تسمى الشمس نورا ؛
فمقال القرآن نور الشمس ومقال العقل نور العين » (٢) وقد نص الله على ان
القرآن هو النور ، حيث قال سبحانه « فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي
انزلنا » (٣) ويقول سبحانه « قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم
نورا مبينا » (٤) . معنى هذا ان العقل نور بالنسبة الى العين التي هي
ظلمة بالنسبة اليه . وهذا العقل بعينه ظلمة بالنسبة الى النور الآخر
الاعظم الذي هو كتاب الله .

(١) مشكاة ص ٤٨ .

(٢) مشكاة ص ٤٩ .

(٣) س التافين : ٨ .

(٤) س النساء : ١٧٤ .

لقد أتضح لنا - على ضوء ما سبق ، أن ثمة ظاهراً وباطناً : العين تدرك الظاهر والقرآن يدفعه العقل يمكن أن يدرك الباطن . الظاهر قشر والباطن لب . أي أن عالم الخلق ظاهر وعالم الشهادة عالم الأمر والملكوت هو الباطن . ويميل الغزالي إلى القول بأن العالم الأرضي هو العالم السفلي والجسماني والظلماني ، بينما عالم الملكوت هو العالم العلوي والروحاني والنوراني . والعلو والسفل هنا ليس علو أو سفلاً مكانياً ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت السماء من جملة العالم العلوي ، وليس هذا صحيحاً بل العلو هنا في المنزلة والمنبع والمرتبة . العلو من جهة الأصل والمصدر .

ومعراج الإنسان يبدأ حينما يرتقى من العالم الأرضي صاعداً إلى العالم العلوي ، حينما يترك العالم الحسي متوجهاً إلى صوب العالم الروحاني . هنا تبدأ مرحلة العروج والسفر إلى الحضرة الربوبية . وهناك سوف يدرك نور الأنوار ومسبب الأسباب وحقيقة الحقائق . وباختصار شديد سوف يدرك أن عالم الشهادة نموذج ومثال لعالم الملكوت .

على أننا قبل أن نوضح ذلك عند الغزالي نشير إلى أننا بدأنا من النور المحسوس ثم تخطيناه إلى « العين » فقلنا إنها نور بالاضافة إلى الأجسام . ثم ذكرنا أن هذه العين ذاتها ظلمة بالاضافة إلى العقل . ثم صعدنا درجة أخرى نحو التجريد فقلنا إن العقل ، وإن كان نوراً بالاضافة إلى العين إلا أنه ظلمة بالاضافة إلى القرآن الكريم . وسيراً في هذا الاتجاه قرر الغزالي أننا إذا كنا قد أطلقنا كلمة النور على هذه الموجودات التي تستمد نورها من غيرها ، فينبغي أن يكن الأنبياء سراج منيرة .

٤ - هنا نصل إلى الدرجة الرابعة من النور ذلك أن النبي عليه السلام (ومن سبقه من رسل وأنبياء) يفيض نوره على من دونه من الناس . فهو قد حمل النور ، وبه أضاءت روحه كل من تبعه من المخلوقات

الانسانية . ولما كان النبي واسطة بين الخلق والخالق ، بين نور النور وبين الأشياء التي انعكس على صفحاتها هذا النور ، فإنه عليه السلام يكون مصدراً لفيض المعارف والأنوار على من أرسل اليهم وخاطبهم وحاجهم ، والنبي عليه السلام يكاد زيتته يضيء ولو تمسسه نار . لكن النار قد مسته بالفعل وإضاءته . فإذا كان الرسول سراجاً منيراً ، فإن من أخذ عنه هذا النور يعد « نارا » فهذه النار هي مصدر كل الأنوار التي توجد في العالم الأرضي .

ولكى يكون الأمر واضحاً ننسبه ذلك بضوء الشمس والقمر وأجسام العالم الأرضي ، فلنفرض أن ضوء القمر دخل من كوة بيت حيث وقع هذا الضوء على مرآة وهذه المرآة عكست ضوء القمر على الجدار المقابل لها ، وهذا الجدار عكس ضوء القمر على الأرض ، هنا نجد أن نور العالم الأرضي يرد أولاً إلى الجدار ، ثم يرد نور الجدار إلى المرآة التي يرد نورها إلى القمر . وهذا القمر بدوره قد استمد نوره من الشمس التي هي مصدر النور . هنا نجد أن هذه الأنوار تختلف فيما بينها من حيث الكمال . فالشمس أكمل من القمر ، لأنه أفاد نوره منها ، والقمر أكمل من المرآة لأنه منحها النور ، والمرآة أكمل من الجدار لأنها المستولة عن سقوط النور عليه .

إذا كان الأمر كذلك ، أقصد إذا كان ثم ترتيب من حيث الشرف والكمال هنا في عالمنا الأرضي هذا ، فإن ثمة كمالاً وترتيباً وترقياً من الأشرف فالأشرف في عالم الملكوت ، عالم الروح ، حيث نجد أن رتبة اسرافيل أعظم وأشرف رتبة من رتبة جبريل عليهما السلام . فالأشرف هو الأقرب من حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلها ، والأقل شرفاً هو من يلي في الترتيب غيره ومن يكون بينه وبين النور الأعظم عدة وسائط .

• إذا عرفت ذلك ، أي عرفت أن الأنوار لها ترتيب « فاعلم أنه لا يتسلسل (النور) إلى غير نهاية ، بل يرتقى إلى منبع أول هو النور

لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على قريتها . فانظر الآن اسم النور الحق وأولى بالمستفير المستعير نوره من غيره أو بالتبصر في ذاته المنير لكل ما سواه : فما عندي (الغزالي) أنه يخفى عليك الحق فيه ، وبه يتحقق أن اسم النور الحق بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه ومنه ينزل النور إلى غيره ، (١) .

على ضوء ما سبق نقول . أننا إذا أردنا أن نعبر تعبيراً دقيقاً لقلنا أن شمة نوراً واحداً فقط هو الجدير بهذه التسمية ونقصد به مصدر هذا النور كله وأننا لا ينبغي أن نستخدم كلمة النور إلا في حقه وحده سبحانه . فإذا كنا نستخدم هذه الكلمة في حق غير الله ، فإن استخدامنا لها يعد استخداماً مجازياً . ذلك أن ما عدا الله إنما يعتمد نوره من الله سبحانه . أي أن الأجسام كلها لا تنير بذاتها وإنما تستمد نورها من النور الأعظم الذي ينير بذاته ولذاته والذي هو « نور على نور » لا ينطفئ نوره البتة . أن نور الأجسام نور مستعار ، نور مؤقت ، نور أن أجلاً أو عاجلاً لا بد أن يخبو عن هذا الجسم في ذلك لأنه ليس قائماً بذاته ولذاته بل يقوم بالحق سبحانه . فالحق وحده هو النور وما عداه لظلام ، الحق سبحانه بيده الخلق والأمر ، ولنا الطاعة ، وله النور ومنه هو كائن ونحن نستنير بهديه فمادام نور الأنوار جل شأنه وعظمت قدرته يمنحنا قيساً من نوره فنحن نحيا ونعيش وندرك ، أما إذا حجب عنا هذا النور فأننا نصبح عدماً : فالعدم هنا ليس إلا حجب النور عنا . ذلك أن الوجود إما أن يكون واجباً بذاته أو واجباً بغيره ، والواجب بغيره وجوبه مستعار ووجوده أيضاً كذلك ، لأن وجوده لا يتقضى إليه ذاته بل يتلقى إلى من أوجبه وأوجده . فالوجود القائم بغيره المرتبط به ينزل بقطع العلاقة بينه وبين غيره .

(١) مشكاة ص ٥٤ .

ترقى العارف :

الحقيقة المطلقة اذن واحدة ، وواجب الوجود واحد ، ونور الأنوار واحد فإذا كان نعمة موجودات واجبة وحقائق جزئية وأنوار جزئية فإن هذه كلها موجودات سموت مجازا بهذه الأسماء فحسب . فالحقيقة الجزئية لا وجود لها الا بالحقيقة الكبرى . والأنوار الجزئية لا تنير الا باتصال النور الأعظم بها وهكذا . معنى هذا أن العارفين ، وقد ميزوا بين الحق والخلق ، وبين الواحد والكثر ، وبين النور الأعظم والأنوار الجزئية ، وبين القائم بذاته والموجودات القائمة بغيرها (١) ، فإنهم سمعوا الى تخطي الكثرة والتعدد الى سدرة المنتهى حيث نور الله ، حيث لا انا ولا انت . لقد « رأوا بالمشاهدة العينية أن ليس في الوجود الا الله تعالى ، وأن كل شيء هالك الا وجهه » لا انه يصير هالكا في وقت من الأوقات ، بل هو هالك ازلا وأبدا لا يتصور الا كذلك . فإن كل شيء سواء اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى اليه الوجود من الأول الحق رتب وجودا لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي وجوده فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط (٢) .

معنى هذا أننا اذا شئنا أن نعبر تعبيرا حقيقيا عما نراه لقلنا ليس ثمة الا الله ، فلا يوجد موجود وجودا حقيقيا أصيلا الا الله ولا شيء سواء . بعبارة أخرى أن للموجودات التي في عالمنا الأرضي وجهين : وجه هي به موجودة ووجه آخر لا توجد به (وهي به وحدة معدومة) فالموجودات من حيث هي قائمة بنفسها لا علاقة لها بالله . فليس لها أي

(١) سبق أن اشرنا الى أن الغزالي تحدث في غير موضع من كتبه عن « المحجب التي تحول بين القلب من جهة وبين العلم والمكاشفة من جهة أخرى » راجع على سبيل المثال : احياء علوم الدين م ٢ - ج ٢ ص ١٣٦٢ طبعة دار الشعب - القاهرة ، وراجع كذلك : كيمياء السعادة ص ٨٧ وما بعدها وراجع أيضا منهاج العارفين ص ٩٤ وما بعدها .
(٢) مشكاة ص ٥٦ .

وجود البتة ، أما من حيث أنها قائمة بالله ولها صلة به فهي موجودة فالموجودات واجبة بالله ممكنة بنفسها ، والممكن يكاد يكون هو والعدم أمرا واحدا . بمقابلة أخرى : لو لم ترتبط إرادة الله بالممكن لما خرج إلى حيز الوجود الفعلي ولظل في حيز الامكان . وعلى ذلك ينبغي أن نفهم قول الحق « كل شيء هالك إلا وجهه » (١) بمعنى أن كل شيء غير الله فهو في كل لحظة يمكن أن يكون هالكا لولا ارتباط النور الإلهي به ، أي أن هذه الآية لا تعبر عن نهاية « الدنيا » بقدر ما تصف وصفا حقيقيا حال الموجودات كلها . فالموجودات بنفسها ، أو من حيث هي ، هالكة في كل آن ، ومن حيث أنها متصلة بالله فهي موجودة مادام اتصال النور بها مستمرا .

كذلك ينبغي أن نفهم على ضوء ما سبق قول الحق « لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار » (٢) . نقول هذه الآية ينبغي أن تفسر من حيث أن هذا التساؤل مطروح في كل لحظة من لحظات الزمان ، لأن الملك في كل يوم هو بلا شك لله . فإذا أراد سبحانه أن يفسد مملكته « أي يقضيها » ما منعه أحد من ذلك . فالخطأ الأكبر أن يفهم أن هذا التساؤل مطروح في الدار الآخرة فحسب ، أن هذا الفهم ليس صحيحا ، ويكفي أن نذكر هنا أنه لا توجد في الحياة الآخرة « أيام » حتى بقول الحق « لمن الملك اليوم » فالיום والليل والضحى وغيرها من مفهومات زمانية ترتبط بالعالم المحسوس أما العالم المعقول فهو بعيد عن الزمان والمكان . فالعارف يفهم قول الحق « لمن الملك اليوم » على أن الملك في كل آن من آنات الزمان لله وحده لا شريك له ، كما أن هذا الملك في الحياة الآخرة له سبحانه .

ومما يرتبط بما سبق هو أنه ينبغي أن نضع كلمة « الله أكبر » في وضعها الصحيح وأن نفهمها فهما صحيحا . فنحن نقول مثلا محمد أكبر من علي . هنا نعقد مقارنة تتضمن بالتأكيد أوجه الشبه بين هذين

(١) من القصص : ٨٨ .

(٢) من غافر : ١٦ .

الشخصين ، ولهذا فهي جائزة الا أن هذه المقارنة لا مجال لها بين الخالق والمخلوق . فאלله أكبر لا بالنسبة الى الموجودات ، وان كان ذلك مفهوما ، لكنه أكبر في ذاته وأعظم في ذاته لانه لا أكبر سواه ولا أعظم منه وكيف نقارن الله بغيره حيث لا غير وكيف نقول الله أكبر من حيث لا يوجد أصغر منه ، وكيف نقول أعظم من حيث لا يوجد شيء دونه في العظمة هنا ليس ثمة شيء الا الله ، وعادى وحده فكيف يصبح أن نقارنه بغيره حيث لا غير !! وليس في الوجود معه (سبحانه) غير حتى يكون أكبر منه ، بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية ، بل ليس لغيره وجود الا من الوجه الذي يليه . فالموجود وجهه فقط (١) .

هذا هو التفسير والفهم الصحيح لمثل هذه الآيات ، وهو تفسير، وان كان يند عن فهم العامة الا أن العارفين لا يفهمون النصوص الدينية الا على هذا الأساس . ذلك أنهم قوم ارتقوا من المجال الحسى الى المجال العقلى ، ومن المجال العقلى بدؤوا فى العروج الى سماء الحقيقة . فالعارفون لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق : لم يروا الا نور الله ولم يسمعوا غير كلام الله ولم يشاهدوا الا الله ولم يشغل قلبهم بشيء غير الله .

ويرى الغزالي أن العارفين قد أدركوا ذلك بالذوق . وهذا لا يمنع من القول أن بعضهم قد أدركه عن طريق العرفان العلمى . ولعله يقصد بالعرفان العلمى هنا النظر العقلى الخالص (كما هو الحال عند ابن سينا) . وسواء اكان العارف قد وصل بالذوق والقلب أم بالعقل والاستدلال ، أم عن الطريقتين معا ، فان ما يجمع العارفين أنهم قد انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم . فصاروا كالمهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم ايضا . فلم يكن عندهم الا الله فسكروا سكرًا دفع دونه

(١) مشكاة ص ٥٦ .

سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحق » وقال الآخر « سبحانى ما أعظم شأنى » وقال ثالث « ما فى الحجة الا الله » . وكلام العشاق يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » ولا يبعد أن يفاجئنا الاتحاد مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرأة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج .

الوحدة أذن التى ينشدها العارف الغزالي ويسعى اليها هى وحدة شهود لا وحدة وجود . بعبارة أخرى : الاتحاد هنا اتحاد فكرى وليس اتحادا ماديا . والاتحاد هو بلغة الصوفية خاتمة الطريق وغاية الغايات التى يسعى اليها الصوفى وهى الفناء . فالاتحادى يشهد مساو لفنائى فيه ، والفناء قد يكون ماديا وقد يكون روحيا ومعنويا ، وهو ما ذهب اليه الغزالي فى النص السابق (١) .

ونستطيع أن نقسم الفناء الى قسمين . فناء عن النفس وفناء عن الفناء . فالعارف قد فنى عن نفسه وعن فئاته لأنه لم يعد يشعر بنفسه فى الذات الالهية ولم يعد يشعر بعدم هذه النفس لأنه أن شعر بعدم شعوره لكان ذلك فى حقيقة الأمر شعورا بالنفس .

(١) راجع للغزالي : الأربعين فى أصول الدين - مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٤ وكذلك معارج القدس - المكتبة التجارية بالقاهرة (بدون تاريخ أيضا) ص ١٣٤ . ويمكن الرجوع كذلك الى الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازانى فى كتابه « مدخل الى التصوف » دار الثقافة ١٩٧٤ ص ٢١٢ - ٢١٦ وكذلك ص ٢٢ . وراجع أيضا د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٣٦ - ٢٤٠ .

الله نور السموات والأرض :

انتهينا فيما سبق الى أن كلمة « النور » لا يجب أن يعبر بها تعبيراً حقيقياً إلا عن الله . فإله هو نور السموات والأرض ، والنور مساو للوجود . فكل موجود لابد أن تكون له صلة بالنور . سواء كانت صلة قوية أو صلة ضعيفة .

فالموجودات تتفاضل من هذه الجهة حسب قربها من النور أو بعدها عنه . وبمقدار نصيب كل فرد أو موجود من النور بمقدار ما تكون درجته أو رتبته فالموجودات تقوم هنا على حسب نورها . ولما كان النور متغلباً في هذا الوجود المادي المحسوس ، ولما كنا نقول بأن الله هو وحده نور الأنوار أو النور الحق . فما هي العلاقة إذن بينه سبحانه وبين هذه الموجودات التي ينيرها ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا أن نقوم بعملية تحليلية وتركيبية تحلل فيها ترتيب الموجودات ابتداء من الحضرة الإلهية حتى العالم السفلي . وتركيبية نصعد منها الى سדרة المنتهى حيث نجد هناك « نور السموات والأرض » .

فالنور ، كما ذكرنا ، عبارة عما به ينكشف الشيء .

وأعلى من هذا النور ما ينكشف به وله .

وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه .

ثم النور الحق ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستعداده لأن ذلك النور له في ذاته من ذاته لا من غيره .

النور إذن درجات : إن اعتبرنا « النور الأول » فنحن هابطون . وإن اعتبرنا الأجسام الأرضية المضاءة فنحن صاعدون . في الهبوط نعرف أن النور الأعظم هو هو ، وفي الصعود نعرف أن هذا ليس ذاك . ولقد أشرنا الى أن العالم المحسوس (السموات والأرض) مشحون بالنور

نوعيه . الحسنى والمعالى ، نور العين ونور العقل ، نور البصر ونور البصيرة . نور البصر لتشاهد به ما حولنا من موجودات ، ونور البصيرة لتشاهد به ما بداخلنا حيث نرى العالم المعقول بملائكته ورسله .

معنى هذا أن الموجودات الأرضية توجد لوجود النور . ولما كان هذا الدور مقترنا فدما بينه وبين مصدره ، وجب ترتيب الموجودات على حسب ترتيب النور . هنا يبدأ أثر نظرية الفيض الأفلاطونية وأضحى كل الموضوع (١) رغم أن الغزالي لم يكتف بافكار هذه النظرية بل هاجمها في شخص الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا فالغزالي أفاد من هذه النظرية ولكنه طوعها طبقا لرايه في النور . فالنور يفيض من النور الأول على الموجودات عن طريق ترتيب تنازلي بحيث نجد أن كل موجود يفيض على الموجودات التالية له حتى تصل الى العالم الحسوس فالنبي قد أفاد نوره من الوحي ، وأن الوحي اقتبس نوره مما يعلوه كما أن النبي (أو السراج المنير) أفاض نوره على ما يليه وهكذا معنى هذا أنه لا يوجد إلا نور واحد حقيقي ، وأن الأنوار الأخرى لا تنير من ذاتها بل من غيرها . ولهذا فانها في الحقيقة تجليات للنور الأعظم فإذا كان الانسان في توليته وجهه يشاهد نورا ، فإن ذلك معناه في الحقيقة أنه يشاهد الله . فلا نور إلا نوره . وعلى هذا يفهم الغزالي قول الله « فإينما تولوا فثم وجه الله » . فنحن برؤيتنا للأجسام « المنيرة » انما ندرك في الحقيقة النور . ولما كانت الرؤية من غير « نور » معتمدة ، قائما برؤيتنا لأي موجود نرلى وجهنا قبله انما نرى في الحقيقة الله .

وإذا كان معظم الناس يقولون « لا اله الا الله » فإن الغزالي هنا يعضل القول « لا هو الا هو » لأنه لا هوية لأحد سواه ، فهو الكل انى وليب وجهك . معنى هذا أنك بإشارتك الى أى موجود قائما تشير في الحقيقة الى

(١) الرسالة اللدنية ص ١١٦ وما بعدها . وقارن في هذا الصدد :
لويس جاريدية : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي ص ١١ .
(٢) البقرة : ١١٥ .

وجه من وجوه التجلي الالهي . فكل ما اشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة الى الله وان كنت لا تعرفه انت لغفلتك من حقيقة الحقائق التي ذكرناها . فكل ما في الوجود فنسبته اليه سبحانه كنسبة النور الى الشمس . ولهذا فان قولنا « لا اله الا الله » توحيد العوام ، والقول « لا هو الا هو » توحيد الخواص ، لان هذا اتم واخص واشمل واحق وانخل لصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة . ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية . وليس وراء ذلك مرقى . اذ الترقى لا يتصور الا بكثرة فانه نوع اضافة يستدعي ما منه الارتقاء وما اليه الارتقاء . واذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات ولم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع واستحال الترقى فاستحال العروج . فليس وراء الاعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انقضاء الكثرة عروج .

وعلى هذا نفهم قول من قال من العارفين ما رايت شيئا الا ورأيت الله معه ويستشهد على قوله بما ذكره الله في كتابه « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم » . فالعارفون يفسرون هذه الآية على ضوء ان اى شيء تصيح رؤيته لا بد ان يرى ارباب البصائر الله معه . بل ان الشيء يرى لان الحق معه اذ لا وجود له الا بالحق . وقد تجاوز بعض العارفين هذه الدرجة فقال « ما رايت شيئا الا رايت الله قبله » وهذا يتفق مع قول الحق جل شاناه « او لم يكف بريك انه على كل شيء شهيد » هنا نحد ان من يرى فانه يرى الله أولا وهو اذا رأى الاشياء فانه يراها من خلال الله أولا فرؤية الله عنده سابقة على رؤية غيره . وهو ان رأى غير الله فانه لا يراه الا في حضور الحق سبحانه . هنا الفرق بين هذا العارف وبين من سبقه ان من يرى الله أولا صاحب مشاهدة أما من يرى الله برؤيته الاشياء او مع الاشياء فانه يعد صاحب استدلال ، وهو بلاشك بمنزلة درجة على طريق التصوف الذي ينتهى بالمشاهدة كما ذكرنا من قبل .

على أن ما يميز طريق الاستدلال على وجود الله الذي هو طريق العلماء الراسخين هو أنه يرتبط إلى حد كبير بالنور الظاهر ، نور البصر ، وهو طريق يمكن أن يحجب بغياب الشمس لأنها إذا احتجبت فإن طريق الاستدلال هذا يمكن أن يغرب بغروبها . أما طريق المشاهدة فليس كذلك لأنه إنما يعتمد على نور البصيرة . ذلك النور الذي لا يغرب الله لأنه خالد خلود مصدره ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، وأن كان قويا عند البعض خافتا عند البعض الآخر . فالبصيرة تدرك الله من خلال النور الباطن فيها (١) .

عالم الملك وعالم الملكوت :

بعد أن بينا رأى الغزالي في النور لابد لنا أن نتحدث هنا ، واستكمالا لما سبق ، عن العلاقة بين هذين العالمين : العالم العلوي والعالم السفلي ، عالم الغيب وعالم الشهادة وقيل أن نتحدث عن هذه العلاقة نشير إلى أن الغزالي قد حدد بعض الاصطلاحات المستخدمة هنا وبين معناها .

من هذه المصطلحات يذكر « عالم الملكوت » ليدل به على عالم الغيب الذي هو في الحقيقة عالم النور . وقد أطلق عليه كلمة « غيب » لأنه يغيب عن عقول وأفئدة الكثيرين رغم أنه أظهر من كل ظاهر . وقد يكون غائبا عن هذه الأفئدة لأنه لا ينال أو يدرك بالحس لأنه ليس محسوسا بالمعنى الشائع لكلمة « حس » .

