

دكتور
فصيل بدر عوف
كلية الآداب - جامعة عين شمس

التصوف الإسلامي

الطريق والرجال

١٩٨٣

الناشر
مكتبة سعيد رافت
جامعة عين شمس

التصوف الإسلامي

التصوف الإسلامي

الطريق والرجال

دكتور
فصيل بدير عوف
كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٩٨٣

الناشر
مكتبة سعيد رافت
جامعة عين شمس

الإهداء

الى من أعطت بغير حد ٠٠٠٠ وضحت بلا مقابل ٠٠٠٠

الى من غفرت وسامحت كثيرا ٠٠٠٠

الى من ثبتت دعائم الحب والخير والوفاء والاخلاص فى نفسى ٠٠٠٠

الى روح والدتى العزيزة الحنونة ٠٠٠٠

أقدم اليك هذا العمل المتواضع كثمرة من ثمار غرسك ٠٠٠٠

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

يدا ليدا *

فيصل عون

تصدير عام

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولقد قابلت حركة التصوف فى ضحاها وظهرها عقبات كثيرة حيث
أنها نمت فى غابة من الأفكار والاتجاهات سعت كلها الى القضاء عليها
قبل أن ترى النور ، وقبل أن تتمكن من الدفاع عن شرعية وجودها • فلقد
قوبل التصوف 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 ثمنا غاليا
من أجل ارساء دعائم التصوف الاسلامى بحيث لم يخلوا بأموالهم وأبنائهم
ودمائهم فى سبيل ما آمنوا به ووهبوا حياتهم من أجله •

ولعل الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كل الذين هاجموا الصوفية هو أنهم
سعوا الى أن يدركوا ويعقلوا ما يشاهده الصوفى ويعاينه ، بينما نجد أن
ما يشاهده الصوفى لا يمكن أن يبرهن عليه أو يعبر عنه (اللهم الا تعبيراً
رمزياً) أو أن يشاهده أحد الا اذا أضحى مهيتاً لظك المشاهدة من خلال
طابور طويل من المجاهدات ينبغى أن يتوج بتوفيق الله ورضاه • والصوفية
يلحون دائماً على أنهم أصحاب موالجـد وتجارب ذاتية شخصية لايعانيها
ولايعاينها ولايحسها ولايشعر بها الا صاحبها • فلايعرف الشوق الا من

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

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

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

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

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

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

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

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

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

غير ان الصوفية ، من الناحية الأخرى ، 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 تفسيراً صوفياً •

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 والخوف والرجاء والسكر والطمانينة والرضى والدب والفوكل ... الخ كل ذلك تحدث عنه الصوفية من واقع النص الديني • أضف الى ذلك انهم يذهبون الى ان لكتاب الله ظاهرا وباطنا وهم الى الباطن يلجأون وبه يتشبثون •

اما ما يذهب اليه البعض من ان التصوف نما تحت تأثير عناصر اجنبية وانه لهذا يشبهها وتشبهه ، فان رد الصوفية على ذلك هو ان التصوف لم ينشأ تحت تأثير عوامل اجنبية ، ومن جهة أخرى فانه قد بقع الحافر على الحافر ، كما يقول الامام الغزالي • بمعنى ان « انتهاء مذهبين الى نقبجة واحدة او الى نتيجتين متشابهتين لايعنى دائما ان احد المذهبين متأثر بالآخر او مستمد منه ، وانما هو قد يعنى ايضا ان نفوس الداهبين الى مذهبين قد خضعت لظروف واحكام نفسية واحدة ، الامر الذي لايد معه

من أن تنتهى هذه النفوس الى نتيجة واحدة أو الى نتائج متشابهة »
(د ٠ محمد مصطفى حلمى - الحياة الروحية فى الاسلام ص ٣٨ - ٣٩) ٠

ثم ان حديث المسلمين الصوفية عن الفقر والزهد والصبر ٠ ليس أمرا غريبا على العربى ؛ لان هذه أحوال كان يعانيها العربى فى الجاهلية ٠ فحياتهم فى الصحراء واعتمادهم على ما تجود به السماء جعلهم يألّفون حياة التقشف والزهد والحرمان ٠

وفضلا عن ذلك كاه فان روايات المؤرخين كلها على أن بعضا من عرب الجاهلية كان يؤثر العبادة فى بعض الصوامع والكهوف المنعزلة عن الناس ٠ ذلك أن التوحيد كان قائما فى الجزيرة العربية قبل الاسلام بغض النظر عن الفهم الخاص بطبيعة هذا التوحيد ٠ ولا يغييب عن بالنا أخبار الرسول الكريم قبل بعثته وكيف أنه ، عليه السلام ، كان يتعبد فى غار حراء بعيدا عن الناس ٠

وعندنا أنه ما دام هناك أوجه شبه كبرى بين الصوفية بعضهم وبعض ، بغض النظر عن البيئات التى ينتمون اليها والمعتقدات التى يعتنقونها ، أو بعبارة أخرى ، مادام لا يوجد هناك اختلاف كبير بين الحركات الصوفية بعضها وبعض ، ومادام المسلمون قد وقفوا على ثقافات الآخرين ومعتقداتهم ٠٠ أقول بات من الخطأ وما يتنافى مع البحث العلمى أن نقول أن مصادر التصوف كلها أجنبية ، أو أن نسعى من جهة أخرى الى القول أن التصوف الاسلامى نشأ نشأة اسلامية خالصة وأنه لم يفد من العناصر الأجنبية ٠ ان كلتا النظرتين بعيدة كل البعد عن الواقع وعن الروح العلمية ٠

ان الاسلام وجد فى الجزيرة العربية وسط غابة من الاتجاهات والمعتقدات الدينية ، حيث كانت توجد المسيحية وقبلها اليهودية ومعهما المعتقدات شبه الدينية من مانوية وزرادشتية وغيرها كعبدة النجوم والكواكب والدهريين والصابئة ٠ ولما كان الدين الاسلامى نفسه لم يأت

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

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

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

من ديفلهم وسنة رسولهم وبيئتهم التى نشأوا فيها • وسوف يتضح ذلك كله من خلال دراستنا هذه •

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

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

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

لهذا فاننا لا ينبغي أن نجسم البقع السوداء التى علقت برداء الصوفية الأبيض بل ينبغي أن نسعى الى تخليص ثوبهم الأبيض هذا من هذه العلائق التى لحقت به • اتنا ينبغي أن نحسن الظن بهؤلاء الصوفية لا أن نساء بهم الظن ، جاعلين الحكم فى النهاية لله وحده !!

والله أسأل أن أكون بعملى هذا قد أنصفت بعض رجال التصوف الاسلامى الذين ظلموا بغير حق •• كما أسأله سبحانه أن أكون بكتابى هذا قد أفدت نورا من شبابنا المسلم وغير المسلم والذي أتمنى أن يكون قد وجد فى سيرة السلف الصالح أسوة حسنة يقتدى بها مع اقتدائه بكتاب الله وسنة رسوله • والحمد لله أولا وآخرا •

فيصل عون

حدائق شبرا سنة ١٩٨٠

الفصل الأول

السمات العامة للتصوف

١ - تمهيد :

لعل من أصعب الأمور على الباحث ، أيا كان شأنه أن يسعى الى اقتحام ميدان غريب عليه . ميدان يقتضى أسلحة معينة لا تتوافر لديه ولا يستطيع اكتسابها من الآخرين ، لأنها لا تكتسب ولا تعار . ولكن ما العمل وقد قذفت بنا الامواج فى بحر المحبين لله . علينا أن 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 الريانية .

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

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

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

على ضوء ذلك لا بد من إيراد أكثر من تحديد لمعنى « التصوف » ثم استنباط السمات العامة التى تشير الى هذه التحديدات . وينبغى أن نعتمد فى إيرادنا هذه التعريفات على الصوفية أنفسهم . وهذه التعريفات التى سوف نوردنا هنا توجد فى بعض كتب التصوف مثل « الرسالة القشيرية » وكتاب « تذكرة الأولياء » وكتاب « حلية الأولياء » وكتاب « نفحات الانس » لعبد الرحمن حلوى وكتاب « أحياء علوم الدين » ، وكتاب « الكواكب الدرية » للمناوى ، وكتاب « جامع كرامات الأولياء » وكتاب « اللمع » للمسراج ، وكتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاّباذى وكتاب « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » لنيكلسون وكتاب « التصوف النورة الروحية فى الاسلام » للدكتور أبو العلا عفيفى وكتاب « الحياة الروحية فى الاسلام » للدكتور محمد مصطفى حلمى ٠٠٠٠ الخ فليرجع الى هذه التعريفات من يشاء .

٢ - بعض تعريفات التصوف :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣ - شرح لبعض التعريفات :

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

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

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

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

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

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

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

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

فما نظرت عيني الى غير وجهه ولا سمعت اذنى خلاف كلامه

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

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

أو ما يمكن أن يحدثه هو تجاه الآخرين . ذلك أن الله قد خلق هذا العالم وخلق له قوانينه ولا يستطيع أحد أن يغير من هذه القوانين إلا الله . وثبات هذه القوانين دليل على الكمال الإلهي . والصوفي إذا فنى عن نفسه وانمحي في الذات الإلهية بحيث يصير رياناً يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة خارجة على المؤلف . أى يستطيع أن يأتي بما يسمى بالكرامات وهي أحداث تقع على غير العادة . هنا يحذر السري السقطي من الخروج على المؤلف وخرق القوانين الطبيعية على أيدي بعض الصوفية . فهو يرى أن معرفة الصوفي لله واتحاده به وفناءه فيه لا ينبغي أن تدفع المرء إلى الإفصاح عنها من خلال بعض الأحداث التي تبهر الناس ، لأن ذلك من شأنه أن يتنافى أو لا مع الفكرة القائلة بأن الطبيعة ثابتة خالقها . ومن جهة أخرى فإن إثبات الصوفي لمثل هذه الأفعال تجعل الناس ملتفتون حولهم ويقدمونه وينسبون خالقهم وخالقه . لهذا لا ينبغي أن يطفئ نور المعرفة نور الورع والتقوى وخشية الله . كذلك لا ينبغي للصوفي أن يطرح كتاب الله وسنة نبيه جانبا بحجة أن ما ورد فيهما يخص عامة الناس لا خواصهم بل عليه أن يعمل أمام الناس طبقاً للقواعد الدينية المتبعة 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 الناس . فإذا كان يقصد بهذه الشعائر رموزاً أخرى فله ما قصد . فالمهم هو أن لا يتدخل البتة عن المشاركة في عبادة الله كما يفعل المسلمون .

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

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

أما عن التعريف : « أخص خصائص الصوفى السكون عند العدم والايثار عند الوجود » : هذا التعريف أيضا تعريف هام لأنه يكشف عن ناحية هامة من نواحي التصوف واقصد بها اجتماع الصوفية على الايمان بقضاء الله وقدره والتوكل عليه في كل شأن من شئونها • فهذا التعريف يبين أن على المرء أن يؤمن ايمانا راسخا بأن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ، وأننا في تدبيرنا شئوننا وسعينا في هذا الطريق أو ذاك إنما نحن في الحقيقة ننفذ الإرادة الالهية التي شاءت لى هذا • فلقد كتب الله من الازل على كل انسان ما سيحدث له ونحن إنما نخضع خضوعا كاملا لعلم الله الذي لا يتبدل ولا يتغير ولا يخطيء •

على ضوء ذلك نقول : ينبغي على الصوفى إذا فقد ما لا أو ولدا أو جاها أن كان له جاه أو أصيب بمرض ما الى غير ذلك أن لا يشكو الله وحزنه لأحد ، بل ينبغي أن يظل ساكنا ثابتا مؤمنا بقضاء الله وقدره راضيا كل الرضا عن قرار حبيبه • أن عليه أن يقبل ما تجود به الذات الالهية أي كانت صور هذا الجود بنقس أمثة مطمئنة مدركة أن الله أعلم بها من نفسها وأنه سبحانه أن أراد بها خيرا فخير وأن أراد بها غير ذلك فلحكمة الهية • هذا هو معنى القول « السكون عند العدم » •

أما ما يقصد بـ « الايثار عند الوجود » فهو أن على الصوفى إذا رزقه الله بولد أو مال أو أية متعة من متع الدنيا أن لا ييخل بشيء من ما رزقه الله على أهله وعشيرته ووطنه • أن على الصوفى أن يؤثر الآخرين على نفسه وأن يجود بكل ما يتكرم به الله عليه ، لأن الرزق كل الرزق من عند الله • فعليه أن يعطى مما أعطاه الله وأن يجود بما جاد به الله عليه • ذلك أن الصوفى وقد توكل على الله فانه لا يخاف الفقر ، فكيف يخشى الفقر وهو الغنى بالله • ثم أن الصوفى عليه أن يضحى بذلك كله لكي

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

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

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

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

وسوف نرى أن أول مقام من مقامات الصوفية هو الزهد . فالزهد شرط رئيسى وهام لكى يكون الانسان صوفيا . ونستطيع أن نقول : ان كل صوفى لابد أن يكون زاهدا . فالزهد أول درجة 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 لكى يظل حبل الاتصال ممدودا وتظل المشاهدة حاصلة والافتقار هنا يعنى احساس المرء بانه لا يمكن أن يوجد أو أن يستمر وجوده الا بالوجود الالهى . فالصوفى مفتقر فى كل لحظة من لحظات حياته الى الله . ولو غفل الله عن الصوفى لا بل لو غفل عن السموات والارض لفسدنا . فالله هو الممسك للوجود وهو يخلقه خلقا مستمرا فى كل لحظة حيث يجدد له الوجود آتيا بعد أن .
بعبارة أخرى يرى الصوفى أن الخلق الالهى له مستمر حيث يجدد الله خلقه دائما فاذا انشغل المرء عن الله كان معنى هذا انه يسعى الى تجميد الله لوجوده هذا ، وفى ذلك شقاء للصوفى ما بعده شقاء . فالافتقار يشير الى أن خيط الحياة الخاص بالصوفى ينتهى فى الطرف الآخر الى الله . فلو انه سبحانه قطع هذا الخيط أو تركه لانتهدت فى الحقيقة حياة الصوفى .

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

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

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

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

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

ولهذا فان الصوفى ينظر اليهم بحزن وأسف على ما هم عليه من حال .
لهذا قال الحلاج ان الصوفى لا يقبل احدا ولا يقبله احد .

هذه هى بعض تعريفات التصوف كما ذكرها الصوفية انفسهم .
وعلىنا الآن أن نشرح بوجه عام ماذا تعنيه هذه التعريفات .

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

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

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

٦٠٤

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

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

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

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

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

ان التصوف « فى جوهره حال أو تجربة روحية خالصة يعانيتها
الصوفى ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفى فى تمييزها عن
غيرها مما تعانیه النفس الانسانية من 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 خالية
من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أى جزء من أجزائه . وليس للصوفى -
من حيث هو صوفى - أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحية أساسا
لنظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود : لأن النظرية الميتافيزيقية « دعوى
يقال فيها أنها صادقة أو كاذبة ويطالب صاحبها بالدليل على صدقها
وسلامتها من التناقض . فينبغى ألا يكون أساسها « تجربة » شخصية
أو حالا معينة يعانيتها فرد بعينه لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها أنها صادقة
أو كاذبة ولا يطالب صاحبها باقامة الدليل عليها بل ان الناس فى أمره
بين شيئين : إما ان يصدقوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض
الحائط(١) .

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

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

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

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

٤ - السمات العامة للصوفية :

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

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

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

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

٢ - وعلى ضوء ذلك ذهب جماعة الصوفية الى أن مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس والعقل قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقد تخون البصيرة وقد يكون الإلهام الإلهى ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد الى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة ولا الى موضعها من الحياة الروحية وإن وصفها الجميع أو بالآخرى وصفوا مظاهرها ووظائفها - بصفات متقاربة • فهى تعقل نوعا ما من التعقل « تدرك وتعرف » ومع ذلك ليست هى العقل الذى نعرفه • وهى تنزع نحو موضوعها وتتعلقه 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 ندرك عملها فى حياتنا الشاعرة • • • وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية اسم القلب والسر وعين البصيرة وما الى ذلك من الأسماء التى لا تعدو أن تكون رموزا لحقيقة واحدة نفترض وجودها ولا ندرك من كنهها شيئا (١) •

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدرا للمعرفة البتيرية الحقة ، لأنهم كما سنرى يميزون بين ظواهر الشئ وحقيقته وبين الشكل والمضمون • وهم فى تمييزهم هذا ذهبوا الى أن المعرفة الحسية خاصة

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢١ - ٢٢ •

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

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

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

٥ - ومعنى هذا ان الحقيقة التي يسعى الصوفي الى بلوغها وان بدت موضوعية وان اقرروا انها تعم الوجود كله وانها سر الوجود هذه الحقيقة تغدو في النهاية ذاتية خاصة بكل فرد على حده . لان التصوف كما يبدو لنا تجربة . وهذه التجربة التي يخوضها الصوفي بقلبه أو بذوقه أو بحسسه أو ببصيرته لا يصح ان تعم هذا لانها علاقة خاصة جدا (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 تبدر في النهيه ذاتية لا موضوعية .

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

أضف الى هذا ان تأويل الصوفي للنص القرآني تأويل خاص وهو بلا شك قد يختلف كثيرا عن تأويل نفر غيره من الصوفية . ولعل هذا هو السبب في انه 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 . وابلغ دليل على ذلك التعريفات العديدة التي وضعت لمعنى التصوف . فهذه التعريفات انما هي تعبيرات عن « مضمون الحياة الصوفية » واشارات الى ما يعتبره كل صوفي مقوما لحياته الروحية أو صفة جوهرية في هذه الحياة . ولهذا كانت هذه

التعريفات « شخصية » الى أبعد حد ٠ من أجل هذا اختلفت تعريفات الصوفية للتصوف : لان كلا منهم يعبر عن جانب من الحياة الروحية قد يشاركه فى الاحساس به غيره من الصوفية وقد لا يشاركه ومن أجل هذا أيضا استحال أن نعتبره صفة نوعية مميزة للتصوف : بل هى على العكس أشبه بالمرآيا المختلفة التى تنعكس عليها نفوس الصوفية فى لحظات اتصالهم بالله ٠ والمعروف أن هذا الاتصال لا يتم لهم جميعا على نحو واحد أو بطريقة واحدة (١) ٠

٦ - وإذا كانت هذه الحقيقة هكذا وإذا كان من المستحيل الإفصاح عنها والبرهنة عليها أن بالحس وأن بالعقل وجب - كما يقول الصوفى - اللجوء الى وسيلة أخرى للتعبير عن هذه الحقيقة وتقريبها الى الأذهان ٠ وهذا يلجأ أهل الحق الى الرمزية والمقصود من هذا أننا فى قراءتنا لأصحاب التصوف يتبغى أن نميز فى أقوالهم بين ظاهر اللفظ وبين باطنه ٠ فالصوفى « يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الإلهى الذى تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة ٠ ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه نار محرقة تنمحي فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب فى المحبوب ٠ ويتحدث عن « الحرية » فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية الى سعة فناء السرمدية ٠ ويشبه النفس بطائر يحن أبدا الى الرجوع الى وطنه الاول ٠ ويتحدث عن الخمر والسكر والساقى وعن المغانى والاطلال ٠٠٠ وعن ليلى ولبنى وعزه وسلمى كما يتحدث عن الوصال والاتصال والعناق والتلاقى والفراق والهجرة والانس والوحشة وغير ذلك من الفاظ الغزل الانسانى » ٠ ويضيف المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى قائلا « ومن الطبيعى أن يستعمل الصوفى لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به فى الحب الإلهى الذى يختلف عن أى حب معهود ٠ وربما كان فى رمزيته أبلغ وأعظم تأثيرا فى نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح ٠ إذ الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تمس العقل الا من حبث

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٣٥ ٠

وتتضح معانيها مع التكرار . ولغة الحب الالهى الرمزية لغة عالمية يستعملها
تثير الخيال والوجدان ولكنها تمس القلب مساً مباشراً ويعمق أثرها
جميع الصوفية على اختلاف دياناتهم واطنائهم لانهم فى الحقيقة يذتءون
الى وطن واحد هو الوطن الذى يعيشون فيه جميعاً » (١) .

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

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

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢٤٨

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

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

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

نقول : رغم أن أهل الحق مختلفون إلا أنهم في النهاية متفقون على أن شمة واحدا حقا وأن كل ما عداه باطل • وأن الكمال البشري إنما يقاس بمدى 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 أثروا طريق التصوف على أن يكونوا ملوكا كما هو الحال مثلا مع إبراهيم بن آدم •

١١ - وأخيرا فإن السمة العامة التي يتسم بها الصوفية هي السمو الخلقى الذي يريد الحق لذاته لا لشيء سواه • وقد أشرنا إلى أن ما يمتاز به الصوفى هو أنه لا يخشى سلطة سياسية أو سلطة اجتماعية وأنه لا يكذب ولا يغش ولا يخدع ولا ينافق • وأنه يجاهد نفسه ويخضع رغباته وسيوله ويرشدهما لما هو أرقع شأنا • وفي رأينا أن أسس آيات الفعل الخلقى هو الصادر عن أناس هم بهذه الصفات •

إن قضية الحب التي استولت على قلب الصوفى واستغرق فيها تجعله يؤثر كل شيء على نفسه لأن الحب أولا وأخيرا إثار وبذل وتضحية • وفى هذه التضحية تتبع الأخلاق التي تعامل الآخرين من منطق الحب والتضحية • هذا الحب من شأنه أن يجعل الصوفى زاهدا فيما فى أيدي الناس غير حاقدا على أحد منهم أو متمتليا أن يكون نصيبه كنصيبهم من هذه المتع • وهنا نجد المحاسبى يقول : أن المحبة « ميلك إلى الشيء بكليتك ثم انشارك له على نفسك وروحك ومالك وموافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك تقصيرك فى حبه » •

هذا الحب الذى ملأ قلب الصوفى وتلك المشاهدة التى عاينها تجعل قلبه آمنا مطمئنا بمن شغله غير راهب أو خائف أحدا من الناس • ومن جهة أخرى فإن هذه المحبة تحصن الصوفى من عدوى الغرور والكبر والنفاق

وغيرها لأنه أن فعل مهما فعل فإنه يدرك أن ذلك كله لا يتم إلا بخالقه . 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 اللامتناهى وبين المحدود المتناهى . . . من هذه المقارنة يدرك الصوفى أنه لا ينبغي أن يمشى فى الأرض مرحا لأنه لن 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 الجلال أن يكون دوره أولا . فتعجب الحاضرون ، فقال : أنه أراد أن يؤثر صاحبه على نفسه ببعض لحظات بقيت له . ويحكى عن النورى أيضا أنه سمع يوما يناجى ربه ويقول « ربى قد سبق فى علمك القديم وأرادتلك أن تعذب عبادك الذنن خلقهم فإذا اقتضت أرادتلك أن تملأ جهنم من الناس فاسألها بى وحدى . . . ومن أجل محبة الله أحب الصوفى كل شىء لأن الأشياء آثار المحبوب ومجالية . بل اعتبروا محبة الخلق قنطرة يعبر عليها السالك الى محبة الله . واشتروط بعضهم أن يكون للمريد سابقة عهد بحب انسانى لان من لا عهد له بحب انسانى لا يستطيع أن يرقى درجة واحدة فى سلم الحب الالهى وهذا نزعة نجد لها صدى قويا عند أصحاب وحدة الوجود (١) .

وبعد : فإنه ينبغي علينا أن نقرر هنا أن هذه السمات العامة أو ان شئتم الخصائص المشتركة التى تعم أهل الحق إنما هى كذلك فى مرحلة النضج الصوفى ان صح 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 النورة الروحية ص ١٤١ .

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

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

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

٥ - أصل كلمة تصوف :

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

(١) الغزالي : روضة الطالبين ص ٢٧ .

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

أما عن الكلمة « تصوف » فنستطيع أن نقول أن هذا المصطلح لم يعرف في عهد الرسول وأن كان هناك أرهاصات 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 واتبع تعاليمه وسار على عقيدته في غير حاجة إلى أن يطلق عليه اسم يتميز به عن غيره من المسلمين فكان يكفي أن يقال عليه « الصاحب » وعلى الجماعة من رفاق الرسول « الصحابة » وهم أولئك الذين شرفوا بصحبة الرسول .

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

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

(١) راجع : قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٣٣ ترجمة صادق نشأت . مراجعة د . أحمد ناجي القيسي ، د . محمد مصطفى حلمي النهضة العربية سنة ١٩٧٠ .

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

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

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

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

ولقد حاول الامام القشيري في رسالته التي تحمل اسمه (الرسالة القشيرية) ان يوضح الأصل الاشتقاقي لكلمة التصوف فقال : « خرج الرسول يوما فقال : ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر فالموت 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 الاسم من حيث العربية قياس واشتقاق . وفي رأيه ان هذا اللفظ بمثابة « لقب » فحسب اختصت به جماعة معينة ثم يضيف « فاما قول من قال انه من التصوف ، وتصوف اذا لبس الصوف كما يقال تقمص اذا لبس القميص فذاك وجه . ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف . ومن قال انهم منسوبون الى صفة مسجد رسول الله (ص) فالنسبة الى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي (يلاحظ ان أهل الصفة هم جماعة من الزهاد والفقراء الغرباء من المهاجرين وكانوا فيما يقرب سبعين شخصا ولانه لم يكن لهم مسكن أو مال أو 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 تقتضى هذه النسبة الى الصف (١) .

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

وما بعدها . ترجمة د . أبو العلا عفيفي - القاهرة سنة ١٩٦٩م وراجع د . عبد الراحمين 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 « تلبيس إبليس » ص ١٥٦ - ١٥٧ دار الطباعة المنيرية بالقاهرة (بدون تاريخ) .

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

أما « ابن الجوزى » فقد ذهب فى هذا الصدد الى القول : وهؤلاء
القوم انما قعدوا فى المسجد ضرورة ، و انما أكلوا من الصدقة ضرورة ،
فكلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا ، ونسبة
الصوفى الى أهل الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقليل صفى ، وقد ذهب الى
أنه من الصوفائه وهى بقلة رعاء قصيرة ، فنسبوا اليها لاجتنائهم
بذبات الصحراء . وهذا أيضاً غلط ؛ لأنه 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 « ٠٠٠ فلقد انفرد البيرونى (+ ٤٤٠هـ) من بين الكتاب العرب
بقوله : ان هناك صلة بين اسم الصوفى والكلمة اليونانية « سوفيا » وأخذ
بهذا رأى الاستاذ « جوزيف فون هامر » الذى يقول : ان كلمة صوفى
ماخوذة من كلمة Gymno Sophist ومعناها الحكيم العارى : وهو لفظ
يونانى أطلقه البوتان على بعض حكماء الهنود 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 القسبرى .

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

(٢) التصوف الثورة الروحية ص ٣٤ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٦ - الفيلسوف والصوفي :

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

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

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

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

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

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

قال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟

قال : الله .

قال : فما العقل ؟

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

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

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

ذاب .

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

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

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

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

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

شأنه) .

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

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

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

ص ١٦ - ١٧ دار المعارف ط ١ سنة ١٩٦٣ .

« أفلا يتدبرون القرآن » (النساء ٨٤) ٠٠٠٠ والى الأنبياء بنفسه كما قال
« وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » (الشورى ٥٢) وكذلك « ألم تر الى
ربك كيف مد الظل » (الفرقان ٤٧) ٠

وقال بعضهم : ان الله تعالى عرفنا بنفسه ، ودلنا على معرفة نفسه
بنفسه ، فقام شاهد المعرفة من المعرفة بعد تعريف المعرف بها (أى أن
المعرفة لم يكن لها سبب ، غير أن الله تعالى عرف العارف ، فعرف
بتعريفه) ٠

قال أبو بكر السبكي . لما خلق الله العقل ، قال له من أنا ؟ فسكت ٠
فكحله بنور الوجدانية ، ففتح عينيه ، فقال : أنت الله لا اله الا أنت ٠ فلم
يكن للعقل أن يعرف الله الا بالله (١) ٠

معنى هذا أن رأسمال الفيلسوف أن صح التعبير عقله أما رأسمال
الصوفى فقلبه ٠ أحدهما وهو الصوفى يقنى فى موضوع معرفته أما الآخر
فانه يميز دائما بين المدرك والمدرك ٠ ثم ان الصوفى لا يعترف بمنطق
العقل بينما الفيلسوف لا يعترف بأحكام القلب ٠ الفيلسوف يرفع من
شأن العقل على حساب العاطفة القابلية بينما الصوفى يرفع من شأن
العاطفة (أو الارادة) على حساب العقل ، لان العقل عنده حجاب يحجب
القلب عن معاينة الله ومشاهدته ٠ ثم أن الحقيقة عند الفيلسوف
موضوعية يمكن لأى فرد أن يدركها وان يعبر عنها وان يستدل عليها ، أما
الصوفى فعنده نجد أن الحقيقة شخصية ذاتية لايمكن التعبير عنها أو
نقلها الى الآخرين لانها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنقل
الى الآخرين ٠ ثم ان الفيلسوف يجعل بحثه فى الالهيات فرعا من فروع
أبحاثه المتعددة أما الصوفى فان الالهية عنده كل ما فى الأمر : وهى
حياته كلها وبدونها يفقد هذه الحياة ٠ ولهذا فان الصوفى مؤمن بموضوعه
يسعى الى التوحد معه رافضا كل ما عداه ، أما الفيلسوف فقد يبرهن

(١) الكلاباذى ص ٧٨ - ٨١ ٠

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

وأخيرا فأننا نجد - فيما يتعلق بعلماء الكلام - أن الصلة بين الإنسان والله ، صلة عبد بمعبود صلة ثواب وعقاب الأمر الذى يحدد سلوك المتكلم طمعا فى هذا وخوفا من ذاك ، أما الصلة التى يصورها لنا الصوفية فليست كذلك • إنها صلة عاشق بمعشوق صلة حبيب بمحبيب حتى وإن لم ينل من محبوبه هذا شيئا لأنه حب خالص لا يقصد الحبيب من ورائه نفعاً من المحبوب أو دفع أذى عنه • بعبارة أخرى أن الحب الإلهى هنا والطاعة الإلهية غاية فى 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 فى المقام الأول ، لأن المتكلمين مهتماً باختلافهما 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 الدينى 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 فى جملة أدلته على الوحدةانية وكلها أدلة تظل فى إطار النظر والبرهان • ولذلك نجد أن الفيلسوف يعقل أولاً ثم يؤمن تانياً بعكس المتكلم • أما الصوفى فإن توحيده يعتمد على الذوق ، على المعرفة والشهود الذى لا يرى فى الوجود كله إلا الله • وهو وإن شهد بوجود موجودات أخرى فأنما يشهد بها من حيث أن الذات الإلهية تتجلى من خلالها ومن حيث أن هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته • ونادراً ما يتخذ الصوفى الموجودات دليلاً على وجود الله لأن الصوفى يسعى إلى تخطى مرحلة الاستدلال هذه إلى مرحلة المعاينة والمشاهدة والفتناء لكى يبقى

❖

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

إن غاية ما يصل العقل إليه في مسألة الألوهية هو أن يقرر وجود موجود مطلق منزّه عن صفات المحدثات هو مبدأ المبدأء وعلة الوجود ٠ 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 ٠ هو مبدأ ميتافيزيقي وليس الها على الحقيقة ٠ 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 » ، وبذا 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) ٠

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 ٠ أما الإدراك بالقلب أو الحدس فإنه إدراك مباشر لا يعتمد على مقدمات أو وسائط ٠ إنه يدرك النتيجة في المقدمة ٠ ولهذا نجد أن المعرفة الذوقية تتم باتحاد المدرك مع موضوع أدراكه ، أما المعرفة العقلية فلا يتحد العقل مع موضوع معرفته بل يظل متميزاً عنه ٠ ويترتب على ذلك أن المعرفة الذوقية تجربة تحياها الذات وتخوضها وتفنى فيها كلية ، أما الإدراك العقلي فلا يتعدى كونه حكماً يصدره العقل بالوجود أو العدم ، بالنفي أو الإثبات ، على

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢٥٣ ٠

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

الفصل الثاني

مصادر التصوف الاسلامى

١ - تمهيد :

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

ولقد تعددت الآراء وتباينت بشأن مصدر التصوف الاسلامى . فذهب فريق من الباحثين الى أن هذا التصوف إنما وجد تحت تأثير عوامل أجنبية ولا دخل للديانة الاسلامية فى نشأته ، وهذه العوامل قد تكون فارسية وقد تكون هندية وقد تكون يونانية . ولعل ما دفع هذا الفريق الى هذا الرأى ظهور بعض التيارات الصوفية القائلة بالحلول أو بوحدة الوجود فضلا عن بعض المعتقدات الصوفية الاخرى التى رأوا انها تخالف العقيدة الاسلامية ، فما كان اسهل عليهم أن يردوا نشأة هذه التيارات فى البيئة الاسلامية الى عوامل غير اسلامية . أضف الى ذلك أن أصحاب هذا الرأى يستندون الى أن الدين الاسلامى قد حارب الرهبنة والعزلة عن الناس مبينا أن الدين الاسلامى فى جوهره دين عمل وليس ديناً للتكاسل والرهبنة وأن الانسان عند المسلمين بما يعمل ، لان عمل الانسان سواء لنفسه ولأتمته محسوب عليه . فكيف يمكن والحالة هذه أن 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 وجيجر Gei Ger وكوفمن D. Kaufman وجولدتزيهر I. Goldziher وبكر c. h. Becker ، واسين بلاثيوس A. Palacios . الخ فقد ذهبوا الى رد التصوف الاسلامى الى عناصر اجنبية : ايرانية او مسيحية ا، هندية او يونانية ، ودعموا دعواهم بأميرين :

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

(ب) الأمر الثانى الذى من أجله نادى هؤلاء برد التصوف الاسلامى الى عناصر اجنبية هو ما زعمه بعضهم من أن العرب كجنس سامى ليست له القدرة على الخلق والابداع وتجاوز الجزء الى الكل . الخ ومن ثم فان مالديهم من تصوف ينبغى أن يرد الى اصول خارجية (١) .

وفى مقابل هذا التيار السابق نجد تياراً آخر ينفى أصدا به أن يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل اجنبية ، بل أنه فى رأيهم نابع أساسا 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 والخوف من بطش الله كلها فى الحقيقة كان من السهولة بمكان أن يترجمها الصوفية - على ضوء الجنة والنار أيضا - الى تعاليم أساسية اعتنقوها وداولوا نشرها

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

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

٥٩

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

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

على أننا من جانبنا نرى أن القضية القائلة برد التصوف الاسلامي اما الى عوامل أجنبية كلية أو عوامل داخلية كلية . . . هذه القضية باطلة من أساسها لانها 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 فانه 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 أنصار الرأي القائل أن التصوف الاسلامي وأن كان راجعاً الى عوامل اسلامية في المقام الاول إلا أن ثمة عوامل أخرى غير اسلامية ساعدت على نشأته وقيامه في البيئة الاسلامية ذاتها . وعلينا هنا أن نضع نصب أعيننا أنه « ليس من الصواب - كما قال اقبال - أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامل خارجة عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فانه لا فكرة من الافكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس الا اذا كانت تمت اليهم بصلة . فاذا جاء عامل خارجي ايقظها

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

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

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

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

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

(١) د • أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٥٥ ط ١ دار المعارف بمصر •
(٢) د • قاسم غنى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٩٠ وما بعدها •

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

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

٢ - مصادر التصوف غير الإسلامية (الأجنبية) :

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

ولهذا فاننا سوف نتحدث عن تيارين رئيسيين أحدهما دينى والآخر فلسفى نرى أنهما قد لعبا دوراً هاماً فى نشأة التصوف الإسلامى . وهذان التياران هما المسيحية والافلاطونية المحدثة . وإذا كنا قد اخترنا هذين التيارين من حيث أن أحدهما (المسيحى) يمثل التيار الدينى والآخر (الافلاطونية المحدثة) يمثل التيار العقلى الفلسفى - فان هذا لا يقلل البتة من شأن التيارات الأخرى وما لعبته من أدوار بالغة الأهمية فى التصوف الإسلامى . ولنبدأ الآن الحديث عن الأثر الدينى المتمثل فى المسيحية .

(أ) المصدر المسيحى :

لا يستطيع أحد ان يجادل أو يشك فى أن الديانة المسيحية كانت منتشرة فى الجزيرة العربية وفى تلك البقاع التى امتدت اليها الفتوحات الإسلامية . بل ان أكثر المشتغلين بحركة الترجمة فى العصور الإسلامية كانت الغالبية العظمى منهم من النصارى . ثم ان مؤرخى الفرق والعقائد

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

بل ان القرآن الكريم نفسه قد أوضح ان النصارى أقرب الناس
مودة الى المسلمين « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين
شركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى : ذلك
بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون • واذا سمعوا ما أنزل
الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق • يقولون
ربنا آمننا فاكتبنا مع الشاهدين(١) •

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

(١) المائدة ص ٨٥ •

الالهية فاضت منه بقية التعيينات الاخرى من روحية ومادية (١) . وهما يلى مقتطعات من التراث المسيحى توضح ذلك .