أما عالم الشهادة فإنه يطلقه على العالم الحسي . ذلك العالم الذي يشهده كل منا بحواسه ، بحيث أن من ينكره يمكن أن يكون في زمرة المجانين .

(١) راجع للغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ٢٥ .

أما عالم القدس : فذهب الغزالي الى أن أحدا لا يمكن أن يصل اليه عن طريق الحس والخيال ، بل عن طريق العقل والبصيرة فحسب وإذا كان الغزالي يستخدم كلمة « حظيرة القدس » فإنه يشير بها الى « عالم القدس » أيضا . لكنه يستخدم كلمة « حظيرة القدس » من حيث أن أحدا لا يدخله أو يخرج منه . فهو مسكان يحظر على الغرباء دخوله أو اقتحامه .

أما « الوادي المقدس » فإن الغزالي يقصد من هذا الروح البشرية والتي ينطبع على صفحاتها ما هو مكتوب في اللوح الالهي المحفوظ . فالروح البشري هو مجرى لوائح القدس .

كذلك نجد أن الغزالي يرى أن « الطور » مثال للموجودات العظيمة الثانية في عالم الملكوت . و « الوادي » مثال للموجودات العلوية التي تتلقى ، كما قلنا ، المعارف العينية ، ومنها تجرى هذه المعارف الى النفوس البشرية . و « الوادي الأيمن » مثال للمنبع الأول للمعرفة و « النار » مثال لروح النبي الذي وصفه القرآن بأنه سراج منير . و « الجسوة والغيس والشهاب » أمثلة لمن يتبع النبي على استبصار لا على مجسرد تقليد . و « الاصطلام » مثال للمشاركة بين النبي وتابعيه . و « الوادي المقدس » مثال لأول منزلة من منازل ترقى النبي . و « خلع النعلين » مثال لهجرة الدارين : الدنيا والآخرة . و « القلم » مثال لانقشاش علم الخيب في النفوس القابلة . و « اللوح المحفوظ والرق المنشور » مثال للنفس التي يسجل فيها هذا العلم . و « اليد » مثال للملك المسخر لكتابة العلوم . و « الصورة » مثال لجموع اليد والقلم واللوح ، وهي في الانسان صورة الرحمن . لان رسول الله يقول « خلق الله آدم على صورة الرحمن » و « الماء » الذي قال الله فيه « أنزل من السماء ماء » مثال للمعرفة . و « الأودية » الواردة في نفس الآية في قوله « فسالت أودية بقدرها » مثال للقلوب وهكذا (١) .

(١) راجع مقدمة المشكاة ص ١٩ .

بعد هذه الاسارة الموجزة لعنى بعض المصطلحات الواردة فى القرآن الكريم وما يقابلها فى العالم المحسوس يبدأ الغزالي فى بيان الصلة بين العالم المعقول والعالم المحسوس فيقول :

ان العالم المحسوس عالم الملك والشهادة وسيلة نستطيع ان ندرك من خلالها العالم المعقول عالم الغيب والملكوت . ولا بد أن تكون هنا صلة بين هذين العالمين لكى نستدل على وجود الواحد منهما عن طريق الآخر . لأن هذه الصلة اذا كانت مفقودة بينهما امتمحال علينا ان نصل من المحسوس الى المعقول أو من المعقول الى المحسوس . كما أن هذه الصلة لا ترقى الى درجة الوحدة والاتحاد والتطابق التام ، لأن هذا من شأنه أن تفقد كلمة « صلة » معناها لأن « الصلة » تعنى وجود طرفين بينهما صلة ما . فان كان ثمة وحدة فكيف نسعى الى تحديد صلة بين الشيء ونفسه ! ! . هذا معناه أن الاختلاف بين عالم الملك وعالم الملكوت ليس اختلافًا كليًا كما أن التشابه بين هذين العالمين ليس تشابهًا كليًا . هناك اذا صلة بين هذين العالمين . ولكى نعبّر عن هذا العالم المحسوس الى ذلك لابد أن نمسك « الصراط المستقيم » صراط الذين أنعم الله عليهم بالعقل وبالدين ، بالبصر والبصيرة .

يذهب الغزالي الى القول بأن الرحمة الالهية جعلت عالم الشهادة على غرار عالم الغيب ويقول بتجويرات وأراء يصعب علينا أن نفهمها الا على ضوء ما ذهب اليه افلاطون فى محاوراته وخاصة محاورتى « فيدون » و « الجمهورية » . . . فما من شيء من هذا العالم الا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ، ونوضح ذلك بشيء من التفسير فنقول :

ان الجواهر النورانية الشريفة التى توجد فى العالم المعقول والتى يعلوها نور الأنوار يقابلها فيما يتعلق بالعالم الأرضى ، عالم الشهادة : الشمس والقمر والكواكب وهذا نفس لنا أن السالكين الى الله قد وقفوا أحيانًا عند هذه الكواكب على أن احدها (الشمس أو القمر مثلا) يمكن أن

يكون الهيا . غير أنه سرعان ما اتضح لهم أو لغيرهم أنه يافل ، فكان أن ترقى منه إلى رب الأرباب . ولنقرأ معا في هذا الصدد الحوار الذي دار بين سيدنا إبراهيم عليه السلام وبين قومه ومحاولته هديهم ووضعهم على الصراط المستقيم . يقول الحق « . . . » . واذ قال إبراهيم لأبيه أزر اتخذ أصناما الهة إلى آراك وقومك في ضلال مبين . وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض (لاحظ هنا كلمة ملكوت من حيث أنها تشير إلى العالم الغيبي ، وارتباطها بالسموات والأرض ، حيث لم يقل الله : نرى إبراهيم السموات والأرض) وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي . فلما أفل قال لا أحب الأقليين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . . . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ، هذا أكبر . فلما أفلت قال يا قوم اني برىء مما تشركون . إلى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » (١) .

هنا يتضح لنا أن الكوكب بأفوله قد فقد هويته في هوية القمر . وأن القمر بدوره قد فقد هويته في الشمس . فإذا كانت الشمس تغرب ، فإن إبراهيم قد وجه وجهه (وليس التوجيه هنا مكانيا بطبيعة الحال وإنما هو توجه قلبي وعقلي) إلى العالم المعقول ألا وهو النور الحق الذي تستمد منه شمس العالم المسموس نورها . هذا « النور على النور » ثابت لا يقسوى ولا يضعف ، أما الموجودات التي تستمد نورها منه فتتفاوت فيما بينها . ولهذا فإن هذا النور بمثابة « الطور » أي الجبل الراسخ الثابت العسالي ويقابل هذا الجبل الوديان والتي يقصد بها الغزالي النفوس البشرية تلك الوديان التي تتلقى نفائس الجبل . ونحن نعلم أن لكل نفس قلبا ولهذا فقد أطلق الغزالي على القلوب كلمة « الوديان » فهذه الوديان تعد مداخل إلى النفوس . ويشير الغزالي هنا إلى أن معتق هذه الوديان (قلوب الناس) الأنبياء ثم العلماء من بعدهم .

(١) الاتعام ٧٤ - ٧٩ .

ويرى الغزالي أن من آمن بالأنبياء عن طريق التقليد والاستدلال فإن حظه من النور الجذوة والقرس والشهاب . أما من يؤمن بالأنبياء والرسل عن طريق البصيرة فإنه حينئذ يكون « مصطليا » من النور . فمن معه النور يصطلي به لا أن يلحمه أو يراه للحظات . ويضيف الغزالي في معرض حديثه عن مقابلة العالم المحسوس للعالم المعقول قائلا « وأن كان أول منزل الأنبياء الترقى إلى العالم المقدس عن كثرة الحس والخيال . فمثال ذلك المنزل الوادئ المقدس وأن كان لا يمكن وطء ذلك الوادئ المقدس إلا بإطراح الكونين - أعنى الدنيا والآخرة - والتوجه إلى الواحد الحق . ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحازيتان سوها عارضان للجوهر النوراني البشري يمكن أطراحهما مرة والثلبس بهما أخرى . فمثال أطراحهما عند الاحرام للتوجه إلى كعبة القدس خلق النعلين(١) » .

وفي الحضرة الزبورية نجد « القلم » و « اللوح المحفوظ » ، و « اليد » و « الصورة » هذه المصطلحات يرى الغزالي أن ما يتتبع عليها ويقايلها في العالم المحسوس الإنسان فالإنسان صورة مختصرة وجامعة لكل ما في العالم . وهذه الصورة ، صورة الإنسان مكتوبة بخط الله جل شأنه . هذا الخط الذي ليس له نظير المبتة : أنه خط بلا حروف أو أرقام كتبه الله سبحانه بقلمه الذي تنزه عن أن يكون خشبا أو حديدا . وكتبه بيده التي ليست لحم ودم وعظم ولو لم يكن الأمر كذلك ، فكيف كان يستطيع الإنسان أن يدرك الله ويصل إليه . لو لم يكن ثمة علامة ما أو ملاحظة من وجه ما كيف كان للإنسان أن يصل إلى الحضرة الانهيسة . أن ادراك الإنسان لله ، دليل قاطع على أن ثمة بذرة الهية موضوعة في الإنسان يمكن أن ينمىها الإنسان ويروها كي تصل إلى مصسدرها الرئيسي . أن يسعى الإنسان معناه أن ثمة شوقا الهيا موضوعا فيه من قبل الله يسعى به العبد نحو ربه .

(١) ص ٧٠ من المشكاة .

ويرى الغزالي أن ثمة خمس قوى في الإنسان عامة هي :

(أ) الروح الحساس .

(ب) الروح الخيالي .

(ج) الروح العقلي .

(د) الروح الفكري .

(هـ) ثم الروح القدس .

فالروح الحساس والروح الخيالي يشترك فيهما الإنسان والحيوان .
أما الروح العقلي والروح الفكري فهما يختصان بالإنسان وحده . ذلك أن أحدهما وهو الروح العقلي يدرك المدركات الكلية المجردة عن المادة . أما الثاني وهو الروح الفكري فهو الذي يدرك العلاقات أن بالسلب والإيجاب ، وهو الذي يقوم بعملية القياس والاستدلال . وأخيراً فإن الروح القدس لا توجد إلا لصفوة الناس إذ هي خاصة بالأنبياء والأولياء فحسب وقد ذهب الغزالي إلى أن هذه الأرواح الخمسة توازي أو تقابل المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة ثم الزيت . ويعقب على ذلك كله بالقول « إذا كانت هذه مترتبة بعضها على بعض : فالحس هو الأول وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالي ، إذ لا يتصور الخيالي إلا موضوعاً بعده ، والفكري والعقلي يكونان بعدهما ، فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح والمشكاة كالمحل للزجاجة : فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة . وإذا كانت هذه كلها أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نورا على نور » أي يكون الوجود كله هو الله . يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمة كتاب « مشكاة الأنوار » :

« ... فالروح الحساس في موازنة المشكاة لأن أنواره تنفذ من خلال ثقوب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة . والروح الخيالي في موازنة الزجاجة لأن كلا منهما من أصل كثيف ولكنه قابل للتصفية والترقيق والتهديب

ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى ، كما تضبط الزجاجة نور المصباح وتحفظه من الانطفاء بالرياح وغيرها والروح العقلية فى موازاة المصباح لأنه مركز الاشعاع العقلية كما أن المصباح مركز الاشعاع النوراني الحسى . والروح الفكرية فى موازاة الشجرة لأن الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر ، تنمو كلها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة . وقد ذكرت شجرة الزيتون خاصة لأن زيتها أنقى الزيوت وأصفها وأكثرها اشتعالا ، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصابيح . والروح القدس النبوية فى موازاة الزيت الذى بلغ من الصفاء مبلغا يجعله يكاد يضىء ولو لم تلمسه نار . وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت بحيث تستغنى عن مسدد علمي خارجي يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم» (١) .

هذه هى فكرة النور عند الغزالي وعلاقتها بالوجود وفهمه لهذا الوجود من خلالها وإذا كان لنا أن نلخص ما ذكرناه هنا عن هذه الفكرة لقلنا :

١ - أن الغزالي يرى أن لهذا العالم أصلا مباينا له كل المباينة ، وهذا الأصل هو النور ، هو الله . وليس ثمة داع لاثبات هذا الأصل بقدر ما يتبين لنا أن تقريره وأن ندرك علاقته بعالمنا المحسوس .

٢ - هذا النور له صلة قوية بالعالم المحسوس ولكن هذه الصلة لا تصل إلى حد الاتحاد المادى بل أنها يمكن أن تكون اتحادا فكريا روحيا . فالنور الحق وأن كان منفصلا عن العالم من جهة إلا أنه متصل به من جهة أخرى .

٣ - علينا أن نميز بين النور بالمعنى الحسى والنور بالمعنى المعقول فالنور بالمعنى الحسى يقوم بالنور المعقول ولا يوجد إلا به . إذ أنه ينطوى

(١) ص ٢١ من المشكاة .

بمجرد أن تقطع الصلة بينه وبين نور العالم المعقول . أما العالم المعقول
فإن نوره دائم ثابت لا يخبر البتة .

٤ - ثمة درجات للنور في العالم المحسوس وأخرى في العالم
المعقول . وشرف الموجودات أو خستها ترجع إلى مدى صلة هذه
الموجودات بالنور الحق . فيقدر ما تكون قريبة منه تكون شريفة عالية
ويقدر ما تكون بعيدة عنه تكون وضيعة هابطة .

٥ - هذا النور الأعظم بيده الخلق والأمر ، بيده الوجود والعدم ،
بيده الكون والفساد فغياب النور عن الشيء فساد له (لهذا الشيء) ،
وبوجوده يوجد الشيء . فالعدم في الحقيقة دليل على عدم النور ، أما
الموجود فهو يعنى النور . بعبارة أخرى : النور هو الحياة وهو الوجود .

٦ - إذا كان الأمر كذلك فإن الأشياء كائنة فاسدة ، موجودة
ومعدومة في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين : فبالجهة التي لها في
أنفسها فإنها معدومة أما الجهة التي للنور ، التي لله فإنها بها موجودة .
بعبارة أخرى أن الموجودات من حيث أنها ممكنة في نفسها فهي معدومة .
ومن حيث أنها متعلقة بالنور الإلهي فهي موجودة : أن اعتبرت الموجودات
في حد ذاتها فهي معدومة وإن اعتبرت في الله فهي موجودة .

٧ - الوجود إذن هو النور ، والنور هو الوجود . وبما أن النور :
واقصد نور البصر والبصيرة موجود في كل مكان ، فإن ثمة وحدة
شهود هنا . فإينما نولى وجهنا فسوف نجد الله ، وسوف نجد النور .

٨ - وعلى ذلك فلا هو إلا هو . ليس ثم إلا الله . فلا شيء غيره
ولا شيء سواه . ففي أشارتك إلى إشارة إلى الله . وفي أشارتي إليك
إشارة إلى الله أيضا : فنحن نرى الله أولا مع الأشياء ، ثم بعد هذا نرى
الأشياء من خلال الله ، ثم لا نرى الأشياء بل نراه . نراه سبحانه بالعلم
الراسخ القائم على الاستدلال ثم نراه بالمشاهدة من خلال البصيرة .

٩ - القواعد العشرة :

أما بعد : فإن خير ما نحقق به هذا الحديث الموجز عن « تصوف » الغزالي ، أن نذكر هنا القواعد العشرة التي ذهب إلى أنه من الواجب على المرء إذا أراد أن يسلك الطريق ، اتباعها إذ أنها على حسد قوله « توقف النائم وتقيم القاعد » .

القاعدة الأولى :

النية الصادقة الواقعة من غير التواء لقوله عليه الصلاة والسلام « وإنما لكل امرئ ما نوى » ، والمراد بالنية عزم القلب وبالصادقة إنهاؤها للفعل والترك للرب ، وبالواقعة استمرارها على هذه الخلة الاثيرة لأن للتكرار تأثير ليس لغيره وعلامتها عدم تغيير جزئه بأعراض فانية وباقية في عزمه فإن العمل للحق ولا بد من الحق فلا يترك ما عزم عليه المخلق .

القاعدة الثانية :

العمل لله من غير شريك ولا اشتراك ، لقوله عليه السلام « أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » . وعلامته أن لا يرضى بغير الحق ويرى ما سواه قاطعاً فيجتنب الخلق لقول النبي المختار « تعس عبد الدينار » وليترك لله سبحانه وتعالى جميع أمانية لقوله عليه السلام « من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، وأكدها الشبهات فأحذرهما أن تصيبك لقوله عليه السلام « دع ما يربيك إلى ما لا يربيك » .

القاعدة الثالثة :

موافقة الحق بالاتفاق والوفاق ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والشاق وترك الهوى وجفاء الملائ والمكان والخلاف . ومن تعود خرج عن الحجاب ودخل في الانكشاف فعاد نومه سهراً واختلاطه عزلة وشبهه جوعاً وعزته ذلة ومكاملته صمتاً وكثرته قلة .

القاعدة الرابعة :

العمل بالاتباع لا الابتداع لئلا يكون صاحب هوى ولا يزهر برايه
زهوا فإنه لا يفلح من اتخذ لنفسه في فعله ولها لقوله عليه السلام :
« غليكم بالسمع والطاعة ولو كان عبدا حبشيا » .

القاعدة الخامسة :

الهمة العلية المجردة عن تسويق يفسدك . فقد جاء لا تترك عمل
يومك لشغلك لأن بعض الاعمال من بعضها والا فمن رضى بالادنى حرم
الاعلى .

القاعدة السادسة :

العجز والذلة لا بمعنى الكسل في الطاعات وترك الاجتهاد ، بل
عجزك عن كل فعل الا بقدرة الحق الجواد ، وأن ترى الخلق بعين التوقير
والاحترام . فان بعضهم وسائط بعض اجلالا لحضرة ذى الجلال والاکرام
لانه سنة الله سبحانه وتعالى اذا اراد شيئا ما اضاف اليه بقى الوسائط .
وان اراد جلال حضرته تعظيما اضاف له غيره رعاية الضوابط . فلذا علمت
ان الكل بيد الله سبحانه وتعالى والمرجع اليه وتكبرت فقد تكبرت عليه
الا بأمر وصل اليك من لديه . فاجعل عجزك في جنبه ومسكنتك له بالاعتذار
ولا تتصور قدرة لك فانها منازعة في الاقتدار .

القاعدة السابعة :

الخوف والرجاء معنى ، وعدم الاطمئنان بجلال الاحسان الا عند
العيان فحسن ظنك منك بالجواد الحسان .

القاعدة الثامنة :

دوام الورد : أما في حق الحق أو حق العباد .

القاعدة التاسعة :

ال مداومة على المراقبة ولا يقيب عن الله سبحانه وتعالى طرفة عين .
فمنذ والم على مراقبة قلبه لله سبحانه وتعالى ونفى غير الله وجسد الله

واحسانه . وعلم اليقين يحصل ذلك لك بجملة . وهو أن ترى الحركات
والمسكنات والاهيان بتحريكه وتسكينه وقدرته سبحانه لا يستغنى عنه
شيء ثم تزيد مراقبته الى أن تترقى الى عين اليقين ثم يغنى عن ذلك به .
وذلك حقيقة اليقين . فيقول . ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه سبحانه
وتعالى ...

القاعدة العاشرة :

علم يجب الاشتغال به ظاهراً وباطناً اجتهداساً . لأن من ظن أنه
استغنى عن الطاعة فهو مفلس معاد لقوله سبحانه « قل أن كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله » (١) .

(١) الغزالي : القواعد العشرة ص ٩٩ - ١٠٦ .

الفصل السابع

محي الدين بن عربي

(الشيخ الأكبر أو سلطان العارفين)

١ - تمهيد :

في تاريخ كل مبحث أو علم من العلوم الانسانية شخصيات بارزة لا يستطيع الدارس أن يتناول هذا الفرع أو ذلك من أفرع الدراسات الانسانية الا بالرجوع الى هذه الشخصية أو تلك .

ومحي الدين بن عربي أحدى هذه الشخصيات والعلامات البارزة في تاريخ التصوف عامة والتصوف الاسلامي خاصة . وأقول إنه كان شخصية بارزة بكل معاني الكلمة لأنه لم يكن صوفيا « تقليديا » أنصح التعبير كبعض الصوفيين الذين يمر عليهم الدارس . ذلك أن ابن عربي - كما سنرى كان فريدا في كل شيء : كان فريدا في غزارة الانتاج الصوفي العميق . كان فريدا في تمكنه من الأدب واستخدام الاسلوب الرمزي ، كان فريدا في معالجته لبعض الألفاظ العربية الواردة في القرآن وتفسيرها تفسيراً لا نجد له من قبل وبعد نظيراً . كان فريدا في موقف الاستدقاء والمريدين معه من جهة ووقوف خصومه في وجهة من جهة أخرى .

لقد كانت كتابات ابن عربي ، كما سنرى ، بصيرا زاهرا بشئى العلوم والمعارف ، وكانت مؤلفاته مراة يرى كل مفكر فيها أصالته أو مستطديته ، لأن من يقف أمام المراءة لن يرى فيها أكثر من حجمه وقدره

٢ - المولد والنشأة :

ولد أبو بكر محمد بن علي محي الدين الحاتمي الطائفي (نسبة الى حاتم الطائي) ولد في السابع (١٧) عشر من رمضان عام ٥٦٠ هـ (الموافق ٢٨ يوليو سنة ١١٦٥ م) بمدينة « مرسية » . وكان يعرف في الأندلس باسم « ابن سراقه » . أما في المشرق فكان يعرف بأن عربي من غير أداة التعريف تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي (١) . وفي عام ٥٦٨ هـ أي بعد مولده بثلاثين عاماً دخل إلى « زاشبيلية » حيث مكث بها ما يقرب من ثلاثين عاماً . ولم يكن يقرأه في أشبيلية عيشاً ، بل أنه في هذه الفترة استطاع أن يلم بكل من الفقه والحديث . حيث أتم دراسته في هذين الفرعين في مدينة (سبته) . وقد قام ابن عربي خلال هذه الفترة بزيارة تونس عام (٥٩٨ هـ) ، حيث سافر بعد ذلك ، وبغير رجعة الى المشرق (٢) .

وتواصل مع ابن عربي رحلة حياته ، فوجد أنه زار مكة عام ٦٠١ هـ ثم بغداد ، ثم حلب ، والموصل ، وأسيا الصغرى ، ثم كانت نهاية رحلته كلها في دمشق حيث توفي بها عام ٦٣٨ - ١٢٤٠ م ، حيث دفن في سفح جبل « ماسيون » (٣) .

وقد ولد ابن عربي في ظل سلطة دينية تقية ، وذلك واضح من قوله « - ٠٠٠ نادى بعض الرعايا سلطاناً كبيراً بمرسیه ، فلم يجبه السلطان . فقال الراعي كلمنى ، فان الله تعالى كلم موسى . فقال له السلطان :

(١) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج١ ص ٢٤٢ من طبعة دار الشعب بالقاهرة .

(٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج١ ص ٢٤٤ طبعة دار الشعب .

(٣) راجع جامع كرامات الأولياء للذبيhani ج١ ص ١٢ - دار صادر - بيروت . بدون تاريخ ، راجع كذلك فوات الوفيات لشرة محمد محي الدين عبد الحميد ص ٢١ دار النهضة المصرية .

حتى تكون أنت موسى « . فقال له الزاعي : حتى تكون أنت الله . فمسك السلطان له فرسنة حتى ذكر له حاجته . كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس يقال له « محمد بن سعد بن مردنيش » الذي ولدت أنا في زمانه وفي دولته بمرسية « (١) » .

كذلك فقد ولد شيخنا الأكبر في ظل أسرة تقية ورعة مال اعضاؤها الى طريق الزهد والتصوف . فقد قال ابن عربي في فتوحاته « . . . وكان بعض اخواني منهم (أي من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدره) كان قد ملك مدينة تلمسان . وكان في زمانه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له عبد الله يحيى بن يغان التونسي ، عابد وقته ، كان بموضع خارج تلمسان يقال له « العباد » . وكان قد انقطع بمسجد يعبد الله فيه وقبره مشهور بها يزار . بينما هذا الصالح يمشى بمدينة تلمسان بين اللدنيين : أفادير (وفي نسخة : أقانير) والمدينة الوسطى ، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان / ملك المدينة ، في خوله وحشمه . فقبل له : هذا أبو عبد الله التونسي عابد وقته . فمسك لجام فرسه وسلم على الشيخ ، فرد ، عليه السلام . وكان على الملك ثياب فاخرة : فقال له : يا شيخ : هذه الثياب التي أنا لابسها ، تجوز لي الصلاة فيها ؟

فضحك الشيخ . فقال له الملك : مم تضحك ؟

قال : من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك مسالك تشبيه عنسدي الا بالكلب ، يتمرغ في دم الجيفة وأكلها وقذارها . فإذا جاء بيول رفع رجله حتى لا يصيبه البول . وأنت وعاء مليء حراما وتسال عن الثياب ومظالم العباد في عنقك ؟

قال : فبكى الملك ونزل عن دابته وخرج عن ملكه من حينه ولزم خدمة الشيخ .

(١) راجع أسين بلانويس : ابن عربي حياته ومذهبه من ٥ - ٦ ترجمة د . عبد الرحمن بدوي - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥ م .

فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل ، فقال : أيها الملك !!
قد فرغت أيام الضيافة ، فاحتطب • فكان يأتي بالحطب ويأخذ قوته
ويتصدق بالباقي • ولم يزل في بلده كذلك ، حتى درج ودفن خارج قرية
الشيخ ، وقرره اليوم بها زار • فكان الشيخ إذا جاءه الناس يطلبون
أن يدعوا لهم ، فيقول لهم ، التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان ، فإنه ملك
وزهد • ولو ابتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم أزهده (١) •

أما عن خال بن عيسى « أبو مسلم الخولاني » فقد ذكر عنه أنه
كان من أكابر الصوفية « كان يقوم الليل ، فإذا أدركه العيساء ضرب
رجليه بقضبان كانت عنده ، ويقول لرجليه : انتما أحق بالضرب من
دابتني » (٢) •

وعن أحد أعمامه قال ابن عري ، « • كان لي عم أخو والذي شقيقه ،
اسمه عبد الله بن محمد بن عيسى ، كان له هذا المقام (أي مقام شم الانفاس
الرحمانية) حسا ومعنى • شاهدت ذلك منه قبل رجوعي لهذا الطريق في
زمان جاهليتي » •

أضف الى ذلك كله وقبله أن والد ابن عيسى نفسه كان رجلا صالحا
ذا بصيرة نفادة لا تخطيء • • • هكذا حدثنا أبوه •

فقد ذهب (الأبن) الى أن والده قد أنبأهم باليوم الذي سوف يموت
فيه • وقد كانت نبوءته صادقة • ليس هذا فحسب ، بل أن هذا الأب قد
بدت عليه علامات التقوى والصلاحية والنور أثناء موته وبعده ، بحيث
شك الحاضرون في أمر موته • فقد قال ابن عيسى ، وهو يصعد حديثه
عن أبيه • • • وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما أخبرني بموته يوم

(١) أسين بلاثيوس ص ٧ •

(٢) عن بلاثيوس ص ٧ •

الأربعاء ، وكذلك كان . فلما كان يوم موته وكان مريضاً شديداً المرضى ، استوى قاعداً غير مستند ، وقال لى . يا ولدى : اليوم يكون الرحيل واللقاء !! « فقلت له : كتب الله سلامتك فى سفرك هذا وبارك لك فى لقاءك . ففرح بذلك وقال لى « جزاك الله يا ولدى عنى خيراً ، فكل ما كنت أسمعه منك تقوله ولا أعرفه ، وربما كنت أنكر بعضه ، هو ذا أنا أشهده » . تم ظهرت على جبينه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء لها نور يتلألأ ، فشعر بها الوالد ، تم أن تلك اللعة انتشرت على وجهه الى أن غمت بدنه . فقبلت يده وودعته ، وخرجت من عنده ، وقلت له : أنا أسير الى المسجد الجامع الى أن يأتينى نعيك . فقال لى : رح ولا تترك أحداً يدخل على . وجمع أهله وبناته . فلما جاء الظهر جاءنى نعيه . فجلست اليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت . وعلى تلك الحالة دفناه . وكان له مشهد عظيم « (١)

ولم تكن أسرة ابن عربى (سواء فى ذلك القاربه من جهة الأم والاب) هى وحدها الصالحة أو المتدينة ، بل انه قد زرق أيضاً زوجة لا تقل تقوى وورعاً عن الأعمام والخيالان فقد ذكر فى فتوحاته فى هذا الشأن « .. حدثتني المرأة الصالحة : مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمن البجائى ، قالت « رأيت فى منامى شخصاً كان يتعاهدنى فى وقائعى ، وما رأيت شخصاً قط فى عالم الحس . فقال لها : تقصدين الطريق ؟ قالت له : « ائى .. والله .. أقصد الطريق ، ولكن لا أدري بماذا ، قالت ، فقال لى : « بخمسة وهى التوكل ، واليقين والصبر والعزيمة والصدق . فعرضت رؤياها على ، فقلت لها : « هذا مذهب القوم » (٢) وتمضى السنوات بشيخنا حتى جاءت له سكرة الموت فقال واصفاً - نهايته « مرضت ، فغشى على فى مرضى بحيث أنى كنت معدوداً فى الموتى ،

(١) بلاتيوس ص ١١ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية السفر الرابع - الباب الثالث والخمسون ص ٢٦ - ٢٦١ نشرة د . عثمان يحيى - الدار القومية سنة ١٩٧٥ . وراجع بلاتيوس ص ٩ .

فرايت قوما كريهي المنظر يريدون انابتي . ورايت شخصا جميلا طيب
الرائحة شديدا يدافعهم عنى حتى قهرهم . فقلت له من انت ؟ فقال :
انا منورة . يس . ادفع عنك فافقت من غشيتى تلك . واذا باي . رحمه
الله . عند راسى يبكى وهو يقرأ سورة «يس» وقد جتمها . فأخبرته
بما شهدت «(١)» .

٣ - مؤلفاته :

على الرغم مما قيل بشأن أهمية ابن عربى واختلاف الباشطين
والدارسين بشأنه ، بل وانقسامهم فيما بينهم : بين مهاجم لذهبه وبين
مناصر ، الا ان احدا من الطرفين لم يختلف على مؤلفات ابن عربى
سواء من حيث الكم والكيف . فلقد اجمع المؤرخون على ان ابن عربى
قد فاق السلف والخلف فى هذا الصدد . بحيث يصعب على اى باحث
ان يقارن انتاجه بانتاج غيره . فهو بذى الفارابى وابن سينا والغزالى
والطوسى والسهرودى وغيرهم على ما لهؤلاء من غزارة الانتاج .

بل انه يصعب على المرء ان يتصور كيف ان ابن عربى ، بمفرده
استطاع ان يدون هذه المؤلفات المتباينة ، وان يقف على كل فرع من
موضوعاتها موقف الباحث المتمكن من موضوع بحثه . وهنا يتحدث
المؤرخون عن مئات الكتب التى تركها لنا ابن عربى ومعظم هذه الكتب
قد فقد والباقى منها مازال مخطوطا ، حيث لم ينشر الا القليل منها
(لكن هذا القليل يمكن ان يغطى مذهب الرجل كله) . وهذه الكتب
القليلة المنشورة للشيخ الاكبر على شاية كبرى من الأهمية . فهى ، لحسن
الحظ ، تمثل مذهبا متناسقا ومتكاملا عن اتجاه ابن عربى الصوفى ،
وعن مواقف من بعض المسائل الأخرى ، سواء كانت متعلقة بالكلام ،
والفلسفة والفقه ، وغيره من مباحث .

يقول د . أبو العلا عفيفى فى مقدمة تصديره لكتاب « قصص
الحكم » لابن عربى . . للشيخ أبى بكر محمد بن على الملقب بمحى الدين

(١) عن بلاتيوس ص ١٠ .

أبن عربي المتوفى سنة ٦٢٨هـ - ١٢٤٠م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور
صدوره من مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من اللحظات حياته في التأليف
والتحرير ، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم
من شروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربي
بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي ليهزم
جميعا في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء .

أما من ناحية الكم فقد ألف نحو مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة
على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢هـ . أو خمسمائة كتاب
ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب « نفحات الأنس »
أو ربعمائة (٤٠٠) كتاب كما يقول الشعراني في « اليواقيت والجواهر » .
وقد وصفه بروكلمان (ج ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلا
وأوسعهم خيالا . وذكر له نحو من مائة وخمسين مؤلفا لا تزال باقية
بين مخطوط ومطبوع .

ومهما يكن من التضارب بين الكتاب في عدد مؤلفات ابن عربي
وأحجامها ، فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتّاب
المسلمين علما وأوسعهم أفقا وأدنامهم إلى العبقريّة والتجديد في ميدان
دخل فيه كثيرون غيره ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ولا بلغوا فيه
الشأن الذي بلغ (١) .

ولما كان الأمر كذلك ، فانه يصعب علينا ، في هذا المقام ، أن
نذكر كل مؤلفات ابن عربي . فهي كثيرة ومتنوعة ، وهي متباينة في
أحجامها أو على حد تعبير ابن عربي نفسه . . « فأنها كثيرة وأصغرها جرما

(١) ص ٥ - ٦ من فصوص الحكم تحقيق د . أبو العلا عفيفي -
دار الكاتب العربي - بيروت - بدون تاريخ .

كراسة واحدة وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد وما بينهما « (١) ولهذا سوف نكتفى هنا بذكر أهم هذه الكتب .

أول مؤلف في هذا الصدد وأهمها قاطبة يأتي كتاب « الفتوحات المكية » واسمه بالكامل « الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والمكية » . وعن هذا الكتاب قال « بلاثيوس » : « علينا أن نقرر أن هذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته ، حتى ليتمكن أن يقال أنه مادتها جميعا ، بما في ذلك القصائد ، تقع بغیر صعوبة في الأربعة آلاف صفحة تقريبا التي تشملها طبعة « الفتوحات » ، (بلاثيوس ص ٨٩) ثم نجد له من الكتب « فصوص الحكم » ويأتي في المرتبة الثانية بعد كتاب الفتوحات المكية . ثم نجد له « ترجمان الأشواق » و « مشكاة الأنوار فيما روى عن النبي (ص) من الأخبار » و « حلية الأبدال » و « الدررة الفاخرة » و « مشاهدة الأسرار » و « كتاب المصباح في الجمع بين الصحاح في الحديث » و « اختصار مسلم » و « اختصار الترمذي » و « اختصار المعلى » و « الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل » (ويقول ابن عربي عنه أنه أفرغ في أربعة وستين مجلدا ٠٠٠ إلى قوله تعالى في سورة الكهف : إذ قال موسى لفته لا أبرح ٠٠) .

ومن هذه الكتب « الفتوحات المدنية » و « التنزلات الموصلية » و « تاج الرسائل » و « عنقاء مغرب » و « التنبيرات الالهية » و « تفسير الشيخ الأكبر » وهو تفسير رمزي للقرآن و « تحفة السفرة إلى حضرة البررة » و « مفتاح السعادة في معرفة الدخول إلى طريق الإرادة » و « كنه ما لا بد للمريد منه » وكذلك كتاب « سر أسماء الله الحسنى » و « الشفاء العللي في إيضاح السبيل » و « عقلة المستوفر » و « جلاء القلوب » و « السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج » و « انزال الغيوب

(١) راجع جامع كرامات الأولياء للذهبي . ج ١ ص ١٢٣ - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .

على سائر القلوب « و « أسرار قلوب العارفين » و « مشاهدة الأسرار
القدسية ومطالع الأنوار الالهية » و « الحكمة الالهية » حيث يرد فيه ومن
خلاله على الاتجاه المشائى وهو أشبه بتهافت الفلاسفة للغزالي ٠٠٠ الخ
هذه الكتب والتي يطول ذكر اسمائها (١) .

على أنه من الجدير بالذكر فى هذا الصدد أن نشير الى أن
ابن عربى كان يؤمن ويعتقد فى قرارة نفسه - هكذا أخبرنا - أن ما أملاه
على تلاميذه وما كتبه من مؤلفات ، إنما يرجع الى « وحى » الهى كان يملأ
عليه ما يكتب . بحيث نستطيع أن نقول ، طبقا لرواية ابن عربى أن
ما كتبه هذا الشيخ لا يعبر عن علم مكتسب وإنما كان يعتقد أنه صلح
فطرى الهامى عال على التجربة وبعبدا عن نطاقها ، علم يتعدى الزمان
والمكان . ولا يأتية الباطل البتة لأنه لا ذنب لابن عربى ولا دخل له فيما
ينطق به . بل أن ابن عربى صرح بأنه فى السوق الذى ينقطع فيه عنه
الوحى (أو المدد الالهى) فلن يملأ أو لن يكتب شيئا .

قال ابن عربى فى « فتوحاته المكية » . فإن تأليفنا هذه وغيره
لا يجرى مجرى التأليف ، ولا نجرى فيه نحن مجرى المؤلفين . فإن كل
مؤلف إنما هو تحت اختياره وأن كان مجبورا فى اختياره ، أو تحت
العلم الذى بينه خاصة ، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء ، أو يلقى
ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسئلة التى هو بصددتها حتى تبرز حقيقتها
ونحن فى تأليفنا لسنا كذلك . إنما هى قلوب عاكفة على الحضرة الالهية
مراقبة لما يفتح له الباب ، فقيرة خالية من كل علم . لو سئلت فى ذلك
المقام عن شيء ما سمعت لفقد احساسها . فبهما برز لها من وراء ذلك
الستر أمر ما بادرت لامثاله وألفته على حسب ما حد لها فى الأمر . فقد

(١) راجع : جامع كرامات الأولياء ج١ ص ١٢٢ - ١٢٤ وكذلك وفيات
الاعيان ج٢ ص ٤٧٩ نشرة احسان عباس - دار الثقافة بيروت
سنة ١٩٦٩م .

يلقى الشيء الى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفية لا يشعر بها الا اهل الكشف . بل تم ما هو اقرب عندنا : انه يلقي الى هذا القلب اشياء يؤمر باتصالها ولا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة الاله غابت عن الخلق . فلهذا يتقيد كل شخص يؤلف عن الالتقاء يعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه ، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقي اليه . ولكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتماعاً وتألفاً لعرج قام برجل واحد منهما . وقد اذن لي في تقيد ما القيه بعد هذا فلا بد منه « (١) » .

وفي موضع آخر يقول . . فان الحق تعالى (هو) الذي يأخذ العلوم منه بخلو القلب والفكر . والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الامر على اصله من غير اجمال ولا حيرة . فنعرف الحقائق على ما هي عليه سواء كانت الحقائق المفردات او الحقائق الحادثة بحوادث التأليف او الحقائق الالهية لا نعتري في شيء منها . فمن هناك (اى من عند الله) هو علمنا . والحق سبحانه معلمنا ارتانويوا محفوظاً معصوماً من الخلل والاجمال والظاهر . قال تعالى « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » . . فان الشعر محل الاجمال والرموز والالغاز والتورية . اى ما رمزنا له شيئاً ولا الغزناه ولا خاطبناه بشيء ، ونحن نريد شيئاً آخر ، ولا اجمالنا له الخطاب ، ان هو الا ذكر لمن شاهده حين جذبناه وغييناه عنه واحضرناه بنا عندنا . فكنا سمعنا وبصره ثم رددناه اليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون . فكنا لسانه الذي يخاطبكم به . ثم انزلنا عليه مذكراً بما شاهده . فهو ذكر له لذلك وقرآن . اى جمع اشياء كان يشاهدها عندنا مبدئ ظاهراً له يعلمه بأصل ما شاهده فهو ذكر له لذلك « (٢) » .

(١) عن بلاثيوس ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٧ عن بلاثيوس ص ٨٤ .

وهنا يذكر ابن عربي أن كتابه « فصوص الحكم » ليس إلا كتاباً
القاء إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمره بإعلانه ونشره بين
الناس ، فلقد قال الشيخ الأكبر :

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم - في مبشرة أديتها في
العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧هـ بمحروسة دمشق وبيده صلى الله
عليه وسلم كتاب ، فقال لي : هذا كتاب « فصوص الحكم » خذهُ وأخرج
به إلى الناس ينتفعون به . فقلت : أسمع والطاعة لله ولرسوله وأولى
الأمر منا ، كما أمرنا فحلفت الأمانة ، وأخلصت النية وجردت القصد
والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ، من غير زيادة
ولا نقصان . وسألت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده
الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصصني في جميع ما يرقمه
بنائي ، وينطق به لساني ، وينطوي جناني باللقاء السبوح والنفث
الروحاني في الروح النفس بالتأييد الاعتصامي ، حتى أكون مترجماً
لا متحكماً ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب . أنه من
مقام التقديس المنزلة عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس . وأرجو
أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي . فما ألقى إلا ما يلقي
إلي ، ولا أنزل في هذه السطور إلا ما ينزل به علي ، ولست بنبي
ولا رسول ، ولكني وارث وآخري حارث (١) .

٤ - الطريقة بين الشيخ والمريد :

(١) التوفيق الإلهي والمريد :

قبل أن نطرق باب مذهب ابن عربي علينا أولاً أن نتحدث عن الصفات
التي ينبغي أن يتصف بها طارق بابه أن صح التعبير وعن طبيعة الطريق

(١) شرح فصوص الحكم للقاشاني (الشيخ عبد الرزاق القاشاني)
ص ٩ - ١٠ طبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه ط ٢ سنة ١٣٨٦هـ سنة
١٩٦٦م . هذا ويلاحظ أن المبشرة في الأصل : صفة الرؤيا وهي من
الصفات الغالبة التي تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالبطحاء .
فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء (ص ٩) .

المؤدى الى هذا المذهب أو الاتجاه الصوفى . وهل من الممكن أن يصل الانسان ، أى انسان ، بمفرده ، أم لا ؟ هل ينبغى أن يتخذ « المريد » مرسدا له حتى يتجنب أخطار الطريق وأهواله أم لا ؟ وهل ينبغى أن يلزم هذا الشيخ المريد طوال سيره وعيوره أم أنه يكفى أن يضع الشيخ قدمى المريد على الطريق ويترك عيوره له . . . هذه كلها صعوبات ومشاكل ينبغى أن نقف عليها قبل الحديث عن « تصوف » ابن عربى لأنها فى رأينا تعد قطعة أساسية ، وجزءا لا يتجزأ من هذا « التصوف » .

فى بداية الحديث عن الطريق ينبغى أن يؤمن الجميع (الشيخ والمريدون) بالتوفيق الالهى فى كل خطوة يخطونها . فالعون والتيسير الالهى والسداد والتوفيق كلها بمثابة ألف باء الطريق الصوفى . فلا يكفى أن يكون الشيخ نابغة عصره ، ولا يكفى أيضا أن يكون الطالب جادا مجتهدا مخلصا زاهدا ، بل ينبغى ، الى جانب ذلك كله وقبله ، أن يكون هناك توفيق الهى ورضى من جانب الله عن السير فى هذا الطريق وبلوغ غايته . ينبغى على كل من الشيخ والمريد أن يكون نور الايمان بالله والثقة المطلقة به هما المرشدان الرئيسيان لهما والمعينان لهما فى كل مسلك يسلكانه . أن التوفيق (أو الموافقة) نور وعون من الله للعبد لكى تكون أعماله موافقة لما تقضى به الشريعة الالهية . وفكرته (ابن عربى) تتضمن نوعا مزدوجا إشراقيا وعمليا . . وهذا التوفيق ليس ضروريا فقط للتجاء ، بل هو أيضا ضرورى لكل فعل خير وإن كان خيره طبعيا . وبه تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها . . وأكثر من هذا فإن ابن عربى . . يصر بأن التوفيق ضرورى حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله (١) .

ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « فإن ارادة التوفيق من التوفيق الالهى (٢) . وقد رأينا من قبل كيف أن ابن عربى قد أكد وأشار وأمن

(١) بلاثيوس ص ١١٥ .

(٢) ص ١٢ من مواقع النجوم لابن عربى نشرة محمد صبيح -

القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

بأن كل ما كتبه لم يكن له دخل فيه وإنما سطر وأملأ ما كان يوحى به إليه من قبل الله سواء كان ذلك مباشراً أو بواسطة الرسول عليه الصلاة والسلام .

ومن جملة معاني التوفيق أيضاً أنه الباعث المحرك لطلب الاستقامة والهادي إلى طريق السلامة . ما أتصف به عبد إلا أهتدى قهوى ولا فقد شخص إلا تردى وأردى . . . وله مبدأ متوسط وغاية . فمبدأه يعطيك الاسلام ومتوسطه يعطيك الايمان وغايته تعطيك الاحسان (١) .

وغنى عن البيان أن الايمان بالتوفيق الالهي لا يكون نابهاً إلا عن مرید له رصید كبير من العلم والاخلاق الفاضلة والسيرة الحسنة . . . ولا يستطرد ابن عربي كثيراً في الحديث عن ذلك . إذ أن هذه أصبحت مسائل معروفة وبديهية وليس شدة داع للرجوع إليها والحديث عنها . فقد سبقه إلى ذلك كثيرون وعلى رأس هؤلاء الغزالي في أحيائه (وخاصة الربيع الثالث من الأحياء) .

ثم إن ابن عربي ، شأنه في ذلك شأن كثير من الصوفية ، لم يكن يؤمن كثيراً بالجانب النظري من التصوف ، لأنه يرى أن التصوف عمل قبل أن يكون نظراً ودراسة . بل أنه كان يحط من شأن الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية لخطورة ذلك على الحياة الروحية كما لاحظ الغزالي (٢) .

والطريق الصوفي عند ابن عربي يتطلب من المرید أن يكون « زاهداً » وقد رأينا من قبل أن الزهد مقام أساسي من مقامات التصوف ولا غنى عنه . فقد نص ابن عربي على أن من آداب المرید « تقليل الطعام بحيث لا يضعف الجسم ويتبقى له قوة الذكر » (٣) .

(١) ابن عربي : مواقع النجوم ص ١٤ .

(٢) ص ١١٢ بلاثيوس .

(٣) تحفة السيرة إلى حضرة البرره ص ٦٩ - حقه وعلق عليه محمد رياض السالح - دار الكتاب اللبناني بدون تاريخ .

كذلك ورد في فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي خدمت بمكة
بعض العلماء الصالحين . فقال يوما : الله يدل لك أعز خلقه أو كما قال .
وقيل أن صاحب الروم أمر له بدار تساوى مائة ألف درهم على ما قيل .
فلما كان يوما ، قال له بعض السوأل : شيء لله فقال : ما لى غير هذه
الدار خذها لك (١) .

غير أن ابن عربي يعطى دلالة خاصة للزهد . فالزهد لا يعنى فقط
عنده الفقر المادى ، أو أن تتخلى الأيدي عن ما خلت منه القلوب ، أو
إعطاء ما يملكه المرء إلى من هو فى حاجة إليه . . أن الزهد عند ابن عربي
لا يقف عند هذا الحد فحسب ، بل يتجاوز به إلى معنى أشمل وأعم .