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

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

كذلك نجد أن التعاليم المسيحية قد حثت على حب الرب وحب الازل والاصدقاء حتى وان اساءوا الى الانسان « قد سمعتم ان قيل للأولين العين بالعين والسن بالسن ، أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر . . . قد سمعتم انه قيل أحب قريبك وبغض عدوك أما أنا فأقول لكم أحبوا اعداءكم وأحسنوا الى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويضطهدونكم » (٤) . وقد ورد كذلك فى انجيل متى « سمعتم انه قيل للقديما لاتحنث بل أوف للرب أقسامك . وأما أنا فأقول لكم لاتحلفوا بالبتة

(١) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٥٤ .

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

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

(٤) متى ٥ : ٣٣ - ٣٧ .

لا بالسمااء لأنها كرسى الله ولا بالأرض لأنها موطنى قدميه ولا باورشليم 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) لا بد أنكم قد سمعتم انه قيل للأولين لا تقسموا ايماننا كاذبة بل اجتهدوا لتوفوا بايمانكم لله . ولكنى أقول لكم لا تحلفوا أبدا ، لا بالسمااء لأنها عرش الله ولا بالأرض لأنها موطن قدميكم ولا باورشليم لأنها مدينة الملك العظيم . ولا تقسموا بشعور رؤوسكم لأن أحدكم لا يستطيع أن يجعل شعرة بيضاء سوداء ولا شعرة سوداء بيضاء بل يكون كلامهم نعم نعم ، لا لا وكل ما زاد على ذلك فهو من الشرير » .

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

قد سمعتم انه قيل للقديماء لا تزن ، واما أنا (أى المسيح) فاقول لكم أن كل من ينظر الى امرأة ليشتتها فقد زنى بها فى قلبه . فان كانت عينك اليمنى تعترك فاقلعها وألقها عنك . لانه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم . وان كان يدك اليمنى تعترك فاقطعها وألقها عنك . لانه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم(٣) .

(١) متى ٥ : ٣٣ - ٣٧ .

(٢) متى ٥ : ٤٣ - ٤٨ .

(٣) متى ٥ : ٢٧ - ٣٠ .

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

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

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

فسألهم : لماذا أنتم على هذا الحال ؟ قالوا بسبب العشيق لله . فقال المسيح : أنكم أقرب الناس اليه . وفى رواية أخرى أنهم قالوا « نحن المحبون لله لم نعبده خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته ولكن حبا له وتعظيما لجلاله . قال : فأنتم أولياء الله حقا . معكم أمرت ان اقيم فأقام بين أظهرهم » (١) .

كذلك نجد أنه قد ورد فى انجيل متى ان على الانسان ان 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 . فليست الروح أحسن من الطعام والبدن أحسن من اللباس ؟ فانظروا الى طيور السماء أنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن . وأبوكم السماوى يقوتها . ألستم أنتم بالحرى أفضل منها . ومن منكم اذا اهتم يقدر ان يزيد على قامته ذراعا واحدة . ولماذا تهتمون باللباس . تأملوا زنايق الحقل كيف تنمو . لاتتعب ولا تغزل . ولكن أقول لكم أنه ولا سليمان فى كل مجده كان يلبس كواحدة منها (أى من شجيرات الحقل) . فان كان عشب الحقل الذى يوجد اليوم ويطرح غدا فى الحرق يلبسه الله هكذا أفليس بالحرى جدا يلبسكم انتم يا قليلى الايمان . فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس . فان هذه كلها تطلبها الأمم . لأن أباكم السماوى يعلم انكم تحتاجون الى هذه كلها . لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم . فلا تهتموا للغد . لان الغد يهتم بما لنفسه . يكفى اليوم شره (٢) .

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

(١) راجع قاسم غنى ص ٩٩ .

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

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

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

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

(١) رسالة بولس الرسول الاولى الى أهل تيموثاوس

٦ / ١٧ : ١٩) .

(٢) متى ١٦ : ٢٤ - ٢٥ .

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

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

(ب) الأفلاطونية المحدثة :

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

(١) بر. ١٢ : ٢٤ .

(٢) متى ٥ : ٨ .

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

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

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

ومحال أن يكون في الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان .
بل أنه قد ذكر أنه طالما أن بدننا موجود معنا وطالما أن النفس مرتبطة به
فلن تأتينا ولو مرة واحدة معرفة صحيحة . ولهذا نصحن أن أردنا الاتصال
بالنبي الأول بقوله « أن من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى التي
هي علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل
أفاعيلها بل يرجع إلى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت زمانا طويلا ويجعل
سائر شغله هناك وأن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل
أفاعيلها خارجا منها لا داخلا 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 ثيله » .

ويوضح افلوطين 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 موجودا 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 المرء مرحلة « الصعق » إلى مرحلة « الطمأنينة » يصبح هو الله
بحيث لم تعد النفس البشرية في واد ومعرفتها أو أن شئت الدقة موضوع
معرفتها في واد آخر . فلقد أضحى العالم والمعلوم شيئا واحدا . فالنفس هي
الله والله هو النفس . قال افلوطين « أنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى
جانبا وصرت كائن جوهري مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي راحعا إليها
خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا . فأرى في
ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي له متعجبا بهتا فاعلم أنى جزء
من أجزاء العالم الشريف الفاضل الآلهي ذو حياة فعالة » (١) .

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

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

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

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

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

النهضة المصرية ط ٤ سنة ١٩٧٠ وافلوطين عند العرب ص ٢٢ - النهضة العربية سنة ١٩٦٦م القاهرة .
(١) د . عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ص ٢٢٠ .

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

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

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

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

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

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

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

ومحو للشعيرات الشخصية التي تعد حجابا كثيفا يمنع الاتصال بالله . نقول ان مثل هذه الآراء الافلاطونية قد راقت الى حد كبير مزاج الصوفى المسلم ووجد فيها ضالته المنشودة . حيث ثبتت فى نفسه دعائم التصوف التي وجدها فى الاسلام وأرست لديه قواعد السلوك الذى التمسه فى الآيات والاحاديث واعطته دفعة قوية الى الاتحاد بالله الذى هو منتهى الغايات . فلا عجب بعد ذلك ، والحالة هذه ، ان قلنا ان التصوف الاسلامى قد تأثر بالافلاطونية المحدثة وان هذه دخلت بطريقة او باخرى الى الصوفية المسلمين وأخذوها وأولوها ، والبسوها فى نهاية الأمر توبا اسلاميا بحيث بات من الصعوبة بمكان ان نفصل بين المصدر الافلاطونى كباعث على التصوف وبين النص الدينى والحديث النبوى بحسبانهما ايضا مصدرا رئيسيا من مصادر التصوف الاسلامى .

اما بعد ٠٠٠ فلقد انتهينا من بيان اثر كل من المسيحية والافلاطونية المحدثة فى نشأة التصوف الاسلامى ونود هنا ان نشير الى امرين :

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

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

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

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

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

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

البدن كى تتطهر النفس البشرية التى أمنوا بخلودها وبقائها بعد البدن الى غير ذلك من اراء فقد اُبان البيرونى - كما 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 بكليته الى العلة الاولى متشبهها بها على غاية امكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق ٠٠٠ ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الاجسام البالية ٠٠٠ ومنها كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى الى هذا الخلاص وما يحصل عندئذ من المعرفة ٠٠٠ ومنها اتصاد النفس بمعقولها وما يؤدى الى هذا الاتصاد فى طريق (باتنجل) والصوفية ٠ واخص خصائص طريق (باتنجل) هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن اقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هما سبيل الانسان الى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله والتأمل المتصل فى الله (١) ٠٠٠

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

٣ - المصدر الاسلامى :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) راجع فى هذا عفيفى ص ١٢٢ - ١٢٥) .

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

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

ولنحاول الآن بيان المصدر الاسلامى للتصوف :

(أ) القرآن الكريم :

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

والمقام عند الصوفية هو درجة أو رتبة يكون فيها العبد بين يدي الله عز وجل بشأن ما يقوم في داخله هو من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله . وقد ذكر في القرآن : « ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد » (١) . وكذلك أيضا 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 احد 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 تعمد 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 المجهود ، وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله » . وبعبارة أخرى فان المقامات يصل اليها الانسان بمجهوده فهي لهذا مكاسب ، اما الاحوال فتعجم 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 ان 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 أصل 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 والقرب والحياء والصحو والسكر
والفناء والبقاء .

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

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

(١) النزعات ٤٠ - ٤١ .

بالسوء (٢) . وإلى مقام التقوى أشارت الصوفية الى قوله « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٣) . وإلى الزهد بقوله « قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى » (٤) . وإلى التوكل 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)

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

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

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

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

ولما كان البدن يمثل فى جوهره الدنيا والنفس تمثل الحياة الأخرى وجب تنقيتها من شوائب البدن وسيطرتها عليه لئلا تصل الى الواحد الأول وتحيا به على الأقل ان لم تحيا فيه ٠ ثم ان فكرة الترغيب والترهيب الموجودة فى القرآن قد ساعدت أيضا على نهضة التصوف الاسلامى فالرسول الكريم جاء يبشر المؤمنين وينذر العاصيين ٠ فنجد القرآن الكريم يتحدث عن « جنات تجرى من تحتها الأنهار » وعن « نار وقودها الناس والحجارة » كذلك نجد القرآن يذكر ان الحياة الأخرى هى الباقية وان الدنيا دار اللهو والغرور وانها الى زوال « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال والاولاد ٠٠٠ الى قوله وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (١) ٠

من هذه الآيات وغيرها ، استطاع الصوفية أن يجعلوا وجود التصوف فى الاسلام وجودا شرعيا وانهم اذا كانوا قد قرروا رأيا غير رأى الفرق الأخرى واذا كان لهم اتجاه خاص مختلفا عن اتجاهات الفرق الأخرى فانهم فى الحقيقة ، كماذكروا ، ليسوا خارجين عن الدين الاسلامى ٠ ومن

(١) الحديد : ٢٠ ٠

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

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

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

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

والاحوال (والتي تمثل لب الطريق الصوفى) وردوها الى القرآن .
فالخوف والرجاء والرضى والحب والتقرب الى الله كلها نص عليها القرآن .
فاذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون « (١) . » الذين يذكرون الله
قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم « (٢) . وفى الارض ايات للموقنين وفى انفسكم
أفلا تبصرون « (٣) . و « اذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر
من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين « (٤) .

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

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

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

(ب) السنة النبوية (١) :

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

ولقد نص القرآن على أن للمسلمين فى رسول الله أسوة حسنة •
صديح أن الرسول كان فى حياته جامعا بين الدين والدنيا والعلم والعمل
بناء على قوله تعالى « وأبتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك
من الدنيا وأحسن كما أحسن الله 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 • ولعل اهتمامه بشئونها راجع الى أن
سلوكه سيكون من بعده شريعة عامة وقانونا كليا بحيث إذا أهمل الدنيا
وزهد فيها وابتعد عن الناس واخذ يعبد الله بعيدا عن أعين الناس نقول

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

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

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

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

ولقد كان من غير المعقول ان يهبط الوحي على الرسول وهو منغمس فى أهوائه ومدوله وبعيد ما كان يعبد الجاهلى من العرب . ان تعبد فى غار حراء كان مقدمة ضرورية لا بد منها لهبوط الوحي، مقدمة لابد ان 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 فى 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 وأفضل ما يكون الزهد فقد كان يجهد نفسه ابتغاء مرضاة الله لدرجة ذهب فبها القرآن الى نهى النبى عن اجهاده نفسه » طه ما أنزلنا عليك الكتاب لتشقى « (١) .

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

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

(١) طه : ١ - ٢ .

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

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

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

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

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

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

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

أما بعد : فان الظروف التى التى مر بها الاسلام فى بدايته قد ساعدت
ايضا على نشأة التصوف الاسلامى • وقد نبه الى ذلك ابن الجوزى حين
ذهب الى القول : ان النقطة الحساسة فى اذهان المسلمين فى القرون
الاسلامية الاولى هى الولى بالزهد وان الصوفية وجدوا تلك النقطة

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

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

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

(١) قاسم غنى : ص ٤٢٣ .

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

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

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

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

بان التصوف كان رد فعل للعقل الأرى أو ان التصوف كان فى جوهره وليد العقل الفارسى فاننا يجب ان نثبت أولا ان الصوفية الذين وصفوا مبادئ المذهب الصوفى كانوا من أصل فارسى ٠٠٠ ثم يضيف ان الامر لم يكن كذلك ٠ نعم كان معروف الكرخى من أصل فارسى ولكن الكلام فى الاحوال والمقامات وما الى ذلك من المسائل التى هى فى صميم التصوف لم تظهر الا عند رجال أتوا بعده أمثال أبى سليمان الدارانى وذى النوى المصرى اللذين عاشا فى الشام ومصر ولم يجر فى عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسى على الأرجح ٠

ويبدو ان نيكلسون قد حار بين رد التصوف الى أصل اسلامى وبين رده الى عناصر غير اسلامية ٠ فهو فى موضع اخر انتهى الى ان التصوف قد تأثر بلا شك بالافلاطونية المحدثة وبالمسيحية تأثرا لا شك فيه الا ان الوثائق لا تسعفه فى هذا التأكيد وهاكم نصه : « ان أثر المسيحية والفلسفة الافلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا الى انكاره هى تكوين التصوف الاسلامى ٠ وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الاوساط التى عاش فيها الصوفية فلم يكن بد من ان تترك طابعها فى مذاهبهم ٠ ولدينا ادلة كافية توضح أثرها فى التصوف ومكانتها منه ولو ان المادة التى بين أيدينا لا تمكننا من تتبع أثرها بالتفصيل ٠ وبالجمله يمكن القول بان التصوف فى القرن الثالث شأنه فى ذلك شأن التصوف فى عصر من عصوره ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها مجتمعة » (١) هذا هو رأى أحد المستشرقين فى مصادر التصوف الاسلامى وهو رأى رفض صراحة أن يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل أجنبية وحسب وادا كان الامر كذلك فان البحث عن ظروف المجتمع الاسلامى وعن طبيعة العقلية العربية وتتبع النص القرآنى والسنة النبوية وكبار الصحابة والتابعين نقول ان فى هذه العوامل وحدها يمكن ان نجد حلا حاسما وتفسيرا مقنعا لنشأة التصوف الاسلامى ٠

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٧٢ ٠

هذا هو ما انتهى اليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي حيث قال « اخفقت هذه النظريات (المقصود النظريات التي تحاول ان ترد التصوف الاسلامي الى مصدر واحد دون غيره) كلها في تفسير نشأة التصوف وتطوره في الاسلام لان كل واحدة منها تحاول ان ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة الى اصل واحد وتنظر اليها من جانب خاص دون الجوانب الاخرى مع انها حركة سايرت 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 . ولقد مر التصوف بادوار 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 ان تنمو البذور الاولى للظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتي ثمارها متكيفة بظروف البيئات التي نبتت فيها (١) »

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

الفصل الثالث

المقامات والأحوال

تمهيد :

انتهينا حتى الان من الحديث عن أصل التصوف ونشأته . وأشرنا الى النظريات المتباينة التي أدلت برأيها في مصادر التصوف الاسلامي وكان رأينا هو أن التصوف وليد عوامل متعددة لا ينبغي أن نغفل واحدا منها وان كان أعلاها كعبا وأصالة هو بطبيعة الحال المصدر الاسلامي . ولقد انتهينا أيضا الى 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 الى ما ذكرناه عرضا أثناء الحديث عن المصدر الاسلامي للتصوف وأقصد المقامات والأحوال .

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

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

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

، والصوفي في رحلته هذه التي يسعى فيها الى البقاء والفناء 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 واحدا الا ان العابرين له ليسوا كذلك . . . فكل
برى بعينه هو لا بعين الآخرين ويشاهد بقلبه هو لا بقلب الآخرين . . . ومن
هنا فاننا اذا كنا نسعى الآن الى رسم «المقامات والاحوال » التي يمر بها
السالك خلال « الطريق » فاننا 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 » للسراج 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 أشرنا وكما سنذكر
بالتفصيل .

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

أولا : المقامات

١ - التـُوبة :

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

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

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

ومن هذه التعريفات وغيرها نجد ان مفهوم التوبة يتحدد بدرجة
السالك أى بمقامه : فتوبة الرجل العادى غير توبة المريد الذى تختلف توبته
عن توبة الصوفى • فتوبة الصوفى عن الزلل والغفلات تعدد هدفها بالنسبة
للرجل العادى الذى يسعى الى التوبة عن الذنوب والسيئات ١٠٠٠ أى ان
التوبة درجات وكل درجة تعد بالنسبة للمقائب هدفها اذا وصل اليه سعى الى
توبة أخرى وهكذا • ولقد صدق السراج فى قوله « ١٠٠ فشتان بين تائب
وتائب : تائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات
وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات » •

ولقد ذهب أبو على الدقاق الى ان التوبة ثلاثة اقسام :

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

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

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

ولقد ذكر القشيري ثلاثة شروط رئيسية للتوبة (١) .

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

٢ - أن يبتعد في الحال والوقت عن كل المعاصي والآثام وأن يتعدى 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 شئتم 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 والجوارحة . ينبغي للقلب أن ينتبه ويصحو من دجماطيقته التي هوت به إلى الرذيلة والمعصية . فيقارن المرء حينئذ بين حالته التي يكون عليها من ارتكاب الآثام والمعاصي وبين حالته لو أنه صار إنساناً فاضلاً مهذباً يجله الصغبر والكبير . استغفر الله يجله ويفضله المولى جل شأنه . ولن يتم للمرء ذلك إلا إذا أصغى لصوت الضمير الداخلي لصوت الحق . فقد ورد في الأخبار عن الرسول الكريم قوله عليه السلام «واعظ الله في قلب كل امرئ مسلم» . ومعنى هذا أن الباعث على التوبة هنا باعث داخلي لا خارجي . وهذا ما أجمع عليه الثائِبون . فمعظمهم يجمعون على أن توبتهم كانت بناء على حاجس داخلي كأن يرى بعضهم شيخاً في منامه يحثه على التوبة أو سميع وهو نائم صوتاً يناديه أن «تب كي يتوب الله عليك» . وهكذا . أي أن التوبة تعد هبة أو منحة أو نفحة الهية يعطيها الله لعباده المتقين الورعين

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٥ - ٤٧ نشرة محمد علي صديح

(بدون تاريخ) .

بحيث لو لم يرد الله التوبة لعبد لما كان بوسع هذا العبد ان يتوب .
(وكلنا نعلم اجابة رابعة العدوية عن سؤال لرجل عاص قائلا لها : لقد
اكثرت من الذنوب والمعاصي فلو ثبت هل يتوب الله على ؟ فكانت اجابتها
لا « بل لو تاب عليك لمت ») ٠٠

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

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

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

الله يحب التوابين « ٠٠٠ » « يأيها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » من لم يتب فأولئك هم الظالمون . اما عن الاحاديث النبوية فكثيرة نجتزئ هنا منها قوله عليه السلام « الثائب من الذنب كمن لا ذنب له » ٠٠٠ « اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب » ٠٠٠ « ما من شيء احب 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 : ان للتوبة مقدمات وعلامات ثم ثمرات : اما مقدماتها فهي انتباه القلب من غفلته وندمه على ما ارتكب من اثم ومعاصي وغفلة عن الحق . واما علاماتها فهو هجران السوء واهل المعاصي واصحابها والبعد عن الشرور والاثام ، واما ثمرتها الرجوع الى الله ومحبه وما يتبع ذلك من دخول العبد في رحمة الله ورضاه والخروج من المعاصي والذنوب وابتعادها عن المرء .

٢ - الـورع :

المقام الثاني الذي نتحدث عنه الآن هو « الورع » والمقصود بهذا المقام عند الصوفية ان يتقى الانسان الله في كل أفعاله . أى 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 أنفسهم كل فعل أو كل قول أو كل ملبس فيه شبهة فكان الرجل يترك دابته اذا شك انها أكلت من غير ملكه . وكان بعضهم يرفض ان يستعين باحد في قضاء شئونه الخاصة . ولقد قال القشيري : ان الورع هو « ترك الشبهات » أى ان كل أمر من الأمور التي تحوم حوله الشبهات ينبغى 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 ان الورع يعنى ترك شئون الدنيا

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

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

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

وكذلك يروى في هذا الصدد أن المبارك رفض أن يمتطى 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 السراح - أنه ليس شيء أهون عليه من الورع إذا رآه شيء تركه •

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

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

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

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

وبشان استناد الصوفية الى النص القرآنى والحديث النبوى فى

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

٣ - الزهد :

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

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

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

(١) اللمع ص ٧٢ ٠

هل ينبغي أن يزهد فيه أم لا ؟ بعضهم قال أن الزهد فى الحلال الذى أوضحه الله فضيلة من الفضائل التى ينبغي للصوفى أن يتصف بها خاصة وأن الله قد أوضح أن الدنيا دار غرور وامتحان وانها دار فناء وزوال ومن ثم فإن متاع الدنيا قليل بعكس متاع الآخرة . وثمة آيات كثيرة تدل على أن أولئك الذين يريدون عرض الدنيا إنما يطلبون شيئاً زائلاً أما الذين يطلبون الآخرة فإنها خير وأبقى . ومن هنا ذهبت جماعة من الصوفية الى أنه وإن كان الزهد فى الحرام واجباً فإن الزهد فى الحلال أيضاً واجب إلا فى النذر القليل . أى على المرء أن يزهد فى الدنيا وما فيها ومن فيها اللهم إلا تلك الحاجات الضرورية التى تعينه على مواجهة الحياة سواء كانت خاصة بالمأكل أو الملبس . وفى 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 هى القول الفصل فى 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 يشاركه أحاسيسه . ومن هنا نجد أن كل صوفى نطق بلسان حاله هو . ولهذا فإن ثمة تعريفات كثيرة للزهد تختلف باختلاف أصحابها لأنها تعبر عن حالات فردية ولهذا قيل أن الزهد هو أن تترك الدنيا ثم لا تبالى بمن أخذها .

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

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

وقال أيضا : الزهد تخلص الأيدي من الأملاك وتخلص القلوب من الطمع •

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

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

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

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

أما السرى السيفى فقال : « ان الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفياؤه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده لانه لم يرضها لهر وقال ان الزاهد هو « من يخلو قلبه مما خلت منه يداه » •

أما البسطامى فقال : « كنت ثلاثة أيام فى الزهد • فلما كان اليوم الرابع خرجت منه • اليوم الأول زهدت فى الدنيا وما فيها • واليوم الثانى زهدت فى الآخرة وما فيها • واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله تعالى •

وهذا الذى يقوله البسطامى يوضح ان الزاهد يمكن ان يمر بثلاثة مراحل حتى يصل الى منتهاه :

فهناك فى المرحلة الأولى نجد زهد المبتدئين وهو الذى اشار

اليه الجنيد بقوله : ان تخلص الايدي من الاملاك وتخلص القلوب من الطمع ،
ففى هذه المرحلة يكون البدن 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 وطمأنينة لكنه بلا شك
ما زال يشعر بزهد .

أما 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
عقلة لان الدنيا لا شىء والزهد فى لا شىء غفلة » .

٤ - الفقر :

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

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

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

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

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

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

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

(١) البقرة : ٢٧٣ .

(٢) اللمع للسراج ص ٧٥ .

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

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

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

ومن الامور الهامة التى نصادفها فى هذا الشأن اهتمام الصوفية بالارادة الانسانية ، وقولهم ان 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 احد شراءها او تبديلها ، وهذه الارادة تضر 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 يضحى بارادته ما دام الثمن مرتفعا . قال معاذ « ما اهلك الله تعالى قوما وان عملوا ما عملوا حتى اهانوا الفقراء واذلوهم » . وقيل لو لم تكن للفقيرة فضيلة غير ارادته سعة المسلمين ورخص أسعارهم لكفاه ذلك لأنه 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 يعرض 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 على الدقاق حيث قال : قام رجل فقير في مجلس يطلب شيئاً وقال : انى جائع منذ ثلاث وكان هناك بعض المتشايع فصاح عليه وقال . « كذبت أن الفقر سر الله . وهو لا يضع سره عند من يحمله الى من يريد » . ولهذا نجد « رويما » يقول : ان نعت الفقير ارسال النفس هي احكام الله تعالى . وقيل نعت الفقير ثلاثة أشياء : حفظ سره واداء فرضه وصيانة فقره .

٥ - الصبر :

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

(١) راجع اللمع ص ٧٤ - ٧٥ .

سبق أن أشرنا فى غير موضع • ولا يستطيع المرء ان يتحمل هذه التضحيات بنفس راضية وبارادة لا تلين الا اذا كان صابرا • والصبر بلاشك مقام من المقامات التى يصل اليها الصوفى بجهد وجده من ناحية وبتوفيق الله اياه من ناحية اخرى •

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

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

وكما أشادت الآيات القرآنية بالصبر أشادت به أيضا الأحاديث النبوية • فلقد ربط الرسول الكريم النصر به حيث قال « ان النصر مع الصبر وان الفرج من الكرب » وقال عليه السلام « ما أعطى 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 الصوفى ومنهم من حده على ضوء الفناء فى الله والسعى نحو هذا

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

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

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

وقال رويم « الصبر ترك الشكوى » •

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

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

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

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

٦ - التوكل :

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

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

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

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

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

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

(١) اللمع للسراج ص ٧٨ .

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

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

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

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

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 أخذ بواحدة منها فليس له بد من أن يأخذ بها جميعا لأنهن متشابهات . ولو شئت قلت : الثلاثة في الواحدة ولكن الثلاثة أوضح وأبين فمن تركها وضعها دخل النار . ومن ترك واحدة منها ترك الاثنين فتفقهوا وأبصروا ، فإذا بصرتم فتبصروا :

أولا : أن توحّد الله تعالى بقلبك ولسانك وعملك . فإذا وحدته بقلبك واعتقدت إلا إله غيره ولا نافع ولا ضار غيره فإنه لا بد لك من أن تنطق به فيرتفع إلى السماء .

ثانيا : ليس لك بد من أن تجعل عملك كله لله لا لغيره وانت لا تجعل عملك لغيره إلا طمعا فيه أو حياء وخوفا منه . فإذا خفت أو طمعت في غيره - وهو مالك الأشياء ورانقها - فقد اتخذت لها غيره واجللته وعظمته لأنك استحييت منه وخفته وطمعت فيه . فاذهب ذلك عنك ما في قلبك من توحيد الله وسلطانه وعظمته فاعرف ذلك . فإذا صرت مخلصا بهذا القول عاملا به عالما أنه لا إله إلا هو فليكن هو أوثق عندك من الدينار والدرهم والعم والخال والاب والام ومن على ظهر الأرض . فانك إن 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 فارض عنه ولا تسخط في شيء يحزنك من خوف أو جوع أو طمع أو رخاء أو شدة . إياك والسخط وليكن قلبك معه لا يزل عنه طرفة عين . فانك إن أدخلت في قلبك السخط عليه فانك متهاون به

فبينتقض عليك توحيدك (١) .

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

٧ - الرضا :

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

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

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

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

ان يكون حالا منحه الله العبد لكى يتقبل العبد بنفس راضية مطمئنة - كل ما يمكن ان يكون فى نظر الناس شرا أو سوءا . ويرى هذا الفريق ان الدليل على ان الرضا حال هو قوله سبحانه « رضى الله عنهم ورضوا عنه » فلقد قدم الله هنا رضاه على رضى المؤمنين عليه سبحانه ومن ثم يكون الرضا حالا . ذلك ان العبد لا يستطيع ان يرضى أو 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 يألم من الشرور التى تحدث له دون دخل منه الا أنه يفرح أيضا بهذه الشرور . أما الصابر فإنه يألم فقط دون ان يفرح . هذا من جهة . ومن جهة أخرى نجد ان الصابر وان كان يتحمل ما يحل به الا أنه يتمنى لو ان هذه المحن والالام زالت عنه . اما صاحب الرضا فإنه يسعد ببقاء هذه المحن لانه مؤمن بقضاء الله وبقدره مؤمن بان ما يحدث له ان هو الا امتحان وابتلاء واختيار فحسب .

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

واذا تجاوزنا تلك الآيات الكثيرة التى تمدح الراضين والتى توضح انهم اقرب الناس الى الله نجد ان الرسول أيضا قد أورد نفس هذه المعانى فى أحاديثه : فنحده عليه السلام يقول « ذاق طعم الایمان 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 فى الرضا . فذكر بعضهم (مثل

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

وقال محمد بن رويم « الرضا استقبال الاحكام بالفرح » .

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

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

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

وبالاضافة الى ذلك فان الرضا بهذا المعنى السابق يشير كذلك الى
ان على العبد ان يتقى الله ويراعيه ويعبده حتى وان جاءت الاحداث كلها
بطريقة توحى بغضب الله على العبد أو بعده سبحانه عنه . ان الرضا من
شأنه أيضا ان يجعل العبد يلبى - بحب - نداء ربه مهما كلفه هذا النداء .
اذ عليه ان يراعى الله فى سره وعلايته . ذلك ان الراضى وقد آمن ثم
تاب وزهد وصبر وتوكل على الله أضحت نفسه مهيأة 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 ومراده ومقصودة ، ولما
كانت علامة الحب ان ينطق الحبيب بلسان من يحب ولما كانت من علامات
الحب ان ينسى المحب نفسه ويرسلها مع من يحب : بحيث يكره ويجب
ما يحب فان الراضى اذن يحب سنة الله التى تتمثل فى الحوادث الكونية
تلك الحوادث التى تنعكس عليه بطريقة أو بأخرى .

ثانيا : الأحوال

١ - المحبة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢ - الشوق :

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

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

وقال ابن خفيف « الشوق ارتياح القلوب بالوصول ومحبة اللقاء بالقرب » . وقال أبو يزيد « ان لله عبادة لو حجبهم فى 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 اغصان
المحبة ليس بقائم بذاته فى نفسه وهو غليان السر من كثرة حرقه نار المحبة
فيهيج العبد عند ذلك فيسمى شوقا » .

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

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

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

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

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

٣ - الهيبة والانس :

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

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

وعند الصوفية ان الهيبة ناشئة من القبض الذى هو ناشئ من الخوف . اما الانس فهو ناشئ من البسط الذى هو ناشئ من الرجاء « لأن 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 يؤدي الى الرجاء ،

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٣ .

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

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

٤ - القرب :

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

قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن الحق سبحانه ما تقرب الى المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم • ولايزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى يحبني واحبه • فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا • فبى يبصر وبى يسمع • فقرب العبد اولا قرب بايمانه وتصديقه ثم قرب باحسانه وتحقيقه وقرب الحق سبحانه ما يخصه به من العرفان • وفي الاخرة

(١) المرجع السابق نفس الصفحة •

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

يقول شهاب الدين السهروردي « الساجد اذا اذيق طعم السجود يقرب لانه يسجد ، ويطوى بسجوده بساط الكون : ما كان وما يكون ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب » •
ومن الواضح هنا أن القرب ليس قريبا مكانيا ، بل هو قرب روحاني خاص بالوجود الالهي الذي لا يخلو منه مكان والذي لا يوجد في مكان • ان القرب انما يتمثل في امتثال العبد لله دائما في كل خطوة يخطوها بحيث يدرك ان الله أقرب اليه في كل آن من حبل الوريد وأنه سبحانه معه اذا شاء ، بعيد عنه اذا شاء • • فقرب الله للعبد ووقوفه معه دائما انما يرتبط بتقرب العبد لله كما أن بعد الله سبحانه عن العبد مرتبط ايضا بعدم طاعة العبد وعدم مراعاته لحقوق الله • يقول أبو الحسين النوري « اما القرب بالذات فتعالى الملك العظيم عنه وأنه متقدس عن حدود الاقطار والنهاية والمقدار • ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق ، جلت الصمدية عن قبول الفصل والوصل • فقرب هو في نعتة محال وهو تدالي الذوات ، وقرب هو في نعتة 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 داني الدار وهو بعيد

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

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

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

٥ - الحياء :

يعد الحياء من الأحوال التى يضعها الله فى قلب المؤمن العارف به فيذعن له ويرتبط به . والحياء - كحال - معناه ان العبد يخشى الله فى كل وقت بحيث لا يقدم العبد على عمل أى شئ يغضب الله . لأن العبد انما يخجل منه سبحانه ان فعل فعلا لا يوافقه عليه أو يثير غضبه . ثم ان الحياء أيضا يعد تعظيما لله واجلالا له . وسبب الحياء فى قلب العارف بالله واضح : إذ أن الصوفى 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 الصوفى يدرك موضعه من الكون ادراكا جيدا ، ويدرك فى نفس الوقت موضع الله من الكون وسلطته وجبروته وعظمته .

(١) نشر المحاسن الصوفية ص ٣١٨ .

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

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

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

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

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

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

(١) الرسالة القشيرية ص ٩٨ •

(٢) الياقعى ص ٣٨٢ •

٦ - الصحو والسكر :

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

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

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

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

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٨ .

(٢) الياقنى ص ٣٨٥ .

متساكر وصاحب الشرب سكران وصاحب الرى صاح • ومن قوى حبه
تسرمد 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 يتكدر عليه الشرب ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه
ولم يبق دونه « (١) » •

وقد سئل العارف بالله أبو الحسن الشاذلى عن شراب الحب وكأسه
ومن الساقى وما الذوق وما الشراب وما الرى وما السكر وما الصبر •
فكان جوابه « الشراب هو النور الساطع عن جمال المحبوب • والكأس هو
اللطف الموصل الى افواه القلوب • والساقى هو المتولى الخصوصى الأكبر
والصالحين من عباده وهو الله سبحانه العالم بالمقادير ومصالح احبابه •
فمن كشف له عن ذلك الجمال وحظى بشيء منه نفسا أو نفسين ثم ارخى
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
ومفاصلة من أنوار الله تعالى المخزونة فذاك هو الرى • وربما غاب عن
المحسوس والمعقول فلا يدري ما يقال ولا ما يقول ، فذاك هو السكر (٢) •

٧ - الفناء والبقاء :

الفناء بوجه عام عند الصوفية هو سقوط الاوصاف المذمومة •
اما البقاء فهو قيام الاوصاف 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 •
وتطهر الانسان يتم بالقضاء على النفس الغضبية والنفس الشهوانية
والامارة بالسوء • والصوفى فى عبوره طريق التصوف لابد وأن ينتهى الى

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٩ •

(٢) الياقعى ص ٣٨٨ - ٣٨٩ •

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) راجع اليافعى ص ٣٩٨ .

الفصل الرابع

رابعة العدوية (*)

١ - صعوبات ومقدمات :

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

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

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

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

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

كذلك فاننا لا نعجب اذا اثيرت صعوبات كبرى حول شخصية رابعة العدوية : فنحن فى حيرة من أمر ولادتها كما نحن فى حيرة من أمر مماتها . فبينما يذهب فريق الى أنها ماتت سنة ١٣٥ هـ يذهب آخر الى أن وفاتها كانت ١٨٥ هـ « وكانت وفاتها فى سنة خمس وثلاثين ومائة » ذكره ابن الجوزى . وقال غيره سنة خمس وثمانين ومائة رحمها الله تعالى .

(١) راجع عن رابعة الشامية ماكتبه ابن الجوزى فى كتابه صفة الصفوة ج٤ ص ٣٠٠ ومابعدها حيث أورد أشعارا على لسان رابعة الشامية نسبت أيضا الى رابعة البصرية . كما أن حديثها عن الحب والفسق واستخدامها الأشعار الحسية يوحى بوجود شبه قوى بينها وبين رابعة العدوية .

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

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

كذلك فاننا مازلنا حتى الان فى 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 أبى الحوارى . لكن من
النايت الآن تاريخيا بما لا يدع مجالا للشك أن هذا الرجل توفى حوالى عام
٢٣٠هـ ومعنى هذا أنه لا يمكن بحال من الاحوال أن يكون زوجا لرابعة .
انه فى الحقيقة زوج لرابعة الشامية تلك التى اختلطت شخصيتها بشخصية
صاحبتنا رابعة العدوية .

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

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

أتاك كتابي فهي زادك وقدم لمعادك ، وكن وصي نفسك ولا تجعل وصيتك
الى غيرك ، وصم دهرك واجعل الموت فطرك ، فما يسرنى أن الله خولنى
أضعاف ما خولك ، 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 .
وانها كانت عازفة ناي شهيرة . ثم انه لجمالها وشبابها ما كان يمكن
أن تبعد انظار سادتها عنها اللهم الا اذا كانت منذ البداية مصطفاة ومحفوظة
من قبل قوة لا يستطيع أحد الوقوف أمام ارادتها .

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

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

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

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس .
دار صادر بيروت سنة ١٩٦٨م وراجع شهيدة العشق الالهى ص ١٦٣ .