أنه يوضح أن معنى الزهد . الزهد فى « الناس » فعلى المرید أن
يمتد عن الناس وأن يتجنبهم وأن يخلو بنفسه . لأنه إن عاشر الناس
وسمع ما يقولون وأبس ما يلبسون وأكل ما يأكلون فإنه سوف
يشغل بهم بطريقة أو أخرى . ولهذا ينبغى أن يعزل « المرید » نفسه عن
الدنيا ويعتزل ما استطاع ما فيها ومن فيها . ولهذا فإن الاصطلاح
الدقيق لمفهوم الزهد عند ابن عربي هو « زهد الخلوة » على حد تعبير
بلاثيوس (ص ١١٤) .

ويرى ابن عربي أن التصوف الحقيقى لا يمكن أن يؤتى ثماره
إلا فى الخلوة وبعبارة من « الآخرين » : فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر ،
وفرغ المحل من الفكر ، وقعد فقيرا لا شيء له ، عند باب ربه ، حينئذ
يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية
التي أثنى الله سبحانه بها على عبده (١) .

(١) محمد بن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ج ٢ ص ٤٧٨ — نشرة محمد
محي الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية سنة ١٩٥١ .
(٢) ص ١٣٨ من الفتوحات المكية — السفر الأول — تحقيق د . عثمان
يحيى — الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ م .

ويقول ابن عربي ، في موضع آخر ، : أعلم أن الوصول لا يحصل
إلا بالخلوة والانقطاع عن الخلق ، وهي مبنية على عشرة شرائط :

الأول : القعود في بيت مظلم ضيق .

الثاني . مداومة على الرضوء .

الثالث . المداومة على الذكر وهي كلمة لا إله إلا الله .

الرابع : تفريغ الخواطر عن جميع الشواغل .

الخامس . المداومة على الصوم .

السادس : المداومة على قلة الكلام .

السابع : المراقبة لطلب الهمة والمعاونة .

الثامن : ترك الاعتراض على الله تعالى لحصول القبض والبسط

والآلئ والراحة والصحة والصقم .

التاسع . وهو انقطاع النظر عن كل ما سوى الله تعالى .

العاشر : الصبر على الشدائد(١) .

ومن الشروط الأساسية الواجب توافرها في عبور الطريق وجود

« شيخ » أو « مرشد » للمريد .

ويعلق ابن عربي أهمية كبرى على وجود الشيخ لدرجة شبهه فيها

بالنبي ، من حيث أن كلا منهما يدعو إلى الله ويرتد الناس إليه . بل

أن ابن عربي يرى أن من لاشيخ له فشيخه الشيطان(٢) .

والشيخ هنا ، شأنه شأن الطبيب ، يشخص الداء ويضع الدواء .

والشيخ ، كما نعلم وكما هو معروف ، رحل له كعب عال في العلم والمعرفة .

(١) ابن عربي : تحفة السيف ص ٦٨ .

(٢) بلاثيوس ص ١٢٧ .

رجل أجاز له شيخه درجة « المشيخة » أن صح التعبير (أقصد شهد له بكفاءته في أن يصير شيخا ومعلما) • وينبغي لهذا الشيخ أن يكون ملما بكل صغيرة وكبيرة فيما يتعلق بشئون الدين وبأى فرع من فروع الدين ، وأن يكون لديه من تجربة الحياة الروحية ما يجعله كفءا للإرشاد خصوصا فيما يتعلق بالمعايير التي يضعها علم النفس الصوفي لتمييز النفوس • وبعد العلم تأتي الصفات الأخلاقية وأولها الشدة في التأديب وتجنب كل ألفة بينه وبين المريد ، وعقاب كل ما يسدر منه من ذنوب بلا هوادة فارضا عليه الشدائد الروحية ، بل وطرده من عنده مؤقتا أو نهائيا إذا كان لا ينفع فيه التأديب ولا يطيع تعاليم الطريقة أو الشيخ فهذه الطاعة واجبة للقضاء على إرادته الخاصة (١) •

ويؤكد هذا المعنى بطريقة أخرى ذلك أنه ••• إذا كانت الغاية من الحياة الصوفية هي تفريغ القلب من كل ما سوى الله ، ابتغاء الانس به ، فمن الواضح أنه لا يكفي المريد ، للوصول إلى هذه الغاية ، أن يكبت شهواته ويقمع أهواءه ، دون أن يستأصل جرثومة هذه الشهوات ، وهي حب الذات والإرادة الخاصة (الهوى) ، وخير وسيلة لقمع الهوى هي الطاعة لإرادة الغير (٢) •

أنه ينبغي أن يطيع المريد الشيخ طاعة عمياء ، ولا يعصى له أمرا ولا يرفع صوته على صوت أستاذه • ولا يمعن النظر في عيبيه ، بل ينبغي أن يكون وجهه إلى الأرض دائما • وينبغي أن لا يدخل على شيخه إلا إذا أذن له • ويستطرد ابن عربي فيقرر أن احترام الشيوخ واجب • ومن مظاهر هذا الاحترام (إلى جانب ما سبق الآن) أن لا تلبس ثيابهم

(١) إسمين بلاتيوخ ص ١٢٧ •

(٢) المرجع السابق ص ١٤٠ •

ولا يقعد في مكانهم ، ولا ينكح المريد امرأة شيوخه أن يطلقها أو مساب
 عنها ، ولا يرد في وجوههم كلاما ويبادر لا مثال ما يقولونه ، ومن
 احترامهم (أى من علامات احترام الشيوخ) ، تعظيم من عظموه ،
 فعظم من عظمه تميذك وتلمسذ له أن قدمه عليك ، وإن كنت أعلم منه ،
 فإن الشيخ أعلم بالمصلحة منك ، ولا يدجيك ما ترى من نقصه عن
 تقديم الشيخ له عليك وتقريبه (١) .

وفي مقدمة الشروط الأولية الأساسية ، والتي لابد من توافرها
 الإرادة . والإرادة هنا تعنى التخصيص من جهة والرفض من جهة
 أخرى . فمن حيث أنها تعنى التخصيص يقصد بها طلب الحق دون ...
 سواء . تعنى تصميم القلب وأصرار الجوارح كلها على طلب الحق
 والالتجاء إليه وامتلاء الجوارح به وتخليها عن كل ما سواه . ومن جهة
 الرفض تعنى البعد عن كل ما يحول بينها وبين الله . تعنى طرح العادة
 جانباً لأن هذه تعنى معايشة الناس والانصراف معهم وإتباع الشهوات
 والانشغال بالحياة الدنيوية . ولهذا فإن الإرادة تعنى الرياضة ،
 تعنى المجاهدة ، تعنى تحديد الهدف والسعى إليه ونبت كل ما عداه .
 الرياضة تعنى الصبر والاخلاص والطاعة والامتثال لله وحده .
 أن الإرادة ، بمعنى ما ، تعنى القضاء على الإرادة والارتقاء في
 أحضان القضاء والقدر الإلهيين . أنها تعنى التوكل على الله
 والمريدون الراغون في حياة التأمل كانوا منذ بداية الطريق يخضعون
 لامتحان قاسى يقضى بحرمانهم من كل وسائل العيش حتى يستطيعوا
 بذلك أن ينالوا فضيلة انكار الإرادة ، أعنى التوكل وتفويض أمرهم إلى
 العناية الإلهية (٢) .

-
- (١) ابن عربى : مواقع النجوم ص ١٨٢ نشرة محمد على صبيح
 سنة ١٩٦٥ م .
 (٢) بلاثيوس ص ١٣٠ وراجع الفتوحات المكية : السفر الرابع .
 الباب الثالث والخمسون ص ٢٥٢ - نشرة عثمان يحيى .

(ب) من صفات المريد :

العزلة :

وهي رأس الأربعة المعتسرة التي ذكرناها عند الطائفة ...
وهي أن يعتزل المريد كل صفة مذمومة وكل خلق دنيء . هذه عزلته في حاله . أما « عزلته » في قلبه فهو أن يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من خلق الله : من أهل ، ومال ، وولد ، وصاحب ، وكل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه ، حتى عن خواطره ولا يمكن له إلا هم واحد : وهو تعلقه بالله .

وأما في حبه فعزلته في ابتداء حاله ، الانقطاع عن الناس وعن المسالوات : أما في بيته ، وأما بالسياحة في أرض الله . فإن كان في منبئة فبحيث لا يعرف . وأن لم يكن في مدينة فيلزم السواحل والجبال والأماكن البعيدة من الناس . فإن انسبت به الوحوش وتألفت به ، وانطلقا الله في حقه ، فكلمته ، أو لم تكلمه ، فليعتزل عن الوحوش والحيوانات وبرغب إلى الله تعالى في أن لا يشغل بسواه . وليثابر على الذكر الخفي .

وإن كان من حفاظ القرآن ، فيكون له منه حزب في كل ليلة ، يقوم به في صلاته لئلا ينساه . ولا يكثر الأوراد ولا الحركات . وليرد اشتغاله إلى قلبه دائما . هكذا يكون دأبه ودينه .

الصمت :

وأما الصمت فهو أن لا يتكلم مع مخلوق من الوحوش والحشرات التي لزمته في سياحته أو في موضع عزلته !!! فإن تفرض عليه الجواب ، اجاب بقدر آداب الغرض بغير مزيد وإن لم يتفرض عليه ، سكوت عنهم واشتغل بنفسه . فأنهم إذا رأوه على هذه النحالة اجتنبوه ، ولم يتعرضوا له ، واحتجبوا عنه . فأنهم قد علموا أنه من يشغل مشغولا بالله ، عن شغله به ، عاقبه الله أشد عقوبه .

وأما صمته في نفسه عن حديث نفسه : فلا يحدث نفسه بشيء مما يرجو تحصيله من الله ، فيما انقطع إليه . فإنه تضييع للوقت فيما

ليس بحاصل ، فإنه من الاماني • وإذا عود نفسه بحديث نفسه ، حال
بينه وبين ذكر الله في قلبه • فان القلب لا يتسع للحديث والذكر معا •
فيفوته السرب المطلوب منه في عزلته وصمته ، وهو ذكر الله تعالى الذي
تتجلى به مرآة قلبه • فيحصل له تجلى ربه •

الجوع :

وأما الجوع فهو التقليل من الطعام ، فلا يتناول منه الا قدر
ما يقيم صلبه لعبادة ربه في صلاة فريضة • فان التقليل في الصلاة
قاعدة مما يجده من الضعف ، لقلة الغذاء ، انفع وافضل وأقوى في
تدصيل مراده من الله ، من القوة التي تحصل له من الغذاء لأداء الزواجر
قائما • فان الصبيح داع الى الفضول • فان البطن اذا شبع ، طغت
الجوارح ، وتصرفت في الفضول : من الحركة والنظر والسمع والكلام ،
وهذه كلها قواطع له عن المقصود •

السهر :

أما السهر ، فان الجوع يولده لقلة الرطوبة والأبخرة الجالبة للنوم
ولاسيما شرب الماء ، فإنه نوم كد ، وشهوته كاذب • وفائدة السهر
التيقظ للاستغفار مع الله بما هو يصده دائما • فإنه اذا نام انتقل
الى عالم البرزخ بحسب ما نام عليه ، ولا يزيد فيهوته خير كثير مما لا يعلمه
الا في حال السهر • وأنه اذا التزم ذلك ، سرى السهر الى عين القلب ،
وانجلى عين البصيرة بملازمة الذكر ، فيرى من الخير ما يشاء الله
تعالى (١) •

التوبة :

ويعلق ابن عربي على التوبة أهمية كبرى • فهي ، بالنسبة للمريد
ماؤه وهوائه أو أن شئت قلت أنها بالنسبة له كالأرض بالنسبة للبناء

(١) راجع : الفتوحات المكية - السفر الرابع ص ٢٥٢ - ٢٥٩ •

فمن لا أرض له لا بناء له • ومن لا توبة له لا حال ولا مقام (١) •

والتوبة عند ابن عربي تختلف باختلاف هوية السائئين : فتوبة
الرجل العامى غير توبة الرجل المتدين ، وتوبة المتدين غير توبة الولى ،
وتوبة الولى تختلف عن توبة النبى ••• وهكذا •

معنى هذا أن ما يسعى اليه الرجل العامى قد يكون ذنباً يسعى
الى التوبة منه نفر من الصوفية • لأن مفهوم التوبة متصل بمفهوم الخطأ •
ولهذا فشمة عدة أقسام من التوبة :

(أ) فهناك التوبة المتعلقة بعوام المؤمنين ، وهى توبة حاصلة من
جراء الصفات التى ارتكبوها أو صدرت عنهم نتيجة لغفلة أو جهل منهم
« إنما التوبة من الله للذين يعملون السوء بجهالة » •

(ب) وهناك توبة الفاسقين ، وهذه تقتضى ترتيباً معيناً ومحدداً ،
أذ ينبغى للفاسق أن :

— يندم على ما مضى من ذنوبه •

— وأن يترك هذه الذنوب فى الحال ، وأن يصر على عدم القيام بها
مستقبلاً •

— ثم عليه ، من جهة ثالثة أن يرد الحق الى ذويه •

— وعليه من جهة رابعة أن يقوم بإداء ما قاتته من فرائض •

— وينبغى عليه أن يذيب نفسه فى طاعة الله ، كما كانت من قبل
مستغرقة فى حلاوة الخطيئة والمعصية •

— وسادساً عليه بمدائمة البكاء فى الخلوة عند السمر ، إذ أن
البكاء يعنى دائماً الشعور بالذنب والتقصير فى حق النفس والله • كما

(١) ابن عربي : تحفة السيرة ص ٢٤ •

أنه يعنى أيضا شعور المرید بالحضرة الالهية ، تلك الحضرة التى يدخل من
أخطائه أمامها .

(ج) وهناك توبة الكفار وتعنى رجوعهم وعودتهم الى الاسلام
والايمان ويذكر ابن عربى هنا أنه ينبغى للتائب أن يعرف نفسه
بالمعبودية ويعرف مولاه بالمعبودية . وكل من عرف نفسه بالمعبودية فقد
عسرف ربه بالمعبودية ، لأن من غفل عن عبودية المولى واشغله الدنيا
عن العقبى لم يحصل له العرفان(١) .

(د) ثم هناك توبة خاص الخاص على حد تعبير الشيخ محى الدين .
ومفهوم التوبة هنا يختلف عن دلالتها السابقة . فالتوبة هنا تعنى التوبة
من الغفلة ، التوبة من انشغال القلب بغير ذكر الله . انها تعنى التوبة
عن الافكار والأخطار من واردات أمور الدنيا ووساوسها . وهذه التوبة
خاصة كما ذكرنا بصفوة الصفوة ، أقصد بالأنبياء والأولياء .

الاعتقاد :

وفى هذا الصدد يرى الشيخ الأكبر أنه لا ينبغى للمريد أن يكون
على اعتقاد أحد اللهم الا السلف الصالح . وينبغى عليه أن يتعد كل
البعد عن التشبيه والتجسيم وغيرها .

يقول الشيخ الأكبر أن الاعتقاد على ضربين : خاص وعام . فالخاص
أن يعتقد الشخص مذهب امام معين ، يعمل بأقواله ويترك بأقواله ،
ولا يبالى بقول أحد غيره .

وأما العام فهو أن يعمل الشخص بالعزائم بأقوال جميع الأئمة ،
لكن لا يأخذ برخصهم . . . فليكن المرید على اعتقاد السلف من أهل
السنة ، بريئا عن الرفض والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم ولا طمعا
على السلف ولا على المذاهب كلها(١) .

(١) راجع تحفة السفره ص ٢٢ .

(١) تحفة السفره .

الإخلاص :

ومما ينبغى أن يكون متوافرا فى المريد « الاخلاص » والاخلاص هنا يأتى فى مقابل « الرياء » أو المرااة » . فلا ينبغى للمريد أن يفعل ما يفعله ، أو يقل ما يقوله ، إلا اذا كان صادقا ومخلصا فى أفعاله وأقواله . والاخلاص يعنى أن يكون العمل كله موجها لله ولله وحده ، وأن لا يراعى المريد أحدا إلا الله لأن الاخلاص ، كما قال ابن عربى : عمل قلبى لا يطلع عليه غير الله تعالى . وهو أن تعبد الله بكليتك ولا تشترك فيه غيره ويعنى الاخلاص أيضا « تصفية العمل من كل شوب » أى من كل ما يمكن أن يتعلق به غير وجه الله وأمثاله ومراعاته وطاعته . وقد روى فى حديث قدسى على لسان الحق جل شأنه الاخلاص سر من أسرارى ، أودعته قلب من أحببت من عبادى (١) :

المحبة :

ومادام الاخلاص قد امتلك قلب العبد ، فإن هذا دليل على وجود المحبة : محبة الله داخل فؤاد العبد . لأن من لا يراعى إلا الله فى أعماله وأقواله لابد أن يكون أنسانا امتلا قلبه بالحب الإلهى ، بحيث لم يعد فى داخله متسعا لحب غيره . ومما يذكر فى هذا الصدد أن من علامة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ولا يبقى لك منك شيء . أو هى أن تحب الله بكليتك لا يبقى شيء لغيره . ولا تحصل حقيقة المحبة إلا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس . فإذا استقرت محبة الله فى القلب ، خرجت محبة غيره لأن المحبة ، كما يقول ابن عباس ، صفة محرقة تحرق كل شيء من جنسها (٢) .

وامتلاك المحبة ومعه الاخلاص قلب المريد وسيطرتها على جوارحه تعنى أن المريد حينئذ يحب ما يحبه الرب وينتهى عن ما نهاه سبحانه عنه .

(١) راجع تحفة السيرة ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧ وراجع كذلك ص ٧٦ - ٧٨ .

بحيث يفرح بفرحه سبحانه ويغضب لغضبه . ذلك أن من ادعى محبة الله من غير أن يجتنب ويتعدى ما حرمه الله فهو كذاب . وكذلك الشأن فيمن يدعى محبة الجنة دون أن يتفق في سبيلها نفسه وماله .

(ج) الخاتمة الصوفية :

وبعد . فهذه هي أهم السمات ، أو ان شئت الشروط التي ينبغي توافرها في المريد ، وبدونها لا يصح أن يدخل أحد الى « الخاتمة الصوفية » وهنا يوضح لنا ابن عربي الطريق من بدايته الى نهايته :

فهو يوضح لنا أنه بمجرد أن يعرض المريد على الجماعة ، ويقبل بها ، يطلب الشيخ منه عهدا على نفسه (١) .

وهذا العهد على أنواع أهمها عهد الاخلاص للشيخ ان لا غنى عنه للطاعة العمياء المطلقة ، التي هي الأساس الرئيس لتكوين الصوفى وما يدخل في هذا العهد الذي يأخذه المريد على نفسه أن يفضل الفقراء على الأغنياء وأن يضحى بالثروة والمروءة وبالحياة ذاتها في سبيل الخير للناس .

ثم يأتي بعد ذلك لبس « الخرقة » وهي الزى الذي يتميز به الصوفية . وهذه الخرقة عادة تكون من الصوف . وبعض الشيوخ كان يفضل « المرقعة » أي تلك التي تتكون من مجموعة من الرقع . والبعض الآخر لم يكن ليشترط ذلك . وابن عربي نفسه لم يكن مصرا على نوع معين من اللباس سواء كان مرقعة أو خرقة أو غير ذلك . لأنه يرى أن لكل بلد عادته في اللبس . لكن من المؤكد أن ابن عربي كان حريصا على أن يكون زى الصوفى من أخص أنواع اللباس ويكفى الصوفى أن يستتر عورته بحسب .

(١) راجع في هذا آسین پلائوس ص ١٣٠ وما بعدها .

ثم يبدأ المريد فى « الخلوة » وهى الاعتكاف والبعد عن الناس والانعزال عنهم . ولا ينبغي أن يخرج من هذه الخلوة إلا بأذن الشيخ فى كل مرة .

كذلك ذهب ابن عربى الى أنه لا ينبغي البتة للمريدين أن يتصل بعضهم ببعض الآخر إلا اذا أمر الشيخ بذلك وفى حضرته .

ويوضح ابن عربى أن المريدين اذا خرجوا الى الطريق خرجوا جماعات غاضبين أبصارهم ، ذاكرين الله دون أن يتلفقوا يمنا ولا يسرة ولا الى وراء . ولا يقفون حتى يلتفتوا شيئا وقع من أحدهم فى الطريق كما يعودون أيضا جماعات . (بلاتيس ص ١٢٤) .

وفى داخل « الخانقاة » كانت الحياة تنظم بدقة ، صييح أن ساعات اليوم لم تكن توزع بطريقة محددة ، ولكن ابن عربى رتب الأعمال التى تملأ أوقات الجماعة . فالى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك والنوم ، تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة :

الأول : هو الصلوات فى موااعيها بالدقة . فيجتمعون فى المسجد ويؤدونها جماعة .

الثانى : الذكر الجماعى .

الثالث : الانشاد للأشعار الصوفية . وينهى إلا يشترك فيه غير أهل الاحتصاص ، ويهد منه المريدون .

وكان شيخ « الخانقاة » أو شيخ الجماعة يشرف على ثلاثة أصناف من الزهد والتصوف موزعة ، فيما يبدو ، بين أيام معلومة من الأسبوع .

* صنف من التصوف الأول المشترك فيه مع المريدين عامة الناس .

* وصنف ثان من المجاهدات الخاصة بأهل « الخانقاة » لا يشارك فيه غير المريدين وبالشترك مما .

٤ والصنف الثالث فردى يختص كل مرید على حده .

والصنف الثانى كان يتم كل يوم . بينما الصنف الثالث لم يكن من الممكن توقيته بيوم معلوم لانه بمثابة التوجيه الروحى من الشيخ للمريد (يشبه الى حد ما الاعتراف فى المسيحية) .

ويرى ابن عربى أنه لا مانع من أن يسمى المرید المبتدئ الى بعض الأعمال « الحرفية » ، حتى يمكنه كسب قوت يومه . وهذا امر مؤقت إذ سرعان ما يتخلو المرید عن ذلك ، حينما يصل الى مرتبة التوكل الكامل على الله . وهذه المرتبة تعنى تفويض الأمر الى العناية الالهية فى كل شىء بما فى ذلك المأكل والملبس .

ويذهب أن يكون معلوما أن كل شىء داخل الخانقاة كان ملكا للجميع فلا واحد يملك شيئا ، إذ كل شىء مشاع : سواء كان مأكلا وملبسا ومكانا للنوم . ومقضى ذلك أن المرء دائما يرتبط بما يملكه ولكى يضمن الشيخ خلق قلب المرید من شواغل الدنيا ييمسه عن امتلاك شىء منها .

وفى داخل « الخانقاة » لم يكن من الواجب أن يجالس الشيخ مريدیه الا بقدر معلوم محدد . وهنا يحد ابن عربى الشيوخ على أن لا يأكلوا اليقه مع مريدیهم حتى يتجنبوا ألفة المريدین ، حيث كان خادم ابن عربى - وهو أحد المريدین - يقوم باحضار الطعام اليه ويتركه فى صمت أمامه . ثم يقف خلف الباب ، حتى يفرغ الشيخ من طعامه ، فيدخل ويأخذ الباقي منه ويأكله أن امره (الشيخ) بذلك .

وكانت للمائدة آداب خاصة . وينهى ابن عربى عن الشراهة وعن التذمم فى الطعام . فعلى كل أكل أن يتناول من الطعام اقربه اليه دون التوغل ابتغاء الحصول على قطعة ألييب ، ولا النظر الى يد جاره أو وجهه ، والا يطلب شيئا من الخادم بل يقتصر على التناول مما يقدم اليه .

وعند كل لقمة عليه أن يحمده الله وهو يمضغها ويبتلعها حتى يبارك له الله
فى طعامه . وعليه ألا يقوم حتى ترتفع المائدة (بلاثيوس ص ١٢٧) .