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

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

كذلك يذكر أن « مسمع بن عاصم » و « رياح القيسي » قالا شهدنا رابعة وقد أتاها رجل بأربعين ديناراً ، قائلاً لها : تستعينين بها على بعض حوائجك • فبكت ثم رفعت رأسها الى السماء فقالت : هو يعلم أنى أستحي

(١) د • عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية ص ٨ – ٩ •

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

والى هذا المعنى ذهب ابن خلكان فى وفياته حيث ذكر أن سفيان التورى لقي رابعة « وكانت زرية الحال ، فقد لها : يا أم عمرو أرى حالا رنه ، فلو أتيت فلانا جارك لغير بعض ما أرى ، فقالت له ، ياسفيان : وما ترى من سوء حالى ؟ ألسنت على الاسلام فهو العز الذى لازل معه والعنى الذى لا فقر معه ، والانس الذى لا وحشة معه ، والله انى لأستحى أن أسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسأله من لا يملكها ، فقام 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 ، انما توجد منذ بداية الامر فى الاسرة التى كانت تنتمى اليها ، الى جانب الظروف الخاصة التى مرت بها بطبيعة الحال كما سنرى .

ويذكر ابن خلكان فى وفياته أنها قالت لابيها : ياأبه : 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 والداها

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٤ ص ٢٧ نشرة محمود فاخورى ومحمد قلعجي دار الوعي بحلب ط١ سنة ١٣٩٣ هـ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٥ .

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

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

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

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

(١) رابعة العدوية ص ١٢ .

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

لكن الطريق لا يعبر هكذا كرمية من غير رام . صحيح انه لا يتم
الا بتوفيق الله ورضاه وهدايته لكن هذه الهبات الالهية لا تمنح 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 الأمانة بالسوء . عليها
ان تتخلص من جواسيس الدنيا لديها وأقصد الحواس الخمس . لقد كان
عليها ان تربي نفسها على طاعة الله والسير وفق ما يريده . لقد كان عليها
ان تحارب أولئك الذين عرضوا عليها انفسهم ووضعوا بين يديها « الدنيا »
ولقد جعلت رابعة اثناء ذلك كله الصبر غذاء 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 لله بدلا من ان تكون لامير البصرة .
ولقد استتحت ان تسأل الله شيئا فى الوقت الذى كانت هى فيه فى أشد
الحاجة الى شىء تقيم به بدنها . وبايجاز فان رابعة بعد ان تلمست الطريق
وهديت اليه كان عليها ان تحرر نفسها من الظاهر كما هى محررة من
الباطن . لكن كيف الخلاص ؟

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

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

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

ولقد كان من دعاء رابعة : اللهم قد وهبت لك من ظلمنى فاستوهبنى ممن ظلمته • وقد ورد لها ايضا •

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

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

ان الحب هو سلاح المرأة فى الحصول على ما تريد فكيف يغيب هذا السلاح عن رابعة . لقد كان امامها طريقان الى الله : اما الزهد واما الحب . اما عن الزهد فلم يكن ثمة لديها شىء تزهد فيه لانها لم تكن تملك شيئاً البتة . ولقد سعت فى البداية لكنها بلا شك لم توفق فى سعيها . وعلى ذلك يبقى لديها الحب وهو بلا شك من اقوى الاسلحة وامضاها لدى المرأة . ومن هنا سنجد انها قد استولت على محبوبها بالحب الذى لم تكن تملك 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 الصبا . وقد اشرنا الى ذلك من قبل حيث بشرت منذ صباها بانها فى مرتبة اعلى من مرتبة المقربين اولئك الذين سيحسدونها يوم القيامة على المكانة التى نالتها .

٢ - نشأة رابعة فى جو دينى من أب يثق فى الله كل الثقة . ومع ان رابعة لم تعمر طويلا فى حياتها الاسرية هذه الا انه من التابت ان نشأة الطفل تؤثر عليه بلا شك تأثيرا سحريا 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 حبا لجلاله (وهو يرزق من يسببه افلا يرزق من يحبه) وانا منذ عرفت الله صدقت وجهى عن كل مخلوق (١) .

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

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

رابعة ٠ ذ لك ان الفقر والجوع وعملها كخادمة وما قيل بشأن فترة حياتها كمغنية ٠ كل هذه الامور ساعدت على انقلابها الروحي ٠ ذلك أنها فقدت الطمأنينة فى العالم الخارجى فكونت داخلها عالما خاصا لا يشاركها فيه احد ٠ لم تجد محبوبا فى الخارج تبادل له الحب فكان أن وجدته فى الداخل ، لم تملك شيئا فى العالم البرانى فامتلكت كل شىء فى العالم الجوانى ٠ لقد استعبدت نفسها فى الحياة الخارجية فكان ان حررتها بالحياة الباطنية الروحية ٠ كيف لا والاطراف كما يقولون فى تماس ٠

٤ - ثم ان من العوامل التى ساعدت على التصوف المبكر لدى رابعة ترددها على المساجد آنذاك ، وما كان يثار فى هذه المساجد من كلام بشأن الجنة والنار وخصائص المؤمنين والكافرين ٠ ويذكر فى هذا الصدد انها قد قابلت رباح بن عمرو القيسى ذلك الرجل التقى الصالح ٠ فمن المحتمل أن يكون قد أثر عليها بورعه وتقوته تأثيرا كبيرا ٠ ولعله - من جهة أخرى ومن خلال فراسته - قد وجد فيها أرضا بكرًا صالحة لان يكون لها شأن فى مجال الزهد والعبادة ٠

٥ - وهناك عامل أخير يمكن أن يكون له نصيب فى زهد رابعة وتصوفها : فقد افترض الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يكون ثمة تجربة ياتمة من دنيا الناس ولا بد أن تفترض هنا خصوصا تجربة حب مخفق يستشرف الى سسراب زواج أو ما اليه ، فذكريات الماضى الداعى الى التقوى والمواعظ مهما يبلغ تأثيرها عن طريق المثل الحسى الصديق لا تكفى لتفسير ما حدث لديها ٠ فلا مناص اذن من افتراض هذا العامل (١) ٠

بدأت رابعة العدوية اذن طريق التصوف ٠ والتصوف كما اشرنا يقتضى من المرء، تضحبات كثيرة فضلا عن انه ينقسم الى مقامات واحوال ٠

(١) ٠ بدوى : رابعة العدوية ص ١٩ ٠

وكان لابد من أن تبدأ الطريق من أوله • وبداية الطريق كما نعلم التوبة :
 التوبة من كل شيء يمكن أن يتعلق به القلب عن الله ، التوبة من الذنوب ،
 التوبة من نسيان الذنوب • • • ولشهادة العشق الالهي رأى خاص في
 التوبة تابعها فيه فيما بعد كثير من الصوفية • ففي رأيها أن التوبة لا تبدأ
 من العبد بل من الله كما أن الرضى والحب لا يبدأان من المخلوق بل من
 الخالق • وبناء على ذلك كان رأيها أن المرء إذا أراد أن يتوب فإنه لن
 يستطيع ذلك إذا لم يتوب الله عليه • 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 لنا ذلك
 القشيري : « أنى قد أكثرت من الذنوب والمعاصي فلرقت هل يتوب على ؟
 فقالت : لا : بل لو تاب عليك لثبت » • كذلك سألت رابعة : هل عملت عملا
 ترين أنه يقبل منك ؟ قالت أن كان فمخافتى أن يرد على (١) •

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

وقد ذكر بعض المؤرخين (الشيخ الحريش فى كتابه الروض الفائق

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

فى المواعظ والرقائق) ان رابعة « كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخصارها ، ثم قالت الهى انارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك ابوابها وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامى بين يديك » ثم تقبل على صلاتها فاذا كانت وقت السحر وطلع الفجر قالت : « الهى هذا الليل قد ادبر وهذا النهار قد اسفر فليت شعرى اقبلت منى ليلتى فاهنا ام رددتها على فاعزى ؟ فوعزتكَ هذا دابى ما احييتنى واعنتنى وعزتكَ 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 « الفلق » 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 محبوبة . انه حب خالص صاف لا بكدره شىء . حب من احل الحب . لا خوفا من النار - كما ستقول فيما بعد - ولا طمعا فى الجنة . انه حب ليس المهم فيه ان يرضى الحبيب عنه او لا يرضى . وليس مهما ان يعلم به او لا يعلم . ولاشك ان هذا هو ارقى انواع الحب . انها تنادى ربها بقولها : ياربى : سواء قبلت عملى او لم تقبل سواء رضيت عنه او لم ترض فانى سوف اظل على عهدى من حبى لك واخلاصى وتواجدى معك فلن اتركك ما حييت ولن استبدل بك حبيباً آخر ولن ادع اى شىء يشغلنى عنك . انك انت

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

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

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

٢ - مفهوم الحج عند رابعة :

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

(١) رابعة العدوية ص ٢٧ •

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

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

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

ففى البداية قالت رابعة كما يقول كثيرون غيرها « الهى وعدت بجزأين لأميرين . القيام بالحج والصبر على الشدائد . فان لم يكن حجبى صديداً مقبولا عندك فيأويلتاه وما أشد هذه المصيبة عندي . . لكن ما جزاء هذه المصيبة » (٢) .

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

(١) رابعة العدوية ص ٣٦ .

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

(٣) رابعة العدوية ص ٣٨ .

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

٣ - هل تزوجت رابعة ؟ :

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

(١) رابعة العدوية ص ٣٩

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

وفى رواية أخرى رواها المناوى انها كتبت له قائلة :

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

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

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

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

٤ - الحب عند رابعة :

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

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

أحبك حبين • حب الهوى وحباً لآنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عن سواكا

واما الذى انت اهل له فكشفك للحجب حتى اراكا

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

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

انها لا تملك اننذ 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 يؤدي 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 لا ينقطع حيث يبذل الجلد بغيره . . . الخ .

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

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

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

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

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

(١) رابعة العدوية ص ٧٨ •

ابن دينار « ليس بصديق فى دعواه من لم يثقل بضرب مولاة » . فصاحت
رابعة : بل ثمة افضل من هذا كله . فقالوا لها تكلمى انت اذن . فقالت :
« ليس بصديق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاة . مثل نسوة
مصر اللاتى نسين الام ايديهن لما رأين وجه يوسف (١) . »

أما بعد : فان خير ما نختم به حديثنا هنا عن رابعة ما ذكرته عبدة
بنت أبى شوال التى كانت تخدم رابعة ، قالت : لما حضرته الوفاة دعتنى
وقالت : يا عبده لا تؤذنى بموتى أحدا ، وكفنينى فى جبتى هذه ، وهى جبة
من شعر كانت تقوم فيها اذا هدأت العيون . قالت : فكفناها فى تلك الجبة ،
وفى خمار صوف كانت تلبسه . ثم رأيتها بعد ذلك بسنة أو نحوها فى
منامى عليها حلة استبرق خضراء ، وخمار من سندس أخضر لم أر شيئا
قط أحسن منه . فقلت يا رابعة : ما فعلت بالجبة التى كفناك فيها والخمار
والصوف ؟ قالت : انه والله نزع عنى وأبدلت به ما ترينه على ، فطويت
أكفانى وختم عايتها ، ورفعت فى عليين ليكمل لى بها ثوابها يوم القيامة . . .
قلت فمرينى بأمر أتقرب به الى الله عز وجل ، قالت : عليك بكثرة ذكره
يرشك أن تغتبطى بذلك فى قبرك . رحمها الله تعالى (٢) .

(١) رابعة العدوية ص ٨٨ .

(٢) أن الجوزى : صفوة الصفوة ج ٢ ص ٣٠ ، وابن خلكان فى
وفياته ج ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

الفصل السادس

الحلاج (١)

١ - مولده ونسأته :

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

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

(١) عن الحلاج راجع طبقات السلمى ٣٠٧ - ٣١١ ، تاريخ بغداد
ج ٢ ص ١١٢ - ١١٤ ، طبقات الشعرائى ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ . احب - ار
الحلاج ، الطواسين : للحلاج نشرة ماسينيون وكذلك . المذنبى الشخصى
لحياة الحاج - اللوى ماسينيون من كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام
للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦١ - ٩١ - النهضة العربية سنة ١٩٦٤
القاهرة وكذلك راجع الفهرست لابن النديم من ص ٢٦٩ - ٢٧٢ . دار
المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وكذلك وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٢ ص ١٨٩
وما بعدها من نشرة احسان عباس . وكذلك ديوان الحلاج . نشرة د . كامل
مصطفى الشيبى .

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

- ١٦١ - (م ١١ - التصوف الاسلامى)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

شتاء ولا صيفا ، وكان يصوم الدهر . فاذا جاء العشاء أحضر له الخادم (١١) كوز ماء وقرصا ، فيشربه ويعض من القرص ثلاث عضات من جوانبه ويترك الباقي ولا يأكل شيئا آخر الى آخر النهار . وكان شيخ الصوفية بمكة عبد الله المغربي يأخذ أصحابه الى زيارة الحلاج ، فلم يجده فى الحجر وقيل قد صعد الى جبل ابي قبيس . فصعد اليه فرآه على صخرة حافيا مكشوف الرأس والبرق يجرى منه الى الارض ، فأخذ أصحابه وعاد ولم يكلمه . وقال : هذا يتصبر ويتقوى على قضاء الله ، وسوف يبتليه الله بما يعجز عنه صبره وقدرته « (١) » .

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

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

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

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

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

نجد أيضا في أن يكون له ابناء ومريدون • لكن مما يلفت النظر أن كل خصومه كانوا من المعتزلة والشيعة وأهل السنة أما المتابعين له والمؤمنين ، فكانوا إما من النصارى أو بعض السنن الذين دخلوا الاسلام وكانوا ينتمون في نشأتهم الى أصل إيراني وآرامي • وهذا يؤكد ما نشير اليه دائما في معظم ما كتبناه من أن الآراء الغربية على الاسلام ، أو تلك التي تسمى اليه ، انتشرت من خلال بعض الجماعات التي كانت تسعى الى النبل من الاسلام والتي يمكن أن تكون قد أسلمت في الظاهر فقط •

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

أولا : لكي يؤكد أنه أولا : ليس صوفيا عاديا (تقليديا ان صح التعبير) يمكن أن يدرج في عداد المتصوفة أو أن شتتم الزهاد العابدين • وما كان أكثرهم آنذاك •

ثانيا : يرتبط بخلع الزي الصوفي (الزي الرسمي ان صح التعبير أيضا) أن الحلاج اباح لنفسه الخروج على أقوالهم وأفعالهم • فإذا كان قد تميز عنهم من جهة الظاهر (الملبس) ، فإنه بالتأكيد أدرك ادراكا باطنيا أنه متميز عنهم من جهة الباطن • لان الظاهر ليس الا قشورا للصورة الباطنية الداخلية وذلك الصراع المتأجج والذي لا يكتوى بناره 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 يعانيه وما يحدث له • فليس ثمة

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

الحب ما دام مكتوما على خطر وغاية الامن ان تدنو من الحذر
واطيب الحب ما نم الحديث به كالنار لاتأت نفعا وهى فى الحجر(١)

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

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

(١) ديوان الحلاج ص ٣٦ •

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

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

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

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

ثم نجد أن الحلاج بعد ذلك عاد ، للمرة الثانية ، لحج بيت الله
الحرام . وبعد أن أدى مراسم الحج ، قام بجولة له فى آسيا حيث زار
الهند والبلاد المجاورة الأمر الذى عن طريقة عرف ملل ونحل هذه الأمم
وكيف أنها جد متباينة . وبعد هذه الجولة التى استغرقت بعض الوقت ،
عاد الحلاج قاصدا بيت الله الحرام للمرة الثالثة . ثم عاد من حجته
هذه إلى بغداد حيث كان يقضى ليلة فى التهجّد والعبادة . أما فى 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 ، للحلاج حيث سعت إلى
الخلاص منه وكان لها ما أرادت .

(١) أخبار الحلاج ٣٦ .

٢ - أهم أعماله :

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

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

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

ولقد ذكر ابن النديم أن للحلاج مؤلفات كثيرة بلغت مايربو على خمس وأربعين كتابا مثل كتاب الطواسين ، وكتاب الأحرف المصدئة والأزلية ، وكتاب الظل الممدود والماء المسكوب ، وكتاب حمل النور ، وكتاب تقييد قل هو الله أحد ، وكتاب الأبد والمأبود ، وكتاب قرآن القرآن والفرقان ، وكتاب خلق الانسنان والبيان ، وكتاب كيد الشيطان ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب السياسة والخلفاء والأمراء ١٠٠٠ الخ .

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

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

٣ - تصوف الحلاج :

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

(١) الوحدة أو الاتحاد :

أما عن الوحدة والاتحاد ومن تم الفناء والبقاء وما يسبق ذلك من شوق ومعاناة وغربة واحساس بالجحيم لداعية المحبوب حبيبته 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 الاغيار من طريقة لكي يصل ويتحد . ولا يقصد بـ « الغير » هنا العالم البراني المحيط بالحلاج فحسب ، بل أيضا يقصد به ، الى جانب ذلك ، البدن الخاص بالحلاج نفسه :

بينى وبينك انى يـنـازعنى فارفع بلطفك انى من البين (١)

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

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

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

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

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

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

(١) أخبار الحلاج ص ١٤ .

(٢) ٩ - أخبار الحلاج ص ٢٤ .

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

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

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

أنا الحق والحق للحق الحق

لا بس ذاته فضا ثم فرق(١)

وفى موضع آخر يقول الحلاج :

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

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

الى نفسى لئلا يفتتن بى عبادك ، ياهو أنا وأنا هو • لا فرق بين انيتى وهويتك الا الحدث والقدم • ثم خاطب من معه (وكان ابراهيم الحلوانى) قائلا : « أما ترى أن ربى ضرب قدمه فى حدثى حتى استهلك حدثى فى قدمه ، فلم يبق لى صفة الا صفة القديم ونطقى فى تلك الصفة ، والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حدث • ثم اذا نطقت عن القدم ينكرون على ويشهدون بكفرى ويسعون الى قتلى • وهم بذلك معذورون ، وبكل ما يفعلون بى مأجورون(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 لفتنوا جميعا فلا يديم عليهم احدى الحاليتين • لكنى ليس يستتر عنى لحظة فأستريح حتى استهلك ناسوتيتى فى لاهوتيته ، وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته ، فلا عين لى ولا اثر ولا وجه ولا خبر(٢) •

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

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

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

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

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

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

والحلاج فى هذا انما يتسق مع نفسه اتساقا كلياً • ذلك أن نظريته
فى الخلق ، خلق الانسان ، تشير الى أن الحق خلق الخلق الاول (آدم)
على صورته سبحانه • فالحق بعد أن تجلى لنفسه وشاهد سبحات ذاته
فى ذاته ، ونظر بذاته الى ذاته فاحبها واثنى عليها • ومن هنا كان تجليه
سبحانه لذاته • لكن الحق أراد أن يرى هذا الجمال والتجلى القائم على
الحب خارج ذاته ، فكان أن أخرج من العدم صورة من نفسه لها كل
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 ٩٣ •

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

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

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

ويقول أيضا:

أنا من أهوى ومن أهو أنا •• نحن روحان حللنا ببدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته •• واذا ابصرتة ابصرتنا (٢)

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

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

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

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

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

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

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

(١) أخبار الحلاج ص ١١٢ .

اليه « نيكلسون » من القول « ومن الخطأ أن نعتبر الاقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود ، كقول أبى يزيد البسطامى « سبحانى أو قول « الحلاج » : « أنا الحق » ، أو قول ابن الفارض « أناهى » ، فان الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله مهما صدر عنه من الاقوال المشعرة بالتشبيه . وهو اذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شىء فى الله . ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء مخالفا لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « الكل » 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 (أى بين عبارة تصدر عن صوفى فنى عن كل شىء سوى الله فأصبح لا يشاهد فى الوجود غيره ، وبين مذهب فى طبيعة الوجود لا يرى صاحبه الا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى (١) .

(ب) الحب الحلاجى :

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

(١) عاطفة حانية من الله نحو العبد .

(ب) عاطفة صاعدة من العبد نحو الله .

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

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

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

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

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

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

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

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

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 . فاذا كنا فى أمثالنا
التعصبية نقول « أن مرآة الحب عمياء » بمعنى أن من يحب شخصا ما لا يرى
فيه الا المميزات والالوجه الحسنه فحسب ، فان سيرة الحلاج تتفق مع
هذا المثل من حيث أن حبه لله حبه عن الرد على كل الالهات التى وجهها
اليه بعض المعاصرين له . أليس الصوفى كالارض يطرح عليها كل قبيح
ولا يخرج منها الا كل مليح !! لقد صار قلبه ميدانا فسيحا لكل مخلوقات
الحبيب فهو يدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه .

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

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

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

تفكرت فى الاديان جدا محققا
فالفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبن للمرء ديننا فانه
يصد عن الاصل الوثيق وانما
يطالبه أصل تعبر عنده
جميع المعالى والمعانى فيفهما (١)

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

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

كانت لقلبى أهواء مفرقة فا
ستجمعت منذ رأيتك العين أهوائى

(١) أخبار الحلاج ص ٧٠ .

(٢) ٣ - أخبار الحلاج ص ١٤ .

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

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

(١) عن طه عبد الباقي سرور فى كتابه : الحلاج ص ٢٠١ دار نهضة
مصر ط ٢ - القاهرة .
(٢) ديوان الحلاج مقطع رقم ٢٥ عن نشأة التصوف الاسلامى
للدكتور ابراهيم بسيونى ص ١٨٣ .

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

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

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

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

(١) راجع فى هذا الصدد التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلاباذى ص ١٣٠ - ١٣٢ نشرة محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦٩م . وراجع د . عفيفى : التصوف الشورى الروحية ص ٢٣٢ وما بعدها .

(١) ٤٤ - أخبار الحلاج ص ٦٨ .

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

أريدك لا أريدك لثواب .: . والسكنى أريدك للعقاب
فكل ما ربي قد نلت منها .: . سوى ملذوذ وجدى بالعذاب (١)

لقد كان الحب الذى دفع الناس الى ازدياد الحلاج وتكفيره هو
بعينه الذى دفعه الى الاستشهاد مصلوبا . لقد تقدم الى مصيره بنفس
راضية مرضية يحدوه الامل ، وتدفعه الثقة فى ان هذا هو قضاء الحبيب
وقدره ، لانه يعلم ان فى موته بقاءه ، وفى انفصاله عن العالم المحسوس
اتصال بالعالم المعقول الروحانى . ولا يهتم فى هذا ان تقطع يداه ورجلاه
او حتى عنقه فى سبيل هدفه الأسمى ، لان الاهم هو معاينة المحبوب
وملاقاته والبقاء معه . فقد أخبرنا « احمد بن فائق » بقوله : لما قطعت
بدا الحلاج ورجلاه قال « الهى أصبحت فى دار الرغائب ، انظر الى
العجائب . الهى انك تتودد الى من يؤذيك ، فكيف لا تتودد الى من يؤذى
فك » (٢) .

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

والله ما طلعت شمس ولا غربت

الا وحبك مقرون بانفاسى

(١) ديوان الحلاج ص ٦٨ .

(٢) ٢٠ - أخبار الحلاج ص ٤٢ .

ولا جلست الى قوم أحدثهم
الا وأنت حديثى بين جلاسى
ولا ذكرتك محزوناً ولا فرحاً
الا وأنت بقلبى بين وسواسى
ولا هممت بشرب الماء من عطش
الا رأيت خيالا منك فى الكاس(١)

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

وتمة أشعار أخرى للحلاج تفيض كلها قلقاً واضطراباً وخوفاً من أن
يفشل فى حبه وأن لا يتوح هذا الحب بالوصل والاتصال :

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

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

تقيك نفسى السوء من حكم

ما كان هذا بيننا شرط(١)

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

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

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

٤ - الحلاج فى ذمة التاريخ :

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

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

(١) ديوان الحلاج ص ٤٣ .

(٢) ٤٦ - أخبار الحلاج ص ٧١ .

(٣) أخبار الحلاج ١٧ ص ٣٦ .

ومعتوها • ولعل هذا الرأي كان نابعا من خصومه جماعة الفقهاء 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 الحلاج لم يكن كذلك • لأنه كان يمثل – بالنسبة لهذه السلطة – خطرا حقيقيا عليها ينبغي الخلاص منه • فما أن رماه البعض بذلك ، حتى وجدت السلطة السياسية نفسها مدفوعة لتأكيد هذه الإشاعات وبثها بكل الوسائل بين الطوائف المثقفة وغير المثقفة •

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وفى عداد المنصفين لا يغيب عنا ذكر ابن عطاء أحد المستشهدين فى
سبيل الصلاح ، حيث كان الحلاج يدع لديه كتاباته . وحينما استدعته
المحكمة لكى 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 رأيه فى الحلاج أنه « عالم ربانى » . فقد
ورد فى طبقات السلمى « ٠٠٠ والمشايخ فى أمره يختلفون : رده أكثر
المشايخ ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف . وقبله من جملتهم :
أبو العباس بن عطاء ، وأبو عبد الله محمد بن خفيف ، وأبو القاسم
إبراهيم بن محمد النصر أبادى ، وأثنوا عليه وصححو له حاله ، وحكوا
عنه كلامه ، وجعلوه أحد المحققين ، حتى قال محمد بن الخفيف « الحسين
ابن منصور عالم ربانى » (٣) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) شخصيات قلقة فى 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 فبقلك ، ولا امامك شيء فبحدك ، ولا وراءك شيء فيدركك ••• أسألك أن لا تردنى الى بعدما اختطفتنى عنى ، ولا ترينى نفسى بعدما حجبته عنى ، وأكثر أعدائى فى بلادك والقائمين لقتلى من عبادك «(١) •

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

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

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

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

(٢) وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ •

قيامى بحقك ناسوتيه ، وقيامك بحقى ٢ هوتيه . وكما أن ناسوتيتى
مستهلكة فى لا هوتيتك غير ممازجة أياها فلا هوتيتك مسنولية على ناسوتيتى
غير مماسة لها ، وبحق قدمك على حدثى ، وحق حدثى تحت ملابس
قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها على حيث غيبت أغيارى
عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما أبتعت لى من النظر
فى مكنونات شرك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك
وتقربا اليك . فاغفر لهم ، فأنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما
فعلوا . ولو سترت عنهم لما أبتليت بما أبتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك
الحمد فيما تريد «(١)» .

كذلك نجد أحمد بن أبى الفتح بن عاصم البيضاوى يخبرنا أنه سمع
الحلاج يملأ على أحد تلاميذه القول « أن 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
فترة »(٢) .

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

(١) ١ - أخبار الحلاج ص ٧ - ٨ .

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

(٣) ٢٥ - أخبار الحلاج ص ٤٧ وقارن أيضا الفقرة رقم ٣٧ ص ٥٦ .

« من نفس الكتاب » .

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

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

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

٣ – ان الحلاج أراد أن يعلن أن ليس هناك أفتراق أصيل أو انفصال ظاهر بين الخلق والحق ، من حيث أن الوحدة شاملة الوجود كله • فالرجل الذى يفنى أصالة عن نفسه الظاهرية يبقى فى نفسه الحقيقية

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

٥ - الحلاج مصلوباً وبداية النهاية :

ذكرنا فى بداية حديثنا عن الحلاج أن الأراء بشأنه كانت متضاربة متناقضة سواء من جهة الصوفية أقرانه أنفسهم ، ومن جهة سائر الطوائف الأخرى من فقهاء ومحدثين ومتكلمين وفلاسفة ورجال دين ٠٠٠ الخ . ويبدو أن أعداء الحلاج كانوا فى عصره أكبر بكثير من مريديه وتابعيه والمتعاطفين معه . وتشير النصوص الحلاجية الى 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 واعدام . ولم يحدث لأحد من أقرانه أن صلب بطريقة بشعة كتلك التى انتهت اليها حياة الحلاج الدنيوية . ولهذا لا بد لنا من أن نسعى باجتهاد للكشف عن الدوافع الحقيقية التى كانت خلف مأساة الحلاج شهيد الحب الالهى . وهنا نجد المؤرخين يذكرون مجموعة من الأسباب والتى يعد كل واحد منها كافياً (علة كافية) لمحاكمة الحلاج :

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

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

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

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

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

(١) الفهرست ص ٢٦٩ .

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

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

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

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

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

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

(١) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٧١ .

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

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

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

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

الا ابـلـغ احبائى بـانـى

ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتى

ولا البطحا اريد ولا المدينة (١)

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

ويتدرج فى هذا الصدد ما اشيع عن الحلاج من انه كان يتدخل فى
قضاء الله وقدره ، وأنه من ثم يمكن ان يدعو فى نهاية الامر الى نفسه !!

(١) راجع أخبار الحلاج ص ٨٢ .

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

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

(١) راجع بعض كراماته ومعجزاته فى كتاب: اختبار الحلاج ٨ : ٢٢ ، ١٩ : 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 فرضا أو أصلا من أصول الدين ، بماذا نفسر نحن ذهابه الى الكعبة ثلاث مرات • ثم بماذا نفسر بقاءه بجوار المصطفى عليه السلام عاما كاملا • اذا صحت هذه الرواية فلعل الحلاج اراد أن يؤكد للمسلمين أن زيارة قبر الرسول عليه السلام ليست هدفا في حد ذاته ، وانما هي وسيلة ، ولا ينبغي أن تطفئ الوسيلة على الغاية • لقد انتهى الحلاج الى انه بعد أن أدرك البيت لابد أن يتجاوزه كي يتقابل ويحيا مع صاحب البيت •

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

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

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

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

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

(٢) راجع : ابن الجوزى - تلبيس ابليس ص ١٦٥ •

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

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

شكلت هيئة المحكمة برئاسة أبى عمر الحمادى أحد المنافقين الانتهازيين . وساعد فى إصدار الحكم أحد الوصوليين أيضا وهو أبو الحسن الاشنانى ، ذلك الرجل السىء الأخلاق . وصدر الحكم بأعدام الحلاج . ومما يذكر أن هيئة المحكمة قد نجحت فى أن تجند ما يقرب من أربعة وثمانين شاهدا ضد الحلاج . ولعل كثرة الشهود بهذا العدد دليل قاطع على أن القضية مزورة (أو بلغة العامة مطبوخة 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 والدة الأمير نفسه ، نجح فى تخفيف حكم الاعدام الى السجن المؤبد .

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

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

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

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

(١) راجع نيكلسون : فى التصوف الاسلامى 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 الاسلاميين على مر العصور وأنه من أكثر العقليات مثانة وإصالة وإبكار وأنه أيضا أكثرها غزارة في الانتاج . والواقع أن المتتبع لتاريخ حياة الغزالي وتطوراتها وجملته انتاجه في سنى المجالات يدرك أنه كان جديرا بالمنزلة التي وضعه فيها المؤرخون . فاذا كان قد تبوأ في تاريخ الفكر البشرى عامة والاسلامى خاصة مكانا رفيعا فإنه كان بالفعل جديرا بذلك . وتاريخ حياة الغزالي ، رحمه الله ، معروف لكل مطلع على الثقافة الاسلامية حيث عاش صاحبنا في الفترة ما بين ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ .

ولد الغزالي بمدينة طوس من أسرة فقيرة ولكن رغم فقرها فقد كان منها ابنان 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 امام الحرمين الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

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

ولما مات هذا الأستاذ العظيم بدأت فى حياة الغزالى مرحلة جديدة حافلة بالاحداث والتقلبات والرحلات دامت أكثر من عشرين سنة حيث ذهب الى بغداد ثم الى الشام والحجاز . واخيرا عاد الى مسقط رأسه حيث توفى هناك .

بدأت تربية الغزالى الاولى على يد رجل صوفى كان صديقا لوالده ، وكان والده رجلا فقيرا صالحا لا يأكل الا من كسب يده . ويروى عنه أنه كان يحب العلم والعلماء رغم أن حظه منهما كان معدوما ولقد لقي هذا الاب ربه مبكرا . ويحكى انه لما اشرف على الهلاك اوصى صديقه المتصوف بان يعلم ولديه : أبا حامد أحمد بن محمد الغزالى وأبا الفتوح أحمد بن محمد الغزالى واوصاه ان لا يدخر وسعا فى تعليمهما ولو ادى ذلك الى استنفاد كل ما خلفه لهما .

وبعد ان تعمق الغزالى فى كل علوم عصره واستوعب مادتها وتبوأ مناصب التدريس وعكف على التأليف فى مختلف نواحي العلوم الدينية رجع آخر الامر الى سلوك التصوف .

لقد قرأ الغزالى فى صدر شبابه أصول الفقه ببلده على يد أحمد الراذكانى . ثم بعد ذلك توجه الى جرجان حيث تعمق هناك فى القراءة والاطلاع على يد أبى نصر الاسماعيلى ، حيث عاد من هناك الى مسقط رأسه . ويروى أنه قطع عليه الطريق حيث أخذ اللصوص جميع ما كان معه هو ورفاقه ، فما كان من الغزالى الا ان توجه الى كبيرهم وتوسل اليه ورجاه ان يأخذ كل ما كان معه وان يترك له مخلته فقط حيث لا يوجد فيها شئ يقيدهم . وهنا سأل الرجل عن أهمية المخله بالنسبة له . فرد عليه الغزالى قائلا . ان فيها كتبها هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفه علمها . فقال له الرجل ضاحكا فكيف تدعى انك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم . ثم اعطاه الرجل ما طلب . ويقول الغزالى « هذا مستنطق انطقه الله يرشدنى به فى امرى . فلما وافيت

طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علته وصرت
بحيث لو قطع على الطريق لم أجرد من علمى » .

بدأ الغزالى حياته فى العمل مساعدا لاستاذة الجوينى حيث بقى
معه حتى توفى (الجوينى) سنة ٤٧٨هـ . ولا شك ان الغزالى قد افاد الى حد
كبير من تلمذته على يد الجوينى بما كان له من شأن فى تاريخ علم الكلام
عامة ومذهب الاشاعرة خاصة . فقد افاد منه فى شتى فروع المعرفة من
منطق وجدل وكلام وفقه . الخ ولا شك أيضا ان هذه البذور ألا شعرية
نمت وترعرعت لدى الغزالى فيما بعد باعتباره زعيما من زعماء الاشاعرة
فى عصرها الذهبى . وفى هذه الفترة استقرت افكاره الرئيسية .

وبعد ذلك عين الوزير نظام الملك الغزالى سنة ٤٨٤هـ . استاذا فى
المدرسة النظامية ببغداد حيث اعجب هذا الوزير أعجابا لا حد له بعقلية
الغزالى وبراعته فى شتى فروع المعرفة وقدرته على افحام الخصم .

وبعد أن قضى الغزالى فى التدريس أربع سنوات مكثلة بالنجاح
ترك التدريس وزهد فى العلوم العادية والحكمة المألوفة وقضى سنين
كثيرة فى العزلة . ولكنه عاد آخر العمر الى التدريس فترة قصيرة ،
لكنه لم يكن عند ذلك يئث العلم السابق على مرحلة العزلة ، بل كان يئث
علما جديدا هو العلم الصوفى .

وفى آخر عمره اعتزل التدريس ولم يرض ان يعود اليه رغم رجاء
الدولة حيث فضل ان يعيش مع جماعة من ارباب القلوب على حد تعبيره ،
مشتغلين بالعلم والعبادة الى ان لقى ربه ، عام ٥٠٥هـ .

بدأ الغزالى حياة التصوف وكان له فيها باع طويل وكعب عال .
والحقيقة ان الغزالى كما سبق ان اشرنا من اغزر المفكرين المسلمين
انتاجا ان يكاد يكون له فى كل فرع من فروع الدراسات الاسلامية مؤلفات
لها اهميتها ولا بأس من ان نشير هنا الى أهم مؤلفاته :

يأتى فى مقدمة هذه المؤلفات كتابه العظيم « احياء علوم الدين »
باجزائه الاربعة . ربيع العبادات وربيع خاص بالعبادات وثالث خاص
بالمهلكات فرابع خاص بالمنجيات . وذهب فريق من العلماء الى ان الاحياء
أهم كتاب يمكن ان يستند اليه المسلمون بعد القرآن الكريم . وقد ترجم الى
أكثر من لغة . ويأتى بعد ذلك من مؤلفات الغزالى كتابه «مقاصد الفلاسفه»
ذلك الكتاب الذى مهد به لكتاب آخر رد من خلاله على الفلاسفة ودعاواهم
واقصد كتابه « تهافت الفلاسفة » والغزالى فى هذين الكتابين فاق الفلاسفة
سعة واطلاعا وحجة . ثم نجد له بعد ذلك أهم كتاب فى
رأينا يمكن ان يستشف منه رأيه فى الصراع الدائر بين المتكلمين عامة وبين
المعتزلة والاشاعرة بوجه خاص واقصد كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد »
ففى هذا الكتاب يكشف الغزالى عن موقفه الواضح من علم الكلام
والمتكلمين . ولا يفوتنا فى هذا الصدد أن نشير الى كتاب آخر غاية فى
فى الاهمية أقصد « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة الصغيرة التى تعد من
أنفث نتاج العقل البشرى حيث ترجم فيها الغزالى ، وبأسلوب رائع سلس ،
مراحل حياته وكيف خاض بحر العلوم الانسانية واذتقل فيه من ميناء الى ميناء
حتى رسى على شاطئ التصوف . ويستطيع الدارس أن يكتشف من خلال
هذا الكتاب الجو الثقافى الذى عاش فيه الغزالى ويقف أيضا من خلال
هذا الكتاب على أهم الفرق التى كانت منتشرة آنذاك ورأيه فى كل فرقة
منها . وغنى عن البيان أن ثمة رسائل أخرى لفيلسوفنا منها على سبيل
المثال : ايها الولد ، كيمياء السعادة ، منهاج العابدين . الخ .