والنظافة الشخصية ، وهى طابع العبادة فى الاسلام ، لا غنى عنها .
وكانت تراعى داخل حدود الشعائر فحسب . أى أن المريدين والاخوان
كان عليهم أن يتوضئوا فى كل الأحوال التى يفرضها الدين وخصوصا
للصلاة قبل الذكر وعند الدخول على الشيخ . لكن كان ممنوعا عليهم
كل نظافة يمكن أن يكون الدافع اليها الزهو والغرور أو تتضمن خطر الشهوة
أو التخنث (ص ١٢٨) .

وكان على الخادم (اقصد المريد) ، وهو يسهر على نوم الشيخ ،
أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب ، إذ قد يحتاج اليه فى خدمته .
كان المريدون يؤدون مظاهر التجلية هذه . وإذا نودوا امتثلوا باحترام
لتلقى ارشادات الشيخ وأوامره . ولم يكن أحد يدخل الا بعد استئذانه .
فاذا دخل قبل يده ووقف فى خشوع أمامه خفيض الرأس . وإذا أمره
الشيخ بالجلوس فى حضرته فعليه بالجلوس خارج الحاصرة التى يجلس
عليها . وفى موقف العبد المتأهب فى كل لحظة للنهوض إذا أمره بذلك
سيده . وفى حضرة الشيخ يمنع التبسط والآلة .

وفى الصلاة اثناء الركوع والسجود يتخفى على المريد أن يحتاط ،
فلا يزحم الشيخ . وفى الشارع يجب عليه ألا يسير أمامه أبدا اللهم
الا فى الليل من أجل ارشاده الى الطريق فى الظلام . وفى جميع الأحوال
كان النظر الى وجهة يعد سوء أدب وقلة احترام ، يساوى عدم القيام بما
فرضه عليه من مجاهدات ورياضات ، وإن كانت هذه أصعب وأشق
وأكبر حسنة . والسمة التى تختتم كل هذا التنظيم الدقيق تلخص وتفسر
روحه على نحو رائع . وهى أنه إذا سافر الشيخ كان على المريدين أن
يذهبوا يوميا الى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا (١) .

(١) بلاثيوس ص ١٤٣ .

٥ - وحدة الوجود :

(١) تمهيد :

يعد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي من أهم الصوفية الذين تحدثوا بصورة كاملة وقامة عن « وحدة الوجود » : ويعد هذا المذهب ، مذهب وحدة الوجود من أهم ما ذهب إليه ابن عربي في هذا الصدد ، إذ يعد الأساس ، أو أن شئت حجب الزاوية ، في مذهبه . وتكاد تكون كل مؤلفات المعارف بالله محي الدين بن عربي تبدأ من هذا المنطلق وتنتهي إليه : فبوحدة الوجود بدأ مذهبه واتجاهه ، وبه أيضا ختم حياته وأراه .

وحدة الوجود ، كمذهب ، كان موجودا قبل محي الدين بن عربي ووجد بعده . ويبدو أن الشيخ الأكبر قد وقف على بعض الآراء التي كانت من قبل تنادى بوحدة الوجود ، ذلك أن ابن عربي نشأ في الأندلس . والأندلس الإسلامية كانت ، كما نعلم ، ملتقى عدة حضارات وثقافات متباينة .

فالآراء الكلامية كانت موجودة ومعروفة آنذاك ، وخاصة آراء المعتزلة والشيعة الباطنية . وهذه الأخيرة كان لها موقفها الواضح من وحدة الوجود ومن فكرة التجسيم ، وهي الآراء التي نادت بها الاسماعيلية والقرامطة وغيرها من غلاة الشيعة . كذلك فإن ابن عربي قدوقف على آراء فيلون ، ذلك الفيلسوف اليهودي . ونحن نعلم أن النزعة اليهودية تميل ، بوجه عام ، الى تصوير ، وتصوير كل شيء ، تصويرا ماديا محسوسا بما في ذلك الالهية .

اضف الى ذلك كله أن الأفلاطونية المحدثة كانت ذاتمة الصبغة والانتشار آنذاك . والأفلاطونية قالت بنوع من وحدة الوجود حيث تكون الكثرة في الواحد . وقد انتقلت الآراء الأفلاطونية المبنية في التساميات الى الأندلس .

ومعنى هذا كله أن نعمة ثقافات كانت تميل إلى القول بوحدة الوجود وكلها وقف عليها ابن عربي . فإذا أضفنا إلى ذلك كله أمرين :

(أ) ميل ابن عربي إلى النظرة الواحدية الشاملة للكون والتي تنتهي ، في نهاية الأمر إلى القول بوحدة الوجود .

(ب) وإذا أضفنا إلى ذلك ، من جهة ثانية ، بعض نصوص القرآن التي يمكن أن تسمح أو تساعد على تأكيد القول بوحدة الوجود . أقول : إذا وضعنا في حسابنا ذلك كله . . . بات واضحا أمامنا موقف ابن عربي في هذا الصدد (١) .

على أننا قبل أن نعرض اتجاه الرجل ، ينبغي أن نشير إلى أن له موقفه الواضح والفريد والتميز من « وحدة الوجود » بحيث نستطيع أن نقول : أنه لم يتابع هذا التيار أو ذلك ، ولم ينحرف خلف الفلوطيين أو غيره من الفلاسفة الذين نادوا بوحدة الوجود . فلقد فهم ابن عربي القول « بوحدة الوجود » فهما خاصا به ، بحيث نظر إلى الوجود نظرة واحدة « فريدة » في تبريره لها ، بحيث يصعب علينا أن نضع ابن عربي في نمرة أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود . وهذا أمر سوف يتضح لنا الآن .

(ب) الوجود الواحد :

يذهب ابن عربي إلى القول بأنه لا يوجد أي موجود وجودا حقيقيا وأصيلا إلا الوجود الإلهي ، الوجود الحق ، الوجود المطلق ، الوجود الثابت ، الوجود الواحد . فهو سبحانه كل الوجود ، ولا وجود لموجود آخر سواه . فأينما نولى وجهنا فثم وجود الله الذي لا يوجد في مكان بعينه والذي لا يخلو منه مكان .

(١) راجع في هذا د . أبو العلا عفيفي في مقال نشر له في مجلة كلية الآداب المجلد الأول ، الجزء الأول سنة ١٩٣٣ تحت عنوان : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية .

وهذا الوجود الالهي ليس في حاجة الى اقامة الحجج والبراهين والأدلة القاطعة على اثبات وجوده . إذ كيف يحق لك أن تستدل على الوجود من خلال الوجود ذاته ؟ كيف تستند الى الذات الالهية في البرهنة على الذات الالهية نفسها ؟ انه لا يصح لك ، منطقيا على الأقل ، أن تسعى الى الوصول الى نتيجة جعلتها أنت مقدمة في قياس أو استدلال .

ان ابن عربي يرى أن الوجود الالهي أوضح من كل دليل وأكبر من كل برهان ، إذ هو ذاته سبحانه عين الدليل على ذاته . لانك إن حاولت الاستدلال عليه فلا بد أن تستند في ذلك . أما الى فكرتك عن الداء الالهية ، وفي هذا رجوع مباشر الى من تحاول الاستدلال عليه ، ولما أن تلجأ الى الوجود لكي تستدل على وجود الله . وهذا أيضا يعني أنك اعتمدت على الله في اثبات الله . لانك برجعوك الى الوجود إنما تكون قد رجعت الى الله سبحانه ، لانه الوجود كله . . . أن وجود الخلق دليل على وجود الحق . ولكن هناك معنى آخر نستطيع أن نقول أن الحق عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . وهذا لا يكون الا اذا . . . اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له الا بالحق : فإذا علمنا عن طريق النظر في العالم الوهية الحق ، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه (١) .

والوجود عند صاحبنا هذا لا يعني الكثرة أو التعدد ، وإنما يعني الوحدةانية الفريدة في بابها . صحيح أننا نشاهد في هذا العالم أشياء متعددة ومتكثرة ، ولكن هذه الكثرة ليست الا وهما وخداعا من خداع الحواس ، أو أن تثبت هي وليدة الحواس أن اعتمدنا على هذه كدأة مطلقة من أدوات المعرفة البشرية . لكن الحواس لا تغني عن الحق

(١) شرح فصوص الحكم ص ٦١ وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٢٤٧ مادة : ابن عربي تعليق د . أبو العلا عفيفي .

شيئا • وأنى لنا أن نمتد على الحواس في أمور يعجز الحس عن أدراكها والوصول إليها • أو بتعبير آخر : أنى لنا أن نستخدم الحواس في أدراك موجود لا يقال بالحس •

على أن ابن عريى لم يقل في العالم المحسوس ما قاله أفلاطون ، وافلوطين من بعده ، من حيث أنهما انتهيا إلى أن العالم المحسوس عالم الأشباح والصور •• الخ لا لم يقل ابن عريى ذلك ، وإنما أراد أن يؤكد :

١ - أن الأصل في هذا العالم الوحدة لا الكثرة •

٢ - أن هذه الكثرة تستمد وجودها (الخالد) من الوحدة •

٣ - أن هذه الكثرة المشاهدة أمر ضرورى ورئيسى لكى تتجلى من خلاله الوحدة الحقيقية الأصلية •

وعن هذه النقطة الأخيرة نتحدث بشيء من الإيجاز ، فنقول :

أن ابن عريى لم يميز بين الواحد والكثرة ، أو أن شئت ، بين الحق والخلق إلا تمييزا اعتباريا وعلى سبيل الفهم والتوضيح وتجليه أفكاره • لأنه يرى أن الحق لا ينفصل عن الخلق ، وأن الخلق بدوره لا ينفصل عن الحق • لأن الخلق ليس «لا الحق وقد تجلى في الخلق من خلال صفاته سبحانه : وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا فقد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيا • وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدير لها ، كذلك جعل الله صورة العالم تسبيح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لا نحيط بما في العالم من الصور • فالكل السنة الحق ناطقة بالتثناء على الحق ولذلك قال « الحمد لله رب العالمين » أى إليه يرجع عواقب الثناء فهو المثني والمثنى عليه • قال الله تعالى « ليس كمثله شيء فنزهه ، وهو السميع

البصير فشبهه • وقال تعالى ليس كمثله شيء « فشبه وثنى » وهو السميع
البصير فنزه وأفرد « (١) » •

ويقول ذلك :

فالكمل مفتقر ما الكمل مستغن
هذا هو الحق قد قلناه لا نكفى

فإن تكسرت غنيا لا افتقار به
فقد علمت السدى بقولنا نعلمي

فالكمل بالكمل مربوط فليس له
عنه انفصال خذوا ما قلناه عنى (٢)

ذلك أن الكثرة المشاهدة بالحس ليست إلا أمرا تنعكس لنا على
صفحاتها الصفات الالهية • وهذه الصفات عند ابن عربي هي عين الذات
الالهية • إذ أنه لم يميز بين الذات وبين الصفات • فليست الصفات أحوالا
قائمة بالذات ، وليست أمرا زائدا عليها ولكنها عين الذات الالهية •
« أن الحق تظهر له عينه في صورة المرأة وهي المصل المنظور فيه من
وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه ، فإن
الظهور في المحل رؤية عينيه منضمة إلى علمية ، وفي غير المحل رؤية
علمية فقط » (٣) •

وقد ذهب إلى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفي في شرحه للفصوص •
حيث قال «... ليس في الحقيقة أثر للاتينية في مذهب (ابن عربي) •
وكل ما يشعر بالاتينية يجب تفسيره على أنه اثنية اعتبارية • فليس في

(١) فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية ص ٦٩ - ٧٠ •

(٢) فص حكمة آدمية ص ٥٦ •

(٣) فص حكمة آدمية شرح القاشاني ص ١٢ •

الوجود ، في نظره ، الا حقيقة واحدة : اذا نظرنا اليها من جهة سمينها حقا وفاعلا وخالقا ، واذا نظرنا اليها من جهة أخرى سمينها خلقا وقابلا ومخلوقا . وليس على وجه التحقيق في مذهبه خلق يسعى اليجاد من العدم . اذ يستحيل في اعتقاده الوجود عن العدم المحض . وانما اصل كل وجود وسبب كل وجود فيض الهى دائم (يعبر عنه أحيانا بالتجلى الالهى) يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله ، فيراه الناظر في الصور المتعددة التى يظهر فيها . ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربى : تجل الهى دائم قيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن . ذلك هو الذى يطلق عليه أحيانا اسم « الخلق الجديد » ويقول أنه هو المشار اليه في قوله تعالى « بل هم في لبس من خلق جديد » (١) .

اذا كان الأمر كذلك ، فإن ابن عربى يرى أن الواحد هو الكثرة ، وأن الحق هو الخلق ، وأن الظاهر هو الباطن ، وأن القديم هو الحادث ، وأن الخالق (أن جاز استخدام هذا التعبير في مذهب ابن عربى) يكون هو بعينه المخلوق . ذلك أن ابن عربى لم يقل بفكرة الحق من العدم البتة . لأنه سوى بين الواحد والكثرة بحيث صارا موجودا واحدا . فإذا كان الله أزليا ... وهو كذلك ... فإن هذه الكثرة المتحدة به ينبغي أن تكون أيضا أزلية . ولما كان الله باقيا إلى الأبد ، فإن هذه الكثرة أيضا لن تبيد ولن تقضى . أن العلاقة هنا علاقة اتحاد وهوية . وقد أشرنا إلى أن هذه الكثرة المشاهدة وهم وخداع لأنها كثرة متحدة في الزايف والحقيقة . ويتعبير آخر أن هذا التعدد الظاهر مرتبط بحبل الوجود الحق ، ولا وجود لأى فرد أو شبرء الا من خلال هذا الحق . ولهذا فإن الحق ظاهر من حيث هو باطن وهو سبحانه باطن من حيث هو ظاهر .

يقول الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى « ... فإن للحق في كل خلق ظهورا ، فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم

(١) شرح فصوص الحكم ص ٨ ، وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٣٤٤ .

من قال أن العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة . فيؤخذ في حسد الانسان ، مثلاً ، ظاهرة وباطنه وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد . وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا نعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته . فلذلك يجهل حد الحق ، فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله : فحد الحق محال . وكذلك من شبهه ومأنزه ، فقد قيسه وحدده وماعرفه . ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال ، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملًا لا على التفصيل (١) .

وبشرح هذا النص يتفق مع ما سبق أن أشرنا إليه حينما ذكرنا أن لله وجودين : وجود ظاهر ووجود باطن . وجود متجل في كل الموجودات ووجود كما هو في عين ذاته . فإذا نظرنا إلى الله من حيث ذاته ، من حيث أنه سبحانه « باطن » ، فإنه سبحانه من هذه الجهة لا يمكن أن يحسد أو يعرف ، لأنه حينئذ يتعالى على كل اسم أو صفة . أنه حينئذ يكون الغنى في مقابل الفقر ، ويكون قائمًا بذاته في مقابل المفتقرين في وجودهم إليه ، ويكون المطلق في مقابل المقيد . أما إذا نظرنا إليه من حيث أنه ظاهر ، من حيث أنه متجل في كل الموجودات ، فإنه يكون ، حينئذ ، ظاهرًا في كل مرحوم ومغفور ومسموع وقائب بحيث يكون في هذه الحالة بمثابة الجوهر لكل الموجوات (العارضة) ، من حيث أننا نطالع على صفحة مرآة هذه الموجودات التجلى الالهي . ولهذا فإن الله ظاهر وباطن ، واحد وكثير ، أول وآخر ، مبدئ ومعيد ، حق وخلق ، رب وعبد . أنا إذا أخذنا في تعريف الشيء ظاهره وباطنه ، وجب أن نأخذ في تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضًا . أما باطنه فهو الذات الاحدية . وأما ظاهره فالعالم بجميع

(١) فسر : حكمه سيوريه في كلمة نوحيه ص ٦٨ - ٦٩ وراجع شرح القاشاني ص ٥٦ وما بعدها .

ما فيه . فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات .
والى ذلك الإشارة فى قوله : « فالحق محدود بكل حد » أى أن حده مجموع
حدود الأشياء . ولكن لما كانت صور العالم لا تتناهى ولا يحاط بها ،
ولا تعلم حدود كل صورة إلا بقدر ما حصل لكل عالم من العلم بصورته ،
استحال الوصول الى حد الحق ، كما استحال المعرفة الكاملة به . فعلى
قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحسده لنفسه
ولغيره يكون حده لربه » (١) .

ويؤكد هذا المعنى بوضوح فى أكثر من موضع آخر ، فيقول :

ان قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى
التقييد ، وأن قلت بالتشبيه وحده قيدت الحق وحصرته . والصحيح أن
نقول بالتنزيه والتشبيه معا من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه
المعرفة الصوفية . أن الذين يثبتون وجود الحق والخلق – الله والعالم
– على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون . والذين
يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون . فان قلت بالاثنيية فاحذر
التشبيه والا وقعت فى التجسيم . وان قلت بالفردية فاحذر التنزيه المطلق ،
لأن فى ذلك اغفالا لوجود العالم الذى هو أحد وجهى الحقيقة الفردية .
وإذا فهمت من التنزيه الاطلاق ومن التشبيه التقييد ونظرت الى الحق على
أنه فى عين الوجود مسرحا ومقيدا ، أدركت أنك هو من وجه وأنتك لست هو
من وجه (٢) .

ثم أن ابن عربى يدرك أيضا أن الناس متفاوتون فيما بينهم فى فهمهم
للنصوص الدينية ، ومن ثم فى تحديد الذات الالهية وبيان علاقتهم بها
ولهذا جاءت النصوص الدينية تتحدث أحيانا عن طريق استخدام الأسلوب
الرمزى وأخرى عن طريقة الصور البلاغية ولذلك يرى شيخنا أن تحديد
الذات الالهية من خلال الصور التشبيهية وحدها خطأ ، كما أن تحديدها من

(١) شرح قصص الحكم ص ٢٤ .

(٢) شرح قصص الحكم ص ٣٦ .

خلال تنزيهها عن سائر الموجودات بعد خطأ أكبر « أعلم أيديك الله بروح أن
التنزيه عند أهل الحقائق في الجناح الإلهي عين التعديد والتقيد . فالنزه
أما جاهل وأما صاحب سوء أدب . ولكن إذا أطلقاه وقالاه ، فالقائل
بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك ، فقد أساء
الأسب والكذب الحق والرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشعر . . . وهو
كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولاسيما وقد علم أن السنة الشرائع الإلهية
إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به في العموم على المفهوم
الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان
كان في وضع ذلك اللسان » (١) .

ويقول القاشاني في شرح ذلك : ولا يجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص
فهمه ببعض الناس دون البعض . ولا يفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس
بمراد ولا لكان تدليسا . بل الحق من حيث هو مطلع على الكل ، يكلمهم
بكلام ظاهر ما يسبق منه إلى الفهم ، وهو لسان العموم ، وله وجوه بحسب
تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لا يفهمها إلا الخصوص . وبحسب مراتب
الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص . فللحق في كل مرتبة من
مراتب الناس لسان . ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام « نزل القرآن
على سبعة أبطن » وقوله « ما من آية إلا ولها ظهر وبطن ، ولكل حسرف
حد ، ولكل حد مطلع » فمن الظاهر إلى المطلع مراتب غير محصورة . ولكن
يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان ، وترتب
عليه سائرهما بحسب الانتقالات الصحيحة ، فيكون الحق مخاطباً لكل بجميع
تلك المعاني من المقام الأقدم الذي هو الأحدية إلى آخر مراتب الناس الذي
هو لسان العموم . كقوله ، مثلاً ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .
فالمفهوم الأول ليس هو مثل الذي وصف بصفاته شيء إذ لا نظير له من غير
قصد إلى مثل ونظير ، أو ليس مثله شيء ، على أن الكاف زائدة وهو

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ من فض حكمه سبوجيه في كلمة نوحيه .

محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه . لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه . فان الكاف والمثل لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء . فيلزم ثبوت المثل والتشبيه بلا تشبيه . وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد أنه لاسميع ولا بصير الا هو وهو عين التنزيه ، فافهم (١) .

ان التعدد والكثرة يعبر في الحقيقة عن الصفات الالهية . ونحن نعلم ان الصفات الالهية متعددة . وهذا التعدد في الصفات من شأنه ان يتجلى ويشع ويشرق من خلال موجودات متباينة . ولما كانت كثرة الصفات لاتعنى البتة تعدد الموصوف بها ، فان الكثرة الظاهرة لاتعنى أيضا كثرة حقيقة في الوجود ، وانما هي ترد في الحقيقة الى موجود واحد حق تستمد منه وجودها ، ومن خلالها يعبر عن وجود قدرته ورحمته وعدله وحكمته وعزه وذلّه اليس هو القائل جل شأنه « كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى » .

يقول ابن عربي « لا شك ان المتحدث قد ثبت حديثه وافتقاره الى محدث أحدثه لا لامكانه لذاته . فوجوده من غيره . فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفقر ، وهو الذى اعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتمسب اليه . ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به . ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتى . فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ، ولكن وجوبه بخيره لا بنفسه .

ثم لتعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته ، احوالنا تعالى في العلم به على النظر في الحوادث وذكر انه ارانا آياته فيه

(١) شرح القاسمانى ص ٥٦ وراجع ص ٥٧ - ٦٠ .

فاستدللنا بنسأ عليه . فما وصفناه بوصف ألا كنا نحن ذلك الوصف ألا الوجوب الخاص الذاتى . فلما علمناه بنا وما نسبنا إليه كل ما نسبناه اليها . وبذلك وردت الاختبارات الالهية على الصفة التراجم اليها بوصف نفسه لنا بقا : فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، واذا شهدنا شهد نفسه (١) .

والى قريب من هذا المعنى ما ذكره ابن عربى فى « فص حكمه قدوميه فى كلمة ادريسية » حيث قال : « والعين واحدة من المجموع فى المجموع » . والمقصود بذلك ، كما يرى د . عفيفى ، أن الحقيقة واحدة وأن تكثرت بالصور والذمينات . بل أن تكثرها بالصور تكثر وهى قضى به حكم العقل القاصر غير المستند الى الكشف والذوق . ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل فى واحد ، ولرأى أن العين واحدة من المجموع فى المجموع . ليست الكثرة الوجودية الا صورا للمرايا الازلية التى ترى فيها ذات الحق وصفاته واسماؤه . وهذه المرايا الازلية هى الأعيان الثابتة للوجودات . وهى على ما هى عليه من العدم ما شمت رائحة للوجود الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الالهى . فالكثرة الخارجية إذن - أن قلنا بوجودها - حقيقة واحدة فى جوهرها ، أو هى مجالى كثيرة لحقيقة واحدة . فالعلم إذن ليس قاصرا على شيء دون شيء ، لأن كل شيء مظهر للحق العلى ، بل هو صفة عام لجميع الاشياء ولكن فى ذات واحد (٢) .

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ - هكذا يقول الدكتور مدكور - على نحو ما صنع الاسكندريون (يلجأ) الى ضرب من المجاز والتشبيه ، فيقول : ان الذات الالهية جسم والكثرة أعضاؤه ، أو أنها الواحد والكثرة هى الأعداد المتفرقة منه ، أو انها المراة التى

(١) (ابن عربى : فصوص الحكم : فص حكمه الهية فى كلمة اسمية ص ٥٣) .

(٢) راجع : فص حكمه قدوسيه فى كلمة ادريسيه ص ٧٦ وشرح الفصوص ص ٤٩ - ٥٠ .