ولا يفوتنى فى هذا الصدد أن أشير الى سيطرة الغزالى الفائقة على
اللغة العربية والفارسية وكيف انه كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات
النفس البشرية حيث كان ينتقى الكلمات والالفاظ التى تنطبق على المعنى
المقصود انطباقا تاما . ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من
أسلوب : مرة بقصد الابضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير . .
وهنا نشير الى أن له فى الادب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب . وله
فى الفلسفة مؤلفات . . وهو بهذا المعنى فيلسوف . . وباختصار شديد

جدا نقول أنك تستطيع أن تقول وأنت مطمئن تماما ان الغزالي كان فيلسوفا
مع الفلاسفة ، متكلماً مع المتكلمين ، فقيهاً مع الفقهاء صوفياً مع
الصوفية ٠٠٠ الخ ٠

ولقد بلغ أعجاب البارون كارادى فو بأسلوب الغزالي لدرجة صرح
فيها « بان الكلمة كانت تجرى من بين شفثيه من غير أن تنشف وذلك بغزارة
عجيبة لا تنافى الرقة واللطافة وله من المزايا اللغوية ما يستنبطه من
مصادره ومن تعودده الكبير للغة الفارسية وتغنى عربيته وتلين بايلاف
الفارسية ٠ وتجده لقاموسه سيلاً عجيباً وتتخذ كل فكرة عنده تعبيراً مضاعفاً
اضعافاً ، وهو يزيد التماعاً وضبطاً عند كل صولة كما يظهر ٠ وهذه هي
الطريقة التى يحلم بها الخطيب ٠ وهى أيضاً طريقة العالم الخلقى الذى
يمحس ملاحظته ويوثق تأمله ٠ وهى طريقة العالم النفسى الذى يميز فى
النفس عروفاً مستدقة مقداراً ، فمقداراً ٠٠٠ ويضيف ولا أعرف غير أساليب
قليلة فى أى أدب كان بلغت ما بلغ أسلوب الغزالي رقة وإبهة ٠ ولذا فأننى
لا أرى غير الاعراب عن أسفى على تعذر ايراد الغزالي حرفياً تقريباً »
(ص ٥٦ - الغزالي) ٠

وأهم ما يجب أن نعرفه عن الغزالي هنا تطور حياته الفكرية ٠ وهو
قد وصف لنا ذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة التى كتبها
بعد أن بلغ الخمسين من العمر ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب إذ أنه يعبر
عن آخر مراحل تطور الفكر الغزالي ٠ يقول صاحبنا فى هذا الكتيب : أنه
أراد فى هذا الكتاب أن يبيث غاية العلوم وأسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها
ويقص علينا ما عاناه فى استخلاص الحق وسط الطرق وتباين مسالكها ،
وكيف استطاع أن يرتفع من مستوى التقليد الى مستوى الاستبصار أى
الفهم النير المستقل ٠

يبين لنا الغزالي فى عبارات قوية اختلاف الخلق فى الأديان والملل
ويشبه ذلك ببحر عميق غرق فيه الكثيرون وما نجا منه الا الأقلون ٠ وكل
فريق يزعم أنه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون ٠ يقول الغزالي :

« انه منذ ان راهق البلوغ قبل العشرين الى ان جاوز الخمسين يقتحم لجة هذا البحر العميق غير هيباب ولا حذر ، يتوغل فى 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 دأبى ودينى من اول امرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انجلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا • ويذكر لنا انه رأى الانسان ينسأ بحسب بيئته التى يعيش فيها ويتدين بدينها • ولما كان قد جاء فى الحديث ان كل مولود يولد على الفطرة أى على الاسلام ، وأن أبواه هما اللذان يشكلان هذه الفطرة بالدين الذى يدينان به ، فان الغزالى أراد أن يبحث عن حقيقة العقائد التى تطرأ عليها من تقليد الابوين أو الاساتذة أو أنه أراد أن يعرف الفرق بين الحق الذى فى الفطرة أو تعرفه بالفطرة وبين ما نأخذه من غيرنا بالقول أو التقليد عن طريق التلقين أو التعليم بوجه عام •

وعلى هذا الاساس فقد حدد الغزالى لنفسه غاية ومطلوبا وهو العلم بحقائق الامور ومعرفة هذه الحقائق فى ميدان الدين بالاستناد الى الفطرة •
• ووجد انه لا بد له أولا من أن يعرف العلم وحقيقته ومعنى العلم اليقينى •
وقد اداه تفكيره الى أن يعرف العلم اليقينى قبل أن يعرفه ديكارت بقرون كثر (١) فقال :

ان العلم اليقينى : هو العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين ، بحيث لو أن شخصا كان فى مقدوره أن يقلب الحجر ذهباً أو العصا ثعباناً ، وأراد باظهاره هذه الخوارق أن يثبت بطلان العلم اليقينى لما أحدث ذلك فى نفس صاحب العلم

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية فى المشرق ص ٤٥١ •

اليقيني لما أحدث ذلك فى نفس صاحب العلم اليقيني شكاً ولا انكاراً وأن كل ما يمكن أن يقع فى نفس صاحب هذا العلم اليقيني لا يتجاوز التعجب من قدرة صاحب الخوارق على خوارقه . أما الشك فى صحة العلم اليقيني فانه لا يخطر ببال صاحبه .

وبرى الغزالي ، رحمه الله ، أن كل علم لا تتوفر فيه هذه الشروط ولا تتيقنه نفس الانسان ، هذا النوع من اليقين علم لا ثقة به ولا أمان معه . فلما امتحن الغزالي معارفه بحسب هذا المقياس وجد انه ليس عنده من العلم الذى يبلغ هذه المرتبة من اليقين الا المعارف الجلية وهى المعارف الحسية والبدهييات العقلية الضرورية . لكنه رأى من الواجب عليه ان يمتحن هذه المعارف الجلية ويتأملها بجد وينظر هل يستطيع ان يترك نفسه فيها ليتبين هل ثقته بهذه المعارف وأمانه من الخطأ فيها من قبيل الثقة التى عند أكثر الناس عموماً فيما يتعلق بالمعارف التقليدية الموروثة أو من قبيل الثقة التى عند أكثر الناس فيما يتعلق بالمعارف النظرية أم هى الثقة التى لا غدر فيها ولا غائلة .

وهنا يقول الغزالي : لعله لا توجد ثقة الا بالعقليات التى هى من الاوليات البديهية ومن مبادئ الفكر الكبرى مثل قولنا . ان الجزء أصغر من الكل ، وان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون موصوفاً بصفة ونقيضها فى وقت واحد ومن جهة واحدة . لكن الى أى أساس تستند ثقتنا بهذه المعارف وكيف نأمن أن لا تكون بثقتنا بها من قبيل ثقتنا بالمحسوسات . فنحن كنا واثقين منها حتى جاء حاكم العقل فكذبها ، ولولا نقد العقل للمعرفة الحسية لاستمر الانسان على تصديق معطيات الدس والنقمة بها رغم أنها غير صحيحة .

ويقول الغزالي . من يدرينا لعل وراء ادراك العقل الانسانى حاكماً أحر اذا تجلى كذب العقل الانسانى فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الادراك ، لا يدل على استحالة .

وهنا توقفت نفس الغزالي أمام هذا الاعتراض ولم تجد جواباً . وازداد الاشكال أمام الغزالي بسبب ظاهرة الاحلام حيث يرى المرء احلاما يعتقد ان لها تباتاً واستقراراً ولا يشك فيها وهو نائم ، فاذا استيقظ تبين ان ذلك كله بدون أصل وحقيقة ، فقال في نفسه : كيف يأمن الانسان ان يكون جميع ما يعتقد في اليقظة بحس أو عقل فهو بالاضافة الى حالة اليقظة كنسبة اليقظة الى النوم فاذا طرأت تبين للانسان ان جميع ما يتوهمه عقله حيالات لا أصل لها . أو لعل تلك الحالة هي ما يدعية الصوفية اذ يزعمون أنهم يشاهدون أحوالاً لا توافق هذه الاحوال التي نعقلها ونحن في حالتنا العادية . ولعل تلك الحالة هي الموت .

والغزالي يذكر هنا الحديث المروي عن النبي عليه السلام « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ولعل الحياة التي نحن فيها نوم وحلم بالاضافة الى الحياة التي بعد الموت حيث تظهر الاشياء للانسان على خلاف ما يشاهد . وهنا يذكر الغزالي قوله سبحانه « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

يقول الغزالي : 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 مستحيلاً ويقول الغزالي : ان هذا الداء (الشك) أعضل ودام قريباً من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال .

والسؤال الان كيف خرج الامام الغزالي من الشك : يقول : أنه لم يصرح من طريق استدلال منظوم أو كلام مرتب ، بل بنور قذفه الله في القلب وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف ، وأن من ظن ان انكشاف الحقائق مقصور على الادلة النظرية المعروفة فانه بذلك انما يضيق رحمة

الله الواسعة • ويحاول الغزالي أن يجد من بعض نصوص القرآن والحديث ما يؤيد ذلك • ويحتّم بيانه في هذا الصدد قائلاً : ان المقصود من هذه الحكاية هو تنبيه الباحث المفكر الى انه يجب عليه أن يجتهد في بلوغ الكمال في طلب الحقيقة حتى ينتهي الى تمحيص الاوليات البديهية مع انها ليست موضوع تمحيص • وهو اذا محص ونقد الاشياء البيئة بنفسها المقبولة لم يستطع احد ان يتهمه 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 : ان الاغاليط في النظريات كلها تارت من اهمال الجليات والتسامح فيها • ولو اخذت الجليات وحررت تم تطرق منها الى ما بعدها تدريجيا حتى لا يخفى قليلا ، فيتضح الشيء بما قبله على القرب - لطاحت المغالطات • ولكن من عادة النظائر الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الامر الخفى البعيد عن الاوائل الجلية بعد ان تخلل بينه وبين الاوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى على الترقى في المراقى الكثيرة دفعة واحدة فتزل الاقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ، ولذلك ضل أكثر النظائر واضلوا •

٢ - العلم اللدني :

تمة براهين عديدة على جوهرية النفس ساقها الفلاسفة قبل الغزالي ابتداء من بعض الفلاسفة اليونانيين حتى ابن سينا • ولقد أفاد الغزالي من هذه البراهين و اضاف إليها • ونحن هنا لن نتحدث عن هذه البراهين من وجهة نظر الغزالي أولا : لكي لا نكرر ما سبق ان عرضناه في بعض كتبنا من قبل (١) في بيان جوهرية النفس واستقلالها عن البدن • فالمهم هنا الآن هو ان حجة الاسلام يرى ان هذا الجوهر ، الذي هو النفس

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية في المشرق ص ١٧٣ وما بعدها ، ص ٣٣١ وما بعدها - الناشر : مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ م •

الانسانية له أكثر من اسم عند كل فريق من الناس . فالفلاسفة يقولون :
النفس الناطقة والقرآن يطلق عليه النفس المطمئنة والروح الآمرى . أما
الصوفية يسمونه بالقلب .

وإذا كانت بعض الفرق الاخرى تسعى الى البرهنة على معارفها
من طريق الادلة العقلية والحسية فان الغزالي - ومعه سائر الصوفية -
يذهبون الى أن البرهنة الوحيدة التى تصح عند الصوفية « العيان المباشر »
ورؤية الايمان فى القلب . وهذا نوع من المعرفة لا يصل اليه الا العسلة
من الناس . وعند الغزالي ان المعرفة الخاصة بالقلب لا يجدها الا كل
مكابى . وذلك ان النفس قادرة على ان تدرك بعض الحقائق دون ان
تراها . فمعظم الناس على ان ثمة عقلا وروحا وملائكة وشياطين وغيرها
دون أن يروا هذه الموجودات . أى أن ثمة موجودات تدرك ولا ترى . معنى
هذا ان هناك صنفا من المدركات لا نستطيع البرهنة عليه لانه بطبيعته
لا يقبل البرهنة ، كما ان طريقة معاينته أيضا لا تقبل بدورها
البرهنة .

ذلك ان الصوفية يذهبون الى ان الجسم اذا كان أولا يفسد ، فان
هذا الفساد لا يمتد الى النفس . لان هذه النفس أولا من روح الله وما
أوتينا نحن من العلم الا القليل . ثم انه سبحانه نص على القول « ارجعى
الى ربك » والرجوع دليل على انها حية باقية لا تموت بموت البدن .

ويرفض الغزالي الرأى القائل بأن الجسم مكان للنفس (أو القلب
والروح) لان النفس لا تتمكن فى مكان ، ومن الافضل ان يقال : ان النفس
تتخذ البدن وسيلة وآلة فحسب ، لان النفس غريبة عن البدن كانت كذلك
عند دخولها (أو وجودها) فى الجسم وستظل شاعرة بهذه الغربة حتى
تخرج منه (١) .

(١) راجع على سبيل المثال معارج القدس للغزالي ص ١٦ - ١٨ ،
ص ٤١ - المكتبة التجارية (بدون تاريخ) .

ولما كانت فضيلة كل موجود من الموجودات تكمن فى تحقيقه مهمته التى وجد من أجلها ، بحيث نجد ان فضيلة العين الرؤية السليمة ، وان فضيلة الاذن سماع الصوت ، وفضيلة الانف قوة الشم . الخ . فان فضيلة القلب أو الروح العلم والمعرفة . واذا كان القلب (أو العقل) يشغل نفسه بأمور أخرى غير المعرفة ، فان ذلك لسوء فهم مهمته من جهة ومن أجل مصلحة البدن من جهة أخرى .

ونحن نعلم ان العلم يمكن ان يحصل : أما بالتعليم الانسانى أو بالتعليم الربانى (أما بالعقل وأما بالكشف والاشراق) . الاول طريقة النظر والاستدلال ويعتمد على الحس والعقل . والثانى يتضمن الرجوع الى النفس ومجاهدتها وهذا هو الذى يهمنى الان .

وهنا يميز الغزالى بين الوحى والالهام . ذلك ان الوحى قد انتهى وانقطع بنزول القرآن على سيدنا محمد عليه السلام ، لانه كان خاتم الانبياء الذين أوحى الله اليهم . اما الالهام فانه مازال قائما . أنه ، كما يقول الغزالى ، انتباه النفس الجزئية من جراء تنبيه النفس الكلية لها وهذا التنبيه يتفاوت لاتبعها للنفس الكلية ولكن طبقا لصفاء النفس الجزئية . فعلى قدر صفائها تنتبه ، وعلى قدر درجاتها من اليقظة تصل وتكتشف . وبرى الغزالى ان العلم الحاصل عن اتصال النفس الكلية بالنفس الجزئية يسمى علما لدنيا . اما النبوة فهى اتصال الوحى بنفس النبى الموحى اليه .

وعند الغزالى ان العلم اللدنى ، الذى هو فى الحقيقة سر بان النور الالهى فى الانسان لا بد لحصوله من بعض الشروط :

١ - ان يكون المرید قد قطع شوطا كبيرا على طريق المعرفة الاستدلالية الكسبية وان يكون قد حصل على أكبر قدر من المعارف المتنوعة .

٢ - على المرید ان يكون صادقاً فى نيته ، صادقاً فى رياضته عاشقاً لغايته • وعليه أن يكون مراقباً لنفسه مراقباً صارمة فلا يغفل عنها لحظة واحدة لكى لا يلتفت الى غير ما يريد ويقصد •

٣ - ويترتب على ذلك ان يعود الانسان الى ذاته ويتفكر فيما حصله مع مداومة الرياضة حيث ينفث حينئذ قلبه امام دقات النور الالهى التى هى فى الحقيقة علم لدنى •

هنا نجد الغزالى يتابع الى حد كبير الموقف الافلاطونى المحدث ، حيث يقول « والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً والذى يحصل عن الالهام يسمى علماً لدنياً • والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارئ وانما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف • وذلك ان العلوم كلها حاصلة معلومة فى جوهر النفس الكلية الاولى الذى هو فى الجواهر المفارقة الاولى المحضة بالنسبة الى العقل الاول كنسبة حواء الى آدم عليه السلام • وقد بين ان العقل الكلى اشرف واكمل واغنى واقرب الى البارئ تعالى من النفس الكلية ، والنفس الكلية اعز والطف واشرف من سائر المخلوقات • فمن افاضة العقل الكلى يتولد الالهام ومن اشراق النفس الكلية يتولد الالهام • فالوحي حلية الانبياء والالهام زينة الاولياء • فاما علم الوحي فكما ان النفس دون العقل فالولى دون النبى فكذلك الالهام دون الوحي » (١) •

هـ معنى هذا ان الغزالى يرى ان المصدر الذى يأخذ عنه النبى والولى المعرفة هو فى نهاية الامر مصدر واحد • والفرق بين الاثنين ان النبى مصطفى من قبل الله ، لا يعتمد فى علمه على نظر وتأمل واستدلال ، بعكس الولى ، الذى لا بد ان يبدأ بالنظر والاستدلال ، ثم يتجاوز ذلك الى الرجوع الى ذاته وتصفيتها وتنقية صفحاتها من شوائب البدن • حينئذ

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص ١١٦ •

تنطبع على مرآة نفسه ما فى اللوح المحفوظ . وهذا الانطباع هو أيضا ما يحدث للنبي .

على أن الغزالي يرى - موافقا فى هذا سقراط وافلاطون - أن النفس قد ولدت عالمة ، وإنها قد نسيت ما سبق أن علمته لارتباطها بالبدن . صحيح أن ثمة فرقا هائلا بين الفيلسوفين اليونانيين الكبيرين وبين الغزالي فى هذا الصدد وهو أن حجة الاسلام يقول بخلق النفوس ، أما هما فيقولان بقدوم النفوس ، لكننا إذا تركنا هذه البداية جانبا - مع أهميتها البالغة - لوجدنا أن الغزالي - يرى ويعتقد أن الله قد خلق كل النفوس عالمة وإنها نسيت ما قد علمته . . . الخ ولنترك الغزالي يعبر عن رأيه : بقول أبو حامد ، بعد أن بين أن الجهل نتيجة مرض النفس وعلى الإنسان أن يعالج هذه النفس المريضة بالمعرفة حينئذ : « تفر النفوس بوجود العلم اللدنى وتعلم أنها كانت عالمة فى أول الفطرة وصافية فى ابتداء الاختراع . وإنما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف ، والاقامة فى هذا المنزل الكدر والمحل المظلم ، وإنها لا تطلب بالتعلم إيجاد العلم المعلوم ولا إبداع العقل المفقود ، بل أعادتها العلم الاصلى الغريزى ، وإزالة طريان المرض بإقبالها على زينة الجسد وتمهيد قاعدته ونظم أساسه . والاب المحب المشفق على ولده إذا أقبل على رعاية الولد واشتغل بمهماته ينسى جميع الأمور ، ويكتفى بأمر واحد ، وهو أمر الوالد . فالنفس لشدة شغفها أقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرقت فى بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها ، فاحتاجت فى أثناء العمر إلى التعلم طلبا لتذكّار ما قد نسيت » (١) .

٣ - التوحيد ودرجاته :

نحن نعتقد أن من أهم الأسباب الرئيسية التى أدت بالصوفية عامة أن تتخذ طريقا فريدا للاتصال بالله هو فهمها الخاص للتوحيد ، وما ينبغى

(١) الغزالي : الرسالة اللدنية ص ١٢٠ .

ان تكون عليه صلة الموحد بمن يوحد • فمعظم الناس على ان الاله واحد •
هذه قضية لا خلاف ولا جدال حولها من جانب المؤمنين بوحدانية الله •
لكن الجدال والنقاش كان بشأن درجات التوحيد وصلة الذات الالهية
بالموحدين • معنى هذا ان ثمة درجات للتوحيد وفى كل درجة من هذه
الدرجات نجد طبقة من الموحدين • ويرى الصوفية انهم وحدهم الذين
بلغوا أقصى درجات التوحيد والوحدانية بفنائهم كلية فى الذات الالهية •
فالتوحيد عند هؤلاء الصوفية بحر خضم لا شاطئ له •

وقد ميز الغزالي هنا بين أربع مراتب من التوحيد :

١ - المرتبة الأولى هى أن يقول الانسان بلسانه لا اله الا الله ،
ويكون قلبه حينئذ غافلا عن الله سبحانه •

٢ - المرتبة الثانية أن يقول الانسان : لا اله الا الله مع تصديق
قلبه بما ينطق به لسانه • لكن هذا التصديق القلبى حصل للمرء عن طريق
التقليد • وهذا هو توحيد العوام •

٣ - المرتبة الثالثة من التوحيد هى تلك التى يرى الموحد فيها أن
الاشياء لا توجد بغير الله وهى رتبة يصل الفرد فيها الى هذا المقام بطريق
الكشف الذى حدث له بواسطة النور الالهى • هذه الرتبة فى التوحيد هى
رتبة المقربين ، أولئك الذين يرون فى الكثرة الوحدة ، وفى الكون والفساد
صورة المحى المميت ، وفى الفقر والغنى صورة المعطى والمانع ، وفى العز
والمذلة صورة المعزل المذل • يقول الغزالي : ان هؤلاء « نظروا الى
المخلوقات فرأوا علامات الحدوث فيها لائحة ، وعابنوا حالات الافتقار
الى الله تعالى عليهم واضحة وسمعوا جميعها تدل على توحيده وتفريده
راشدة وناصحة • ثم رأوا الله تعالى بايمان قلوبهم وشاهدوه بعيب
أرواحهم ، ولاحظوا جلالة وجماله بخفى اسرارهم ، وهم مع ذلك فى

درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب (١) .
ويضيف الغزالى أن هؤلاء سموا مقربين لبعدهم عن ظلمات الجهل وقربهم
من أنوار المعرفة والعلم .

٤ - أما الرتبة الرابعة فهى تلك التى لا يرى فيها الفرد الموجودات
بل يرى الواحد الأحد ، الفرد الصمد . وهذه الرتبة هى رتبة الصديقين .
وهى رتبة تكون بالفناء فى الذات الالهية حيث لا يرى الفرد حينئذ نفسه
لأنه يكون مستغرقا فى التوحيد فانيا عن نفسه . انه قد فنى عن رؤية
نفسه وعن رؤية الخلق بمشاهدة الحبيب . فالصديقون قوم « رأوا الله
سبحانه وتعالى وحده ، ثم رأوا الأشياء بعد ذلك . فلم يروا فى الدارين
غيره ولا أطلعوا فى الوجود على سواه . فاذا رأى الولي أو الصديق
أى شئ فإنه يراه من حيث أوجده الله بالقدرة وميزه بالارادة بناء على
علمه سبحانه القديم » (٢) .

هنا نجد أن ما يميز هذه الرتب فيما بينها أن الواحد الأول موحد
باللسان فقط . أما الثانى فهو موحد ، بمعنى 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 هى عليه لا أنه كلف قلبه أن يعقد
على مفهوم لفظ الحقيقة فان تلك رتبة العوام والمتكلمين ، إذ لم يفارق
المتكلم العامى فى الاعتقاد بل فى صنعة تلفيق الكلام الذى به يدفع حيل
المبتدع عن تحليل هذه العقدة . والرابع موحد بمعنى أنه لم يحضر
فى شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث أنه كثير بل من حيث أنه

(١) الغزالى : أحياء علوم الدين ص ٣٠٥٩ م ٤ ح ١٦ طبعة
دار الشعب بالقاهرة .
(٢) المرجع السابق ص ٣٠٦٣ م ٤ ح ١٦ .

واحد • وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد • فالأول كالقشرة العليا من الجوز والثانى كالقشرة السفلى والثالث كالباب والرابع كالدهن المستخرج من اللب (١) •

انه فرق كبير بين أن يقول لى فرد أن زيدا فى الدار فأصدقه وبين أن أذهب الى الدار وأسمع صوته فيضاف الى التصديق دلالة أقوى وأكد بوجوده • ثم اذا شاهدته وقابلته كانت هذه درجة أخرى من التصديق تعتمد على المشاهدة والمعينة وهى 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 الغزالى : التوحيد فى البداية نفى التفرقة والوقوف على الجمع • وأما فى النهاية فيمكن أن يكون الموحد حال التفرقة مستغرقا فى عين الجمع ، وفى عين الجمع بعين الجمع ناظرا الى التفرقة بحيث كل واحد من الجمع والتفرقة لا يمنع من الآخر • وهذا هو كمال التوحيد، وذلك أن يصير حال التوحيد وصفا لازما لذات الموحد ، وتلاشى وتضمحل ظلمة رسوم وجوده فى غلبة اشراق أنوار توحيده ونور علم توحيده يستتر ويندحر فى نور حال على مثال أندراج الكواكب فى نور الشمس فلما استبان الصبح أدرج ضوءه بأسفاره أضواء نور الكواكب • وفى هذا المقام يستغرق وجود الموحد فى مشاهدة جمال الواحد فى عين الجمع ، بحيث لا يشاهد غير ذات الواحد تعالى وغير صفاته عز وجل واستلبيه أمواج بحر التوحيد وغرق فى عين الجمع (٢) •

ويرد الغزالى على من يعترض على توحيد المريدين أولئك الذين

(١) أحياء علوم الدين م ٤ ج ١٣ ص ٢٤٨٧ •
(٢) الغزالى : روضة الطالبين ص ٣٦ •

يقولون انهم لا يشاهدون فى الوجود كله الا الواحد ٠٠ الخ من حيث ان هذا الرأى يذكر اننا نشاهد السموات والأرض والحيوانات والنباتات وكلها متعددة فكيف ينكر المرید ذلك كله ولا يراه ؟

يرد الغزالى على ذلك بالقول : لاشك انه يصعب على غير الواصلين فهم هذه الحالة ، لان للواصلين منطقهم ولغيرهم منطقهم . ولهذا فان العارفين قد قرروا فيما بينهم ، كل على حده ، ان افشاء سر الربوبية كفر ، وانهم ذهبوا الى القول : صدور الاحرار قبول الاسرار . ورغم هذا فان الغزالى - بعد بيان هذه الصعوبات - يبين لمن يعترض على التوحيد بالمعنى السابق ، اننا كثيرا ما نشاهد أشياء متعددة ونقول مع هذا بواحديتها . اما اذا قلنا بكثرتها فلا اعتبارات معينة وان قلنا بوحدايتها فلا اعتبار آخر . ويضرب الغزالى لذلك مثلا بالقول : اننا نقول الانسان واحد مع اننا لو نظرنا الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وأحشائه لقلنا ، ان هذا الواحد يتضمن كثرة . فان اعتبرنا نحن أبعاضه ، ان صح التعبير ، فانه ليس واحدا بل أشياء كثيرة . اما اذا نظرنا اليه باعتباره انسانا فهو واحد . وذلك يرجع - كما يقول الغزالى - الى اننا فى حالة الاستغراق نرى انه واحد فقط . اما اذا لم نكن مستغرقين فيمن ندركه او نشاهده لقلنا انه ليس واحدا وانما هو مستبعض متكثر . هكذا حال العالم ومعه الله : ان اعتبرنا العالم وحده فهو متبعض متكثر متعدد ، وان اعتبرناه مع الله فلا يجوز له الا بالله ٠٠٠ وحينئذ سوف نتخطى ذلك - كما سنرى - ونقول : لا وجود الا لله .

٤ - العلم الصوفى والقلب :

والتصوف عند الغزالى يعتمد اعتمادا كلياً على القلب . والشيخ مع ايمانه بالحس والعقل ، وعدم انكاره لدوريهما الرئيسى والهام فى المعرفة ، الا انه ذهب الى بيان دور القلب فى المعرفة وكيف انه قوة أو ملكة من الملكات التى وهبها الله للانسان . هذا القلب له دور اساسى فى فرع خاص من فروع المعرفة لا يدرك الا بواسطته . فكما اننا بالحس

ندرك المحسوسات وبالعقل ندرك المعقولات التى ينتمى جزء كبير منها الى المحسوسات ، فاننا بالقلب ندرك معقولات لا نظير لها فى العالم المحسوس . ندرك معقولات نشعر بها شعورا قويا ونرتب سلوكنا طبقا لها .

والمعرفة القلبية كثيرا ما يخلط بينها وبين المعرفة العقلية بغير حق . ذلك اننا فى المعارف العقلية أو بتعبير آخر المعرفة التى تميز الانسان من الحيوان ، نميز بين درجات من المعرفة ولكل درجة مراتب لا تحصى ، يتفاوت الناس فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها وبطرق تحصيلها ان تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل المباداة والمكاشفة ولبعضهم بتعلم واكتساب . وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطيء الحصول . وفى هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء . فدرجات الترقى فيه غير محصورة . ان معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، وأقصى مراتب الرتب رتبة النبى ، الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف الهى فى أسرع وقت .

وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قربا بالمعنى والحقيقة والصفة لا بالمكان والمسافة . ومراقى هذه الدرجات هى منازل السائرين الى الله تعالى ، ولا حصر لتلك المنازل وانما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . . . وكما لا يعرف الحنين حال الطفل ، ولا الطفل حاله المميز، وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على 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 ص ١٣٥٢ - ١٣٥٣ .

طريق الحس والبرهان وذلك بتصفية القلب ونقاؤه وخلو الفكر من كدورات الدنيا وهمومها . ذلك أن هذه كلها « حجب » تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بعالم الزور . والحجب هنا لا ترجع الى تجل الهى ولكنها ترجع الى تقصير من جهة العبد . ذلك أن « القلوب كالأواني فمادامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء . فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى » (١) .

ان الانسان من حيث انه يتغذى وينسل وينمو يشارك النبات والحيوان فى هذه الخاصية . ومن حيث انه يحس ويتحرك يتميز عن النبات ويتشارك الحيوان . ولهذا فأننا ينبغى أن نبحث عن خاصية يتميز بها الانسان عن غيره من موجودات . هنا نجد ان ميزة الانسان الرئيسية هى معرفة حقائق الأشياء وهذه الميزة تتم من خلال استعمال القلب والعقل استعمالا حسنا ، وتوجيه هذه الكلمات وجهة صحيحة . والصوفية يرون أن خير توجيه توجه اليه ملكات الانسان كلها هو الوجهة الالهية بحيث يجعل المرء لقاء الله تعالى مقصده ، وان يدرك ان الدار الدنيا مرحلة مؤقتة أو هى وسيلة للأخرة ، التى ينبغى أن يعمل المرء لها بحسبانها مستقرة .

ويرى الغزالى ان القلب محل العلم ويشبّهه بمرآة تنعكس على صفحتها الصور . فاذا كانت هذه المرآة نظيفة ظهرت الصور كما هى . اما اذا كانت على غير ذلك فانها تقدم لنا صورا مشوهة لا تعبر عن الأشياء الماثلة أمامها تعبيرا حقيقيا . وقد ذكر حجة الاسلام ان ما يمنع القلب عن العلم والمعرفة عدة أمور منها :

١ - أولها نقصان فى القلب ذاته . ويقصد بذلك أنه من غير المعقول أن يتوقع من صبي لم يبلغ من الرشد بعد ، أن يعلم كل الأمور إذ أن ذلك فوق طاقته بطبيعة الحال . ذلك ان القلب - من حيث انه آله - ينمو ويزداد .

(١) المرجع السابق - نفس الصفحة .

ومن حيث المعرفة أيضا يزداد علمه بكثرة التجارب والتصفية • وعلى ذلك فان أول ما يمنع (يحجب) العلم عن القلب نقصان فيه • وقد يكون هذا النقصان راجعا لأسباب طبيعية وقد يكون لقلة الخبرة والتجربة وقد يكون لأسباب أخرى سوف نذكرها الآن •

٢ - الأمر الثانى الذى يمنع العلم عن القلب هو كدورة المعاصى والخبث الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات • فان ذلك يمنع صفاء القلب وجلاله ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه • ذلك ان الحسنة تمحو السيئة ، والسيئة تزيل الحسنة ، فاذا شغل الانسان قلبه بالشهوات وتوافه الأمور فان هذا من شأنه - ان يكون طبقة من السيئات والمعاصى والآثام تمنع القلب عن الانصراف الى الخير والسعى الى معرفة الحق والحقيقة • فمن يصاحب أهل السوء انى له معرفة أهل الحق ومن يسير فى طريق الظلام انى له أن يدرك طريق النور ومن يهتم بالزور ويشغل نفسه به كيف يعرف قلبه طريق الحق • ومن يحجب قلبه عن رؤية الله فانى له أن يصل اليه ويدركه !!!

يقول الغزالى « ان قلب الطيع الصالح ليس يتضح فيه جليلة الحق لانه ليس يطلب الحق ، وليس محاذيا بمرآته شطر المطلوب بل ربما يكون مستوعبا لهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ولا يصرف فكره الى التأمل فى حضرة الربوبية والحقائق الخفية والالهية ، فلا يكشف له الا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال ، وخفايا عيوب النفس ، ان كان متفكرا فيها ، أو مصالح المعيشة ان كان متفكرا فيها • وإذا كان تقييدا لهم بالأعمال وتفصيل الطاعات مانعا عن انكشاف جليلة الحق فما أهملك فيمن صرف لهم الى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها ؟ فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى » (١) •

(١) أحياء علم الدين ص ١٣٦٢ م ٢ ح ٨ •

٣ - الأمر الثالث الذى يذكره الغزالي هنا فى معرض حديثه عن الحجب التى تمنع القلب من العلم والمعرفة هو الأحكام والأراء والاعتقادات السابقة التى آمن الفرد بها منذ صباه دون اعتقاد عقلى أو قلبى . فمثل هذه الاعتقادات تحول بين القلب وبين الله . ذلك أن صاحبها ينظر الى كل القضايا من خلالها ويقوم كل الامور بمعاييرها ، فمن نشأ فى بيئة حسية لا تقول الا بالمحسوس فانه ينكر بالتأكيد كل ما ليس محسوسا . ومن نشأ على المذهب القائل بقدم العالم ، يصعب عليه أن يقول بالاتجاه الآخر القائل بخلقه وحدوثه . . . منسل هذه الأحكام السابقة والاعتقادات الباطلة ينبغى على المرء أن يطرحها جانبا وأن يخلو بينها وبين عقله وقلبه وأن ينظر الى هذه المشاكل نظرة جديدة بقلب جديد .

٤ - الأمر الرابع الذى يذكره الغزالي هنا من حيث أنه حجاب يحول بين القلب والعلم الحق هو ما أطلق عليه « الجهل بالجهة التى يقع منها العثور على المطلوب » وشرح ذلك أن الغزالي يميل الى القول باننا اذا اردنا أن نعلم طفلا تعليما صحيحا فان ذلك يقتضى أمرين أساسيين : معلما ممتازا ، ومنهجاً صحيحاً . المعلم الممتاز يحدد له المطلوب ويعطيه مفاتيح العلوم ، ويبين له المراحل التى ينبغى أن يقطعها فى كل خطوة يخطوها . أما المنهج فهو أن لا يبدأ الطفل بما يسمى بالجدل الهابط مثلا ، بل عليه أن يبدأ أول ما يبدأ بالجدل الصاعد بالمعنى العام لهذه الكلمة . واقصد بذلك أننا لا ينبغى أن نبدأ مع الطالب بالعلوم الالهية بل ينبغى أن نبدأ بالعلوم الطبيعية بالأشياء التى يحسها ويراه . تم يرتقى منها الى المواد الرياضية والهندسية والفلكية لان هذه - فضلا عن انها تتوسط الحس الخالص والمعقول الخالص - فانها تبين للصبي أن تمة موجودات لا تحصى ، ولا تنال بالحس . ثم تصعد أخيرا الى العلم الالهى . ان الخطورة ، كل الخطورة ، أن لا نتبع منهجا صحيحا فى تربيتنا للنشء . كما أن الخطورة أيضا تكمن فى أن نقف بهم عند علم من العلوم .

وفضلا عن هذا كله فإننا ينبغي أن نوضح للمتعلم أن لكل موضوع ولكل علم منهجه الخاص ، فالمنهج المستخدم فى دراسة الطبيعة غير ذلك الذى يستخدم فى الرياضيات ، وهكذا . أضف الى ذلك أننا ينبغي أن نوضح لطالب العلم أن لكل مجال من مجالات العلوم الانسانية وسائله الخاصة ، بمعنى انه اذا كانت هناك قوى انسانية متعددة فى الانسان ، فان لكل قوة من هذه القوى مجالها الخاص : الحس له دوره ومجاله ، والعقل له دوره ومجاله وكذا الامر مع القلب . والغلط ، كل الغلط ، يحدث حينما نسعى الى فهم أو ادراك شىء بغير آله أو وسيلته ، كأن نسعى الى أن أحس الشىء بالعقل و اعقل بالحس ، فهذا خطأ لاننى حينئذ لم أميز بين مجال الحس ومجال العقل . وعند الغزالى أن الجاحدين ، المنكرين لوجود الله ، هم أولئك الذين سعوا الى فهم الالهية على غرار فهمهم للعلوم الطبيعية فلما لم يروا لها محسوسا انكروا من ثم وجوده .

هذه هى عند الغزالى الأسباب الرئيسية التى تحول بين القلب وبين معرفته حقائق الأشياء أو الاشياء الحققة . فاذا ارتفعت هذه الأسباب أدرك القلب الامور كلها وراها فى صفحته الناصعة لاننا سنرى أن الغزالى يقول :: أن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الاشياء غير أن الحجب التى اتينا على ذكر بعضها هى التى منعتنا من هذه المعرفة .

يقول الغزالى : « أعلم أن ما سوى الحق حجاب عنه ولولا ظلمة الكون لظهر نور الغيب ، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب ولولا العوائق لانكشفت الحقائق ، ولولا العلل لبرزت القدرة ، ولولا الطمع لرسخت المحبة ، ولولا حظ باق لأحرق الأرواح الاشتياق ، ولولا البعد لشوهد الرب . فاذا انكشف الحجاب تجشم هذه الأسباب وارتفعت العوائق يقطع هذه العلائق » (١)

(١) الغزالى : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٤ مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) .

٥ - طبيعة العلم الصوفي :

لقد ذهب ابن سبّيعين فى حكمه على الغزالى الى القول بأنه مطمئن
وانه كان كالشعبان لا تستطيع أن تقبض عليه : فهو فيلسوف مع الفلاسفة
متكلم مع المتكلمين ، ثم هو صوفى مع الصوفية . وهذا الحكم وان كان
قد ساقه ابن سبّيعين لكى يذم به الغزالى من جهة انه لا ينتمى الى اتجاه
فكرى معين وانه ليس أكثر من مردد لأقوال الفرق الأخرى ، الا أننا نرى
ان هذا الحكم بمثابة مدح للغزالى وانه يحسب له لا عليه . فهذا الحكم
عندنا يزيد من شأن الغزالى دون أن ينقص منه شيئاً ، لانه يوضح أن
الغزالى شأنه شأن القدماء جميعاً كان دائرة معارف كبرى : كان عالماً
بكل فروع المعرفة البشرية . ثم أن الغزالى لم يكن امعة كما ذهب
ابن سبّيعين بل كان له رأى فكرى واضح ، ولا يعيبه أن ابن سبّيعين أو غيره
لم يفهمه . ولا يعيبه أيضاً انه خبر المذاهب واغوارها واقتحم لجة بحر
المعارف غير هيب . فذهب الى المتكلمين ، والصوفية ، والفلاسفة
والفقهاء ، وغيرهم ، لعله يجد ضالته المنشودة .

فالخطأ أن نحكم على مذهب الرجل دون أن نضع مؤلفاته فى الاطار
التاريخى الخاص بكل منها ودون أن ندرك الأسباب التى أدت بالغزالى
الى الحديث عن الفلسفة أو عن علم الكلام وغيرهما من العلوم .

نقول ذلك لكى نحصل منه الى أن الغزالى لا يرى أن ثمة تعارضاً
بين العلوم المتعددة . كما انه أيضاً لا يرى أى تعارض بين وسائل المعرفة
ذاتها . انه يرى أن كل حاسة وكل وسيلة صالحة طالما انها توجد كما قلنا
فى المجال الخاص بها . اما اذا تخطته فانها سوف تنتهى الى نتائج
واعتقادات باطلة . لذلك يقرر الغزالى انه ليس ثمة تناقض بين ما يقول
به العقل وبين ما جاء به النص الدينى . ليس ثمة تناقض بين الشريعة
العقلية والعلوم الدينية . ليس هذا فحسب بل أننا لا نستطيع أن نستبدل
الواحد منهما بالآخر أو أن نكتفى بالعقل وحده أو بالدين وحده . يقول
الغزالى فى عبارات رائعة . . . فلا غنى بالعقل عن السماع (النقل =

النص الدينى) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعى الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور . فايك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعا بين الأصلين . فان العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية . والنسخ المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء . فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية المستفادة من الشريعة . فمن لا يداوى قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالغذاء (١) .

العلوم الشرعية اذن لها مجالها ، والعلوم العقلية لها مجالها . ولما كان لكل فريق من الناس مقصده وغايته ، فان غاية الصوفى هى بطبيعة الحال ، العلوم الشرعية ، وبوجه خاص ما يتعلق منها بالتوحيد . هنا نجد أن الصوفى - كما يرى الغزالى - يسعى الى معرفة حقائق الأشياء .

ونحن نعلم ان حقائق الأشياء ، كما يقول الدين ، توجد فى اللوح المحفوظ ومعنى أن يعرفها الصوفى هو أو تنتقل هذه الحقيقة الخاصة بالأشياء الموجودة فى اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفى ، حيث تنطبق فيه . فالمعرفة الحققة هنا هى انطباع ما فى اللوح المحفوظ فى قلب الصوفى . يقول الغزالى فى رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لان فيه صورة كل موجود . واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى ، حلت صور ما فى احدهما فى الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ الى القلب ، اذا كان فارغا من شهوات الدنيا . فان كان مشغولا بها ، كان عالم الملكوت محجوبا عنه وأن كان فى حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ . واذا أغلق باب الحواس

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٦٨ م ٢ ج ٨ .

كان بعده الخيال . لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً . فإذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه لم يبق حواس ولا خيال . وفى ذلك الوقت يبصر بغيرهم وغير خيال . ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) .

والغزالي وإن كان يقول بأن المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فإنه يرى أيضاً هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، أن يوسع المرء أن يصل إليها فى اليقظة كذلك - ولا تظن أن هذه الطاقة (طاقه النور الالهى وما يترتب عليها من كشف) تنفتح بالنوم فقط بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة (٢) .

معنى هذا أنه لكى يتم انطباع اللوح المحفوظ على صفحة مرآة القلب ، لابد أن تزول الحجب التى بين القلب وبين اللوح المحفوظ . وزوال هذه الحجب يتم بالكسب الانسانى والالهام الالهى معاً . أى أن زوالها يعتمد على سعى الصوفى الى ازالة الحجب من طريق تصفية النفس من كدورات المادة من جهة ، ويعتمد كذلك ، وفى نفس الوقت ، على توفيق الله من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل بصورة واضحة فى الأحوال التى اتينا 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 الالهى من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل فى هبوب الرياح الالهية التى تزيل الحجب وتكشف للقلب الطريق فى آن واحدة .

(١) الغزالي كيمياء السعادة ص ٨٧ - ٨٨ نشرة محى الدين صبرى
الكردي ط ١ سنة ١٣٢٨ هـ .
(٢) الغزالي : كيمياء السعادة ص ٨٨ .

يقول الغزالي : أن الصوفية انتهوا الى أن الطريق الى إزالة الحجب تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة واشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة وتلاأت فيه حقائق الأمور الالهية . فليس على العبد الا الاستعداد بالتصفية المجردة ، واحضار 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، والتبري 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 الا الله . وعليه حينئذ أن يقول الله الله الله بصفة دائمة مع حضور القلب في كل قول . ثم بعد ذلك لا يحرك الصوفي لسانه لانه سيجد أن قلبه اخذ يردد كلمة الله الله بدلا من لسانه . ثم على الصوفي أن يواظب على ذلك الى 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 فاذا جلس « المرید » في مكان خال وعطل طريق الحواس وفتح عين الباطن وسمعه وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت وقال دائماً الله - الله - الله بقلبه دون لسانه ، الى 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 فى اليقظة الذى يبصره فى 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 فى رسالته « منهاج العارفين » أن صاحب العزلة يذبح أن يتحلى بعشر خصال إذا فقد واحدة منها أضرت بفقده لها خلوته . هذه الخصال العشر هى « علم الحق والباطل ، والزهد ، واختيار الشدة ، واغتنام الخلوة ، والنظر فى العواقب ، وإن 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 يقطعه عن الله تعالى (٢) .

على أن هذا الطريق ليس مأمون العواقب . ذلك أن قلب المؤمن كما يقول الرسول أشد تقلباً من القدر فى غليانها . أى أنه يصعب على المرء أن يزيل كلية كل ما بواجهته وما واجهته فى حياته أى أن تفريغ القلب كلية أمر أقرب الى الخيال منه الى الواقع . ثم أن هذا الطريق شائك من جهة أن أى تعيين فى البدن من شأنه أن يفسد الخلوة الصوفية . فقد يمرض الصوفى وقد يجوع وقد لا يجد طعاماً . كل ذلك لا بد وأن يؤثر بطريقة أو بأخرى على « الذكر » الذى كان قد بدأه الصوفى .

أضف الى ذلك أن نتائج هذا الطريق ، أقصد الثمرات التى يقطعها الصوفى ، 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 التى تبدأ من أول الطريق : اقصد المعرفة الحسية
ثم العقلية ٠٠٠ أى مَن خلال الجدل الصاعد ٠٠ لان هذا الطريق يبين
للمصوفى الحق من الباطل ، الصدق من الكذب ، الحقيقة من الخيال ٠٠٠
وهو ان أدرك ذلك سعى الى التعلق بكل ما تطمئن اليه نفسه ٠ ويشبه الغزالى
ذلك بـثَّرين أحدهما أخذنا فى فحره ونديم الفحر حتى ينبع الماء الصافى
منه ٠ والاخر أشبه ببركة أوصلناها ببحر من الماء الجارى فامتألت منه ٠
فاذا جف البحر جفت واذا كان ماء البحر عكرا كان ماءؤها كذلك ٠ ثم انه
اذا جاء أحد وأقام بينها وبين البحر سدا لم يصل اليها الماء بعكس البئر
الآخر 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 قدرة من أنهار الحواس ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من
تلك المياه ومن الطين الحاصل منها ليتفجر أصل الحوض ، فيخرج منه
الماء النظيف الطاهر ٠ وكيف يصح له أن ينزح الماء من الحوض والأنهار
مفتوحة اليه فيتجدد فى كل حال أكثر مما ينقص (١) ٠

مما سبق يتضح أن للقلب بابين « باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو
اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة
بعالم الملك والشهادة 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
فبذكر الصوفية هنا قول الحق « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »
والهدى هنا ينصب بلا شك على الكشف الصوفى . كذلك يذكرون قول
الله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله
سبحانه « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » وكذلك
يذكرون قوله سبحانه « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور
من ربه » ويفسرون ذلك على ضوء قذف الله للنور فى قلب العبد فيشرح
به صدره ويتسع .

أما عن استشهادهم بالأحاديث فيذكرون فى ذلك عددا لا بأس به .
من هذه الأحاديث ، من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم « كذلك
يذكرون قول الرسول الكريم « اللهم اعطنى نورا وزدنى نورا واجعل
لئ فى قلبى نورا وفى قبرى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا » .
كذلك يستشهدون هنا بقوله عليه السلام « اتقوا فراسة المؤمن فإنه
ينظر بنور الله تعالى » .

وفضلا عن هذه الآيات والأحاديث نجد ان الصوفية يذكرون هنا فى
محاولة منهم تأكيد المعرفة من خلال القلب بعض الحكايات التى توضح
صحة مكاشفتهم . وقد أضافوا الى هذه الحكايات دليلين آخرين :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة فإنه ينكشف بها الغيب . وإذا
جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضا فى اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة
الا فى ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات . فكم مستيقظ
غائص لا يسمع ولا يبصر لانشغاله بنفسه .

الثانى : اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور
المستقبل ، كما اشتمل عليه القرآن . وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره .
اذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الامور وشغل باصلاح
الخلق (١) .

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٨٢ م ٢ ح ٨ .

٦ - الإرادة :

انتهينا حتى الان من الحديث عن طبيعة التصوف عند الغزالي وانه يعتمد اعتمادا رئيسيا على القلب . كذلك ذكرنا بعض الاسباب الرئيسية التي تحجب المرء عن معرفة حقائق الامور . وهنا فى حديثنا عن « الإرادة » سوف نلقى مزيدا من الضوء على هذه الحجب . والإرادة كما نعلم معناها العزم والتصميم ، معناها الاختيار والتمييز ، معناها الترك والاخذ . فمن يريد شيئا يسعى اليه وي طرح ما يحجبه عنه جانبا . ولهذا فمن الصعوبة بمكان ان نتصور ازالة الحجب بغير الإرادة عند المرید .

يرى الغزالي رحمه الله ان أول ما ينبغى على السالك ان يفعله لكي يشق طريق التصوف هو ان يرفع الحجب أو السدود التي تقف حائلا بينه وبين الحق جل شأنه . وقد حصر الغزالي هذه الحجب فى أربعة أشياء : المال والجاه والتقليد ثم المعصية .

أما فيما يتعلق بالمال فقد رأينا ان بعض الصوفية قد حد التصوف بقوله انه « الفقر والافتقار » ورأينا كذلك ان من المقامات الرئيسية والهامة فى التصوف الاسلامى مقام الزهد وهنا يؤكد الغزالي ذلك كله . فقد ذهب الى ضرورة ان يتخلى المرید عن ما يملك بالزهد فيه ، واعطائه للفقراء ، وان لا يبقى لنفسه شيئا الا على قدر الضرورة . وهو يرى انه لو بقى للمرء درهم واحد لا لتفت اليه قلبه وأنشغل به . والانشغال بالمال حجاب يحول بين المرید والمراد .

كذلك ينبغى ان يتخلى المرء . بارادته - عن الجاه اذا كان من اهل الجاه لأن الجاه من شأنه ان يولد فى النفس الكبر والخيلاء وان يعلم المرء الكسل . لان المحيطين به الى جانب انهم « ينفخون » فيه بغير حق ، ان صح التعبير ، فانهم أيضا لا يصرونه بعيوب نفسه . بل يتوددون اليه ويكيلون

له المديح لدرجة قد ينسى عندها نفسه ، وينسى انه مخلوق عاجز لا حول له ولا قوة .

كذلك أشرنا من قبل الى ان حب المرء يعنى ويصم . فحبى لمذهب من المذاهب ، واعتقادي فيه بناء على نشأتى ، وتقليدى للاباء ، يحول 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 أشرنا أول شرط من شروط التصوف . والتوبة معناها الخروج من المظالم أيا كانت : سواء ظلم الانسان لنفسه ولغيره فالحكم ان يتوب من ذلك كله وان بصمم بإرادة لا تلين على ان لا يعود الى تلك المعاصى والآثام التى أسف على وقوعها منه .

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 » وإذا كانت الشهوات تكمل فى الصبا والشباب قبل كمال العقل ، فقد سبق جند الشيطان واستولى على المكان ، ووقع للقلب به أنس والف لا محالة مقتضيات الشهوات بالعادة ، وغلب ذلك عليه ، ويعسر عليه النزوع عنه . ثم يلوح العقل ، الذى هو حزب الله وجنده ومنقذ أوليائه من أيدي أعدائه ، شيئا فشيئا على التدريج فان لم يقو ولم يكمل سلمت مملكة القلب للشيطان وانجز اللعين موعده « (١) .

وعلى هذا فان الغزالي مع قوله بأن المرید يستطيع أن يشق طريق التصوف بمفرده الا أنه بفضل ان يستعين المرید بشيخ أو استاذ يقتدى به

(١) احياء علوم الدين ص ٢٠٨٢ م ٣ ح ١١ .

لان طريق التصوف وعبر كثير المزالق مترامى الاطراف • وطريق هذا شأنه ، ينبغي ان يستعان عليه بمرشد أو شيخ ، خبره وعبره من قبل • ذلك أن الصوفى قد يضل الطريق ، سواء عن طريق شيطانه الذى يلزمه أو عن طريق عدم فهم ودرايه لبعض النصوص الغامضة فى كتاب الله • يقول الغزالى « فمن سلك سبيل البوادي المهلكة بغير خفير ، فقد خاطر بنفسه وأهلكها ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التى تنبت بنفسها فانها تجف على القرب وان بقيت مدة وأورقت لم تثمر • فمعتصم المريد ، بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه ، فليتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد ، بحيث يفوض أمره اليه بالكلية ، ولا يخالفه فى ورده ولا صدره ولا يبقى فى متابعته شيئاً ولا يذر • وليعلم أن نفعه فى خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه فى صواب نفسه لو أصاب (١) •

٧ - تحصين المريد :

يذكر الغزالى فى موسوعته الكبرى « احياء علوم الدين » ان على الشيخ الذى يتبعه المريد ان يوضح له معالم الطريق ، وعليه ان يبين له ان الامر ليس هينا ، وان الطريق طويل ، والسفر أمر صعب لا يقدر عليه الا من كان قلبه من حديد أمام العالم المحسوس ، رقيقا هينا أمام العالم الروحانى الشريف • كذلك على الشيخ ان يطعم المريد وان يحصنه بأربعة أمور يرى الغزالى انه لا غنى عنها فى اية رحلة من رحلات التصوف • وهذه الامور الاربعة هى : الخلوة ، الصمت ، الجوع ، ثم السهر •

(١) الجوع :

يرى الغزالى أن الجوع يبيض القلب ويقلل من دمه ، كما انه يزيل الشحم الجاسم عليه • ويبيض القلب أمر ضرورى لاشراق النور الالهى • لان القلب كالمرآة لن تظهر فيها الصورة وتنجلي اذا كانت صدف ، أو على صفحتها طبقة من « التراب » تحول بينها وبين ظهور الصور على

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٥ م ٢ ح ٨ •

صفحتها • فرقة القلب مفتاح من مفتاح المكاشفة ، كما أن قساوته حجاب يحول دون هذه المكاشفة • ويذكر الغزالي أيضا أنه : مهما نقص دم القلب ضايق مسلك العدو ، فان مجاريه العروق الممتلئة بالشهوات • ويستشهد فى هذا بقول الرسول الكريم « جاهدوا انفسكم بالجوع والعطش ، فان الاجر فى ذلك كاجر المجاهد فى سبيل الله ، وانه ليس من عمل احب الى الله من جوع وعطش » وكذلك قال عليه السلام « افضل الناس من قل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته • ومن قبل الرسول الكريم قال عيسى عليه السلام « يا معشر الحواريين اجيعوا اكبادكم واعرؤا اجسادكم لعل قلوبكم ترى الله عز وجل » •

(ب) السهر :

يذهب الغزالي هنا الى أن السهر من العوامل الهامة التى تساعد على تجلية القلب وتصفيته • وقد ربط الغزالي بين الجوع والسهر لانه يرى أن المرء يستطيع أن يظل ساهرا كلما كان جائعا • اما اذا اكل فانه لن يستطيع مقاومة النوم (ومن تم الغفلة) • لان نشاطه الفكرى سوف يتجه مباشرة الى المعدة • وبترتب على ذلك أن يصاب القلب والوجدان بالكسل والخمول • معنى هذا ان النوم يقسى القلب ويميته • على أن ذلك ليس معناه ان الغزالي ينكر على المرء الراحة والنوم والاكل ، بل انه يرى ان على المرء أن ياكل وينام بقدر محدود لان أحدا لن يستطيع أن يظل جائعا ساهرا •

(ج) الصمت :

يقول أبو حامد الغزالي ، واما الصمت فانه تسهله العزلة • ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرابه وتدير أمره • فينبغى أن لا يتكلم الا بقدر الضرورة فان الكلام يشغل القلب وشره القلوب الى الكلام عظيم • فانه يستروح اليه ويستثقل التجرد للذكر والفكر فيستريح اليه • فالصمت ينقى العقل ويجلب الورع ويعلم التقوى •

(د) الخلوة :

الخلوة ضرورية لكي تتم حصانة المريد ضد مخاطر الطريق .
فالخلوة هي في الحقيقة شغل بالله وغفلة عن كل ما عداه . لان الممرء
في خلوته يسعى الى تصفية نفسه من الشواغل المادية وغيرها وان يحول
بينه وبين المسموعات فلا يسمع ولا يبصر ولا يشم ولا يلمس شيئا الا الحق
سبحانه . لان المريد اذا سمع أو رأى شيئا فقد يلتفت اليه . وفي نظريته
اليه أو سماعه له غفلة عن الحق . ان الغزالي - كما أشرنا - يرى أن هذه
الحواس بمثابة انهار تصب في القلب . وهذه الانهار لا تصب في القلب
الا ماء قدرا عكرا . . . ولهذا فان عليه أن يقيم السدود بين هذه الانهار
وبين القلب . وقد رأى ، رحمه الله ، أن ذلك يتم من خلال عدة أمور منها
الخلوة حيث لا يرى الممرء حينئذ الا الله ولا يسمع غير الله .

هذه الجرعات الأربع السابقة التي ينبغي أن ينهض عنها المريد
اليها والتي ينبغي على المريد أن يأخذها من الشيخ وأن يعمل بها من شأنها
أن تسهل العقبات التي توجد على الطريق . والحقيقة اننا اذا أردنا الدقة
في التعبير لقلنا : ان العقبات لا توجد على الطريق ، وانما توجد في
القلب . فالقلب مفتاح صالح لكي تنكشف بواسطته معالم الطريق ،
وعلينا أن نصلح هذا القلب ونخليه عن ما يشغله وان نهية لمهمته التي
سوف يخوضها . وذلك لا يتم الا بما سبق أن ذكرناه من جوع وفقر
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 فى الدنيا كأنك عابر طريق .
- فقال له : دلنى على عمل أجد قلبى فيه مع الله تعالى على الدوام .
- قال الشيخ : لاتنظر الى الخلق فان النظر اليهم ظلمة .
- قال المريد : لا بد لى من ذلك .
- فرد الشيخ : فلا تسمع كلامهم فان كلامهم قسوة .
- قال المريد : لا بد لى من ذلك .
- الشيخ . فلا تعاملهم فان معاملتهم وحشة .
- المريد : انا بين ظهرهم لا بد لى من معاملتهم .
- الشيخ : فلا تسكن اليهم فان السكون اليهم هلكه .
- المريد : هذا لملة .
- الشيخ . يا هذا : انتظر الى العاقلين ، وتسمع كلام الجاهلين ، وتعامل البطالين ، وتريد أن تجد قلبك مع الله تعالى على الدوام . . .
- هذا ما لا يكون أبدا (١) .

ويرى الغزالى ان الشيخ ينبغى أن يراقب المريد ، فاذا أدرك بفراسته ان هذا المريد لن يستطيع السير فى الطريق ، ولن يصبر عليه ، وان قلبه لن يحتمل السر ، وانه لبس من أهل المكاشفة بل من أهل البرهان والنظر العقلى ، عاد به الى الطرق التى لا يفهم الا بها ومن خلالها ، لان المرء اذا لم يكن أهلا لطريق التصوف لكان ضرره أكبر من نفعه ، سواء على نفسه وعلى الآخرين . يقول الغزالى « . . . ثم ان شيخه ينظر فى حاله ويتأمل فى ذكائه وكياسته فلو علم انه لو تركه وأمره بالفكر تنبه من نفسه على حقيقة الحق فينبغى أن يحيله على الفكر ويأمره بملازمته

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٩ م ٢ ج ٨ .

حتى يقذف في قلبه من النور ما يكشف له حقيقته . وإن علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله ، رده الى الاعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه . وينبغي أن يتأنيق الشيخ ويتطلف به فإن هذه مهالك الطريق ومواضع أخطارها . فكم من مريد اشتغل بالرياضة فغلب عليه خيال فاسد لم يقو على كشفه فانقطع عليه طريقه فاشتغل بالبطالة ، وسلك طريق الإباحة ، وذلك هو الهلاك العظيم . ومن تجرد للذكر ، ودفع العلائق الشاغلة عن قلبه ، لم يخل عن أمثال هذه الأفكار ، فإنه قد ركب سفينة الخطر ، فإن سلم كان من ملوك الدين وإن أخطأ كان من الهالكين (١) .

٨ - الوجود والنور (٢) :

تعد « فكرة النور وصلتها بالوجود » ، في رأينا ، من أخصب الأفكار الغزالية رغم أنه لم يكتب عنها حتى الآن إلا القليل ، وأود أن أشير في البداية الى أننا إذا كنا سننتهي الى آراء غزالية تختلف ، قليلا أو كثيرا ، عن بعض آرائه الأخرى المدونة في مؤلفاته المشهورة فإننا ننبه الى ضرورة مراعاة الأسباب التي من أجلها ألف الغزالي هذا الكتاب أو ذلك . ثم ضرورة مراعاة التطور الفكري للغزالي نفسه . كذلك ينبغي أن نراعى من جهة ثالثة ترتيب مؤلفات الغزالي ، وهل كان يتراجع عن بعض آرائه أم لا ، كذلك ينبغي أن نراعى 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 الى هذا من جهة خامسة أن الغزالي كان يكتب للعامة كما كان يكتب للمخاصمة أي أننا

(١) أحياء علوم الدين ص ١٤٧٨ م ٢ ح ٨ .

(٢) راجع حوليات كليات الآداب بجامعة عين شمس العدد ١٥ لعام

١٩٧٥ م ص ٩٩ - ١١٩ .

ينبغي أن نميز بين الغزالي بحسبانه رجلا مسلما متكلمًا وبين الغزالي كرجل صوفي من الطراز الأول . وهذا يتطلب منا أن نبحث عن أقواله الحقيقية لا الظاهرة ، وأن نهتم - لهذا السبب - بالرسائل الصغرى لا تلك الكتب الكبرى المشهورة والمتداولة (١) خاصة أن الغزالي يرى أن تسمية أنواعا من العلوم ينبغي أن يضمن بها على غير أهلها ، وحيث يجب حينئذ أن تكون صدور الصوفية مقبرة للأسرار الالهية . وأخيرا فأننا ينبغي أن نراعى الظروف والاحوال الثقافية التي كانت تحيط بالغزالي ومدى تأثير هذه الثقافات عليه كفيلسوف ومتكلم ومتصوف .

بعد هذه الانسابة ، وعلى ضوءها ، نقول : يبدأ الغزالي ، رحمه الله ، كتابه « مشكاة الأنوار » (٢) وهو الاسم الذي استعاره من القرآن الكريم (سورة النور) لكي يتحدث فيه عن نظريته الصوفية في الوجود ، لأنه يرى أن سورة 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 طبقا لطبيعة

(١) يذهب بعض الباحثين الى غير ذلك إذ يشكون في الرسائل الصغرى التي تنسب الآن للغزالي ومن بينها على سبيل المثال : كيمياء السعادة ومنهاج العارفين والمضنون به على غير أهلهم ومشكاة الأنوار وغيرها . ومن رأى هذا الفريق أننا ينبغي أن نفهم الغزالي من خلال كتبه الرئيسية المعتمدة أن صبح التعبير كالتهافت والمقاصد والمنقذ وغيرها . راجع د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام - دار الفكر العربى ط ١٩٦١ ص ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢١٣ وقارن د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ط ٢ - دار المعارف ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) فيما يتعلق بنسبة كتاب « مشكاة الأنوار » للغزالي راجع الكتاب الممتاز الذي كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوي عن مؤلفات الغزالي وراجع أيضا مقدمة النشرة الممتازة للمشكاة والتي قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي . (نشرة الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤م) وعلى هذه النشرة سوف نعتمد في عرضنا لفكرة النور عند الغزالي .

العقول التى تتناولها • فالنور فى فهم الرجل العامى غيره عند الفيلسوف،
غيره عند الصوفى •

١ - أول معنى من معانى النور هو « الظهور » وهذا هو فهم العامة • فالشئ « المنير » ان جاز التعبير هو الشئ المرئى • فما يرى لابد ان يكون له نور صادر عنه ، وما لايرى فليس له ذلك النور • فالمرئى ظاهر لظهور نوره ، والمختفى هو كذلك لخفاء نوره أو لعدم وجود النار • ولا شك أن أهم مصدر من مصادر المعرفة عند هذه الطائفة الحواس التى تتعامل مع المحسوسات • وفيما يتعلق بالنور خاصة نجد أن حاسة البصر هى أقوى وأهم الحواس • ويرى الغزالى أن الأشياء التى ترى بالنسبة لحاسة البصر ثلاثة أصناف :

- (١) ثمة أجسام لاتبصر بنفسها ويقصد بذلك الأجسام المظلمة •
(ب) أجسام تبصر بنفسها كالكواكب والنجوم والنار المشتعلة من الداخل فحسب •
(ج) أجسام تبصر ويبصر بها غيرها كالشمس والقمر والنار الطاهرة •

هذه هى المعانى الثلاثة لكلمة النور ، مفهومة بالمعنى الحسى • فالنور بالمعنى الحسى هو ما يضىء بنفسه ويضاء به غيره ، والنور هنا مرتبط بالأجسام ملازم لها صادر عنها •

وقد جعل الغزالى « العين » المحسوسة من جملة هذه الأجسام المدركة ، والتى يتم من خلالها الإدراك ، وهذه العين المدركة لا تدرك ذاتها • ثم يبين الغزالى عيوب بصر العين فيذكر عدة أمور هامة منها : أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه وأنه يبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية

ولا يصدر ما لانهاية له ، ثم انه يغلط كثيرا فيما يرى : فقد يرى الكبير
صغيرا والبعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا(١) .

٢ - على ان الغزالي يصعد درجة أخرى من درجات معنى النور ،
فيذهب الى أنه يمكن أن يطلق على العقل أحيانا وعلى الروح أو النفس
أحيانا أخرى . فالعقل أولى باسم النور من العين لأنه أولا يكتشف لنا
خطأ الحواس . كما أنه كذلك يبصر نفسه بينما العين لا تبصر نفسها وهو
يدرك نفسه كما يدرك غيره . فالعقل يدرك علمه ويدرك علم علمه
وهكذا . ثم ان ادراك العقلي ، كما أشرنا ، لا يتوقف على المكان والزمان
. عكس ادراك العين . معنى هذا أن العقل يمكن أن يخلق في اتفاق الوجود .
كله وان يلم بأطرافه بقدر ما وهبه الله من قدرة على الادراك . فالعقل
يتجاوز المحسوس فيدرك العرش والكرسي والملا والملكوت الأسمى . فهو
يتجاوز الظاهر الى الباطن ، يترك القشر ويدرك اللب . ذلك اللب الذي
تعجز الحواس عن نبيله وادراكه « فالعقل يتغلغل الى بواطن الأشياء
وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعلتها وحكمتها وانها
مم خلق ومن كم معنى جمع وركب » (٢) . العقل اذن أولى باسم النور من
العين . لانه يدرك غير ما تدرك ويرى غير ما ترى ويصدق هو حيث تكذب
هي ، يرى الباطن بينما هي ترى الظاهر ، ويدرك اللامادي 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 أن يغلط ، بل رأى
الأشياء على ما هي عليه . وفي تجريده عسر عظيم . وانما يكمل تجرده
عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلي الأسرار ،
وبصادف كل أحد ما قدم من خبر أي شر محضرا ويشاهد كتابا لا بغادر

(١) « راجع مشكاة الأنوار ص ٤٣ » .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٥ .

صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ، وعنده يقال « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) :

على أن العقل وان كانت له مميزاته الا اننا نشاهد أن ثمة عقولا كثيرة قد ضلّت الطريق ، فالعقل يمكن أن يناقض نفسه بنفسه ، هذا هو ما أوضحه الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » وهو ما ذهب اليه فيما بعد « كنت » في كتابه - نقد العقل الخالص - حيث ذكر في القسم الخاص بنقائض العقل أنه (العقل) يستطيع أن يثبت الشيء وينفيه في وقت واحد ومن جهة واحدة . ماذا يدل هذا ؟ انه يدل بلاشك ، على أن هذا النور (العقل) الذي نستدل به على بعض الامور وندرك به عالمنا في حاجة الى نور أكبر يهديه ويرشده ويقوده الى الطريق المستقيم . ان العقل في حاجة الى من ينبهه بالحكمة والموعظة الحسنة ويهز أعطافه ويستورى زناده ، ولا شيء أفضل ، كما يقول الغزالي ، من كتاب الله الحكيم وما يقوم به من دور في هذا المجال .

٣ - هنا نصل الى الدرجة الثالثة من النور . فمنزلة « آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة ، اذ به يتم الابصار ، فبالحرى أن يسمى القرآن نورا كما تسمى الشمس نورا : فمتال القرآن نور الشمس ومنال العقل نور العين » (٢) وقد نص الله على أن القرآن هو النور ، حيث قال سبحانه « فأمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا » (٣) ويقول سبحانه « قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا » (٤) . معنى هذا أن العقل نور بالنسبة الى العين التي هي ظلمة بالنسبة اليه . وهذا العقل بعينه ظلمة بالنسبة الى النور الآخر الأعظم الذي هو كتاب الله .

(١) مشكاة ص ٤٨ .

(٢) مشكاة ص ٤٩ .

(٣) س التغابن : ٨ .

(٤) س النساء : ١٧٤ .

لقد اتضح لنا - على ضوء ما سبق ، أن ثمة ظاهراً وباطناً : العين تدرك الظاهر والقرآن يدفعه العقل يمكن أن يدرك الباطن . الظاهر قشر والباطن لب . أى أن عالم الخلق ظاهر وعالم الشهادة عالم الأمر والملكوت هو الباطن . ويميل الغزالي الى القول بأن العالم الأرضي هو العالم السفلي والجسماني والظلماني ، بينما عالم الملكوت هو العالم العلوي والروحاني والنوراني . والعلو والسفل هنا ليس علو أو سفلا مكانيا ، اذ لو كان الأمر كذلك لكانت السماء من جملة العالم العلوي ، ولبس هذا صحيحا بل العلو هنا في المنزلة والمنبع والمرتبة . العلو من جهة الأصل والمصدر .

ومعراج الانسان يبدأ حينما يرتقى من العالم الارضى صاعدا الى العالم العلوي ، حينما يترك العالم الحسى متوجها الى صوب العالم الروحاني . هنا تبدأ مرحلة العروج والسفر الى الحضرة الربوبية . وهناك سوف يدرك نور الأنوار ومسبب الأسباب وحقيقة الحقائق . وباختصار شديد سوف يدرك أن عالم الشهادة نموذج ومثال لعالم الملكوت .

على أننا قبله أن نوضح ذلك عند الغزالي نشير الى أننا بدأنا من النور المحسوس ثم تخطيناه الى « العين » فقلنا انها نور بالاضافة الى الأجسام . ثم ذكرنا أن هذه العين داتها ظلمة بالاضافة الى العقل . ثم صعدنا درجة أخرى نحو التجربد فقلنا ان العقل ، وان كان نورا بالاضافة الى العين الا انه ظلمة بالاضافة الى القرآن الكريم . وسيرا في هذا الاتجاه قرر الغزالي أننا اذا كنا قد أطلقنا كلمة النور على هذه الموجودات التي تستمد نورها من غيرها ، فينبغي أن يكن الأنبياء سرح منيرة .

٤ - هنا نصل الى 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 النبى واسطة بين الخلق والخالق ، بين نور النور وبين الأشياء التى انعكس على صفحاتها هذا النور ، فانه عليه السلام يكون مصدرا لفيض المعارف والأنوار على من أرسل اليهم وخاطبهم وحاجهم ، والنبى عليه السلام يكاد زيتته يضىء ولو تمسسه نار . لكن النار قد مسته بالفعل وأضاءته . فاذا كان الرسول سراجا منيرا ، فان من أخذ عنه هذا النور يعد « نارا » فهذه النار هى مصدر كل الأنوار التى توجد فى العالم الأرضى .

ولكى يكون الأمر واضحا نشبه ذلك بضوء الشمس والقمر وأجسام العالم الأرضى ، فلنفرض أن ضوء القمر دخل من كوة بيت حيث وقع هذا الضوء على مرآة وهذه المرآة عكست ضوء القمر على الجدار المقابل لها ، وهذا الجدار عكس ضوء القمر على الأرض ، هنا نجد أن نور العالم الأرضى يرد أولا الى الجدار ، ثم يرد نور الجدار الى المرآة التى يرد نورها الى القمر . وهذا القمر بدوره قد استمد نوره من الشمس التى هى 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 المسئولة عن سقوط النور عليه .

إذا كان الأمر كذلك ، أقصد إذا كان ثم ترتيب من حيث الشرف والكمال هنا فى عالمنا الأرضى هذا ، فان ثمة كمالات وترتيبات وترقيات من الأشرف فالأشرف فى عالم الملكوت ، عالم الروح ، حيث نجد أن رتبة اسرافيل أعظم وأشرف رتبة من رتبة جبريل عليهما السلام . فالأشرف هو الأقرب من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها ، والأقل شرفا هو من يلى فى الترتيب غيره ومن يكون ينة وبين النور الأعظم عدة وسائط .

٥ - إذا عرفت ذلك ، أى عرفت أن الأنوار لها ترتيب « فاعلم أنه لا يتسلسل (النور) الى غير نهاية ، بل يرتقى الى منبع أول هو النور

لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيها . فانظر الآن اسم النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره أو بالنير في ذاته المنير لكل ما سواه : فما عندى (الغزالي) أنه يخفى عليك الحق فيه ، وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه ومنه ينزل النور الى غيره « (١) » .