تعكس صوراً متعددة • أو أنها يمر الوجود الزاخر والمدركات الحسية
أواجه (١) •

ذكرنا أن الشيخ محي الدين بن عربي وإن كان يستخدم كلمة الخلق
و « الخالق » أحياناً إلا أنه لا يستخدم هذين اللفظين بمعناهما الديني :
أي الوجود من العدم • وهذه نقطة ينبغي أن نوضحها بإيجاز في هذا
المصدر •

يرفض ابن عربي أن ننظر إلى العالم نظرة ثنائية • فالنظرة الثنائية
بعيدة كل البعد عن بصر و بصيرة الرجل • فهو ينظر إلى الحق والخلق ،
أو الواحد والكثرة نظرتيه إلى عملة واحدة ذات وجهين : أنظر إليها مرة
فأرى صورتها ، وأنظر إليها مرة أخرى ومن الوجه الآخر فاشاهد ما بها
من أرقام وحروف • فوجود وجهين للعملة الواحدة لا يعنى انقسامها بحال
من الأحوال •

إذا كان الأمر كذلك ، فأننا حينما نستخدم كلمة الحق والخلق لنعنى
وجود ذاتين منفصلتين ، ولانعنى وجود موجد من جهة وموجودات من
جهة أخرى لأن عين الموجد هي بعينها عين الموجودات • فالحق هو الخلق ،
والخلق هم الحق • والحق هنا ليس خالقاً للموجودات من العدم ولا مؤسساً
لها بعد أن كانت ليس • فالموجودات أزلية أزلية الله ، لأنها تجليات للذات
الالهية • أنها مرآة تتجلى من خلالها الصفات الالهية • ولهذا نجد
ابن عربي في الفصل الثاني من قصصه « فص حكيم نفثيه في كلمة شيطانية
يستخدم « كلمة نفثيه » ولا يستخدم كلمة « خلقية » أو « خالقية » أو
إبداعية » مثلاً ، لكي يعبر عن العلاقة بين الذات وبين الموجودات • وهو
بإستخدامه كلمة « نفثية » إنما كان يعبر تعبيراً دقيقاً عن رأيه في هذا

(١) د • إبراهيم منكور : وحدة الوجود بين ابن عربي وأسبينوزا
ص ٢٧١ من مقال في الجناح التذكاري عن محي الدين بن عربي - دار
الكاتب العربي سنة ١٣٨١ سنة ١٩٦٩ القاهرة •

الصدد . لأنه يرى أن كلمة « نفث » (النفخ) تشير إلى خروج الموجودات (الكامنة) في العلم الإلهي إلى حين الوجود الفعلي . أنها تعنى خروج موجود عن موجود . وابن عربي لا يقول بفيض الموجودات بعضها عن بعض ، لأنه يرفض وجود واسطة (أي كانت) بين أي موجود وبين ذاته أو عينه اقصد بين الخلق والحق .

معنى هذا أن الموجودات كانت موجودة في العلم الإلهي من الأزل ، وكانت كامنة فيه فننفخ فيها ، فكان أن خرجت إلى حيز الوجود . وهذا يشير من جهة أخرى إلى أن الروح الإلهية سارية في جميع الموجودات بلا استثناء ، وأن صفاته سبحانه ليست إلا الصور المتعينة في الموجودات المتكثرة وهكذا يقضى (ابن عربي) على فكرة الخلق ويعطل الإرادة الإلهية لا شيء في عالمه يخلق من عدم وإنما الخلق أخراج ماله وجود بالفعل في حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجي . أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل . فالعالم عنده حقيقة أزلية لا تقنى ولا تتغير إلا في صورها . أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد . فإذا أراد الله خلق شيء من الأشياء أمره أن يكون فيكون . والسكون أو التكون من فعل الشيء نفسه لا من فعل الله . بل ليس لله في إيجاد الشيء إلا قوله له « كن » كالسيد الذي لا تعصى أوامره ، يقول لعبده قم فيقوم : فليس للسيد في قيام العبد سوى أمره له بالقيام . والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . . .

وقد يقال : كيف يخاطب الشيء ويؤمر وهو بعد لم يكن ؟ كيف يشبه الشيء المخلوق - قبل خلقه - بالعبد الذي يمثل أمر سيده ؟ ليس هذا قياساً مع الفارق ؟ وليس من التناقض أن نقول أن الشيء قبيل أن يكون يؤمر بأن يكون ؟

والجواب : أن ابن عربي يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أمورا مدسة صرفة ، بل لها وجود ثابت في العالم العقول : وهو وجود

بالقوة . فالامر الالهى يخرجها من القوة الى الفعل بمقتضى طبيعتها (١) .

الفزة الجبرية عند ابن عربى :

ومذهب هذا شأنه فى نظريته الواحدية الى الحسق والخلق معا لا بد ان ينتهى الى القول بأن القوانين الالهية تتجلى وتظهر لنا من خلال القوانين الطبيعية . وأن هذه القوانين الطبيعية انما هى تعبير عن الارادة الالهية . بعبارة أخرى ليس ثمة فرق بين ارادة الله والقوانين الطبيعية . هذه القوانين الطبيعية الالهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل وهى تعم الوجود كله ولا يخرج عنها موجود من الموجودات . وليس ثمة فى هذا الكون مجال للحظ أو البخت أو الصدفة . فكل شىء بقضاء ، وكل شىء بقدر ، ولن تجد لسنة الله (العالم أو الكون) تبديلا .

ذلك ان الطبيعة عنده (ابن عربى) اسم آخر لله . هى أشبه بقوة عامة صارية فى الكون بأسره سواء ما كان عنصري النشأة أو غير عنصري . ويستعمل الفلاسفة « الطبيعى » فى مقابلة العنصرى . ويقصرون الأول على الاجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربى يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه أو تعطيه ، على حد قولهم ، « طبيعته » من غير أن يعترىها فى ذاتها نقص أو تغير . هسذا هو تعبيره الفلسفى . أما تعبيره الصوفى ، فهو ان الطبيعة هى الذات الالهية متجلية فى صورة الاسم « الموجد » . فكل ما ظهر فى الوجود كان عن هذه الطبيعة « بل هو عينها لاتزيد شيئا بما يظهر عنها ولا تنقص شيئا بما لا يظهر . . . ان كل شىء مقسدر ازلا لا انفكاك عنه ولا محيص منه ، حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة ، من علم أو جهل ، كل ذلك مقدر ازلا فى العين الثابتة لكل موجود (٢) .

(١) شرح قصص الحكم من ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) شرح القصص من ٥٢ - ٥٤ .

وقد أكد ابن عربي هذا في موضع آخر من فصوصه حيث قال
« ٠٠٠٠ أن المصرفة لا تترك للهمة تصرفا ، فكلما علمت معرفته نقص
تصرفه باللهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحقيقه بمقتسام العبودية
وتنظره الى أصل خلقه الطبيعي ، والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف
فيه ، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك ، وفي هذا المشهد يرى
أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال
عدمه ، فما ظهر في الوجود إلا ما كان في حال العدم في النبوات ، فما
تعدى حقيقته ولا أدخل بطريقته(١) »

هذه القوانين الإلهية الطبيعية (أو الطبيعية الإلهية) لا تسرى ، كما
أشرنا ، على الجمادات والكائنات اللاصاقلة فحسب ، بل إنها أيضا تسرى
على الإنسان وتشمله ، ذلك الإنسان الذي يسمى – بغير حق – أن يمنح
نفسه امتيازاً دون الكائنات الأخرى ، ولهذا فهو يعتقد أنه كائن مختار ،
وأن له القدرة على التمييز بين هذا وذاك من خلال إرادته الحرة ، ومن
هنا نمسب الإنسان الحسن والقبيح الى بعض الأفعال ، ومن هنا أيضا
وصفنا بعض الناس بأنهم أفاضل والبعض الآخر بأنهم أترار .

هذه نظرة نفاها كل النفي محي الدين بن عربي ، فما دأب – القانون
الإلهي مطلقا وشاملا لكل شيء ، فلا مجال البتة للحديث عن الاختيار
أو الإرادة ، فكل شيء مقضى عليه بالعلم الإلهي من الأزل ، ولا يستطيع
الإنسان أن يخرج عن « الخط » الذي رسمه الله له ، ومن ثم فليس هناك
خير وشر في هذا العالم على الحقيقة ، وليس هناك إنسان فاضل وآخر
شرير ، لأن كل ما يحدث إنما يحدث ويجري على مرأى ومسمع ورضى
وتقدير وموافقة من جهة الله ، « ٠٠٠ فالطاعة من العبد كمال وهي من مظاهر
اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ماشأ كلهما من أسماء الجمال ، والمعصية

(١) ص ١٢٧ – ١٢٨ فص حكمه ملكية في كلمة لوطيه) .

من العبد كمال أيضا لأنها صفة وجودية وهي من مظاهر اسم الجبار
و'المنتقم أو المعذب أو ما شاكلها' (١) .

وهنا يقول ابن عربي ٠٠٠ لا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ،
وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق
يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات
المحدثات حق للحق ٠ « الحمد لله » فرجعت إليه عواقب النساء من كل
حامد ومحمود ٠ « واليه يرجع الأمر كله » فعم ماذم وحميد ، وما تم
إلا محمود ومذموم (٢) وقد فسر د^٠ عفيفي هذا النص تفسيراً معقلاً
يقوله ، لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن تنسب إليها جميع
صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لأن التفرقة بين صفات الأشياء
على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية ، وهي لذلك اعتبارية
لا حقيقية ٠ أما الموجودات في ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة
كما أن الأفعال في ذاتها لا توصف بأنها خير وشر ٠ وكل ما يمكن أن يقال
في أي موجود هو أنه مجلي يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هي كيت وكيت
سواء أكانت هذه الصفات مما أسطّح العرف أو الشرع أو القانون
الخالق على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن ٠ وإذا كان الأمر
كذلك فيستوي أن نقول أن « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها
والمذموم وأن نقول أن الخلق يظهر بصفات الحق ٠ أما أن الحسق يظهر
بصفات المحدثات فقد أخبرنا بذلك عن نفسه في مثلث قوله : « ومكروا
وحكر الله » ، وقوله : « الله يستهزئ بهم » وقوله : « أن الذين يؤذون
الله ورسوله » ٠٠٠ غير أنه يجب ألا يغرب عنا ما ذكرناه آنفاً في مسألة
التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربي لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد
التشبيه - كما يقول - المشبه - بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر في

(١) راجع شرح فصوص الحكم ص ١٤ .

(٢) قص حكمه مهيمة في كلمة إبراهيم ص ٨٠ - ٨١ .

مسورة كل من اصطلاحنا على تسميته ماكرا ، وأنه الظاهر في صورة
المستهزئ والمؤذى وغير ذلك (١) ٠٠

(د) الخير والشر :

وعلى ضوء ذلك كله فإن منطق مذهب ابن عيسى يؤدى الى نفى
المسئولية عن الانسان . فالانسان ليس مسئولا عن شيء ، لأن المسئولية
تعنى الإرادة والحرية والقدرة على الفعل والترك . وليس ثمة مجال
لهذه المصطلحات في مذهب ابن عيسى ولهذا كان طرحه للمسئولية جانيا .
وعلى ذلك فلا ثواب ولا عقاب ولا خير ولا شر ، بل كل ما في العالم
خير ، وكل ما في العالم يعبر عن العدل الالهي ، وما وصفنا لهذا الفعل
أو ذاك بأنه شيء إلا دليل قاطع على جهلنا بالقانون الالهي الأزلي .
وما لومنا أنفسنا على ما يحدث منا أحيانا ، أو ندمنا على ما فعلنا أو
ما لم نفعل ، إلا سوء فهم منا لقانون الوجود العام ، الذي ينبغي أن تتنقى
أحاده مصطلحات الندم والخوف والقلق والشر والثواب والعقاب ٠٠٠٠
وبغيرها من مصطلحات يمكن أن تكون نابعة من اعتقاد الانسان بأنه كان
يستطيع أن يفعل غير ما فعل أو يقول غير ما قال !!

ولهذا قال ابن عيسى في معرض حديثه عن القضاء والقدر ٠٠٠ فسر
القدر من أجل العلوم ، وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة
التامة . فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ، ويعطى العذاب الاليم
للعالم به أيضا . فهو يعطى النقيضين . وبه وصف الحق نفسه بالفضيل
والرضا ، وبه تقابلت الأسماء الالهية . فحقيقته تحكم في الوجود
الطلق والوجود المقيد لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم
لعموم حكمها المتمدى وغير المتمدى ، (٢) ٠

(١) شرح الفصوص ص ٥٩ وراجع ص ١٢٢ - ١٢٣ من نص حكمه
قدرة في كلمة عزيزية .
(٢) فص حكمه قدريه في كلمة عزيزية ص ١٢٢ - ١٢٣ .

واضح هنا أن العلم كما قال سقراط في الفلسفة اليونانية ، فضيله ومصنعه سعادة وراحة (الرواقيسة) من حيث أنه يوضح لصاحبه أن كل ما يحدث في هذا الوجود من فعل وأنفعال وكون وفساد ، وحركة وسكون ، كلها مغروزة وسارية في تكوين الموجودات بجبلتها الغريزية . بحيث أن كل موجود يفعل ما هيء له من الأزل ، وأنه يقوم الآن بالدور الذي كتب له في عنقه الثابت من الأزل في العلم الإلهي . ومن شأن هذا العلم أن يجعل صاحبه راضيا مرضيا بقضاء الله وقدره بحيث لا تتمرد نفسه أو تستنكف مما يحدث أو يمكن أن يحدث . أما أن هذا العلم بالقضاء والقدر قد يعطى صاحبه العذاب الأليم فأمر غير مفهوم في مذهب ابن عربي . ولعله يقصد بذلك أن مشاهدة السر الإلهي من جهة القضاء والقدر جعل صاحبها قلقا متعذبا لأنه يرى بعض الأثام التي ترتكب في حق الآخرين من سرقة وقتل ومرااة وانتهاك لحارم الله كلها تسبب له الشقاء والتعاسة لأنها أكبر من أن يعقلها !!

« أن الوجود من حيث هو خير لا شر فيه ، وحسن لا قبح فيه . وإننا لانصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف إلا لأمر عرضي . وقد حصر هذه الأمور العرضية في خمسة هي :

(أ) أن يكون الوصف بالمشسر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح .

(ب) أو أن يكون لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع .

(ج) أو لعدم موافقته للغرض .

(د) أو لعدم موافقته للشرع .

(هـ) أو لقصوره عن درجة كمال المطلوب .

فالأشياء في ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تلتحق بها لأمر عارضة خارجة عن ذاتها ، كالثوم الذي ذكره (ابن عربي) فإنه

فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم ، وإنما يكرهه وينذره من يتأذى
برأشحته(١) .

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه لـ « فصل حكمة شيثيه »
... فإذا قدر لشيء ما أن لا أن يكون على نحو ما من الوجود ، وطلبت
طبيعة ذلك الشيء ما قدر لها ، تحقق فى الحال ما طلبت . وليس ما يجرى
من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذلك .

هذا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جليسة ، ولكنها ليست جبرية
ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ، بل هى نوع من الانسجام
الأزلى pre established harmony الذى قال به ليبنتز . كما أنها
ليست الجبرية التى قال بها غير ابن عربى من المسلمين . لأن الجبرية
الإسلامية ثنوية تفترض وجود الله وجود العالم ، أما ابن عربى
فيدين بحقيقة وجودية واحدة . فنظام الوجود القائم وماطبع فى جبلته
من القوانين التى هى واقع الأمر قوانين الهية وطبيعية معا ، كل ذلك
هو الذى يقرر مصير العالم فى أية لحظة من لحظاته . وهذه النزعة
أقرب ما تكون إلى نزعة الرواقية فى الهياتهم .

أما النتيجة العملية لهذا المذهب ، من الناحية الصوفية ، فالرضا
المطلق بقضاء الله وقدره ومحاولة الصوفى التخلص - ما أمكن - من ريقه
العبودية الشخصية ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق(٢) .

إن الوجود فى ذاته واحد . وما يظهر فيه من خير وشر ، وطاعة

(١) راجع شرح القصص من ٢٢٩ وكذلك الفتوحات المكية - السفر
الثالث ص ٢٧٠ - ٢٧٦ من نشرة د. عثمان يحيى - الدار القومية وراجع
أيضا د. محمود قاسم : محى الدين بن عربى وليبنتز ص ٧٨ وما بعدها
ط ١ - مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢ م .
(٢) راجع شرح القصص من ٢٢ .

ومعصية انما يعبر تعبيراً حقيقياً عن خصائص الوجود ، وهي الخصائص الثابتة له في عالم الذر . انه يلزم لزوماً طبيعياً للوجود أن يكون فيه هذا التناقض : ايمان وكفر ، خير وشر ، ثواب وعقاب ، طاعة ومعصية ، جمال وقبح . وهذه كلها ينبغي أن ينظر اليها نظرة تقريرية لانظرية تقويمية . لأن الحق شاء من الأزل أن يكون في الوجود مؤمنون وغير مؤمنين ، أن يكون هناك طائعون وعاصون ، ومن غير الممكن أن يكون الكل مهتد ، لأن المشيئة الالهية لم تقض بذلك من الأزل . ان ما يحدث لابد أن يحدث ، ومن المتنع أن لا يحدث ما حدث ، أو ما هو مقرر حدوثه ، لأن هذه كلها مقدرة من الأزل ، وهي تعبر عن طبيعة الموجودات كما قدرها بارئها من الأزل .

« فان ثبت أن الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك في وجود الحق . وان ثبت أنك الوجود فالحكم لك بلا شك . وان كان الحاكم الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك والحكم لك عليك . فلا تصد الا نفسك ولا تدم الا نفسك ، وما يقي للحق الا حمد افاضة الوجود لأن ذلك له لا لك . فانت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود . فتعين عليه ما تعين عليك . فالامر منه اليك ومنك اليه . غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك الا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه . »

فيحمدني وأحمده	ويعبئني وأعبده
ففي حال اقربه	وفي الأعيان أجده
فيعرفني وأنكره	وأعترفه فأشبهه
فأني بالغنى وأنا	أساعده فأسعده
لذاك الحق أوجدني	فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا	وحقق في مقصده (١)

(١) (قص : حكمه مهيمية في كلمة ابراهيمية ص ٨٣ وراجع شرح هذه الأبيات للدكتور عفيفي ص ٦٥ - ٦٧ من الفصوص) وراجع شرح النقاشاني ص ٢٤ .

وتتضح هذه المسألة أكثر في « فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية »
حيث يرى الشيخ الأكبر أن للحق وجهين في الحكم على أحوال المكلفين
وأعمال المكلفين « الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الالهية .
والوجه الثاني الحكم عليها من ناحية الأمر الالهى . والأول هو الحكم
الارادى ، والثانى الحكم التكليفى . فإلله يأمر العبد بأن يفعل كيت
وكيت أو ينهيه عن فعل كيت وكيت ، ويريد في الوقت نفسه أن هذه الأوامر
والنواهي يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر . ولاغشاشة
في مذهب ابن عربى أن نقول أن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة
الالهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ،
ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته . فإلله لا يعلم
ألا ما هو واقع لا محالة ، وهو لا يريد إلا ما يعلم .

بهذا المعنى يقول ابن عربى : أن كل إنسان يطيع الإرادة الالهية
لأنه لا يفعل من الأشياء إلا ما كان متفقا مع الإرادة الالهية . وكان الأولى
به أن يقول أن الإرادة الالهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها لأن الله
لا يريد فعلا - طاعة كان أو معصية - إلا إذا كان ذلك الفعل متحقق
الوقوع ، وكان مما تقتضى به طبيعة الفاعل ذاتها .

ولكن ليس كل إنسان يطيع الأمر الالهى الذى هو الأمر التكليفى :
فإن أتى فعل العبد مطابقا لما أمر به أو نهى عنه سعى ذلك منه طاعة ،
وإن خالف ما أمر به أو نهى عنه سعى معصية . وعلى ذلك كان كفر
فرعون ومعاصى العباد جميعا فى اتفاق تام مع ما أراد الله وما علمه
أزلا ، لا يختلفون فى ذلك مطلقا عن أفعالهم موافقة لأوامر
السيدين .

وخلاصة ذلك أن أفعال العباد لا توصف فى ذاتها بأنها طاعة أو
معصية ، خير أو شر ، بل هى أفعال تقتضى بها طبيعة الوجود : وانما

تدخل في دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية
أو الأخلاقية عليها « (١) » .

وفضلا عن هذا كله فإن ما نعتقد أنه شر أمر لا يمكن رفعه عن
الوجود (أو من الوجود) لأنه يمثل الحاجة الدائمة لله من جهة مخلوقاته ،
كما أنه ، من جهة أخرى ، يفسر بعض أسماء الله . فلو لم يوجد ما نعتقد
أنه شر لما كان لمثل هذه الأسماء الإلهية من معنى أو دلالة كالغفار والستار
والتواب والرحمن والمعطي والمذل والمنتقم والجبار . ثم ما هو الفرق
حينذاك بين العبد والرب إذا لم يخطيء العبد ويطلب العفو من الله . أننا
نسبح بحمد الله ونشكره على ما أعطاه لنا . فلو أننا كنا متساوين مع
الله لما جاز لنا أن نحمده ونشكره ، ونرجوه ونخاف بطشه « أن
العبادة الذاتية إنما تتحقق بتجلى جميع الأسماء فيه . وتجلى اسم
التواب والعفو والغفور والعدل والمنتقم لا يمكن إلا إذا اقتضت المشيئة
الإلهية جريان الذنب على العبد ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حكاية
عن ربه « أنين المذنبين أحب إلى من زجل المسبحين » واعتبر بخطيئة آدم
وداود عليهما السلام . فإن بعض كمالات العبد وقبول تجلى بعض
الأسماء الإلهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة . ولهذا
قال عليه الصلاة والسلام « لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من الذنب :
العجب العجيب العجب » ألا ترى أن عصيتهم حملتهم على قولهم « ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك » ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام « لولا أنكم
تذنبون لأذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » فضم
بنى آدم المعصية إلى الطاعة « عبارة توجب على الحق بأسماء كثيرة وذلك
مما لم تقف الملائكة عليه أيضا لقصور نشاطهم » (٢) .

(هـ) الإنسان الكامل :

أما فيما يتعلق بنظريته في « الإنسان الكامل » فإنها تعد امتدادا
لقوله بالوجود الواحد الحى . فهو يرى أنه قصد تجمعت في الإنسان كل

(١) راجع شرح القصص ص ١٠٢ وما بعدها .

(٢) شرح القاشاني للقصص ص ٢٠ .

الصفات التي يمكن أن يشاهد فيها الله نفسه بحيث أضحي الإنسان « كاملاً » من جهة أنه « عين العالم » ، لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنی التي لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعينها ، أو أن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه : 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 تظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (١) .

وكما أن الحضرة الالهية جامعة الأسماء كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الانسانية جامعة لها . إذ الوجود ينزل من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الالهية ، وفاض من مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى إلى الإنسان متصفاً بصيغ جميع المراتب فصار الإنسان برزخاً جامعاً لأحكام الوجوب والإمكان كما كانت الحضرة الالهية جامعة للذات والأسماء كلها ، فظهر فيه ما في الحضرة الالهية فكان العالم بوجوده مرآة ولم تبق واسطة بين الحضرة الانسانية والذات الأحدية . وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية ، فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الإنسان ، لأن قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها . فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير لوجود الإنسان فيه . إلا أن أحدية جمع الوجود التي تناسب بها العالم الحضرة الالهية لم توجد في جميع أجزائه إلا في الإنسان . فكان الإنسان مختصراً من الحضرة الالهية ولهذا قال « خلق آدم على صورته » (٢) .