على ضوء ما سبق نقول . اننا اذا اردنا أن نعبر تعبيراً دقيقاً لقلنا ان شمة نوراً واحداً فقط هو الجدير بهذه التسمية ونقصد به مصدر هذا النور كله وأننا لا ينبغي أن نستخدم كلمة النور الا فى حقه وحده سبحانه . فاذا كنا نستخدم هذه الكلمة فى حق غير الله ، فان استخدامنا لها يعد استخداماً مجازياً . ذلك أن ما عدا الله انما يستمد نوره من الله سبحانه . أى أن الأجسام كلها لا تنير بذاتها وانما تستمد نورها من النور الأعظم الذى ينير بذاته ولذاته والذى هو « نور على نور » لا ينطفئ نوره البتة . ان نور الأجسام نور مستعار ، نور مؤقت ، نور ان اجلا أو عاجلا لابد أن يخبو عن هذا الجسم أو ذاك لأنه ليس قائماً بذاته ولذاته بل يقوم بالحق سبحانه . فالحق وحده هو النور وما عداه فظلام ، الحق سبحانه بيده الخلق والأمر ، ولنا الطاعة ، وله النور ومنه هو كائن ونحن نستنير بهديه فمادام نور الانوار جل شأنه وعظمت قدرته يمنحنا قرباً من نوره فنحن نحيا ونعيش ونذكر ، أما اذا حجب عنا هذا النور فاننا نصبح عدماً : فالعدم هنا ليس الا حجب النور عنا . ذلك أن الوجود اما أن يكون واجباً بذاته أو واجباً بغيره ، والواجب بغيره وجوبه مستعار ووجوده أيضاً كذلك ، لأن وجوده لا ينتمى اليه ذاته بل ينتمى الى من أوحى به وأوجده . فالوجود القائم بغيره المرتبط به يزول بقطع العلاقة بينه وبين غيره .

(١) مشكاة ص ٥٤ .

ترقى العارف :

الحقيقة المطلقة اذن واحدة ، وواجب الوجود واحد ، ونور الأنوار واحد فاذا كان نمة موجودات واجبة وحقائق جزئية وأنوار جزئية فان هذه كلها موجودات سميت مجازا بهذه الاسماء فحسب . فالحقيقة الجزئية لا وجود لها الا بالحقيقة الكبرى . والأنوار الجزئية لا تنير الا باتصال النور الأعظم بها وهكذا . معنى هذا أن العارفين ، وقد ميزوا بين الحق والحلق ، وبين الواحد والكترة ، وبين النور الأعظم والأنوار الجزئية ، وبين القائم بذاته والموجودات القائمة بغيرها (١) ، فانهم سعوا الى تخطى الكثرة والتعدد الى سدرة المنتهى حيث نور الله ، حيث لا انا ولا انت . لقد « رأوا بالمشاهدة العيانة أن ليس فى الوجود الا الله تعالى ، وأن كل شيء هالك الا وجهه » لا أنه يصير هالكا فى وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور الا كذلك . فان كل شيء سواه اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذى يسرى اليه الوجود من الأول الحق رضى وجودا لا فى ذاته ، لكن من الوجه الذى يلى موجدته فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط (٢) .

معنى هذا أننا اذا شدنا أن نعبر تعبيرا حقيقيا عما نراه لقلنا ليس ثمة الا الله ، فلا يوجد موجود وجودا حقيقيا أصيلا الا الله ولا شيء سواه . بعبارة أخرى ان للموجودات التى فى عالمنا الأرضى وجهين : وجه هى به موجودة ووجه آخر لا توجد به (وهى به وحدة معدومة) فالموجودات من حيث هى قائمة بنفسها لا علاقة لها بالله . فليس لها أى

(١) سبق أن أشرنا الى أن الغزالي تحدث فى غير موضع من كتبه عن « الحجب التى تحول بين القلب من جهة وبين العلم والمكاشفة من جهة أخرى » راجع على سبيل المثال : ادياء عالم 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 ، أم من حيث أنها قائمة بالله ولها صلة به فهي موجودة فالموجودات واجبة بالله ممكنة بنفسها ، والممكن يكاد يكون هو والعدم أمرا واحدا . بعبارة أخرى : لو لم ترتبط ارادة الله بالممكن لما خرج الى حيز الوجود الفعلى ولظل فى حيز الامكان . وعلى ذلك ينبغى أن نفهم قول الحق « كل شئ هالك الا وجهه » (١) بمعنى أن كل شئ غير الله فهو فى كل لحظة يمكن أن يكون هالكا لولا ارتباط النور الالهى به ، أى أن هذه الآية لا تعبر عن نهاية « الدنيا » بقدر ما تصف وصفا حقيقيا حال الموجودات كلها . فالموجودات بنفسها ، أى من حيث هى ، هالكة فى كل آن ، ومن حيث انها متصلة بالله فهي موجودة مادام اتصال النور بها مستمرا .

كذلك ينبغى أن نفهم على ضوء ما سبق قول الحق « لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار » (٢) . ٠٠٠ نقول هذه الآية ينبغى أن تفسر من حيث أن هذا التساؤل مطروح فى كل لحظة من لحظات الزمان ، لأن الملك فى كل يوم هو بلاشك لله . فاذا أراد سبحانه أن يفسد مملكته « أى يفنيها » ما منعه أحد من ذلك . فالخطأ الأكبر أن يفهم أن هذا التساؤل مطروح فى الدار الآخرة فحسب ، ان هذا الفهم ليس صحيحا ، ويكفى أن نذكر هنا أنه لا توجد فى الحياة الآخرة « أيام » حتى بقول الحق « لمن الملك اليوم » 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 فى كل آن من آنات الزمان لله وحده لا شريك له ، كما أن هذا الملك فى الحياة الآخرة له سبحانه .

ومما يرتبط بما سبق هو أنه ينبغى أن نضع كلمة « الله أكبر » فى وضعها الصحيح وأن نفهمها فهما صحيحا . فنحن نقول مثلا محمد أكبر من على . هنا نعقد مقارنة تتضمن بالتأكيد أوجه الشبه بين هذين

(١) س القصص : ٨٨ .

(٢) س غافر : ١٦ .

الشخصين ، ولهذا فهي جائزة الا أن هذه المقارنة لا مجال لها بين الخالق والمخلوق . فالله أكبر لا بالنسبة الى الموجودات ، وان كان ذلك مفهوما ، لكنه أكبر فى ذاته وأعظم فى ذاته لأنه لا أكبر سواه ولا أعظم منه وكيف نقارن الله بغيره حيث لا غير وكيف نقول الله أكبر من حيث لا يوجد أصغر منه ، وكيف نقول أعظم من حيث لا يوجد شيء دونه فى العظمة هذا ليس ثمة شيء الا الله ، ومادام وحده فكيف يصح أن نقارنه بغيره حيث لا غير !!! وليس فى الوجود معه (سبحانه) غير حتى يكون أكبر منه ، بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية ، بل ليس لغيره وجود الا من الوجه الذى يليه . فالموجود وجهه فقط (١) .

هذا هو التفسير والفهم الصحيح لمثل هذه الآيات ، وهو تفسير، وان كان بند عن فهم العامة الا أن العارفين لا يفهمون النصوص الدينية الا على هذا الأساس . ذلك أنهم قوم ارتقوا من المجال الحسى الى المجال العقلى ، ومن المجال العقلى بدؤوا فى العروج الى سماء الحقيقة . فالعارفون لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق : لم يروا الا نور الله ولم يسمعوا غير كلام الله ولم يشاهدوا الا الله ولم يشغل قلبهم بشيء غير الله .

ويرى الغزالي أن العارفين قد أدركوا ذلك بالذوق . وهذا لا يمنع من القول أن بعضهم قد أدركه عن طريق العرفان العلمى . ولعله يقصد بالعرفان العلمى هنا النظر العقلى الخالص (كما هو الحال عند ابن سينا) . وسواء اكان العارف قد وصل بالذوق والقلب أم بالعقل والاستدلال ، أم عن الطريقتين معا ، فان ما يجمع العارفين أنهم قد « انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضنة واستوفيت فيها عقولهم ، فصاروا كالمهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم أبضا . فلم يكن عندهم الا الله فسكروا سكرا دفع دونه

(١) مشكاة ص ٥٦ .

سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحق » وقال الآخر « سبحانى ما أعظم شأنى » وقال ثالث « ما فى الجبة الا الله » . وكلام العشاق يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » ولا يبعد أن يفاجئ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرأة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرأة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج .

الوحدة اذن التى ينشد بها العارف الغزالى ويسعى اليها هى وحدة شهود لا وحدة وجود . بعبارة أخرى : الاتحاد هنا اتحاد فكري وليس اتحادا ماديا . والاتحاد هو بلغة الصوفية خاتمة الطريق وغاية الغايات التى يسعى اليها الصوفى وهى الفناء . فاتحادى بشيء مساو لفنائى فيه ، والفناء قد يكون ماديا وقد يكون روحيا ومعنويا ، وهو ما ذهب اليه الغزالى فى النص السابق (١) .

ونستطيع أن نقسم الفناء الى قسمين . فناء عن النفس وفناء عن الفناء . فالعارف قد فنى عن نفسه وعن فئاته لأنه لم يعد يشعر بنفسه فى الذات الالهية ولم يعد يشعر بعدم هذه النفس لأنه أن شعر بعدم شعوره لكان ذلك فى حقيقة الأمر شعورا بالنفس .

(١) راجع للغزالى : الأربعين فى أصول الدين - مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٤ وكذلك معارج القدس - المكتبة التجارية بالقاهرة (بدون تاريخ أيضا) ص ١٣٤ . ويمكن الرجوع كذلك الى الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى كتابه « مدخل الى التصوف » دار الثقافة ١٩٧٤ ص ٢١٣ - ٢١٦ وكذلك ص ٢٣ . وراجع أيضا د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٣٦ - ٢٤٠ .

الله نور السموات والأرض :

انتهينا فيما سبق الى أن كلمة « النور » لا يجب أن يعبر بها تعبيراً حقيقياً إلا عن الله . فالله هو نور السموات والأرض ، والنور مساو 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 رتبه فالموجودات تقوم هنا على حسب نورها . ولما كان النور متغلباً في هذا الوجود المادى المحسوس ، ولما كنا نقول بأن الله هو وحده نور الأنوار أو النور الحق . فما هى العلاقة إذن بينه سبحانه وبين هذه الموجودات التى ينيها ؟

ان الاجابة عن هذا السؤال تتطلب منا أن نقوم بعملية تحليلية وتركيبية نحلل فيها ترتيب الموجودات ابتداء من الحضرة الالهية حتى العالم السفلى . وتركيبية نصعد منها الى سدرة المنتهى حيث نجد هناك « نور السموات والأرض » .

فالنور ، كما ذكرنا ، عبارة عما به ينكشف الشيء .

وأعلى من هذا النور ما ينكشف به وله .

وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه .

تم النور الحق ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستعداده لأن ذلك النور له فى ذاته من ذاته لا من غيره .

النور اذن درجات : ان اعتبرنا « النور الأول » فنحن هابطون . وان اعتبرنا الأجسام الأرضية المضاءة فنحن صاعدون . فى الهبوط نعرف أن النور الأعظم هو هو ، وفى الصعود نعرف أن هذا ليس ذاك . ولقد أشرنا الى أن العالم المحسوس (السموات والأرض) مشحون بالنور

نوعيه . الحسنى والعقلى ، نور العين ونور العقل ، نور البصر ونور البصيرة . نور البصر لنشاهد به ما حولنا من موجودات ، ونور البصيرة لنشاهد به ما بداخلنا حيث نرى العالم المعقول بملائكته ورسله .

معنى هذا أن الموجودات الأرضية توجد لوجود النور . ولما كان هذا النور مترتباً فداً بينه وبين مصدره ، وجب ترتيب الموجودات على حسب ترتيب النور . هنا يبدأ أثر نظرية الفيض الأفلوطينية واضحاً كل الوضوح (١) رغم أن الغزالي لم يكتف بافكار هذه النظرية بل هاحمها فى شخص الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابى وابن سينا فالغزالي أفاد من هذه النظرية ولكنه طوعها طبقاً لرأيه فى النور . فالنور بفيض من النور الأول على الموجودات عن طريق ترتيب تنازلى بحيث نجد أن كل موجود يفيض على الموجودات التالية له حتى نصل الى العالم المحسوس فالنبي قد أفاد نوره من الوحي ، وان الوحي اقتبس نوره مما يعلوه كما أن النبي (أو السراج المنير) أفاض نوره على ما يليه وهكذا معنى هذا أنه لا يوجد الا نور واحد حقيقى ، وأن الأنوار الأخرى لا تنير من ذاتها بل من غيرها . ولهذا فانها فى الحقيقة تجليات للنور الأعظم فاذا كان الانسان فى تلوأته وجهه يشاهد نوراً ، فان ذلك معناه فى الحقيقة أنه يشاهد الله . فلا نور الا نوره . وعلى هذا يفهم الغزالي قول الله « فأينما تولوا فثم وجه الله » . فنحن برؤيتنا للأجسام « المنيرة » انما ندرك فى الحقيقة النور . ولما كانت الرؤية من غير « نور » منعدمة ، فاننا برؤيتنا لآى موجود نولى وجهنا قبله انما نرى فى الحقيقة الله .

واذا كان معظم الناس يقولون « لا اله الا الله » فان الغزالي هنا بهضل القول « لا اله الا هو » لانه لا هوية لأحد سواه ، فهو الكل أنى وليب وجهك . معنى هذا أنك باشارتك الى أى موجود فانما تشبر فى الحقيقة الى

(١) الرسالة اللدنية ص ١١٦ وما بعدها . وقارن فى هذا الصدد :
لويس جارديّة : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى ص ١١ .
(٢) البقرة : ١١٥ .

وجه من وجوه التجلى الالهى . فكل ما أشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة الى الله وان كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التى ذكرناها . فكل ما فى الوجود فنسبته اليه سبحانه كنسبة النور الى الشمس . ولهذا فان قولنا « لا اله الا الله » توحيد العوام ، والقول « لا هو الا هو » توحيد الخواص ، لأن هذا أتم وأخص وأشمل وأحق وأدخل لصاحبه فى الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة . ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية . وليس وراء ذلك مرقى . اذ الترقى لا يتصور الا بكثرة فانه نوع اضافة يستدعى 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 الأعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج .

وعلى هذا نفهم قول من قال من العارفين ما رأيت شيئا الا ورأيت الله معه ويستشهد على قوله بما ذكره الله فى كتابه « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم » . فالعارفون يفسرون هذه الآية على ضوء أن أى شىء تصح رؤيته لا بد أن يرى أرباب البصائر الله معه . بل أن السىء يرى لأن الحق معه اذ لا وجود له الا بالحق . وقد تجاوز بعض العارفين هذه الدرجة فقال « ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله » وهذا يتفق مع قول الحق جل شأنه « أو لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » هنا نحد أن من يرى فانه يرى الله أولا وهو اذا رأى الأشياء فانه يراها من خلال الله أولا فرؤية الله عنده سابقة على رؤية غيره . وهو أن رأى غير الله فانه لا يراه الا فى حضور الحق سبحانه . هنا الفرق بين هذا العارف وبين من سبقه أن من يرى الله أولا صاحب مشاهدة أما من يرى الله برؤيته الأشياء أو مع الأشياء فانه يعد صاحب استدلال ، وهو بلاشك يمثل درجة على طريق التصوف الذى ينتهى بالمشاهدة كما ذكرنا من قبل .

على أن ما يميز طريق الاستدلال على وجود الله الذى هو طريق العلماء الراسخين هو أنه يرتبط الى حد كبير بالنور الظاهر ، نور البصر . وهو طريق يمكن أن يحجب بغياب الشمس لأنها اذا احتجبت فان طريق الاستدلال هذا يمكن أن يغرب بغروبها . أما طريق المشاهدة فليس كذلك لانه انما يعتمد على نور البصيرة . ذلك النور الذى لا يغرب لئله لأنه خالد خلود مصدره ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، وان كان قويا عند البعض خافتا عند البعض الآخر . فالبصيرة تدرك الله من حلال النور الباطن فيها (١) .

عالم الملك وعالم الملكوت :

بعد أن بينا رأى الغزالي فى النور لابد لنا أن نتحدث هنا ، واستكمالا لما سبق ، عن العلاقة بين هذين العالمين : العالم العلوى والعالم السفلى ، عالم الغيب وعالم الشهادة وقبل أن نتحدث عن هذه العلاقة نشير الى أن الغزالي قد حدد بعض الاصطلاحات المستخدمة هنا وبين معناها .

من هذه المصطلحات يذكر « عالم الملكوت » ليدل به على عالم الغيب الذى هو فى الحقيقة عالم النور . وقد أطلق عليه كلمة « غيب » لأنه يغيب عن عقول وأفئدة الكثيرين رغم أنه أظهر من كل ظاهر . وقد يكون غائبا « عن هذه الافئدة لأنه لا ينال أو يدرك بالحس لأنه ليس محسوسا بالمعنى الشائع لكلمة « حس » .

أما « عالم الشهادة » فانه يطلقه على العالم الحسى . ذلك العالم الذى يشهده كل منا بحواسه ، بحيث أن من ينكره يمكن أن يكون فى زمرة المجانين .

(١) راجع للغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ٢٥ .

أما عالم القدس : 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 مكان يحظر على الغرباء دخوله أو اقتحامه .

أما « الوادئ المقدس » فان الغزالي يقصد من هذا الروح البشرية والتي ينطبع على صفحتها ما هو مكتوب فى اللوح الالهى المحفوظ . فالروح البشرى هو مجرى لوائح القدس .

كذلك نجد أن الغزالي يرى أن « الطور » مثال للموجودات العظيمة الثابتة فى عالم الملكوت . و « الوادئ » مثال للموجودات العلوية التى تتلقى ، كما قلنا ، المعارف العينية ، ومنها تجرى هذه المعارف الى النفوس البشرية . و « الوادئ الأيمن » مثال للمنبع الأول للمعرفة و « النار » مثال لروح النبى الذى وصفه القرآن بأنه سراح منير . و « الجذوة والقبس والشهاب » أمثلة لمن يتبع النبى على استبصار لا على مجرد تقليد . و « الاصطلاء » مثال للمشاركة بين النبى وتابعيه . و « الوادئ المقدس » مثال لأول منزلة من منازل ترقى النبى . و « خلع النعلين » مثال لهجرة الدارين : الدنيا والآخرة . و « القلم » مثال لانتقاش علم الغيب فى النفوس القابلة . و « اللوح المحفوظ والرق المنشور » مثال للنفس التى يسجل فيها هذا العلم . و « اليد » مثال للملك المسخر لكتابة العلوم . و « الصورة » مثال لمجموع اليد والقلم واللوح ، وهى فى الانسان صورة الرحمن . لان رسول الله يقول « خلق الله آدم على صورة الرحمن » و « الماء » الذى قال الله فيه « أنزل من السماء ماء » مثال للمعرفة . و « الأودية » الواردة فى نفس الآفة فى قوله « فسالت أودية بقدرها » مثال للقلوب وهكذا (١) .

(١) راجع مقدمة المشكاة ص ١٩ .

بعد هذه الاسارة الموجزة لمعنى بعض المصطلحات الواردة فى القرآن الكريم وما يقابلها فى العالم المحسوس يبدأ الغزالى فى بيان الصلة بين العالم المعقول والعالم المحسوس فيقول :

ان العالم المحسوس عالم الملك والشهادة وسيلة نستطيع أن ندرك من خلالها العالم المعقول عالم الغيب والملكوت . ولا بد أن تكون هنا صلة بين هذين العالمين لكى نستدل على وجود الواحد منهما عن طريق الآخر . لأن هذه الصلة اذا كانت مفقودة بينهما استحال علينا أن نصل من المحسوس الى المعقول أو من المعقول الى المحسوس . كما أن هذه الصلة لا ترقى الى درجة الوحدة والاتحاد والتطابق التام ، لأن هذا من شأنه أن تفقد كلمة « صلة » معناها لأن « الصلة » تعنى وجود طرفين بينهما صلة ما . فان كان ثمة وحدة فكيف نسعى الى تحديد صلة بين الشئ 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 نعبر من هذا العالم المحسوس الى ذاك لا بد أن نسلك « الصراط المستقيم » صراط الذين أنعم الله عليهم بالعقل وبالدين ، بالبصر والبصيرة .

يذهب الغزالى الى القول بأن الرحمة الالهية جعلت عالم الشهادة على غرار عالم الغيب ويقول بتعبيرات وآراء يصعب علينا أن نفهمها الا على ضوء ما ذهب اليه أفلاطون فى محاوراته وخاصة محاورتى « فيدون » و « الجمهورية » . فما من شئ من هذا العالم الا وهو مثال لشئ من ذلك العالم ، ونوضح ذلك بشئ 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 يفسر لنا أن السالكين الى الله قد وقفوا أحيانًا عند هذه الكواكب على أن أحدها (الشمس أو القمر مثلا) يمكن أن

يكون الها • غير أنه سرعان ما اتضح لهم أو لغيرهم أنه يأفل ، فكان أن ترقى منه الى رب الارباب • ولنقرأ معا فى هذا الصدد الحوار الذى دار بين سيدنا ابراهيم عليه السلام وبين قومه ومحاولته هديهم ووضعهم على الصراط المستقيم • يقول الحق « ٠٠٠ » واذ قال ابراهيم لأبيه آزر اتخذا صنما آلهة انى اراك وقومك فى ضلال مبين • وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض (لاحظ هنا كلمة ملكوت من حيث أنها تشير الى العالم الغيبى ، وارتباطها بالسموات والارض ، حيث لم يقل الله : نرى ابراهيم السموات والارض) وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى • فلما أفل قال لا احب الآفلين • فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين • فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى ، هذا اكبر • فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون • انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين « (١) »

هنا يتضح لنا أن الكوكب بأفوله قد فقد هويته فى هوية القمر • وأن القمر بدوره قد فقد هويته فى الشمس • فاذا كانت الشمس تغرب ، فان ابراهيم قد وجه وجهه (وليس التوجيه هنا مكانيا بطبيعة الحال وانما هو توجه قلبى وعقلى) الى العالم المعقول الا وهو النور الذى تستمد منه شمس العالم المحسوس نورها • هذا « النور على النور » ثابت لا يقسوى ولا يضعف ، أما الموجودات التى تستمد نورها منه فتتفاوت فيما بينها • ولهذا فان هذا النور بمنابة « الطور » أى الجبل الراسخ الثابت العالى ويقابل هذا الجبل الوديان والتى يقصد بها الغزالي النفوس البشرية تلك الوديان التى تتلقى نفائس الجبل • ونحن نعلم أن لكل نفس قلبا ولهذا فقد أطلق الغزالي على القلوب كلمة « الوديان » فهذه الوديان تعد مداخل الى النفوس • ويشير الغزالي هنا الى أن معتق هذه الوديان (قلوب الناس) الأنبياء ثم العلماء من بعدهم •

(١) الأنعام ٧٤ - ٧٩ •

ويرى الغزالي أن من آمن بالأنبياء عن طريق التقليد والاستدلال فإن حظه من النور الجذوة والقبس والشهاب . أما من يؤمن بالأنبياء والرسول عن طريق البصيرة فإنه حينئذ يكون « مصطليا » من النور . فمن معه النور يصطلى به لا أن يلمحه أو يراه للحظات . ويضيف الغزالي في معرض حديثه عن مقابلة العالم المدسوس للعالم المعقول قائلا « وإن كان أول منزل الأنبياء الترقى الى العالم المقدس عن كنورة الحس والخيال . فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس وإن كان لا يمكن وطء ذلك الوادى المقدس إلا بإطراح الكونين - أعنى الدنيا والآخرة - والتوجه الى الواحد الحق . ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحازيتان - وهما عارضتان للجوهر النوراني البشري يمكن أطراحهما مرة والتلبس بهما أخرى . فمثال أطراحهما عند الاحرام للتوجه الى كعبة القدس خلع النعلين(١) » .

وفى الحضرة الربوبية نجد « القلم » و « اللوح المحفوظ » ، و « اليد » و « الصورة » هذه المصطلحات يرى الغزالي أن ما يتضمن عليها ويقابلها فى العالم المدسوس الانسان فالانسان صورة مختصرة وجامعة لكل ما فى العالم . وهذه الصورة ، صورة الانسان مكتوبة بخط الله جل شأنه . هذا الخط الذى ليس له نظير البتة : انه خط بلا حروف أو أرقام كتبه الله سبحانه بقلمه الذى تنزهه عن أن يكون خشبا أو حديدا . وكتبه بيده التى ليست لحم ودم وعظم ولو لم يكن الأمر كذلك ، فكيف كان يستطيع الانسان أن يدرك الله ويصل اليه . لو لم يكن ثمة علامة ما أو مناظرة من وجه ما كيف كان للانسان أن يصل الى الحضرة الالهية . أن ادراك الانسان لله ، دليل قاطع على أن ثمة بذرة الهية موضوعة فى الانسان يمكن أن ينمىها الانسان ويروىها كى تصل الى مصدرها الرئيسى . أن يسعى الانسان معناه أن ثمة شوقا الهيا موضوعا فيه من قبل الله يسعى به العبد نحو ربه .

(١) ص ٧٠ من المشكاة .

ويرى الغزالي أن ثمة خمس قوى فى الانسان عامة هى :

• (أ) الروح الحساس

• (ب) الروح الخيالى

• (ج) الروح العقلى

• (د) الروح الفكرى

• (هـ) ثم الروح القدس

فالروح الحساس والروح الخيالى يشترك فيهما الانسان والحيوان .
أما الروح العقلى والروح الفكرى فهما يختصان الانسان وحده . ذلك أن
أحدهما وهو الروح العقلى يدرك المدركات الكلية المجردة عن المادة . أما
الثانى وهو الروح الفكرى فهو الذى يدرك العلاقات ان بالسلب والايجاب ،
وهو الذى يقوم بعملية القياس والاستدلال . وأخيرا فان الروح القدس
لا توجد الا لصفوة الناس اذ هى خاصة بالأنبياء والأولياء فحسب وقد ذهب
الغزالي الى أن هذه الأرواح الخمسة توازى أو تقابل المشكاة والزجاجة
والمصباح والشجرة ثم الزيت . ويعقب على ذلك كله بالقول « اذا كانت هذه
مترتبة بعضها على بعض : فالحس هو الأول وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالى ،
اذ لا يتصور الخيالى الا موضوعا بعده ، والفكرى والعقلى يكونان بعدهما ،
فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح والمشكاة كالمحل للزجاجة :
فيكون المصباح فى زجاجة والزجاجة فى مشكاة . واذا كانت هذه كلها
أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نورا على نور » أى يكون الوجود
كله هو الله . يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقدمة كتاب ..
مشكاة الأنوار :

« ... فالروح الحساس فى موازنة المشكاة لأن أنواره تنفذ من خلال
ثقوب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة . والروح الخيالى فى موازنة
الزجاجة لأن كلا منهما من أصل كثيف ولكنه قابل للتصفية والترقيق والتهذيب

ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى ، كما تضبط 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 وأصفاها وأكثرها اشتعالا ، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصابيح . والروح القدس النبوية فى موازاة الزيت الذى بلغ من الصفاء مبلغا يجعله يكاد يضىء ولو لم تمسه نار . وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت بحيث تستغنى عن مدد علمى خارجى يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم» (١) .

هذه هى فكرة النور عند الغزالي وعلاقتها بالوجود وفهمه لهذا الوجود من خلالها ، إذا كان لنا أن نلخص ما ذكرناه هنا عن هذه الفكرة قلنا :

١ - أن الغزالي يرى أن لهذا العالم أصلا مباينا له كل المباينة ، وهذا الأصل هو النور ، هو الله . وليس ثمة داع لإثبات هذا الأصل بقدر ما ينبغى لنا أن نقرره وأن ندرك علاقته بعالمنا المحسوس .

٢ - هذا النور له صلة قوية بالعالم المحسوس ولكن هذه الصلة لا تصل الى حد الاتحاد المادى بل انها يمكن أن تكون اتحادا فكريا روحيا . فالنور الحق وإن 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 ينطفئ

(١) ص ٢١ من المشكاة .

بمجرد أن تقطع الصلة بينه وبين نور العالم المعقول . أما العالم المعقول
فإن نوره دائم ثابت لا يخبو البتة .

٤ - ثمة درجات للنور فى العالم المحسوس وأخرى فى العالم
المعقول . وشرف الموجودات أو خستها ترجع الى مدى صلة هذه
الموجودات بالنور الحق . فبقدر ما تكون قريبة منه تكون شريفة عالية
وبقدر ما تكون بعيدة عنه تكون وضيعة هابطة .

٥ - هذا النور الأعظم بيده الخلق والأمر ، بيده الوجود والعدم،
بيده الكون والفساد فغياب النور عن الشيء فساد له (لهذا الشيء) ،
وبوجوده يوجد الشيء . فالعدم فى الحقيقة دليل على عدم النور . أما
الموجود فهو يعنى النور . بعبارة أخرى : النور هو الحياة وهو الوجود .

٦ - إذا كان الأمر كذلك فإن الأشياء كائنة فاسدة ، موجودة
ومعدومة فى آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين : فبالجهة التى لها فى
أنفسها فانها معدومة أما الجهة التى للنور ، التى لله فانها بها موجودة .
بعبارة أخرى ان الموجودات من حيث انها ممكنة فى نفسها فهى معدومة .
ومن حيث انها متعلقة بالنور الالهى فهى موجودة : ان اعتبرت الموجودات
فى حد ذاتها فهى معدومة وان اعتبرتها لله فهى موجودة .

٧ - الوجود اذن هو النور ، والنور هو الوجود . وبما أن النور :
وأقصد نور البصر والبصيرة موجود فى كل مكان ، فإن ثمة وحدة
شهود هنا . فأينما نولى وجهنا فسوف نجد الله ، سوف نجد النور .

٨ - وعلى ذلك فلا هو الا هو . ليس ثم الا الله . فلا شيء غيره
ولا شيء سواه ، ففى اشارتك الى اشارة الى الله . وفى اشارتى اليك
اشارة الى الله أيضا : فنحن نرى الله أولا مع الأشياء ، ثم بعد هذا نرى
الأشياء من خلاله ، ثم لا نرى الأشياء بل نراه . نراه سبحانه بالعلم
الراسخ القائم على الاستدلال ثم نراه بالمشاهدة من خلال البصيرة .

٩ - القواعد العشرة :

أما بعد : فإن خير ما نحتتم به هذا الحديث الموجز عن « تصوف » الغزالي ، أن نذكر هنا القواعد العشرة التي ذهب إلى أنه من الواجب على المرء إذا أراد أن يسلك الطريق ، اتباعها إذ إنها على حد قوله « توقظ النائم وتقيم القاعد » .

القاعدة الأولى :

النية الصادقة الواقعة من غير التواء لقوله عليه الصلاة والسلام « وانما لكل امرئ ما نوى » . والمراد بالنية عزم القلب وبالصادقة إنهاؤها للفعل والترك للرب ، وبالواقعة استمرارها على هذه الخلة الاثيرة لان للتكرار تأثير ليس لغيره وعلامتها عدم تغيير جزئه باعراض فانية وباقيته في عزمه فان العمل للحق ولا بد من الحق فلا يترك ما عزم عليه للخلق .

القاعدة الثانية :

العمل لله من غير شريك ولا اشتراك ، لقوله عليه السلام « أعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك » . وعلامته أن لا يرضى بغير الحق ويرى ما سواه قاطعا فيجتنب الخلق لقول النبي المختار « تعس عبد الدينار » وليترك لله سبحانه وتعالى جميع أمانية لقوله عليه السلام « من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، وأكدها الشبهات فاحذرهما أن تصيبك لقوله عليه السلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » .

القاعدة الثالثة :

موافقة الحق بالاتفاق والوفاق ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والمشاق وترك الهوى وجفاء الملائد والمكان والخلاف . ومن تعوده خرج عن الحجاب ودخل في الانكشاف فعاد نومه سهرا واختلاطه عزلة وشبعه جوعا وعزته ذلة ومكاملته صمتا وكثرته قلة .

القاعدة الرابعة :

العمل بالاتباع لا الابتداع لئلا يكون صاحب هوى ولا يزهو برأيه
زهوا فإنه لا يفلح من اتخذ لنفسه فى فعله وليا لقوله عليه السلام :
« عليكم بالسمع والطاعة ولو كان عبدا حبشيا » .

القاعدة الخامسة :

الهمة العلية المجردة عن تسويق يفسدك . فقد جاء لا تترك عمل
يومك لفدك لأن بعض الاعمال من بعضها والا فمن رضى بالادنى حرم
الاعلى .

القاعدة السادسة :

العجز والذلة لا بمعنى الكسل فى الطاعات وترك الاجتهاد ، بل
عجزك عن كل فعل الا بقدرة الحق الجواد ، وان ترى الخلق يعين التوقير
والاحترام . فان بعضهم وسائط بعض اجلالا لحضرة ذى الجلال والاکرام
لانه سنة الله سبحانه وتعالى اذا اراد شيئا ما اضاف اليه بنفى الوسائط .
وان اراد جلال حضرته تعظيما اضافه لغيره رعاية الضوابط . فلذا علمت
أن الكل بيد الله سبحانه وتعالى والمرجع اليه وتكبرت فقد تكبرت عليه
الا بأمر وصل اليك من لديه . فاجعل عجزك فى جنبه ومسكنتك له بالاعتذار
ولا تتصور قدرة لك فانها منازعة فى الاقتدار .

القاعدة السابعة :

الخوف والرجاء معنى ، وعدم الاطمئنان بجلال الاحسان الا عند
العيان فحسن ظنك منك بالجواد الحسان .

القاعدة الثامنة :

دوام الورد : اما فى حق الحق أو حق العباد .

القاعدة التاسعة :

ال مداومة على المراقبة ولا يغيب عن الله سبحانه وتعالى طرفه عين .
فمزيد والام على مراقبة قلبه لله سبحانه وتعالى ونفى غير الله وجد الله

واحسانه . وعلم اليقين يحصل ذلك لك بجملة . وهو أن ترى الحركات
والسكنات والاعيان بتحريكه وتسكينه وقدرته سبحانه لا يستغنى عنه
شيء ثم تزيد مراقبته الى أن تترقى الى عين اليقين ثم يغنى عن ذلك به ،
وذلك حقيقة اليقين . فيقول . ما رأيت شيئا الا ورأيت الله فيه سبحانه
وتعالى . . .

القاعدة العاشرة :

علم يجب الاشتغال به ظاهرا وباطنا اجتهادا . 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 :

فى تاريخ كل مبحث أو علم من العلوم الانسانية شخصيات بارزة لا يستطيع الدارس أن يتناول هذا الفرع أو ذاك من أفرع الدراسات الانسانية الا بالرجوع الى هذه الشخصية أو تلك .

ومحي الدين بن عربي احدى هذه الشخصيات والعلامات البارزة فى تاريخ التصوف عامة والتصوف الاسلامى خاصة . وأقول انه كان شخصية بارزة بكل معانى الكلمة لأنه لم يكن صوفيا « تقليديا » ان صح التعبير كبعض الصوفييين الذين يمر عليهم الدارس . ذلك أن ابن عربي - كما سنرى كان فريدا فى كل شىء : كان فريدا فى غزارة الانتاج الصوفى العميق . كان فريدا فى تمكنه من الأدب واستخدام الاسلوب الرمزى ، كان فريدا فى معالجته لبعض الالفاظ العربية الواردة فى القرآن وتفسيرها تفسيراً لانجد له من قبل وبعد نظيراً . كان فريدا فى موقف الأصدقاء والمريدين معه من جهة ووقوف خصومه فى وجهة من جهة أخرى .

لقد كانت كتابات ابن عربي . كما سنرى ، بحراً زاخراً بشتى العلوم والمعارف ، وكانت مؤلفاته مرآة يرى كل مفكر فيها أصالته أو سطديته ، لأن من يقف أمام المرآة لن يرى فيها أكثر من حجمه وقدره

٢ - المولد والنشأة :

ولد أبو بكر محمد بن علي محي الدين الحاتمي الطائي (نسبة الى حاتم الطائي) ولد في السابع (١٧) عشر من رمضان عام ٥٦٠ هـ (الموافق ٢٨ يوليو سنة ١١٦٥م) بمدينة « مرسية » . وكان يعرف في الأندلس باسم « ابن سراقه » . أما في المشرق فكان يعرف بان عربي من غير أداة التعريف تمييزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي (١) . وفي عام ٥٦٨ هـ أي بعد مولده بثلاثين سنة ، دخل إلى « زابيلية » حيث مكث بها ما يقرب من ثلاثين عاما . ولم يكن بقاءه في اشبيلية عبثا ، بل انه في هذه الفترة استطاع أن يلم بكل من الفقه والحديث . حيث اتم دراسته في هذين الفرعين في مدينة (سبته) . وقد قام ابن عربي خلال هذه الفترة بزيارة تونس عام (٥٩٨ هـ) ، حيث سافر بعد ذلك ، وبغير رجعة الى المشرق (٢) .

ونواصل مع ابن عربي رحلة حياته ، فنجد انه زار مكة عام ٦٠١ هـ ثم بغداد ، ثم حلب ، والموصل ، وآسيا الصغرى ، ثم كانت نهاية رحلته كلها في دمشق حيث توفي بها عام ٦٣٨ - ١٢٤٠م ، حيث دفن في سفح جبل « ماسيون » (٣) .

وقد ولد ابن عربي في ظل سلطة دينية تقية ، وذلك واضح من قوله « - ٠٠٠ نادى بعض الرعايا سلطانا كبيرا بمرسيه ، فلم يجبه السلطان . فقال الراعى كلمنى ، فان الله تعالى كلم موسى . فقال له السلطان :

(١) راجع دائرة المعارف الاسلامية ج١ ص ٣٤٣ من طبعة دار الشعب بالقاهرة .

(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية ج١ ص ٢٤٤ طبعة دار الشعب .

(٣) راجع جامع كرامات الاولياء للنبهاني ج١ ص ١٢ - دار صادر - بيروت . بدون تاريخ ، راجع كذلك فوات الوفيات نشرة محمد محي الدين عبد الحميد ص ٢١ دار النهضة المصرية .

حتى تكون أنت موسى' . فقال له الراعى : حتى تكون أنت الله . فمسك السلطان له فرسه حتى ذكر له حاجته . كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس يقال له ' محمد بن سعد بن مردنيش ' الذى ولدت أنا فى زمانه وفى دولته بمرسيه « (١) » . . .

كذلك فقد ولد شيخنا الأكبر فى ظل أسرة تقية ورعة مال أعضاؤها الى طريق الزهد والتصوف . فقد قال ابن عربى فى فتوحاته « . . . وكان بعض أخوالى منهم (أى من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدره) كان قد ملك مدينة تلمسان ، وكان فى زمنه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له عبد الله يحى بن يغان التونسى ، 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 المدينتين : أفادير (وفى نسخة : أقادير) والمدينة الوسطى ، اذ لقيه خالنا يحى بن يغان ، ملك المدينة ، فى خوله وحشمه . فقبل له : هذا أبو عبد الله التونسى عابد وقته . فمسك لجام فرسه وسلم على الشيخ ، فرد ، عليه السلام . وكان على الملك ثياب فاخرة : فقال له : بأشيع : هذه الثياب التى أنا لابسها ، تجوز لى الصلاة فيها ؟

فضحك الشيخ . فقال له الملك : مم تضحك ؟

قال : من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك ممالك تشبيهه عندى الا بالكلب ، يتمرغ فى دم الجيفة وأكلها وقذارتها . فاذا جاء يبول رفع رجله حتى لا يصيبه البول . وأنت وعاء ملئ حراما وتسال عن الثياب ومظالم العباد فى عنقك ؟

قال : فبكى الملك ونزل عن دابته وخرج عن ملكه من حينه ولزم خدمة الشيخ .

(١) راجع أسين بلانثيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ص ٥ - ٦
ترجمة د . عبد الرحمن بدوى - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥م .

فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل ، فقال : أيها الملك !!
قد فرغت أيام الضيافة ، فاحتطب . فكان يأتى بالحطب ويأخذ قوته
ويتصدق بالباقي . ولم يزل فى بلده كذلك ، حتى درج ودفن خارج تربة
الشيخ ، وقبره اليوم بها يزار . فكان الشيخ اذا جاءه الناس يطلبون
أن يدعوا لهم ، فيقول لهم ، التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان ، فانه ملك
وزهد . ولو ابتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم أزهد (١) .

أما عن خال بن عربى « أبو مسلم الخولانى » فقد ذكر عنه أنه
كان من أكابر الصوفية « كان يقوم الليل ، فاذا أدركه العياء ضرب
رجليه بقضبان كانت عنده ، ويقول لرجليه : أنتما أحق بالضرب من
دايتى » (٢) .

وعن أحد أعمامه قال ابن عربى ، « . . كان لى عم أخو والدى شقيقه ،
اسمه عبد الله بن محمد بن عربى ، كان له هذا المقام (أى مقام شم الانفاس
الرحمانية) حسا ومعنى . شاهدت ذلك منه قبل رجوعى لهذا الطريق فى
زمان جاهليتى » .

أضف الى ذلك كله وقبله أن والد ابن عربى نفسه كان رجلا صالحا
ذا بصيرة نفادة لا تخطئ . . . هكذا حدثنا ابنه .

فقد ذهب (الابن) الى أن والده قد أنبأهم باليوم الذى سوف يموت
فيه . وقد كانت نبوءته صادقة . ليس هذا فحسب ، بل أن هذا الأب قد
بدت عليه علامات التقوى والصلاحية والنور اثناء موته وبعده ، بحيث
شك الحاضرون فى أمر موته . فقد قال ابن عربى ، وهو بصدد حديثه
عن أبيه ١٠٠! وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما أخبرنى بموته يوم

(١) أسدين بلاثيوس ص ٧ .

(٢) عن بلاثيوس ص ٧ .

الأربعاء ، وكذلك كان . فلما كان يوم موته وكان مريضاً شديداً المرضى ، استوى قاعداً غير مستند ، وقال لى . يا ولدى : اليوم يكون الرحيل واللقاء !! « فقلت له : كتب الله سلامتك فى سفرك هذا وبارك لك فى لقائك . ففرح بذلك وقال لى « جزاك الله يا ولدى عنى خيراً ، فكل ما كنت أسمع منك تقوله ولا أعرفه ، وربما كنت أنكر بعضه ، هو ذا أنا أشهده » . تم ظهرت على جبينه لمعة بضاء تخالف لون جسده من غير سوء لها نور يتلألأ ، فشعر بها الوالد ، ثم ان تلك اللمعة انتشرت على وجهه الى أن عمت بدنه . فقبلت يده وودعته ، وخرجت من عنده ، وقلت له : أنا أسير الى المسجد الجامع الى أن يأتيني نعيك . فقال لى : رح ولا تترك أحداً يدخل على . وجمع أهله وبناته . فلما جاء الظهر جاءنى نعيه . فجلت اليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت . وعلى تلك الحالة دفناه . وكان له مشهد عظيم « (١)

ولم تكن اسرة ابن عربى (سواء فى ذلك أقاربه من جهة الأم والاب) هى وحدها الصالحة أو المتدينة ، بل أنه قد زرق أيضاً زوجة لا تقل تقوى وورعاً عن الأعمام والخیلان فقد ذكر فى فتوحاته فى هذا الشأن « ٠٠ حدثتني المرأة الصالحة : مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمن البجائى ، قالت « رأيت فى منامى شخصاً كان يتعاهدنى فى وقائعى ، وما رأيت شخصاً قط فى عالم الحس . فقال لها : تقصدين الطريق ؟ قالت له : « أى - والله - أقصد الطريق ، ولكن لا أدرى بماذا » قالت ، فقال لى : « بخمسة وهى التوكل ، واليقين والصبر والعزيمة والصدق . فعرضت رؤياها على ، فقلت لها : « هذا مذهب القوم » (٢) وتمضى السنوات بشيخنا حتى جاءت له سكرة الموت فقال واصفاً - نهايته « مرضت ، فغشى على فى مرضى بحيث 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 انابثي . ورايت شخصا جميلا طيب
الرائحة شديدا يدافعهم عنى حتى قهرهم . فقلت له من انت ؟ فقال :
انا سورة ، « يس » ادفع عنك فافقت من غشيتى تلك ، وانا بايى ، رحمه
الله ، عند راسى يبكى وهو يقرأ سورة « يس » وقد حتمها ، فأخبرته
بما شهدته « (١) » .

٣ - مؤلفاته :

على الرغم مما قيل بشأن أهمية ابن عربى واختلاف الباخثين
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 بذ الفارابى وابن سينا والغزالى
والطوسى والسهرودى وغيرهم 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 ، وأن يقف على كل فرع من
موضوعاتها موقف الباحث المتمكن من موضوع بحثه . وهنا يتحدث
المؤرخون عن مئات الكتب التى تركها لنا ابن عربى ومعظم هذه الكتب
قد فقد والباقي منها مازال مخطوطا ، حيث لم ينشر الا القليل منها
(لكن هذا القليل يمكن ان يغطى مذهب الرجل كله) . وهذه الكتب
القليلة المنشورة للشيخ الاكبر على غاية كبرى من الأهمية . فهى ، لحسن
الحظ ، تمثل مذهباً متناسقا ومتكاملا عن اتجاه ابن عربى الصوفى ،
وعن مواقف من بعض المسائل الأخرى ، سواء كانت متعلقة بالكلام ،
والفلسفة والفقه ، وغيره من مباحث .

يقول د . أبو العلا عفيفى فى مقدمة تصديره لكتاب « قصص
الحكم » لابن عربى . . للشيخ أبى بكر محمد بن على الملقب بمحى الدين

(١) عن بلاتبوس ص ١٠ .

ابن عربى المتوفى سنة ٦٢٨هـ - ١٢٤٠م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور
صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته فى التأليف
والتحرير ، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم
من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربى
بغيره من كبار مؤلفى الاسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالى لبدى
جميعا فى ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء .

أما من ناحية الكم فقد ألف نحو مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة
على حد قوله فى مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٢٢هـ . أو خمسمائة كتاب
ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامى صاحب كتاب « نقحات الأنس »
أو ريعمائة (٤٠٠) كتاب كما يقول الشعرانى فى « 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 فى عدد مؤلفات ابن عربى
وأحجامها ، فليس هناك من شك فى أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب
المسلمين علما وأوسعهم أفقا وأدناهم الى العبقريّة والتجديد فى ميدان
دخل فيه كثيرون غيره ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ولا بلغوا فيه
الشأى الذى بلغ (١) .

ولما كان الأمر كذلك ، فانه يصعب علينا ، فى هذا المقام ، أن
نذكر كل مؤلفات ابن عربى . فهى كثيرة ومتنوعة ، وهى متباينة فى
أحجامها أو على حد تعبير ابن عربى نفسه . . « فانها كثيرة وأصغرها جرما

(١) ص ٥ - ٦ من فصوص الحكم تحقيق د . أبو العلا عفيفى -
دار الكاتب العربى - بيروت - بدون تاريخ .

كراسة واحدة وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد وما بينهما « (١) ولهذا
سوف نكتفى هنا بذكر أهم هذه الكتب .

أول مؤلف فى هذا الصدد وأهمها قاطبة يأتى كتاب « الفتوحات
المكية » واسمه بالكامل « الفتوحات المكية فى معرفة الأسرار المالكية
والمكية » . وعن هذا الكتاب قال « بلاثيوس » : « علينا أن نقرر أن هذا
الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته ، حتى ليتمكن أن يقال
انه مادتها جميعا ، بما فى ذلك القصائد ، تقع بغير صعوبة فى الأربعة
آلاف صفحة تقريبا التى تشتملها طبعة « الفتوحات » ، (بلاثيوس
ص ٨٩) ثم نجد له من الكتب « فصوص الحكم » ويأتى فى المرتبة الثانية
بعد كتاب الفتوحات المكية . ثم نجد له « ترجمان الأشواق و « مشكاة
الأنوار فيما روى عن النبى (ص) من الأخبار » و « حلية الأبدال » و « الدرة
الفاخرة » و « مشاهدة الأسرار » و « كتاب المصباح فى الجمع بين الصحاح
فى الحديث » و « اختصار مسلم » و « اختصار الترمذى » و « اختصار
المحلى » و « الجمع والتفصيل فى أسرار معانى التنزيل » (ويقول ابن عربى
عنه انه أفرغ فى أربعة وستين مجلدا ٠٠٠ الى قوله تعالى فى سورة
الكهف : اذ قال موسى لفتهاه لا أبرح ٠٠) .

ومن هذه الكتب « الفتوحات المدنية » و « التنزلات الموصلية »
و « تاج الرسائل » و « عنقاء مغرب » و « التدبيرات الالهية » و « تفسير
الشيخ الأكبر » وهو تفسير رمزى للقرآن و « تحفة السفرة الى حضرة
البررة » و « مفتاح السعادة فى معرفة الدخول الى طريق الارادة »
و كنه ما لا يد للمريد منه » وكذلك كتاب « سر أسماء الله الحسنى »
و « الشفاء العليل فى ايضاح السبيل » و « عقلة المستوفر » و « جلاء
القلوب » و « السراج الوهاج فى شح كلام الحلاج » و « انزال الغيوب

(١) راجع جامع كرامات الاولياء للنبهاني . ج ١ ص ١٢٣ - دار صادر
- بيروت - بدون تاريخ .

على سائر القلوب » و « أسرار قلوب العارفين » و « مشاهدة الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الالهية » و « الحكمة الالهية » حيث يرد فيه ومن خلاله على الاتجاه المشائى وهو اشبه بتهافت الفلاسفة للغزالي ٠٠٠ الخ هذه الكتب والتي يطول ذكر اسمائها (١) .

على أنه من الجدير بالذكر فى هذا الصدد أن نشير الى أن ابن عربى كان يؤمن ويعتقد فى قرارة نفسه - هكذا أخبرنا - أن ما أملاه على تلاميذه وما كتبه من مؤلفات ، انما يرجع الى « وحى » الهى كان يملئ عليه ما يكتب . بحيث نستطيع أن نقول ، طبقا لرواية ابن عربى أن ما كتبه هذا الشيخ لا يعبر عن علم مكتسب وانما كان يعتقد أنه علم فطرى الهامى عال على التجربة وبعيدا عن نطاقها ، علم يتعدى الزمان والمكان . ولا يأتيه الباطل البتة لأنه لا ذنب لابن عربى ولا دخل له فيما ينطق به . بل ان ابن عربى صرح بأنه فى الوقت الذى ينقطع فيه عنه الوحى (أو المدد الالهى) فلن يملئ أو لن يكتب شيئا .

قال ابن عربى فى « فتوحاته المكية » . فان تأليفنا هذه وغيره لا يجرى مجرى التأليف ، ولا نجرى فيه نحن مجرى المؤلفين . فان كل مؤلف انما هو تحت اختياره وان كان مجبورا فى اختياره ، أو تحت العلم الذى بينه خاصة ، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء ، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسئلة التى هو بصددتها حتى تبرز حقيقتها ونحن فى تأليفنا لسنا كذلك . انما هى قلوب عاكفة على الحضرة الالهية مراقبة لما يفتح له الباب ، فقيرة خالية من كل علم . لو سئلت فى ذلك المقام عن شئ ما سمعت لفقد احساسها . فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتناله والفته على حسب ما حد لها فى الأمر . فقد

(١) راجع : جامع كرامات الأولياء ج١ ص ١٢٣ - ١٢٤ وكذلك وفيات الأعيان ج٢ ص ٤٧٩ نشرة احسان عباس - دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٩م .

يلقى الشيء الى ما ليس من جنسه فى العادة والنظر الفكرى وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفية لا يشعر بها الا اهل الكشف . بل تم ما هو أغرب عندنا : أنه يلقى الى هذا القلب أشياء يؤمر باتصالها ولا يعلمها فى ذلك الوقت لحكمة الهية غابت عن الخلق . فلهذا يتقيد كل شخص يؤلف عن الالتقاء يعلم ذلك الباب الذى يتكلم عليه ، ولكن يدرج فيه غيره فى علم السامع العادى على حسب ما يلقى اليه . ولكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتماعاً وتآلفاً لعرح قام برجل واحد منهما . وقد اذن لى فى تقييد ما ألقيه بعد هذا فلا بد منه « (١) » .

وفى موضع آخر يقول . . فان الحق تعالى (هو) الذى يأخذ العلوم منه بخلو القلب والفكر . والاستعداد لقبول الواردات هو الذى يعطينا الأمر على أصله من غير اجمال ولا حيرة . فنعرف الحقائق على ما هى عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الالهية لا نمتري فى شيء منها . فمن هناك (أى من عند الله) هو علمنا . والحق سبحانه معلمنا ارتانبويًا محفوظًا معصوماً من الخلل والاجمال والظاهر . قال تعالى « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » . فان الشعر محل الاجمال والرموز والالغاز والتورية . أى 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 وأحضرناه بنا عندنا . فكنا سمعنا وبصره ثم رددناه اليكم لتتهدوا به فى ظلمات الجهل والكون . فكنا لسانه الذى يخاطبكم به . ثم أنزلنا عليه مذكراً بما شاهده . فهو ذكر له لذلك وقرآن . أى جمع أشياء 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 عربى أن كتابه « فصوص الحكم » ليس إلا كتاباً
القاء اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمره بإعلانه ونشره بين
الناس ، فلقد قال الشيخ الأكبر :

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم - فى مبشرة أديتها فى
العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧هـ بمحروسة دمشق وبيده صلى الله
عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هذا كتاب « فصوص الحكم » خذه وأخرج
به الى الناس ينتفعون به . فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى
الأمر منا ، كما أمرنا فحققت الأمنية ، وأخلصت النية وجردت القصد
والهمة الى إبراز هذا الكتاب كما حده لى رسول الله ، من غير زيادة
ولا نقصان . وسألت الله أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عباده
الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصنى فى جميع ما يرقمه
بنانى ، وينطق به لسانى ، وينطوى جنانى باللقاء السبوحى والنفث
الروحى فى الروح النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجماً
لا متحكماً ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب . انه من
مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التى يدخلها التلبيس . وأرجو
أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى . فما ألقى إلا ما يلقى
الى ، ولا أنزل فى هذه السطور إلا ما ينزل به على ، ولست بنبى
ولا رسول ، ولكنى وارث ولآخرتى حارث (١) .

٤ - الطريقة بين الشيخ والمريد :

(١) التوفيق الالهى والمريد :

قبل أن نطرق باب مذهب ابن عربى علينا أولاً أن نتحدث عن الصفات
التي ينبغي أن يتصف بها طارق بابه أن صح التعبير وعن طبيعة الطريق

(١) شرح فصوص الحكم للقاشانى (الشيخ عبد الرازق القاشانى)
ص ٩ - ١٠ طبعة مصطفى البابى الحلبي وشركاه ط ٢ سنة ١٣٨٦هـ سنة
١٩٦٦م . هذا ويلاحظ أن المبشرة فى الأصل : صفة الرؤيا وهى من
الصفات الغالبة التى تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالبطحاء .
فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء (٩) .

المؤدى الى هذا المذهب أو الاتجاه الصوفى . وهل من الممكن أن يصل الانسان ، الى انسان ، بمفرده ، أم لا ؟ هل ينبغى أن يتخذ « المريد » مرسدا له حتى يتجنب أخطار الطريق وأهواله أم لا ؟ وهل ينبغى أن يلازم هذا الشيخ المريد طوال سيره وعبوره أم انه يكفى أن يضع الشيخ قدمى المريد على الطريق ويترك عبوره 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 (الشيوخ والمريدون) بالتوفيق الالهى فى كل خطوة يخطونها . فالعون والنقدير 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 . ان التوفيق (أو الموافقة) نور وعون من الله للمريد لكي تكون أفعاله موافقة لما تقضى به الشريعة الالهية . وفكرته (ابن عربى) تتضمن نوعا مزدوجا اشراقيا وعمليا . وهذا التوفيق ليس ضروريا فقط للنجاح ، بل هو أيضا ضرورى لكل فعل خير وان كان خيره طبيعيا . وبه تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها . وأكثر من هذا فان ابن عربى . . . يصبر بأن التوفيق ضرورى حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله (١) .

ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « فان ارادة التوفيق من التوفيق الالهى (٢) . وقد رأينا من قبل كيف أن ابن عربى قد أكد وأشار وأمن

(١) 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 وأملى ما كان يوحى به إليه من قبل الله سواء كان ذلك مباشرين أو بواسطة الرسول عليه الصلاة والسلام .

ومن جملة معاني التوفيق أيضا أنه الباعث المحرك لطلب الاستقامة والهادي الى طريق السلامة . ما اتصف به عبد الا اهتدى فهدى ولا فقد شخص الا تردى وأردى . . وله مبدأ متوسط وغاية . فمبدأه يعطيك الاسلام ومتوسطه يعطيك الايمان وغايته تعطيك الاحسان (١) .

وغنى عن البيان أن الايمان بالتوفيق الالهى لا يكون نابعا الا عن مريد له رصيد كبير من العلم والاخلاق الفاضلة والسيرة الحسنة . . . ولا يستطرد ابن عربى كثيرا فى الحديث عن ذلك . ان هذه أصبحت مسائل معروفة وبديهية وليس ثمة داع للرجوع اليها والحديث عنها . فقد سبقه الى ذلك كثيرون وعلى رأس هؤلاء الغزالى فى احيائه (وخاصة الربيع الثالث من الأحياء) .

ثم ان ابن عربى ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الصوفية ، لم يكن يؤمن كثيرا بالجانب النظرى من التصوف ، لأنه يرى أن التصوف عمل قبل أن يكون نظرا ودراسة . بل انه كان يحط من شأن الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية لخطورة ذلك على الحياة الروحية كما لاحظ الغزالى (٢) .

والطريق الصوفى عند ابن عربى يتطلب من المريد أن يكون « زاهدا » وقد رأينا من قبل أن الزهد مقام أساسى من مقامات التصوف ولا غنى عنه . فقد نص ابن عربى على أن من آداب المريد « تقليل الطعام بحيث لا يضعف الجسم ويتبقى له قوة الذكر » (٣) .

(١) ابن عربى : مواقع النجوم ص ١٤ .

(٢) ص ١١٢ بلاثيوس .

(٣) تحفة السفر الى حضرة البرره ص ٦٩ - حقه وعلق عليه

محمد رياض المالح - دار الكتاب اللبنانى بدون تاريخ .

كذلك ورد في فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي خدمة بمكة
بعض العلماء الصالحاء . فقال يوما : الله يذل لك أعز خلقه أو كما قال .
وقيل ان صاحب الروم أمر له بدار تساوى مائة ألف درهم على ما قيل .
فلما كان يوما ، قال له بعض السؤال : شئ لله فقال : ما لى غير هذه
الدار خذها لك (١) .

غير ان ابن عربى يعطى دلالة خاصة للزهد . فالزهد لا يعنى فقط
عنده الفقر المادى ، أو أن تتخلى الأيدى عن ما خلت منه القلوب ، أو
اعطاء ما يملكه المرء الى من هو فى حاجة اليه . . ان الزهد عند ابن عربى
لا يقف عند هذا الحد فحسب ، بل يتجاوزه الى معنى أشمل وأعم .

انه يوضح أن معانى الزهد . الزهد فى « الناس » فعلى المرید أن
يبتعد عن الناس وأن يتجنبهم وأن يخلو بنفسه . لأنه ان عاشر الناس
وسمع ما يقولون ولبس ما يلبسون وأكل ما يأكلون فانه سوف
يشغل بهم بطريقة أو أخرى . ولهذا ينبغى أن يعزل « المرید » نفسه عن
الدنيا ويعتزل ما استطاع ما فيها ومن فيها . ولهذا فان الاصطلاح
الدقيق لمفهوم الزهد عند ابن عربى هو « زهد الخلوة » على حد تعبير
بلاثيوس (ص ١١٤) .

ويرى ابن عربى أن التصوف الحقيقى لا يمكن أن يؤتى ثماره
الا فى الخلوة وبعيدا عن « الآخرين » : فان المأهوب اذا لزم الخلوة والذكر ،
وفرغ المحل من الفكر ، وقعد فقيرا لا شئ لله ، عند باب ربه ، حينئذ
يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الالهية والمعارف الربانية
التي أثنى الله سبحانه بها على عبده (١) .

(١) محمد بن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ج ٢ ص ٤٧٨ - نشرة محمد
مضى 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 عربى ، فى موضع آخر ، : أعلم أن الوصول لا يحصل
إلا بالخلوة والانقطاع عن الخلق ، وهى مبنية على عشرة شرائط :

الأول : القعود فى بيت مظلم ضيق •

الثانى • المداومة على الموضوع •

الثالث • المداومة على الذكر وهى كلمة لا اله الا الله •

الرابع : تفريغ الخواطر عن جميع الشواغل •

الخامس • المداومة على الصوم •

السادس : المداومة على قلة الكلام •

السابع : المراقبة لطلب الهمة والمعاونة •

الثامن : ترك الاعتراض على الله تعالى لحصول القبض والبسط

والالم والراحة والصحة والسقم •

التاسع • وهو انقطاع النظر عن كل ما سوى الله تعالى •

العاشر : الصبر على الشدائد(١) •

ومن الشروط الأساسية الواجب توافرها فى عبور الطريق وجود

« شيخ » أو « مرشد » للمريد •

ويعلق ابن عربى أهمية كبرى على وجود الشيخ لدرجة شبهه فيها

بالنبي ، من حيث أن كلا منهما يدعو الى الله ويرتد الناس اليه • بل

ان ابن عربى يرى أن من لاشيخ له فشيخه الشيطان(٢) •

والشيخ هنا ، شأنه شأن الطبيب ، يشخص الداء ويضع الدواء •

والشيخ ، كما نعلم وكما هو معروف ، رحل له كعب عال فى العلم والمعرفة •

(١) ابن عربى : تحفة السيرة 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 خبرة 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 فإرضا 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 تفرغ 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) •

انه ينبغي أن يطيع المريد الشيخ طاعة عمياء ، ولا يعصى له أمرا ولا يرفع صوته على صوت أستاذه • ولا يمعن النظر في عينيه ، 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) اسين بلاثيوس ص ١٢٧ •

(٢) المرجع السابق ص ١٤٠ •

ولا يقعد فى مكانهم ، ولا ينكح المريد امرأة شيخه ان طلقها أو مات عنها . ولا يرد فى وجوههم كلاما ويبادر لا متثال ما يقولونه . ومن احترامهم (أى من علامات احترام الشيوخ) . تعظيم من عظموه . فعظم من عظمه شيخك وتلاميذ له أن قدمه عليك ، وان كنت أعلم منه . فان الشيخ أعلم بالمصلحة منك . ولا يدجيك ما ترى من نقصه عن تقديم الشيخ له عليك وتقريبه (١) .

وفى مقدمة الشروط الأولية الأساسية ، والتي لابد من توافرها الارادة . والارادة هنا تعنى التخصيص من جهة والرفض من جهة أخرى . فمن حيث أنها تعنى التخصيص يقصد بها طلب الحق دون - سواء . تعنى تصميم القلب واصرار الجوارح كلها على طلب الحق والالتجاء اليه وامتلأ الجوارح به وتخليها عن كل ما سواه . ومن جهة الرفض تعنى البعد عن كل ما يحول بينها وبين الله . تعنى طرح العادة جانبا لأن هذه تعنى معايشة الناس والانخراط معهم واتباع الشهوات والانشغال بالحياة الدنيوية . ولهذا فان الارادة تعنى الرياضة ، تعنى المجاهدة ، تعنى تحديد الهدف والسعى اليه ونبت كل ما عداه . الرياضة تعنى الصبر والاخلاص والطاعة والامتثال لله وحده .

ان الارادة ، بمعنى ما ، تعنى القضاء على الارادة والارتقاء فى أحضان القضاء والقدر الالهيين . أنها تعنى التوكل على الله والمريدون الراغون فى حنة التأمل كانوا منذ بداية الطريق يخضعون لامتحان قاسى يقضى بحرمانهم من كل وسائل العيش حتى يستطيعوا بذلك أن ينالوا فضيلة انكار الارادة ، أعنى التوكل وتفويض أمرهم الى العناية الالهية (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 :

وهى رأس الأربعة المعتبرة التى ذكرناها عند الطائفة ...
وهى أن يعتزل المريد كل صفة مذسومة وكل خلق دنىء . هذه عزلته فى حاله . أما « عزلته » فى قلبه فهو أن يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من خلق الله : من أهل ، ومال ، وولد ، وصاحب ، وكل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه ، حتى عن خواطره ولا يمكن له إلا هم واحد : وهو تعلقه بالله .

وأما فى حسه فعزلته فى ابتداء حاله ، الانقطاع عن الناس وعن المألوفات : أما فى بطنه ، وأما بالسياحة فى أرض الله . فان كان فى مدينة فبحيث لا يعرف . وان لم يكن فى مدينة فيلزم السواحل والجبال والأماكن البعيدة من الناس . فان أنست به الوحوش وتألقت به ، وأنطقها الله فى حقه ، فكلمته ، أو لم تكلمه ، فليعتزل عن الوحوش والحيوانات ويرغب الى الله تعالى فى أن لا يشغل بسواه . وليثابر على الذكر الخفى .
وان كان من حفاظ القرآن ، فيكون له منه حزب فى كل ليلة ، يقوم به فى صلاته لئلا ينساه . ولا يكثر الأوراد ولا الحركات . وليرد اشتغاله الى قلبه دائما . هكذا يكون دأبه ودينه .

الصمت :

وأما الصمت فهو أن لا يتكلم مع مخلوق من الوحوش والحشرات التى لزمته فى سياحته أو فى موضع عزلته !!! فان تفرض عليه الجواب ، اجاب بقدر آداب الفرض بغير مزيد وان لم يفرض عليه ، سكت عنهم واشتغل بنفسه . فانهم اذا رأوه على هذه الحالة اجتنبوه ، ولم يتعرضوا له ، واحتجبوا عنه . فانهم قد علموا انه من يشغل مشغولا بالله ، عن شغله به ، عاقبه الله أشد عقوبه .

وأما صمته فى نفسه عن حديث نفسه : فلا يحدث نفسه بشيء مما يرجو تحصيله من الله ، فيما انقطع اليه . فانه تضییع للوقت فيما

ليس بحاصل ، فانه من الامانى • واذا عود نفسه بحديث نفسه . حال
ببنه وبين ذكر الله فى قلبه • فان القلب لا يتسع للحديث والذكر معا •
فبقوته السبب المطلوب منه فى عزلته وصمته ، وهو ذكر الله تعالى الذى
تتجلى به مرآة قلبه • فيحصل له تجلى ربه •

الجوع :

وأما الجوع فهو التقليل من الطعام ، فلا يتناول منه الا قدر
ما يقيم صلبه لعبادة ربه فى صلاة فريضته • فان التثقل فى الصلاة
قاعدا مما يجده من الضعف ، لقلّة الغذاء ، أنفع وأفضل وأقوى فى
تحصيل مراده من الله ، من القوة التى تحصل له من الغذاء لأداء الذرائع
قائما • فان السبع داح الى الفضول • فان البطن اذا شبع ، طغت
الجوارح ، وتصرفت فى الفضول : من الحركة والنظر والسمع والكلام ،
وهذه كلها قواطع له عن المقصود •

السهر :

أما السهر ، فان الجوع يولده لقلّة الرطوبة والأبخرة الجالبة للنوم
ولاسيما شرب الماء ، فانه نوم كد ، وشهوته كاذب • وفائدة السهر
التيقظ للاشتغال مع الله بما هو بصدده دائما • فانه اذا نام انتقل
الى عالم البرزخ بحسب ما نام عليه ، ولا يزيد فيعوته خبر كثير مما لا بعلمه
الا فى حال السهر • وأنه اذا التزم ذلك ، سرى السهر الى عين القلب ،
وانجلى عين البصيرة بملازمة الذكر ، فيرى من الخير ما شاء الله
تعالى (١) •

التوبة :

ويعلق ابن عربى على التوبة أهمية كبرى • فهى ، بالنسبة للمريد
ماؤه وهوائه أو ان شئت قلت انها بالنسبة له كالارض بالنسبة للبناء

(١) راجع : الفتوحات المكية - السفر الرابع ص ٢٥٢ - ٢٥٩ •

فمن لا أرض له لا بناء له • ومن لا توبة له لا حال ولا مقام (١) •

والتوبة عند ابن عربي تختلف باختلاف هوية السائئين : فتوبة الرجل العامى غير توبة الرجل المتدين ، وتوبة المتدين غير توبة الولى ، وتوبة الولى تختلف عن توبة النبى ••• وهكذا •

معنى هذا ان ما يسعى اليه الرجل العامى قد يكون ذنباً يسعى الى التوبة عنه نفر من الصوفية • لأن مفهوم التوبة متصل بمفهوم الخطأ • ولهذا فثمة عدة أقسام من التوبة :

(أ) فهناك التوبة المتعلقة بعوام المؤمنين ، وهى توبة حاصلة من جراء الصغائر التى ارتكبوها أو صدرت عنهم نتيجة لغفلة أو جهل منهم « انما التوبة من الله للذين يعملون السوء بجهالة » •

(ب) وهناك توبة الفاسقين ، وهذه تقتضى ترتيباً معيناً ومحدداً ، ان ينبغى للفاسق أن :

– يندم على ما مضى من ذنوبه •

– وأن يترك هذه الذنوب فى الحال ، وأن يصر على عدم القيام بها مستقبلاً •

– ثم عليه ، من جهة ثالثة أن يرد الحق الى ذويه •

– وعليه من جهة رابعة أن يقوم بأداء ما فاتته من فرائض •

– وينبغى عليه أن يذيب نفسه فى طاعة الله ، كما كانت من قبل مستغرقة فى حلاوة الخطيئة والمعصية •

– وسادسا عليه بمداومة البكاء فى الخلوة عند السحر ، ان أن البكاء يعنى دائماً الشعور بالذنب والتقصير فى حق النفس والله • كما

(١) ابن عربي : تحفة السفيرة ص ٢٤ •

أنه يعنى أيضا شعور المريد بالحضرة الالهية ، تلك الحضرة التى يخجل من أخطائه أمامها .

(ج) وهناك توبة الكفار وتعنى رجوعهم وعودتهم الى الاسلام والايمان ويذكر ابن عربى هنا أنه ينبغى للتائب أن يعرف نفسه بالعبودية ويعرف مولاه بالمعبودية . وكل من عرف نفسه بالعبودية فقد عرف ربه بالمعبودية ، لأن من غفل عن عبودية المولى وأشغلته الدنيا عن العقبى لم يحصل له العرفان(١) .

(د) ثم هناك توبة خاص الخاص على حد تعبير الشبى 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 يبتعد كل البعد عن التشبيه والتجسيم وغيرها .

يقول الشيخ الاكبر ان الاعتقاد على ضربين : خاص وعام . فالخاص أن يعتقد الشخص مذهب امام معين ، يعمل بأقواله ويترك بأقواله ، ولا يبالى بقول أحد غيره .

وأما العام فهو أن يعمل الشخص بالعزائم بأقوال جميع الأئمة ، لكن لا يأخذ برخصهم . . . فليكن المريد على اعتقاد السلف من أهل السنة ، بريئا عن الرفض والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم ولا طعانا على السلف ولا على المذاهب كلها(١) .

(١) راجع تحفة السفره ص ٢٢ .

(١) تحفة السفره .

الاخلاص :

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 ، الا اذا كان صادقا ومخلصا فى أفعاله وأقواله . والاخلاص يعنى أن يكون العمل كله موجها لله ولله وحده ، وأن لا يراعى المريد أحدا الا الله لأن الاخلاص ، كما قال ابن عربى : عمل قلبى لا يطلع عليه غير الله تعالى . وهو أن تعبد الله بكليتك ولا تشارك 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 ، فان هذا دليل على وجود المحبة : محبة الله داخل فؤاد العبد . لان من لا يراعى الا الله فى أعماله وأقواله لابد أن يكون انسانا امتلأ قلبه بالحب الالهى ، بحيث لم يعد فى داخله متسعا لحب غيره . ومما يذكر فى هذا الصدد أن من علامة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ولا يبقى لك منك شىء . أو هى أن تحب الله بكليتك لا يبقى شىء لغيره . ولا تحصل حقيقة المحبة الا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس . فاذا استقرت محبة الله فى القلب ، خرجت محبة غيره لأن المحبة ، كما يقول ابن عباس ، صفة محرقة تحرق كل شىء من جنسها(٢) .

وامتلاك المحبة ومعها الاخلاص قلب المريد وسيطرتها على جوارحه تعنى أن المريد حينئذ يحب ما يحبه الرب وينتهى عن ما نهاه سبحانه عنه .

(١) راجع تحفة السفره ص ٣٢ - ٣٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٧ وراجع كذلك ص ٧٦ - ٧٨ .

بحبث بفرح بفرحه سبحانه ويغضب لغضبه • ذلك أن من ادعى محبة الله من غير أن يجتنب ويتعد عن ما حرمة الله فهو كذاب • وكذلك الشأن فيمن بدعى محبة الجنة دون أن ينفق فى سبيلها نفسه وماله •

(ج) الخانقاه الصوفية :

وبعد • فهذه هى أهم السمات ، أو ان شئت الشروط التى ينبغى توافرها فى المريد ، وبدونها لا يصح أن يدخل أحد الى « الخانقاه الصوفية » وهنا يوضح لنا ابن عربى الطريق من بدايته الى نهايته :

فهو يوضح لنا أنه بمجرد أن يعرض المريد على الجماعة ، ويقبل بها ، يطلب الشيخ منه عهدا على نفسه (١) •

وهذا العهد على أنواع أهمها عهد الاخلاص للشيخ اذ لا غنى عنه للطاعة العمياء المطلقة ، التى هى الأساس الرئيسى للتكوين الصوفى ... • وما يدخل فى هذا العهد الذى يأخذه المريد على نفسه أن يفضل الفقراء على الأغنياء وأن يضحى بالثروة والمروءة وبالحياة ذاتها فى سبيل الخير للناس •

ثم يأتى بعد ذلك لبس « الحرقة » وهى الزى الذى يتميز به الصوفية • وهذه الحرقة عادة تكون من الصوف • وبعض الشيوخ كان يفضل « المرقعة » أى تلك التى تتكون من مجموعة من الرقع • والبعض الآخر لم يكن ليشترط ذلك • وابن عربى نفسه لم يكن مصرا على نوع معين من اللباس سواء كان مرقعة أو خرقة أو غير ذلك • لانه يرى أن لكل بلد عادته فى اللبس • لكن من المؤكد أن ابن عربى كان حريصا على أن يكون زى الصوفى من أخص أنواع الملابس ويكفى الصوفى أن يستتر عورته فحسب •

(١) راجع فى هذا اسين بلاثيوس ص ١٣٠ وما بعدها •

ثم يبدأ المريد فى « الخلوة » وهى الاعتكاف والبعد عن الناس والانعزال عنهم . ولا ينبغى أن يخرج من هذه الخلوة الا باذن الشيخ فى كل مرة .