(١) فصوص الحكم : فص حكمه الهية في كلمة آدمية ص ٤٨ - ٤٩ .

(٢) فص حكمه الهية في كلمة آدمية ، شرح القاشاني ص ١٥ .

وراجع أيضاً هانز هينرش شيدر : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص ٦٣ - ٦٧ ترجمة د . عبد الرحمن بدوي في كتابه : الإنسان السكامل في الإسلام ط ٢ سنة ١٩٧٦ - الكويت .

الانسان اذن عين الحق وعين صفاته ، انه حق وخلق ، واحد وكثير . والانسان بهذا انما يجمع بين نوعين من الصفات : فهو ازلى ابدى باعتباره عين الحق ، وهو عارض حادث من جهة انه نموذج للخلق وفى هذا الصدد يقول فى حديثه عن الانسان . . فسمى هذا المذكور انسانا وخليفة : فاما انسانيته فلمعلوم نشأته وحصر الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان الحين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انسانا . فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم . فهو الانسان الحادث الازل والنشء الدائم الابدى والكلمة الفاصلة الجامعة . قيام العالم بوجوده . فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التى بها يختم بها الملك على خزائنه . وسماه خليفة من اجل هذا لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن (١) .

(و) وحدة الايمان :

اما فيما يتعلق بوحدة الايمان فامر متوقع من مذهب انتهى الى القول بان الكثرة وهم والتعدد خداع من خداع الحواس وقصور من العقل البشرى . لان الحق والحقيقة والعين واحدة كلها . كيف لا وكل هذه الكثرة الظاهرة ليست الا مرايا او مجالى او صور تتجلى من خلالها الحقيقة الواحدة الا وهى الذات الالهية . ان سوف يكون مصدر الايمان كلها ، من ثم ، واحدا . ولذلك فان العارف الحق هو من يعبد الله فى كل هذه الصور ، وهو من يتسع صدره لكل مظاهر العبادة . لان عبادتى لى موجود من الموجودات ، وفى اى مكان من الامكنة ، وعلى اية صورة من الصور انما هى - فى الحقيقة - عبادة لله وحده . ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « . . . فان العارف من يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه

(١) المرجع السابق ص ٥٠ وراجع د . ابو الوفا الغنيمى القفطانى مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٤٧ وما بعدها - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٧٤ .

عين كل شئ» (١) . ويقول : « والعارف من رأى كل معبود مجلى للحق
يمد فيه . ولذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو
حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك » (٢) . وعلى ضوء ذلك يمكن أن نفهم
بعض أشعار ابن عربى والتى قال فيها :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
والواح تورا ومصحف وقرآن
أدين بسدين الحب أنى تسوجت
ركائبه فالدين دينى وإيمانى

ويقول :

عقد الخلق فى آله عقائدا
وأنا شهدت جميع ما عقده (٣)

وقد ميز الشيخ الأكبر فى هذا الصدد بين مفهوم الناس -
« للالهية » وبين الذات « أو » عين الله « . وهى تمسقة دقيقة وتدل
كثيراً من الإشكالات . فهو يرى أن الذات واحدة لا تعدد فيها ولا انقسام
ولا تجزئ . بل أنها لا تدرك بأذواق من أنواع الإدراك . أما الالهية
« كمفهوم » للذات متصور للأذهان ، فانها تتجلى فى مراحب الوجود . ومن
هنا كانت عبادة الناس لبعض مظاهر الطبيعة . ومن هنا أيضاً كان
اختلافهم حول مفهوم « الالهية » فحسب ، ولم يكن اختلافهم متعلقاً
بـ « الذات » .

يقول ابن عربى « . . . كان الله ولا شئ معه » إنما هو الالهية
لا « الذات » وكل حكم يثبت فى باب العلم الإلهى للذات إنما هو للالهية ،

(١) فصح حكمة امامية فى كلمة هارونية ص ١٩٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٣) راجع شرح قصود الحكم ص ٢٨٩ .

وهي (أعنى الألوهية) نسب وإضافات وسلوب : فالكثرة في النسب
(التي هي من أحكام الألوهية) لا في العين (التي هي بالذات) • وهنا
زلت أقدام من شرك ، بين ما يقبل التشبيه (وهو الألوهية) وبين ما
لا يقبله (وهي الذات) عند كلامهم في « الصفات » (١) •

(١) الفتوحات المكية - السفر الأول ص: ١٩ نشرة د • عثمان يمين •

ملاحق الكتاب

١ - علم التصوف (١)

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 والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاء ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة . وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف .

فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقلون على العبادة بأسم الصوفية والمتصوفة . وقال « القشيري » رحمه الله . . . « ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، والظاهر أنه لقب . ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي . قال « وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه » .

قلت : والأظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم في الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٠٦٢ لجنة البيان العربي سنة ١٣٧٩ هـ
سنة ١٩٦٠ م تحقيق د . علي عبد الواحد وأبي .

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العيادة ، اختصوا بمواجد مدرّكه لهم • وذلك أن الانسان ، بما هو انسان ، انما يتميز عن سائر الحيوان بالدراك • وأدراكه نوعان :

ـ ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم •
ـ وادراك للأحوال القسائمة من الفرح والحزن والغضب والبسطة والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك •

فالمعنى العاقل والمتصرف في البسدين ينشأ من أدراك واردات وأحوال وهي التي يميز بها الانسان كما قلناه • وبعضها ينشأ من بعض ، كما ينشأ العلم من الأدلة والفرح والحزن عن أدراك مؤلم أو المتلذذ له ••• وكذلك المرید في مجاهدته وعبادته لا بد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة •

وتلك الحالة : اما أن تكون عبادة فتتسخ وتصير مقاماً للمريد ، واما أن لا تكون عبادة ، وانما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك •

والمقامات لا يزال المرید يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهي الى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة • قال صلى الله عليه وسلم ، : « من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة » • فالمرید لا بد له من الترقى في هذه الأطوار •

وأصلها كلها الطاعة والاخلاص ، ويتقدمها الايمان ويصاحبها وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان •

واذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فيعلم أنه أتى من قبيل التقصير في الذي قبله • وكذلك في البخاطر النفسانية والواردات القلبية •

فلهذا يحتاج المرید الى محاسبة نفسه فی سائر أعماله ، وينظر فی خفاياها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضرورى ، وقصورها من الخلل فیها كذلك . والمرید يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه . ولا يشاركهم فی ذلك الا القليل من الناس ، لأن الغفلة عن هذا كانت شاملة . وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا الى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصه من نظر الفقه فی الاجزاء والامثال . وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا .

فظهر أن أهل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام فی هذه الأذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمرید مقاما ويترقى منها الى غيرها .

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم وأصطلاحات فی الفاظ تدور بينهم . إذ الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة . فإذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف ، اصطلاحنا عن التعبير عنه بلفظ يقيس فهمه منه . فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل السريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الأحكام العامة فی العبادات والعبادات والمعاملات . وصنف مخصص بالقوم فی القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فی الأذواق والمواجد المعارضة فی طريقها ، وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فی ذلك .

فلما كتبت العلوم ودونت ، ألف الفقهاء فی الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة فی طريقهم .

فمنهم من كتب فی أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والتروك ، كما فعله المحاسبى فى كتاب « الرعاية » له .

ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجهتهم في الأحوال كما فعله « القشيري » في كتاب « الرسالة » و « الصهروردي » في كتاب « عوارف المعارف » وأمثالهم .

وجمع الغزالي « رحمه الله » بين الأمرين في كتاب « الأحياء » فدون فيه أحكام الورع والاعتدال ، ثم بين آداب القوم وسنتهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم . وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال ، كما وقع في سائر العلوم التي دوت بالكتاب من التفسير والفقه والحديث والأصول وغير ذلك .

ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لمصاحب الحس والادراك شيء منها . والروح من تلك العوالم .

وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس ، وقويت الروح ، وغلب سلطانه ، وتحدد نشوة ، وأعان على ذلك الذكر . فانه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدنية والفتح الإلهي ، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم . وكذلك يدركون كثيرا من الوقائع قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية ، وتسير طوع إرادتهم .

فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه . بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتمون منه إذا وقع لهم . وقد كان الصحابة ، رضي

الله عنهم على مثل هذه المجاهدة ، وكان حظهم من هذه الكرامات
أوفر الحظوظ ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية .

ثم أن قوما من المتأخرين أنصرفوا عنايتهم إلى كشف الحجاب والكلام
في المدارك التي وراءه . واختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك باختلاف
تعليمهم في أمارة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى
يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها . فإذا
حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ ، وأنهم اكتفوا
بنوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها من العرش إلى الفرش (المظر
الخفيف أو الفضاء الواسع) . هكذا قال الغزالي رحمه الله في كتاب
الأحياء بعد ذكر صورة الرياضة .

ثم أن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا
عن الاستقامة ، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن
هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا إلا الكشف
الناشئ عن الاستقامة .

ومثاله أن المرأة الصقيلة إذا كانت محدبة أو مقعرة وحاذى بها
جهة الرئى ، فإنه يتشكل فيه موجا على غير صورته ، وإذا كانت
مسطحة تشكل فيها الرئى صحيحا ، فالاستقامة للنفس كالانسياس للمرأة
فما ينطبق فيها من الأحوال .

تفصيل وتحقيق :

يقع كثيرا من كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله
تعالى مبين لخلوقاته ، ويقع للمتكلمين أنه لا مبين ولا متصل ، ويقع
للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه . ويقع للمتأخرين من المتصوفة
أنه متحد بالخلوقات ؟ أما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها .
وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا . فلنبين تفصيل هذه المذاهب وشرح
حقيقة كل واحد منها . . . فنقول : أن المبينة تقال لمعنيين :

(أ) أحدهما المباينة في الحيز والجهة ، ويقابله الاتصال . وتشعر هذه المقابلة على هذا التقييد بالمكان : أما صريحا وهو تجسيم أو لزوماً وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة . وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة ، فيحتمل غير هذا المعنى . ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة . وقالوا لا يقال في الباري أنه مباين مخلوقاته ولا متصل بها لأن ذلك إنما يكون للمتحييزات (الجساد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز) .

(ب) وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة . فيقال الباري مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته . ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط . وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ومن نحا منحاهم .

وزهد جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذي حسيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية إلى أن الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده ، وصفاته ، وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط . . . وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصاري في المسيح عليه السلام ، وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد به . وهو أيضا عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة .

وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقتين :

الأولى :

أن ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها في التصورين . وهي كلها مظاهر لها ، وهو القائم عليها أي المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأى أهل الحلول .

الثانية :

طريق أهل الوحدة المطلقة . وكانهم استشعروا من تقرير أهل

السلول الغيرية المناهبة لمقول الاتحاد ، غنفوها بين القديم وبين المخلوقات
فى الذات والوجود والصفات وغالطوا فى غيرية المظاهر المدركة بالحس
والمقل ، بأن ذلك من المدارك البشرية وهى أوهام ، ولا يريدون الوهم الذى
هو قسم العلم والظن والشك ، وإنما يريدون أنها كلها عدم فى الحقيقة (و)
وجود فى المدارك البشرية فقط ، ولا وجود بالحقيقة الا للقديم لا فى
المظاهر ولا فى الباطن والتعويل فى ثقته ذلك على النظر والاستدلال
كما فى المدارك البشرية غير مفيد ، لأن ذلك إنما ينقل من المدارك الملكية ،
وإنما هى حاصلة للأنبياء بالفطرة ومن بعدهم للأولياء بهدائيتهم .

وكذلك ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة ، وهو رأى
غريب من الأول فى تعلقه وتقاريعه . يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى
فى تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها والعناصر إنما
كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها فى نفسها قوة كان بها
وجودها . ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنة فى القوة التى كان
بها التركيب كالقوة المعدنية ثم الحيوانية والقوة الجامعة للكل
من غير تفصيل هى القوة الالهية التى انتهت فى جميع الموجودات كلية وجزئية
وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء
ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة . فالكل واحد هو نفس الذات
الالهية وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو الفصل لها .

ثم أن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما
وراء الحس توغلوا فى ذلك ، فذهب الكثير منهم الى السلول والوحدة
كما أشرنا اليه مثل الهروى فى كتاب « المقامات » ، وتبعهم
ابن عربى وابن سبعين .

وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين ،
يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله .
ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان .

ثم قالوا بترتيب وجود الابدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة
في النقباء .

فصل

ثم ان كثيرا من الفقهاء واهل الفتيا ، انتدبوا للرد على هؤلاء
المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها ، وشملوا بالتكثير سائر ما وقع لهم
في الطريقة .

— والحق ان كلامهم معهم (مع الصوفية) غيل تفصيل . فان
كلامهم في اربعة مواضع :
احسدهما :

الكلام على المجاهدات وما يحصل من الانواق والمواجد ومحاسبة
النفس على الاعمال لتحصيل تلك الانواق التي تصير مقاما ، ويرقى منه
الى غيره كما قلناه .
وثانيهما

الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات
الريانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقائق كل
موجود غائب أو شاهد . وتركيب الاكوان في صدورهم عن موجدتها
وتكونها كما مر .

وثالثهما :

التصرفات في العوالم والاكوان بأنواع الكرامات .

ورابعها :

الفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها
في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها ، فمكرر ومحسن ومتأول .
١ — فلما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الانواق

والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقدير في أسبابها فأمر
لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة •

٢ - وأما الكلام في الكشف وأعطاء حقائق السلويات وترتيب صدور
الكائنات ، فأكثر كلامهم فيه نوع من التشابه لما أنه وجداني • ولما قد
الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه • واللغات لا تعطى دلالة على
مرادهم منه لأنها لم توضع إلا للمتعارف - وأكثره من المحسوسات •
فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ، ونتركه فيما تركناه من التشابه •
ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه المرافق لظاهر
الشرية فأكرم بها سعادة •

٣ - وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في
الكائنات فأمر صريح غير منكر • وإن مال بعض العلماء إلى أنكارها
فليس ذلك من الحق •

٤ - وأما اللفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم
بها أهل الشرع ، فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن
الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب
الغيبة غير مخاطب والمجور معذور •

فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمس على القصد الجميل من هذا
وأمثاله •

وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع
لأبي يزيد البسطامي وأمثاله •

ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر بمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك •
اذ لم يتبين لنا ما بحملنا على تأويل كلامه •

وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فيؤاخذ
أيضاً •

وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة ولم يكن

لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الإدراك . انصا
همهم الاتباع والافتداء ما استطاعوا . ومن عرض له شيء من ذلك
أعرض عنه ولم يحفل به ، بل يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن .
وأنه إدراك من ادراكات النفس مخلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر
فى مدارك الانسان ، وعلم الله أوسع وخلق أكبر وشريعته بالهداية أم لك .
فلم ينطلقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض فى ذلك . ومنعوا من
يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده ، بل
يلتزمون طريقتهم كما كانوا فى عالم الحس قبل الكشف من الاتباع
والافتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها .

وهكذا ينبغي أن يكون حال المرید . والله الموفق للصواب والله
أعلم بحقيقة الحال .

٢ - التصوف (١)

مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل .
وقيل : تصفية القلب عن موافقة البريه ، ومفارقة الاخلاق الطبيعية
واخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات
الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى على
السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على الحقيقة ، واتباع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة .

وقيل : ترك الاختيار .

وقيل : بذل الجهود والانس بالمعبود .

وقيل : حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك .

وقيل : الاعراض عن الاعتراض .

وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى ، واصله التفرغ عن الدنيا .

وقيل : الصبر تحت الأمر والنهي .

وقيل : خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التظرف .

وقيل : الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والاياس مما في ايدي

الخالق (١) .

(١) الجرجاني . التعريفات ص ٥٢ طبعة - مصطفي الباي الحلبي -
القاهرة سنة ١٢٥٧ هـ - سنة ١٩٣٨ م .

٣ - بعض اصطلاحات الصوفية (١)

الهاجس :

يعبرون به عن الخاطر الأول ، وهو الخاطر الرياني ، وهو لا يخطيء أبداً • وقد يسميه سهل : السبب الأول ، ونقر الخاطر • فإذا تحقق في النفس سموه أرادة • فإذا تردد الثالثة سموه همه ، وفي الرابعة سموه عزماً • وعند الترجه الى القلب أن كان خاطر فعل سموه قصداً ، ومع الشروع في الفعل سموه نية •

المريد :

هو المتجرد عن ارادته • وقال أبو حامد : هو الذي فتح له باب الأسماء ودخل في جملة المتوصلين الى الله بالاسم •

المتراد :

عبارة عن المذبذب عن ارادته مع تهيم الأمور له ، فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة •

المسالك :

هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه ، فكان العلم له عينا •

المسافر :

هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات فعبّر من عبدة الدنيا الى عبدة القصوى •

السير :

عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه الى الحق تعالى بالذكر •

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية •

الطريق :

عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها .

الوقت :

عبارة عن حاله في زمان الحال لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل .

الأدب :

يريدون به أدب الشريعة ووقتاً أدب الخدمة ، ووقتاً أدب الحق .

وأدب الشريعة : الوقوف عند رسومها .

وأدب الخدمة : العناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها .

وأدب الحق . أن تعرف مالك وماله ، والأديب من أهل البساط .

المقام :

عبارة عن استيعاء حقوق المراسم على التمام .

الحال :

هو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب . ومن شرطه أن يزول ويعقبه المثل ، وأن يبقى ولا يعقبه المثل . فمن أعقبه المثل قال بدوامه ، ومن لم يعقبه المثل قال بعدم دوامه . وقد قبل الحال : تغير الأوصاف على العبد .

عين التحكم :

هو أن يتحدى الولي بما يريده اظهاراً لمرتبته لمن يراه .

الانزعاج :

وهو اثر المواقف الذي في قلب المؤمن . وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والانس .

السطح :

عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهي نادرة أن توجد
من المحققين •

العدل والحق المخلوق به :

عبارة عن أول موجود خلقه الله ، وهو قوله تعالى : وما خلقنا
السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق •

الأفراد :

عبارة عن الرجال الخارجين عن نظر القطب •

القطب وهو الغوث :

عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان ،
وهو على قلب اسرافيل عليه السلام •

الأوتاد :

عبارة عن أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم ،
شرق وغرب وشمال وجنوب ، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة •

البسلاء :

هم سبعة ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسداً على صورته
حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البديل لا غير ، وهم على قلب ابراهيم
عليه السلام •

النقباء :

هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلثمائة •

النجباء :

هم أربعمائة وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق فلا يتصرفون إلا في
حق النبا •

الامامان :

هما شخصان احدهما عن يمين العرش ونظره في الملكوت والاخر عن يساره ونظره في الملك ، وهو اعلى من صاحبه ، وهو الذي يخلف العرش •

الامنسا :

اللامتية •

اللامتية :

هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم اثر البتة ، وهم اعلى الطائفة ، وتلامذتهم يتقلّبون في أطوار الرجولية •

المكسان :

عبارة عن منازل في البساط لا تكون الا لاهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والاحوال وحازوها ، الا المقام الذي فوق الجلال والجمال ، فلا صفة لهم ولا نعت •

القبض:

حال الخوف في الوقت • وقيل وارد يرد على القلب يوجب الاشارة الى عتاب وتأديب • وقيل اخذ وارد الوقت •

البسط :

وهو عندنا حال من بسع الاشياء ولا يسمعه شيء • وقيل هو حال الرجاء • وقيل هو وارد يوجب الاشارة الى رحمة وانس •

الهيبة :

هي اثر مشاهدة جلال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال •

الانس :

اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال •

التواجد :

- استدعاء الوجد ، وقيل اظهار حالة الوجد من غير وجد •

الوجد :

- ما يصادف القلب من الاحوال الفنية له عن شهوده •

الوجود :

- وجدان الحق في الوجد •

الجلال :

نعوب القهر من الحضرة الالهية :

الجمع :

- اشارة الى حق بلا خلق •

جمع الجمع

- الاستهلاك بالكلية في الله •

الفرق :

- اشارة الى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية •

البقاء :

- رؤية العبد قيام الله على كل شيء •

الغناء :

- عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك •

الغيبة :

غيبة القلب عن علم ما يحرق من احوال الخلق لشغل الحس بما

ورد عليه •

الحضور :

- حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق .

المصحو :

- رجوع إلى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوى .

السكر :

- غيبة بوارد قوى .

الذوق :

- أول مبادئ التجليات الالهية .

الشرب :

- توسط التجليات التي غاياتها في كل مقام :

المحو :

- رفع أوصاف العادة ، وقيل ازالة العلة .

الاثبات :

- اقامة احكام العبادة ، وقيل اثبات المواصلات .

القرب :

- القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين .

البعد :

- الاقامة على المخالفة ، وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف الاحوال ، فيبدل على ما يراد به قرائن الاحوال ولك القرب .

الحقيقة :

سلب آثار أو صفاتك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت ...
ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها .

النفس :

روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفئ شرارها .

الضاطر :

ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو
نفسانيا أو شيطانيا من غير اقامة ، وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه .

علم اليقين :

ما أعطاه الدليل .

عين اليقين :

ما أعطته المشاهدة .

حق اليقين :

ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود .

الوارد :

ما يرد على القلب من الضوائر المحمودة من غير أن تعمل ، ويطلق
بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب .

الشاهد :

ما تعطيه المشاهدة من الآثار في القلب ، فذلك هو الشاهد ، وهو
على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة الشهود .

النفس :

ما كان معلولا من أوصاف العبد .

الروح :

يطلق بأزاء الملقى الى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص ،

السر :

يطلق فيقال سر العلم بأزاء حقيقة العالم به ، وسر الحال بأزاء معرفة مراد الله فيه ، وسر الحقيقة ما تقع به الإشارة •

الوله :

افراط الوجد •

الوقفة :

حبس بين المقامين •

الفترة :

خمود نار البداية المحرقة •

التجريد :

اماطة السوى والكون عن القلب والسر •

التفريد :

وقوفك بالحق معك •

اللطيفة :

كل اشارة دقيقة المعنى تلوح فى الفهم لا تسعها العبارة ، وقد تطلق بأزاء النفس الناطقة •

العلة :

تنبيه الحق لعبده بسبب أو بغير سبب •

الرياضة •

رياضة أدب ، وهو الخروج عن طبع النفس • ورياضة طلب ، وهو
صحة المرادله • وبالجيلة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية •

المجاهدة :

حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على كل حال •

الفصل :

فوت ما ترجوه من محبوبك ، وهو عندنا تمييزك عنه بعد حصول
الاتحاد •

الذهاب :

غية القلب عن كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائننا المحبوب
ما كان •

الزمان :

السلطان •

الزاجر :

وأعظ الحق في قلب المؤمن ، وهو الداعى الى الله •

السحق :

ذهاب تركيبك تحت الفقر •

الحق :

فناؤك في عينه •

المستر :

كل ما يستر عما يفنيك • وقبل : غطاء الكون • وقد يكون الوقوف
على العادة • وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال •

التجلى :

ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب

التخلي :

اختيار الخلوة والأمراض عن كل ما يشغل عن الحق •

المحاضرة :

حضور القلب بتوارد البرهان ، ومجارات الأسماء الالهية بما هي
عليها من الحقائق •

المكاشفة :

تطلق بازاء الأمانة بالفهم • وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال ،
وتطلق بازاء تحقيق الاشارة •

المشاهدة :

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد • وتطلق بازاء رؤية الحق
في الأشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من خير شك •

المحادثة :

خطاب الحق للممارسين من عالم الأسرار والغيوب ، نزل به الروح
الامين على قلوبهم •

اللوائح :

هي ما يلوح من الأسرار الظاهرة من الصمو من حال الى حال ،
وعندنا ما يلوح للبصر اذا لم يقيد بالجارحة من الأنوار الذاتية لا من جهة
القلب •

الطوابع :

أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة ، فتلمس سائر الأنوار •

الغوامع :

ما ثبت من أنوار التجلى وقتين ولربها من ذلك •

الهواء :

ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهنة أما موجب قرح أو موجب قرح •

الهجوم :

ما يرد على القلب بقوة الوقت بغير تصنع منه •

التلوين :

تنقل العبد في أحواله ، وهو عند الأكثرين مقام ناقص ، وهندتنا هو اكمل المقامات ، وحال العبد فيه حال قوله تعالى : كل يوم هو في شأن •

التمكين :

هو التمكين في التلوين ، وقيل : حال أهل الوصول •

الرهبة :

رغبة النفس في الثواب ، ورغبة القلب في الحقيقة ، ورغبة السر في الحق •

الرهبة :

رهبة الظاهر في تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم ، ورهبة لتحقيق أمر السبق •

المكر :

إداء النعم مع المخالفة ، وإبقاء الحال مع سوء الأدب وإظهار الآيات والكرامات من غير أمد ولا حد •

الاصطلاح :

نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه .

الغربة :

تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود ، وتقال الغربة في الافتراق من الحال من النفوذ فيه ، والغربة من الحق غربة عن المعرفة من الدهش .

الهمة :

تطلق بازاء تجريد القلب للمنى ، وتطلق بازاء أول صدق المزيد ، وتطلق بازاء جمع الهم لصفاء الالهام .

الغيرة :

غيرة في الحق لتعدى الحدود ، وغيرة تطلق بازاء كتمان الأسرار والسرائر ، وغيرة الحق ضننه بأوليائه وهم الضنائن .

المطالعة :

توقيعات الحق للحارفين ابتداء من سؤال منهم فيما يرجع الى حوادث الكون .

الفتوح :

فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الخلوة في الباطن ، وفتوح المكاشفة .

الوصول :

ادراك الغائب .

الاسم :

الحاكم على حال العبد في الوقت من الاسماء الالهية .

المرسم :

نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل •
الزوائد :

زيادة الإيمان بالغيب واليقين •

الخنصر :

يعبر به عن البسط •

اللياس :

يعبر به عن القبض •

الغوث :

هو واحد في كل الزمان بعينه إلا أنه إذا كان الوقت يعطى الالتجاء
إلى مناية •

الواقعة :

ما يرد على القلب من ذلك العالم بأي طريق كان من خطاب أو مثال •

العنقاء :

هو الهباء الذي فتح فيه أجساد العالم •

الورقاء :

النفس الكلية أو اللوح المحفوظ •

الحساب :

القلم وهو العقل الأول •

الغراب :

الجسم الكلي •

الشجرة :

• الإنسان الكامل

السمسمه :

• معرفة تدق عن العبارة

الدرة البيضاء :

• العقل الاول

الزمرده :

• النفس الكلية

السبحه :

• الهباء المسمى بالهيوالى

الحرف :

• اللغه وهو ما يخاطبك الحق به من العبارات

السكنه :

• ما تجده من الطمانينه عند تنزل الغيب

التدائى :

• معراج المقربين

التدلى :

• نزول المقربين - ويطلق بازاء نزول الحق اليهم عند التدائى

الترقى :

• التنقل فى الاحوال والمقامات والمعارف

الثلثى :

• اخذك ما يرد من الحق عليك

التولى :

رجوعك اليك منه •

الخوف :

ما تحذر من المكروه في المستأنف •

الرجاء :

الطمع في الآجل •

الصمق :

الفناء عند التجلى الربانى •

الخلوة :

محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد سواه •

الجلوة •

خروج العبد من الخلوة بالنعوت الالهية •

المخدع :

موضع ستر القطب عن الأفراد الواصلين •

الحجاب :

كل ما ستر مطلوبك عن عينك •

التواله :

الخلع الذى تخفى الافراد وقد تكون الخلع المطلقه •

الجرس :

اجمالى الخطاب بضرب من القهر .

الانحاء :

تصير ذاتين واحدة ولا يكون الا في العدد ، وهو محال .

العلم :

علم التفصيل .

الانانة :

قولك انا

التون :

علم الاجمالي

الهوية :

الحقيقة في عالم الغيب .

الروح :

محل التدوين والتسطير المؤجل الى حد معلوم .

الانانية :

الحقيقة بطريق الاضافة .

الرعونة :

الوقوف على الطبع .

الالهية :

كل اسم الهى مضاف الى البعير .

التختم :

علامة الحق على القلب من الحارفين .

الطبع :

• ما سبق به العلم في حق كل شخص

الآلية :

• كل اسم الهى مضاف الى ملك أو روحانى

المنصة :

• تجلى الأعراس ، وهى تجليات روحانية

السوى :

• هو غير الجسد كل روح ظهر فى جسم نارى أو نورى

النور :

• كل وارد الهى يولد الكون من القلب

الظلمة :

• قد يطلق على العلم بالذات فانها لا يكشف معها غيرها

الظل :

• مروية الاغيار بغير وجود الواجد خلف الحجاب

القشر :

• كل علم يمتون فساد عين الحق بالتجلى له

اللب :

• ما صين من العلوم عن القلوب المتعلقة بالكون

اللب :

• مادة النور الالهى

العموم :

• ما يقع من الاشتراك •

الخصوص :

• احدية كل شيء •

الاشارة :

• تكون مع القرب ، ومع حضور الغيب ، وتكون مع البعد •

• الغيب •

• كل ما سنتره الحق منك لا منه •

عالم الامر :

• ما وجد عن الحق بغير سبب ويطلق بازاء الملكوت •

عالم الخلق :

• ما وجد عن السبب ويطلق بازاء عالم الشهادة •

العارف والمعرفة :

• من أشهده الرب عليه ، فظهرت الأحوال عن نفسه ، والمعرفة حاله •

العالم والعلم :

• من أشهده الله الوهية ذاته ولم يظهر على حال والعلم حاله •

الحق :

• ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجب الحق على نفسه •

الباطل :

• هو العدم •

الكون :

• كل أمر وجودي

الرداء :

• الظهور لمصفاة الحق

الأرين :

• محل الاعتدال في الأشياء

الكمال :

• التزني عن الصفات وآثارها

البرزخ :

• العالم المشهود بين عالم المعاني والأجسام

الجبروت عند أبي طالب (المكي) :

• هو عالم العظمة وعند الأكثرين العالم الوسط

الملك :

• عالم الشهادة

الملكوت :

• عالم الغيب

مالك الملك :

هو الحق في حال المجازاة للعبد على ما كان منه بعين الحق

لما أمر به •

المطلع :

• النظر إلى عالم الكون ، والنظر حجاب العزة وهو العناء والحيرة

المثل :

- هو الانسان وهي الصورة التي يظهر عليها

العرش :

- مستوى الاسماء المقيدة

الكرسی :

- موضع الامر والنهي

القدم :

- ما ثبت لآبدي على علم الحق

العید :

- ما يعود على القلب من التجليات باعادة الاعمال

الحسد :

- الفصل بينك وبينه

الصفة :

- ما طلب المعنى كالعالم

النعمة :

- ما طلب النسبة كالاول

الرؤية :

- المشاهدة بالبحر لا بالبصيرة

كلمة الحاضرة :

كن

اللمس :

- ما يقع به الانضاء الالهي لأذان العارفين

النور :

- الغيب الذي لا يصبح شهوده

الفهرائية :

- خطاب الحق بطريقة المكافحة في عالم المثال

السواء :

- بطلون الحق في الخلق (وبطلون) الخلق في الحق

العبودية :

- من شاهد نفسه في مقام العبودية كربه

الانتباه :

- زجر الحق للمعبد على طريق العناية

اليقظة :

- الفهم عن الله في زجره

التصوف :

- الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا ، وهي الأخلاق الالهية
- وقد يقال بازاء أتيان المكارم للأخلاق وتجنب سفاسفها لتجلى الصفات الالهية
- وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية ، وهو الصحيح فإنه أتم

سر السر :

- ما انفرد به الحق عن العبد

بعض المراجع الهامة (*)

— د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلاميه ، منهج وتطبيقه ط٢ — دار المعارف — مصر .

— د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى — دار المعارف سنة ١٩٦٩ — مصر .

— التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون — القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ١٩٧٢ .

— الاشعرى (أبو الحسن) : كتاب اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع —
نشرة حمودة غرابية — مكتبة الخانجي القاهرة سنة
١٩٥٥ م .

— ابن الجوزى : صفة الصفوة ، نشرة محمود فاخورى ومحمد رواس
قلعجي — دار الرعى بحلب ج١ سنة ١٩٦٩ م ، ج٢ سنة
١٩٧٠ م ، ج٣ سنة ١٩٧٢ ، ج٤ سنة ١٣٩٢ هـ .

— ابن الجوزى : نقد العلماء (أو تلخيص ابليس) — إدارة المطبعة المنيرية —
(بدون تاريخ) .

(*) يلاحظ أننا رتبنا هذه المراجع طبقا لاسم الشهرة الخاص
بالمؤلف .

— ابن الجوزى : ذم الهوى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد — دار الكتب
العلمية - القاهرة - الحديثة ط ١ سنة ١٩٦٢ م .

— ابن حليل : الزهد ، مكتبة الايمان بالقاهرة (بدون تاريخ) .

— ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ج ٢ تحقيق د . على عبد الواحد
والهى — لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م .

— ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، شرح نصير الدين الطوسى نشره
د . سليمان دنيا — دار المعارف سنة ١٩٦٠ م — القاهرة .

— ابن عربى : نصوص الحكم مع تعليقات عليه . تحقيق د . أبو العلا
عفيفى — دار الكتاب العربى — بيروت ج ١ — ٢ (بدون
تاريخ) .

— ابن عربى : تحفة السفر الى حضرة البررة — تحقيق محمد رياض
المالح — دار الكتاب اللبنانى — بيروت (بدون تاريخ) .

— ابن عربى : مواقع النجوم — مطبعة محمد صبيح القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
— ابن عربى : الفتوحات المكية — تحقيق د . عثمان يحيى الهيئة المصرية
العامة للكتاب ط ١ القاهرة .

— ابن عربى (عنه) : الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة ليلاده
(مجموعة مقالات) دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٩ م .

— ابن الفارض : ديوان ابن الفارض ط ١ سنة ١٩٥٢ م .

— ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقى ج ١ — ٢
مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥٦ م .

- ابن القيم : الفهرست — دار المعرفة — بيروت (بدون تاريخ) .
- د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، ط ١ دار المعارف سنة ١٩٦٣ م مصر .
- د . أبو العلا عفيفي : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ — مصر .
- د . التفازلي (أبو الوفا الغنيمي) : مدخل إلى التصوف — دار الثقافة — القاهرة سنة ١٩٧٤ م .
- أسيرين پلاقيوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه — ترجمة د . عبد الرحمن بدوي — مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥ م — القاهرة .
- الأصفهاني (أبو نعيم) : حلية الأولياء — مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٣٢ م .
- الجرجاني : التمریفات — طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٨ ، ١٣٥٧ هـ .
- د . جلال شرف — التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد — دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢ م .
- الجيلی (عبد الكريم بن إبراهيم) : الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاولئ ط ٢ — مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٧٠ م .
- الحلاج : ديوان الحلاج — تحقيق د . كامل مصطفى الشبيبي — بغداد .
- الحلاج : أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج) — نشره لوى ماسينيون وپول كراوس — مكتبة لاروز باريس سنة ١٩٣٦ م .

- الحلاج : الطواسين — مكتبة الجندي سنة ١٩٧٠م — القاهرة •
- أحمد توفيق عياد : التصوف الاسلامي ، تاريخه ومدارسه وطبيعته
واثره — الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠م •
- السراج : اللمع ، نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤م •
- السلمي : طبقات الصوفية ، ليدن سنة ١٩٦٠م •
- الشيبني (د • كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع — دار المعارف
سنة ١٩٦٩م • مصر •
- طه عبد الباقي سرور : الحلاج شهيد التصوف الاسلامي — دار نهضة
مصر — ط٢ سنة ١٩٦٩م •
- طه عبد الباقي سرور : محي الدين بن عربي — مكتبة الخانجي (بدون
تاريخ) •
- د • عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام — النهضة العربية
سنة ١٩٦٤م •
- عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى نهاية
القرن الثاني الهجري — وكالة المطبوعات — الكويت ط١
سنة ١٩٧٥ •
- د • عبد الرحمن بدوي : افلاطون عند العرب النهضة العربية سنة ١٩٦٦
القاهرة •
- د • عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية ، شهيدة العشق الالهي ، النهضة
المصرية سنة ١٩٦٢م •

— عبد الرحمن بدوي : الانسان الكامل في الاسلام — وكالة المطبوعات ط٢
الكويت سنة ١٩٧٦ .

— عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني — النهضة المصرية ط٤ .

— عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ط٢ — وكالة المطبوعات . الكويت
سنة ١٩٧٧ م .

— د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مصابرها
ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة — دار الفكر
العربي ، القاهرة سنة ١٩٦٦ م ، ١٩٦٧ م .

— د . علي زيهور : الكرامة الصوفية والأسطورة واللحم — دار الطليعة
بيروت سنة ١٩٧٧ م .

— الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب — القاهرة .
— الغزالي (أبو حامد) : مشكاة الانوار ، تحقيق د . أبو العلا عفيفي الدار
القرمية سنة ١٩٦٤ م مصر .

— الغزالي (أبو حامد) : مكاشفة القلوب — مكتبة محمد علي صبيح —
القاهرة — (بدون تاريخ) .

— الغزالي (أبو حامد) : معارج القدس ، المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة
(بدون تاريخ) .

— الغزالي (أبو حامد) : ميزان العمل ، مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون
تاريخ)

— الغزالي (أبو حامد) : الأربعين في اصول الدين ، علق عليه الشيخ
— ٣٥٣ — (م ٢٣ — التصوف الاسلامي)

محمد محمد جابر ، مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) .

— الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، حققه وعلق عليه د . عبد الحليم محمود — دار الكتب الحديثة — ط ٥ سنة ١٣٨٥ هـ .

— الغزالي (أبو حامد) : الرسالة المدنية — مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) .

— الفلوطيين : التساعية الإبراهيمية (فى النفس) ترجمة د . فؤاد زكريا — الهيئة المصرية العامة — القاهرة سنة ١٩٧٠ م

— قاسم هنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة عن الفارسية صادق نشأت ، النهضة المصرية ج ١ — ٢ سنة ١٩٧٠ م .

— القاشانى (الشيخ عبد الرزاق) : شرح القاشانى على فصوص الحكم مصطفى البابى الحلبي ط ٢ سنة ١٦٦٦ القاهرة .

— القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان) : الرسالة القشيرية — مكتبة محمد على صبيح — القاهرة (بدون تاريخ) .

— كاراوى فو (البارون) : الغزالي ، نقله الى العربية عادل زعيتر — عيسى البابى الحلبي ، (بدون تاريخ) .

— الكلاباذى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشرة محمود أمين النواوى — مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٩ م .

... كمال جعفر (د. محمد) : التصوف طريقا وتجربة ومذهباً - دار المعرفة
الجامعية سنة ١٩٨٠م .

... لو هاسينغتون : المنحى الشخصى للحلاج (راجع شخصيات) بلغة في
الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي) - النهضة العربية
ط٢ سنة ١٩٦٤م .

... المحاسبي (الحارث بن اسد) : العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسين
القوتلى - دار الفكر ط١ سنة ١٩٧١م .

... محمد بن شاكز الكتبى : فوات الوفيات - نشرة محمد محى الدين عبد
الحميد - النهضة المصرية سنة ١٩٥٨م .

... محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - دار احياء
التراث العربى - بيروت - طبع بدار الكتب المصرية سنة
١٩٤٥م .

... د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام - الهيئة المصرية
العامة للكتاب سنة ١٩٧٠م - القاهرة .

... د. محمود قاسم : محى الدين بن عربى - مكتبة القاهرة الحديثة ط١
سنة ١٩٧٢م .

... المناوى : الكواكب الدرية فى مناقب السادة الصوفية ، الطبعة الرابعة ،
(مخطوط) .

... د. النشار (على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج٢ ، الزهد

والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين - دار
المعارف ط ١ سنة ١٩٦٩ م .

- المنقرى (محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : المواقف ، تحقيق آرثر يوحنا
أربرى - دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م - القاهرة .

- د . أ . نيكلسون : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شرييه مكتبة
الخانجي - القاهرة سنة ١٣٧١ هـ ، ١٩٧١ م .

- د . أ . نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه - ترجمة د . أبو العلا
عفيفي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة
١٩٦٩ - القاهرة .

المراجع الأجنبية

- A. J. Arbery : Sufism, London, 1972.
- Macdonald : Development of Muslim theology, London.
- Massignon : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, Paris, 1945.
- Nicholson : The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.
- M. Smith : Readings from the Mystics of Islam.
- M. Smith : Al-Ghazali the mystic, London, 1944.

من أعمال المؤلف :

- ١ - الشامل في أصول الدين لامام الحرمين الجويلي (تحقيق) بالاشتراك مع آخرين - منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م (نقد) .
- ٢ - التذكرة في احكام الجواهر والاعراض ، للحسن بن متويه (تحقيق) بالاشتراك مع د . سامي نصر - دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ (نقد) .
- ٣ - الاحكام الاثنية الباطنية الطغام ، ليحيى بن حمزة العلوي (تحقيق) منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م .
- ٤ - فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية (تأليف) - مكتبة الحرية بجامعة عين شمس ط١ سنة ١٩٨٠ (نقد) .
- ٥ - علم الكلام ومدارسه (تأليف) ط٢ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ .
- ٦ - نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها (تأليف) - مكتبة سعيد رافت - جامعة عين شمس سنة ١٩٧٨ (نقد) .
- ٧ - الفلسفة الاسلامية في المشرق (تأليف) - مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٨ - محاضرات في فلسفة العصور الوسطى المسيحية (تأليف) طبع بالافست - مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٩ - حي بن يقظان لابن طفيل (تحقيق ودراسة) طبع بالافست القاهرة سنة ١٩٨١ .
- ١٠ - التصوف الاسلامي : الطريق والرجال (تأليف) مكتبة سعيد رافت ، سنة ١٩٨٣م .

١١ - الالتزام الخلقى فى القرآن (بحث فى مجلة الفصول الأربعة) السنة

الثانية - العدد ٧ سنة ١٩٧٩ م .

١٢ - فكرة النور عند الغزالى (مقال) - حوليات كلية الآداب - جامعة

عين شمس العدد ١٥ سنة ١٩٧٥ م .

تحت الطبع :

١ - مصارعة المصارع للطوسى (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د . سهير

١ - مصارعة المصارع للطوسى (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د . سهير

مختار .

٢ - الفلسفة الخلقية فى الإسلام (تأليف) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرست

الموضوع	الصفحة
الاحمداء	٥
تمهيد عام	٧

الفصل الاول

السمات العامة للتصوف

١ - تمهيد	١٧
٢ - بعض تعريفات التصوف	١٨
٣ - شرح لبعض تعريفات التصوف	٢٢
٤ - السمات العامة للصوفية	٢٣
٥ - اصل كلمة تصوف	٤٢
٦ - الفليسوف والصوفى	٥٠

الفصل الثانى

مصادر التصوف الاسلامى

١ - تمهيد	١
٢ - بعض المصادر الاجنبية	١١
(ا) المصدر المسيحى	٦٣
(ب) الافلاطونية المحدثة	٧٠
(ج) بعض المصادر الاخرى	٧٦

الموضوع	الصفحة
٣ - المصدر الاسلامي	٧٨
(أ) القرآن الكريم	٨٢
(ب) السنة النبوية	٨٩

الفصل الثالث

المقامات والأحوال

١ - تصهيد	٩٩
(أ) المقامات	١٠٢
١ - التقوية	١٠٢
٢ - الورع	١٠٦
٣ - الزهد	١٠٩
٤ - الفقر	١١٢
٥ - الصبر	١١٥
٦ - التوكل	١١٨
٧ - الرضا	١٢٢
(ب) الأحوال	١٢٥
١ - المحبة	١٢٥
٢ - الشوق	١٢٧
٣ - الهيبة والانس	١٢٩
٤ - القرب	١٣٠
٥ - الحياء	١٣٢
٦ - الصحو والسكر	١٣٤
٧ - الفناء والبقاء	١٣٥

الفصل الرابع

رابعة المدوية

- ١ - شعوبات ومقدمات ١٣٨
- (١) المولد والنشأة ١٣٩
- (ب) الثورة الروحية لديها ١٤٥
- ٢ - مفهوم الحج عند رابعة ٩ ١٥٢
- ٣ - هل تزوجت رابعة ٩ ١٥٤
- ٤ - مفهوم الحب عند رابعة ٩ ١٥٦

الفصل الخامس

الحلاج

- ١ - المولد والنشأة ١٦١
- ٢ - أهم أعماله ١٦٨
- ٣ - تصوف الحلاج ١٦٩
- (١) الترحسد أو الاتصاد ١٦٩
- (ب) الحب الحلاجي ١٧٦
- ٤ - الحلاج في نعمة التاريخ ١٨٤
- ٥ - الحلاج مصلونا وبداية النهضة ١٩٣

الفصل السادس

الغزالي

- ١ - حياته وأهم أعماله ٢٠٣
- ٢ - العلم اللدني ٢١١
- ٣ - التوحيد ودرجاته ٢١٥

الموضوع	الصفحة
٤ - العلم الصوفي والقلب	٢١٩
٥ - طبيعة العلم الصوفي	٢٢٥
٦ - الإرادة	٢٢٢
٧ - تحصين المرید	٢٢٤
(أ) الجوع	٢٢٤
(ب) السهر	٢٢٥
(ج) الصمت	٢٢٥
(د) الخلوة	٢٢٦
٨ - الوجود والنور	٢٢٨
(أ) معاني النور	٢٢٩
(ب) ترقى العارف	٢٤٦
(ج) الله نور السموات والأرض	٢٥٠
(د) عالم الملك وعالم الملكوت	٢٥٣
٩ - القواعد العشرة	٢٦١

الفصل السابع

محي الدين بن عربي

١ - تمهيد	٢٦٥
٢ - المولد والنشأة	٢٦٦
٣ - أهم أعماله	٢٧٠
٤ - الطريق بين الشيخ والمرید	٢٧٥
(أ) التوفيق الإلهي	٢٧٥
(ب) من صفات المرید	٢٨٢
(ج) الخاتمة	٢٨٧

الموضوع	الصفحة
٥ - وحدة الوجود	٢٩١
(أ) تمهيد	٢٩١
(ب) الوجود الواحد	٢٩٢
(ج) النزعة الجبرية عند ابن عربي	٣٠٤
(د) الخير والشر	٣٠٧
(هـ) الإنسان الكامل	٣١٢
(و) وحدة الأديان	٣١٤

ملاحق الكتاب

١ - علم التصوف : لابن خلدون	٣١٧
٢ - التصوف المهرجاني	٣٢٧
٣ - بعض مصطلحات الصوفية لابن عربي	٣٢٨
٤ - المراجع	٣٤٩

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
١٩٨٢/٥٧١٧ م

مطبعة دار الثقافة للطباعة والنشر

٢١ شارع كامل صدقي بالجيزة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

To: www.al-mostafa.com