كذلك ذهب ابن عربى الى أنه لا ينبغى البتة للمريدين أن يتصل بعضهم ببعض الآخر الا اذا أمر الشيخ بذلك وفى حضرته .

ويوضح ابن عربى أن المريدين اذا خرجوا الى الطريق خرجوا جماعات غاضبين أبصارهم ، ذاكرين الله دون أن يتلفتوا يمنة ولا يسرة ولا الى وراء . ولا يقفون حتى ليلتقطوا شيئاً وقع من أحدهم فى الطريق كما يعودون أيضاً جماعات . (بلاتىوس ص ١٣٤) .

وفى داخل « الخانقاة » كانت الحياة تنظم بدقة . صيبح أن ساعات اليوم لم تكن توزع بطريقة محددة ، ولكن ابن عربى رتب الأعمال التى تملأ أوقات الجماعة . فالى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك وللنوم ، تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة :

الأول : هو الصلوات فى مواعييدها بالدقة . فيجتمعون فى المسجد ويؤدونها جماعة .

الثانى : الذكر الجماعى .

الثالث : الانشاد للأشعار الصوفية . وينبغى ألا يشترك فيه غير أهل الاحتصاص ، ويعد 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 معا .

^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 لأنه بمثابة التوجيه الروحى من الشيخ للمريد (يشبه الى حد ما الاعتراف فى المسيحية) .

ويرى ابن عربى أنه لا مانع من أن يسعى المرید المبتدىء الى بعض الأعمال « الحرفية » حتى يمكنه كسب قوت يومه . وهذا أمر مؤقت إذ سرعان ما يتخلى المرید عن ذلك ، حينما يصل الى مرتبة التوكل الكامل على الله . وهذه المرتبة تعنى تفويض الأمر الى العناية الالهية فى كل شىء بما فى ذلك المأكل والملبس .

وينبغي 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 . ومغزى ذلك أن المرء دائما يرتبط بما يملكه ولكى يضمن الشيخ خلق قلب المرید من شواغل الدنيا يبعده عن امتلاك شىء منها .

وفى داخل « الخانقاة » لم يكن من الواجب أن يجالس الشيخ مريديه الا بقدر معلوم محدد . وهنا يحث ابن عربى الشيوخ على أن لا يأكلوا البتة مع مريديهم حتى يتجنبوا ألفة المريدين ، حيث كان خادم ابن عربى - وهو أحد المريدين - يقوم باحضار الطعام اليه ويتركه فى صمت أمامه . ثم يقف خلف الباب ، حتى يفرغ الشيخ من طعامه ، فيدخل ويأخذ الباقي منه ويأكله إن أمره (الشيخ) بذلك .

وكانت للمائدة آداب خاصة . وينهى ابن عربى عن الشراة وعن التمتع فى الطعام . فعلى كل أكل أن يتناول من الطعام أقربيه اليه دون التوغل ابتغاء الحصول على قطعة أطيب ، ولا النظر الى يد جاره أو وجهه ، والا يطلب شيئا من الخادم بل يقتصر على التناول مما يقدم اليه .

وعند كل لقمة عليه أن يحمد الله وهو يمضغها ويبتلعها حتى يبارك له الله
فى طعامه . وعليه ألا يقوم حتى ترتفع المائدة (بلاثيوس ص ١٣٧) .

والنظافة الشخصية ، وهى طابع العبادة فى الاسلام ، لا غنى عنها .
وكانت تراعى داخل حدود الشعائر فحسب . أى أن المريدين والاخوان
كان عليهم أن يتوضئوا فى كل الأحوال التى يفرضها الدين وخصوصا
للمصلاة قبل الذكر وعند الدخول على الشيخ . لكن كان ممنوعا عليهم
كل نظافة يمكن أن يكون الدافع اليها الزهو والغرور أو تتضمن خطر الشهوة
أو التخنث (ص ١٣٨) .

وكان على الخادم (أقصد المريد) ، وهو ييسهر على نوم الشيخ ،
أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب ، ان 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 الحصيرة التى يجلس
عليها . وفى موقف العبد المتأهب فى كل لحظة للنهوض اذا أمره بذلك
سيده . وفى حضرة الشيخ يمنع التبسط والألفة .

وفى الصلاة أثناء الركوع والسجود ينبغى على 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 ، وان كانت هذه أصعب وأشق
وأكبر حسنة . والسمة التى تختم كل هذا التنظيم الدقيق تلخص وتفسر
روحه على نحو رائع . وهى أنه اذا سافر الشيخ كان على المريدين أن
يذهبوا يوميا الى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا (١) .

(١) بلاثيوس ص ١٤٣ .

ه - وحدة الوجود :

(١) تمهيد :

يعد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي من أهم الصوفية الذين تحدثوا بصورة كاملة وتامة عن « وحدة الوجود » : ويعد هذا المذهب ، مذهب وحدة الوجود من أهم ما ذهب إليه ابن عربي في هذا الصدد ، إذ يعد الأساس ، أو أن شئت حجر الزاوية ، في مذهبه . وتكاد تكون كل مؤلفات العارف بالله محي الدين بن عربي تبدأ من هذا المنطلق وتنتهي إليه : فبوحدة الوجود بدأ مذهبه واتجاهه ، وبه أيضا ختم حياته وآراءه .

ووحدة الوجود ، كمذهب ، كان موجودا قبل محي الدين بن عربي ووجد بعده . ويبدو أن الشيخ الأكبر قد وقف على بعض الآراء التي كانت من قبل تنادى بوحدة الوجود ، ذلك أن ابن عربي نشأ في الأندلس . والأندلس الإسلامية كانت ، كما نعلم ، ملتقى عدة حضارات وثقافات متباينة .

فالآراء الكلامية كانت موجودة ومعروفة آنذاك ، وخاصة آراء المعتزلة والشيعة الباطنية . وهذه الأخيرة كان لها موقفها الواضح من وحدة الوجود ومن فكرة التجسيم ، وهي الآراء التي نادت بها الاسماعيلية والقرامطة وغيرها من غلاة الشيعة . كذلك فإن ابن عربي قد وقف على آراء فيلون ، ذلك الفيلسوف اليهودي . ونحن نعلم أن النزعة اليهودية تميل ، بوجه عام ، الى تصوير ، وتصوير كل شيء ، تصويرا ماديا محسوسا بما في ذلك الالهية .

أضف الى ذلك كله أن الأفلاطونية المحدثة كانت ذائعة الصيت والانتشار آنذاك . والأفلاطونية قالت بنوع من وحدة الوجود حيث تكون الكثرة في الواحد . وقد انتقلت الآراء الأفلاطونية المدونة في التسايعيات الى الأندلس .

ومعنى هذا كله أن نمة ثقافات كانت تميل الى القول بوحدة الوجود وكلها وقف عليها ابن عربى . فاذا اُضيفنا الى ذلك كله أمرين :

(أ) ميل ابن عربى الى النظرة الواحدية الشاملة للكون والتي تنتهى ، فى نهاية الأمر الى القول بوحدة الوجود .

(ب) واذا اُضيفنا الى ذلك ، من جهة ثانية ، بعض نصوص القرآن التى يمكن أن تسمح أو تساعد على تأكيد القول بوحدة الوجود . أقول : اذا وضعنا فى حسابنا ذلك كله . . . بات واضحا أمامنا موقف ابن عربى فى هذا الصدد (١) .

على أننا قبل أن نعرض اتجاه الرجل ، ينبغى أن نشير الى أن له موقفه الواضح والفريد والتميز من « وحدة الوجود » بحيث نستطيع أن نقول : انه لم يتابع هذا التيار أو ذاك ، ولم ينحرف خلف افلوطيين أو غيره من الفلاسفة الذين نادوا بوحدة الوجود . فلقد فهم ابن عربى القول « بوحدة الوجود » فهما خاصا به ، بحيث نظر الى الوجود نظرة واحدة « فريدة » فى تبريره لها ، بحيث بصعب علينا أن نضع ابن عربى فى نمرة أى مذهب من مذاهب وحدة الوجود . وهذا أمر سوف يتضح لنا الآن .

(ب) الوجود الواحد :

يذهب ابن عربى الى القول بأنه لا يوجد أى موجود وجودا حقيقيا وأصيلا الا الوجود الالهى ، الوجود الحق ، الوجود المطلق ، الوجود الثابت ، الوجود الواحد . فهو سبحانه كل الوجود ، ولا وجود لموجود آخر سواه . فاینما نولى وجهنا فثم وجود الله الذى لا يوجد فى مكان بعينه والذى لا يخلو منه مكان .

(١) راجع فى هذا د . أبو العلا عفيفى فى مقال نشر له فى مجلة كلية الآداب المجلد الأول ، الجزء الأول سنة ١٩٣٣ تحت عنوان : من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية .

وهذا الوجود الالهي ليس في حاجة الى اقامة الحجج والبراهين والأدلة القاطعة على اثبات وجوده . اذ 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 ، اذ هو ذاته سبحانه عين الدليل على ذاته . لانك ان حاولت الاستدلال عليه فلا بد أن تستند في ذلك . اما الى فكرتك عن الداء الالهية ، وفي هذا رجوع مباشر الى من تحاول الاستدلال عليه ، واما أن تلجأ الى الوجود لكي تستدل على وجود الله . وهذا أيضا يعنى انك اعتمدت على الله في اثبات الله . لانك برجوعك الى الوجود انما تكون قد رجعت الى الله سبحانه ، لأنه الوجود كله . . . أن وجود الخلق دليل على وجود الحق . ولكن هناك معنى آخر نستطيع أن نقول أن الحق عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . وهذا لا يكون الا اذا - اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له الا بالحق : فاذا علمنا عن طريق النظر في العالم الوهية الحق ، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلى الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه (١) .

والوجود عند صاحبنا هذا لا يعنى الكثرة أو التعدد ، وانما يعنى الوحدةانية الفريدة في بابها . صحيح أننا نشاهد في هذا العالم أشياء متعددة ومتكررة ، ولكن هذه الكثرة لبست الا وهما وخداعا من خداع الحواس ، أو ان تثبت هي وليدة الحواس ان اعتمدنا على هذه كأداة مطلقة من أدوات المعرفة البشرية . لكن الحواس لا تغنى من الحق

(١) شرح فصوص الحكم ص ٦١ وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٣٤٧ مادة : ابن عربي تعليق د . أبو العلا عفيفي .

شيئا • وإنى لنا أن نعتد على الحواس فى أمور يعجز الحس عن إدراكها
والوصول إليها • أو بتعبير آخر : أنى لنا أن نستخدم الحواس فى إدراك
موجود لا ينال بالحس •

على أن ابن عربى لم يقل فى العالم المحسوس ما قاله أفلاطون ،
وأفلاطون من بعده ، من حيث أنهما انتهيا الى أن العالم المحسوس عالم
الأشباح والصور •• الخ لا لم يقل ابن عربى ذلك ، وإنما أراد أن
يؤكد :

١ - أن الأصل فى هذا العالم الوحدة لا الكثرة •

٢ - أن هذه الكثرة تستمد وجودها (الخالد) من الوحدة •

٣ - أن هذه الكثرة المشاهدة أمر ضرورى ورئيسى لكى تتجلى
من خلاله الوحدة الحقيقية الأصيلة •

وعن هذه النقطة الأخيرة نتحدث بشيء من الإيجاز ، فنقول :

أن ابن عربى 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 إلا الحق وقد تجلى فى الخلق من خلال صفاته
سبحانه : وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا فحد الألوهية
له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيا • وكما أن ظاهر
صورة الإنسان تثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها ، كذلك
جعل الله صورة العالم تسبىح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لا نحيط
بما فى العالم من الصور • فالكل السنة الحق ناطقة بالثناء على الحق
ولذلك قال « الحمد لله رب العالمين » أى إليه يرجع عواقب الثناء فهو
المثنى والمثنى عليه • قال الله تعالى « ليس كمثله شيء فنزهه ، وهو السميع

البصير فشبهه • وقال تعالى ليس كمثله شيء « فشبهه وثنى » وهو السميع
البصير فنزه وأفرد « (١) •

ويقول ذلك :

فالكل مفتقر ما الكل مستغن
هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى

فان ذكرت غنيا لا افتقار به
فقد علمت النذى بقولنا نعى

فالكل بالكل مربوط فليس له
عنه انفصال خذوا ما قلته عنى (٢)

ذلك أن الكثرة المشاهدة بالحس ليست إلا أمرا تنعكس لنا على
صفحاتها الصفات الالهية • وهذه الصفات عند ابن عربى هى عين الذات
الالهية • إذ انه لم يميز بين الذات وبين الصفات • فليست الصفات أحوالا
قائمة بالذات ، وليست أمرا زائدا عليها ولكنها عين الذات الالهية •
« ان الحق تظهر له عينه فى صورة المرأة وهى المحل المنظور فيه من
وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه ، فان
الظهور فى المحل رؤية عينيه منضمة الى علمية ، وفى غير المحل رؤية
علمية فقط » (٣) •

وقد ذهب الى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه للفصوص •
حيث قال ••••• ليس فى الحقيقة أثر للثنائية فى مذهب (ابن عربى) •
وكل ما يشعر بالاثنية يجب تفسيره على أنه اثنية اعتبارية • فليس فى

(١) فص حكمه سبوحيه فى كلمة نوحية ص ٦٩ - ٧٠ •

(٢) فص حكمة آدمية ص ٥٦ •

(٣) فص حكمة آدمية شرح القاشانى ص ١٢ •

الوجود ، فى نظره ، الا حقيقة واحدة : اذا نظرنا اليها من جهة سمينها حقا وفاعلا وخالقا ، واذا نظرنا اليها من جهة أخرى سمينها خلقا وقابلا ومخلوقا . وليس على وجه التحقيق فى مذهبه خلق بسعنى الابدان من العدم . ان يستحيل فى اعتقاده الوجود عن العدم المحض . وانما اصل كل وجود وسبب كل وجود فيض الهى دائم (يعبر عنه أحيانا بالتجلى الالهى) يمد كل موجود فى كل لحظة بروح من الله ، فيراه الناظر فى الصور المتعددة التى يظهر فيها . ذلك هو الخلق فى اصطلاح ابن عربى : تجل الهى دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحول فى الصور فى كل آن . ذلك هو الذى يطلق عليه أحيانا اسم « الخلق الجديد » ويقول أنه هو المشار اليه فى قوله تعالى « بل هم فى لبس من خلق جديد » (١) .

اذا كان الأمر كذلك ، فان ابن عربى يرى أن الواحد هو الكثرة ، وأن الحق هو الخلق ، وأن الظاهر هو الباطن ، وأن القديم هو الحادث ، وأن الخالق (ان جاز استخدام هذا التعبير فى مذهب ابن عربى) يكون هو بعينه المخلوق . ذلك أن ابن عربى لم يقل بفكرة الحق من العدم البتة . لأنه سوى بين الواحد والكثرة بحيث صارا موجودا واحدا . فاذا كان الله أزليا - وهو كذلك - فان هذه الكثرة المتحدة به ينبغى أن تكون أيضا أزلية . ولما كان الله باقيا الى الأبد ، فان هذه الكثرة أيضا لن تبديد ولن تقنى . أن العلاقة هنا علاقة اتحاد وهويه . وقد أشرنا الى أن هذه الكثرة المشاهدة وهم وخداع لأنها كثرة متحدة فى الزايق والحقيقة . وتعبير آخر ان هذا التعدد الظاهر مرتبط بدبل الوجود الحق ، ولا وجود لأى فرد أو شئ الا من خلال هذا الحق . ولهذا فان الحق ظاهر من حيث هو باطن وهو سبجانه باطن من حيث هو ظاهر .

يقول الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى « . . . فان للحق فى كل خلق ظهورا ، فهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم

(١) شرح قصص الحكم ص ٨ . وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٣٤٤ .

من قال ان العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة . فيؤخذ في حد الانسان ، مثلا ، ظاهرة وباطنه وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد . وصور العالم لاتنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته . فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لايعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله : فحد الحق محال . وكذلك من شبهه ومانزهة ، فقد قيده وحدده وماعرفه . ومن جمع في معرفته بين التنزية والتشبيه بالوصفين على الاجمال ، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملا لا على التفصيل (١) .

وشرح هذا النص يتفق مع ما سبق أن أشرنا اليه حينما ذكرنا أن لله وجودين : وجود ظاهر ووجود باطن . وجود متجل في كل الموجودات ووجود كما هو في عين ذاته . فاذا نظرنا الى الله من حيث ذاته ، من حيث أنه سبحانه « باطن » ، فانه سبحانه من هذه الجهة لا يمكن أن يحد أو يعرف ، لأنه حينئذ يتعالى على كل اسم أو صفة . انه حينئذ يكون الغنى في مقابل الفقراء ، ويكون قائما بذاته في مقابل المفتقرين في وجودهم اليه ، ويكون المطلق في مقابل المقيد . أما اذا نظرنا اليه من حيث أنه ظاهر ، من حيث أنه متجل في كل الموجودات ، فانه يكون ، حينئذ ، ظاهرا في كل مرحوم ومغفور ومسموع وتائب بحيث يكون في هذه الحالة بمثابة الجوهر لكل الموجودات (العارضة) ، من حيث أننا نطالع على صفحة مرآة هذه الموجودات التجلى الالهى . ولهذا فان الله ظاهر وباطن ، واحد وكثير ، أول وآخر ، مبدئ ومعيد ، حق وخلق ، رب وعبد . انا اذا اخذنا في تعريف الشيء ظاهره وباطنه ، وجب أن نأخذ في تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضا . أما باطنه فهو الذات الأحدية . وأما ظاهره فالعالم بجميع

(١) فص : حكمه سبوحه في كلمة نوحه ص ٦٨ - ٦٩ وراجع شرح القاشاني ص ٥٦ وما بعدها .

ما فيه • فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات •
والى ذلك الاشارة فى قوله : « فالحق محدود بكل حد » أى أن حده مجموع
حدود الأشياء • ولكن لما كانت صور العالم لا تتناهى ولا يحاط بها ،
ولا تعلم حدود كل صورة الا بقدر ما حصل لكل عالم من العلم بصورته ،
استحال الوصول الى حد الحق ، كما استحالت المعرفة الكاملة به • فعلى
قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحده لنفسه
ولغيره يكون حده لربه « (١) » •

ويؤكد هذا المعنى بوضوح فى أكثر من موضع آخر ، فيقول :

ان قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى
التقييد ، وان قلت بالتشبيه وحده قيدت الحق وحصرته • والصحيح أن
نقول بالتنزيه والتشبيه معا من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه
المعرفة الصوفية • أن الذين يثبتون وجود الحق والخلق - الله والعالم
- على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون • والذين
يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون • فان قلت بالاثنيانية فاحذر
التشبيه والا وقعت فى التجسيم • وان قلت بالفردية فاحذر التنزيه المطلق ،
لأن فى ذلك اغفالا لوجود العالم الذى هو أحد وجهى الحقيقة الفردية •
واذا فهمت من التنزيه الاطلاق ومن التشبيه التقييد ونظرت الى الحق على
أنه فى عين الوجود مسرحا ومقيدا ، أدركت أنك هو من وجه وأنت لست هو
من وجه (٢) •

ثم ان ابن عربى يدرك أيضا أن الناس متفاوتون فيما بينهم فى فهمهم
للنصوص الدينية ، ومن ثم فى تحديد الذات الالهية وبيان علاقتهم بها
ولهذا جاءت النصوص الدينية تتحدث أحيانا عن طريق استخدام الأسلوب
الرمزى وأخرى عن طريقة الصور البلاغية ولذلك يرى شيخنا أن تحديد
الذات الالهية من خلال الصور التشبيهية وحدها خطأ ، كما أن تحديدها من

(١) شرح فصوص الحكم ص ٣٤ •

(٢) شرح فصوص الحكم ص ٣٦ •

خلال تنزيهها عن سائر الموجودات يعد خطأ أكبر « اعلم أيديك الله بروح أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجذاب الالهي عين التحديد والتقيد ، فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء أدب . ولكن اذا أطلقاه وقالاه ، فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك ، فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشعر وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولاسيما وقد علم أن السنة الشرائع الالهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت انما جاءت به في العموم على المفهوم الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان » (١) .

ويقول القاشاني في شرح ذلك ؛ ولايجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص فهمه ببعض الناس دون البعض . ولا يفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمراد والا لكان تدليسا . بل الحق من حيث هو مطلع على الكل ، يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه الى الفهم ، وهو لسان العموم ، وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لايفهمها الا الخصوص . وبحسب مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص . فللحق في كل مرتبة من مراتب الناس لسان . ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام « نزل القرآن على سبعة أبطن » « وقوله » ما من آية الا ولها ظهر وبطن ، ولكل حصر حد ، ولكل حد مطلع « فمن الظاهر الى 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 الى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم . كقوله ، مثلاً ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . فالمفهوم الأول ليس هو مثل الذي وصف بصفاته شيء اذ لانظير له من غير قصد الى مثل ونظير ، أو ليس مثله شيء ، على أن الكاف زائدة وهو

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ من فض حكمه سبوجيه في كلمة توحديه .

محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه . لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه . فان الكاف والمثل لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء . فيلزم ثبوت المثل والتشبيه بلا تشبيه . وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد أنه لاسميع ولا بصير الا هو وهو عين التنزيه ، فافهم (١) .

أن التعدد والكثرة يعبر في الحقيقة عن الصفات الالهية . ونحن نعلم أن الصفات الالهية متعددة . وهذا التعدد في الصفات من شأنه أن يتجلى ويشع ويشرق من خلال موجودات متباينة . ولما كانت كثرة الصفات لاتعنى البتة تعدد الموصوف بها ، فان الكثرة الظاهرة لاتعنى أيضا كثرة حقيقية في الوجود ، وانما هي ترد في الحقيقة الى موجود واحد حق تستمد منه وجودها ، ومن خلالها يعبر عن وجود قدرته ورحمته وعدله وحكمته وعزه وذله ليس هو القائل جل شأنه « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى » .

يقول ابن عربي « لا شك أن المتحدث قد ثبت حدوده وأفتقاره الى محدث أحدثه لا لامكانه لنفسه . فوجوده من غيره . فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد أن يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه . ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به . ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتى . فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه .

ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته ، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه

(١) شرح القاشمانى ص ٥٦ وراجع ص ٥٧ - ٦٠ .

فاستدللنا بنا عليه • فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف الا
الوجوب الخاص الذاتى • فلما علمناه بنا وما نسبنا اليه كل ما نسبناه
اليها • وبذلك وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم اليها
فوصف نفسه لنا بنا : فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، واذا شهدنا شهد
نفسه « (١) •

والى قريب من هذا المعنى ما ذكره ابن عربى فى « فص حكمه قدوميه
فى كلمة ادريسية » حيث قال : « والعين واحدة من المجموع فى المجموع » •
والمقصود بذلك ، كما يرى د • عفيفى ، أن الحقيقة واحدة وإن تكثرت
بالصور والتعينات • بل أن تكثرها بالصور تكثر وهمى 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 صوراً للمرايا الأزلية التى ترى فيها ذات
الحق وصفاته وأسمائه • وهذه المرايا الأزلية هى الأعيان الثابتة
للموجودات • وهى على ما هى عليه من العدم ما شمت رائحة للوجود
الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الالهى • فالكثرة
الخارجية أذن - أن قلنا بوجودها - حقيقة واحدة فى جوهرها ، أو هى
مجالى كثيرة لحقيقة واحدة • فالعلو أذن ليس قاصراً على شئ دون
شئ ، لأن كل شئ 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 مذكور - على نحو ما صنع الاسكندريون (يلجأ) الى ضرب
من المجاز والتشبيه ، فيقول : أن الذات الالهية جسم والكثرة أعضاؤه ،
أو أنها الواحد والكثرة هى الاعداد المتفرعة منه ، أو انها المرآة التى

(١) (ابن عربى : فصوص الحكم : فص حكمه الهية فى كلمة ادمية
ص ٥٣) •

(٢) راجع : فص حكمه قدوسيه فى كلمة ادريسيه ص ٧٦ وشرح
الفصوص ص ٤٩ - ٥٠ •

تُعكس صورا متعددة • أو انها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية
أواجه (١) •

ذكرنا أن الشيخ محي الدين بن عربي وأن كان يستخدم كلمة الخلق
و « الخالق » أحيانا إلا أنه لا يستخدم هذين اللفظين بمعناهما الديني :
أي الابداع من العدم • وهذه نقطة ينبغي أن نوضحها بإيجاز في هذا
الصدد •

يرفض ابن عربي أن ننظر الى العالم نظرة ثنائية • فالنظرة الثنائية
بعيدة كل البعد عن بصر وبصيرة الرجل • فهو ينظر الى الحق والخلق ،
أو الواحد والكثرة نظرتيه الى عملة واحدة ذات وجهين : أنظر اليها مرة
فأرى صورتها ، وأنظر اليها 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 لانعنى
وجود ذاتين منفصلتين ، ولانعنى وجود موجد من جهة وموجودات من
جهة أخرى لأن عين الموجد هي بعينها عين الموجودات • فالحق هو الخلق ،
والخلق هم الحق • والحق هنا ليس خالقنا للموجودات من العدم ولا مؤيسا
لها بعد أن كانت ليس • فالموجودات أزلية أزلية الله ، لأنها تجليات للذات
الالهية • أنها مرايا تتجلى من خلالها الصفات الالهية • ولهذا نجد
ابن عربي في الفصل الثانى من فصوصه « فص حكمه نفثيه في كلمة شيثيه
يستخدم « كلمة نفثيه » ولا يستخدم كلمة « خلقية » أو « خالقية » أو
ابداعية » مثلا ، لكى يعبر عن العلاقة بين الذات وبين الموجودات • وهو
باستخدامه كلمة « نفثية » إنما كان يعبر تعبيراً دقيقاً عن رأيه في هذا

(١) د • إبراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا
ص ٢٧١ من مقال في الحجاب التذكاري عن محي الدين بن عربي - دار
الكاتب العربي سنة ١٣٨١ سنة ١٩٦٩ القاهرة •

الصدد • لأنه يرى أن كلمة « نفث » (النفخ) تشير الى خروج الموجودات (الكامنة) فى العلم الالهى الى حين الوجود الفعلى • أنها تعنى خروج موجود عن موجود • وابن عربى لا يقول بفيض الموجودات بعضها عن بعض ، لأنه يرفض وجود واسطة (أيا كانت) بين أى موجود وبين ذاته أو عينه أقصد بين الخلق والحق •

معنى هذا أن الموجودات كانت موجودة فى العلم الالهى من الأزل ، وكانت كامنة فيه فننفخ فيها ، فكان أن خرجت الى حين الوجود • وهذا يشير من جهة أخرى الى أن الروح الالهية سارية فى جميع الموجودات بلا استثناء ، وأن صفاته سبحانه ليست الا الصور المتعينة فى الموجودات المتكثرة وهكذا يقضى (ابن عربى) على فكرة الخلق ويعطل الارادة الالهية لا شىء فى عالمه يخلق من عدم وإنما الخلق اخراج ماله وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود الى حضرة الوجود الخارجى • أو هو اظهار الشىء فى صورة غير الصورة التى كان عليها من قبل • فالعالم عنده حقيقة أزلية لا تفنى ولا تتغير الا فى صورها • أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد • فاذا أراد الله خلق شىء من الأشياء أمره أن يكون فيكون • والكون أو التكون من فعل الشىء نفسه لا من فعل الله • بل ليس لله فى ايجاد الشىء الا قوله له « كن » كالسيد الذى لا تعصى أوامره ، يقول لعبده قم فيقوم : فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام • والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد •••

وقد يقال : كيف يخاطب الشىء ويؤمر وهو بعد لم يكن ؟ كيف يشبه الشىء المخلوق - قبل خلقه - بالعبد الذى يمثل أمر سيده ؟ ليس هذا قياسا مع الفارق ؟ وليس من التناقض أن نقول أن الشىء قبل أن يكون يؤمر بأن يكون ؟

والجواب : ان ابن عربى يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أمورا حادثة صرفة ، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول : وهو وجود

بالقوة . فالأمر الإلهي يخرجها من القوة الى الفعل بمقتضى طبيعتها (١) .

الفزعة الجبرية عند ابن عربي :

ومذهب هذا شأنه في نظريته الواحدية الى الحق والخلق معا لا بد أن ينتهي الى القول بأن القوانين الالهية تتجلى وتظهر لنا من خلال القوانين الطبيعية . وأن هذه القوانين الطبيعية انما هي تعبير عن الارادة الالهية . بعبارة أخرى ليس ثمة فرق بين ارادة الله والقوانين الطبيعية . هذه القوانين الطبيعية الالهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل وهي تعم الوجود كله ولا يخرج عنها موجود من الموجودات . وليس ثمة في هذا الكون مجال للحظ أو البخت أو الصدفة . فكل شيء بقضاء ، وكل شيء بقدر ، ولن تجد لسنة الله (العالم أو الكون) تبديلا .

ذلك ان الطبيعة عنده (ابن عربي) اسم آخر لله . هي أشبه بقوة عامة سارية في الكون بأسره سواء ما كان عنصري النشأة أو غير عنصري . ويستعمل الفلاسفة « الطبيعي » في مقابلة العنصري . ويقصرون الأول على الاجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربي يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التي تعطي كل موجود صفاته وخصائصه أو تعطيه ، على حد قولهم ، « طبيعته » من غير أن يعترها في ذاتها نقص أو تغير . هذا هو تعبيره الفلسفي . أما تعبيره الصوفي ، فهو أن الطبيعة هي الذات الالهية متجلية في صورة الاسم « الموجد » . فكل ما ظهر في الوجود كان عن هذه الطبيعة « بل هو عينها لاتزيد شيئا بما يظهر عنها ولا تنقص شيئا بما لا يظهر . . . ان كل شيء مقدر أزلا لا انفكك عنه ولا محيص منه ، حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة ، من علم أو جهل ، كل ذلك مقدر أزلا في العين الثابتة لكل موجود (٢) .

(١) شرح فصوص الحكم ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) شرح الفصوص ص ٥٣ - ٥٤ .

وقد أكد ابن عربي هذا في موضع آخر من فصوصه حيث قال
« ٠٠٠٠ ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا ٠ فكلما علمت معرفته نقص
تصرفه باللهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحقيقه بمقام العبودية
ونظره الى أصل خلقه الطبيعي ٠ والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف
فيه ، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك ٠ وفي هذا المشهد يرى
أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال
عدمه ٠ فما ظهر في الوجود الا ما كان في حال العدم في النبوات ٠ فما
تعدى حقيقته ولا أدخل بطريقته (١) ٠

هذه القوانين الالهية الطبيعية (أو الطبيعية الالهية) لا تسرى ، كما
أشرنا ، على الجمادات والكائنات اللاعاقلة فحسب ، بل انها أيضا تسرى
على الانسان وتشمله ٠ ذلك الانسان الذي يسعى - بغير حق - أن يمنح
نفسه امتيازاً دون الكائنات الأخرى ٠ ولهذا فهو يعتقد أنه كائن مختار ،
وأن له القدرة على التمييز بين هذا وذاك من خلال إرادته الحرة ٠ ومن
هنا نسب الانسان الحسن والقيح الى بعض الأفعال ٠ ومن هنا أيضاً
وصف بعض الناس بأنهم أفاضل والبعض الآخر بأنهم أشرار ٠

هذه نظرة نفاها كل النفي محي الدين بن عربي ٠ فما دام - القانون
الالهى مطلقاً وشاملاً لكل شيء ، فلا مجال البتة للحديث عن الاختيار
أو الإرادة ٠ فكل شيء مقضى عليه بالعلم الالهى من الأزل ٠ ولا يستطيع
الانسان أن يخرج عن « الخط » الذي رسمه الله له ٠ ومن ثم فليس هناك
خير وشر في هذا العالم على الحقيقة ، وليس هناك انسان فاضل وآخر
شرير ، لأن كل ما يحدث إنما يحدث ويجرى على مرأى ومسمع ورضى
وتقدير وموافقة من جهة الله « ٠٠٠ فالتبعية من العبد كمال وهي من مظاهر
اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ماشاء كلهما من أسماء الجمال ٠ والمعصية

(١) ص ١٢٧ - ١٢٨ فص حكمه ملكية في كلمة لوطيه) ٠

من العبد كمال أيضا لأنها صفة وجودية وهى من مظاهر اسم الجبار
و' المنتقم أو المعذب أو ما شاكلها » (١) .

وهنا يقول ابن عربى ٠٠ ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ،
وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق
يظهر بصفات الحق من أولها الى آخرها وكلها حق له كما هى صفات
المحدثات حق للحق ٠ « الحمد لله » فرجعت اليه عواقب الثناء من كل
حامد ومحمود ٠ « واليه يرجع الأمر كله » فعم ماذم وحمد ، وما تم
الا محمود ومذموم » (٢) وقد فسر د ٠ عفيفى هذا النص تفسيراً ممتازاً
بقوله ، لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن تنسب اليها جميع
صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لان التفرقة بين صفات الأشياء
على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية ، وهى لذلك اعتبارية
لاحقيقية ٠ أما الموجودات فى ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة
كما أن الأفعال فى ذاتها لا توصف بأنها خير و شر ٠ وكل ما يمكن أن يقال
فى أى موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هى كيت وكيت
سواء اكانت هذه الصفات مما اصطلح العرف أو الشرع أو القانون
الخلقى على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن ٠ واذا كان الأمر
كذلك فيستوى أن نقول ان « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها
والمذموم وأن نقول أن الخلق يظهر بصفات الحق ٠ أما أن الحق يظهر
بصفات المحدثات فقد أخبرنا بذلك عن نفسه فى مثل قوله : « ومكروا
ومكر الله » ، وقوله : « الله يستهزئ بهم » وقوله : « ان الذين يؤذون
الله ورسوله » ٠٠٠ غير أنه يجب ألا يغرب عنا ما ذكرناه آنفاً فى مسألة
التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربى لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد
التشبيه - كما يقول - المشبهه - بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر فى

(١) راجع شرح فصوص الحكم ص ١٤ ٠

(٢) فص حكمه مهيمية فى كلمة إبراهيمية ص ٨٠ - ٨١ ٠

صورة كل من اصطلاحنا على تسميته ماكرا ، وأنه الظاهر فى صورة المستهزئ والمؤذى وغير ذلك (١) ٠٠

(د) الخير والشر :

وعلى ضوء ذلك كله فان منطق مذهب ابن عربى يؤدى الى نفى المسؤولية عن الانسان . فالانسان ليس مسئولا عن شيء ، لأن المسؤولية تعنى الارادة والحرية والقدرة على الفعل والترك . وليس ثمة مجال لهذه المصطلحات فى مذهب ابن عربى ولهذا كان طرحه للمسؤولية جانبا . وعلى ذلك فلا ثواب ولا عقاب ولا خير ولا شر ، بل كل ما فى العالم خير ، وكل ما فى العالم يعبر عن العدل الالهى ، وما وصفنا لهذا الفعل أو ذاك بأنه سىء إلا دليل قاطع على جهلنا بالقانون الالهى الأسمى . وما لومنا أنفسنا على ما يحدث منا أحيانا ، أو ندمنا على ما فعلنا أو ما لم نفعل ، إلا سوء فهم منا لقانون الوجود العام ، الذى ينبغى أن تنتفى أمامه مصطلحات الندم والخوف والقلق والشر والثواب والعقاب وغيرها من مصطلحات يمكن أن تكون نابعة من اعتقاد الانسان بأنه كان يستطيع أن يفعل غير ما فعل أو يقول غير ما قال ١١

ولهذا قال ابن عربى فى معرض حديثه عن القضاء والقدر « ٠٠ فسر القدر من أجل العلوم . وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة . فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ، ويعطى العذاب الاليم للعالم به أيضا . فهو يعطى النقيضين . وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا ، وبه تقابلت الأسماء الالهية . فحقيقته تحكم فى الوجود المطلق والوجود المقيّد لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعمد وغير المتعمد » (٢) .

(١) شرح الفصوص ص ٥٩ وراجع ص ١٣٢ - ١٣٣ من فص حكمه قدرية فى كلمة عزيزية .
(٢) فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية ص ١٣٢ - ١٣٣ .

واضح هنا أن العلم كما قال سقراط في الفلسفة اليونانية ، فضيله ومصنبر سعادة وراحة (الرواقية) من حيث أنه يوضح لصاحبه أن كل ما يحدث في هذا الوجود من فعل وانفعال وكون وفساد ، وحركة وسكون، كلها مغروزة وسارية في تكوين الموجودات بجبلتها الغريزية • بحيث أن كل موجود يفعل ما هيء له من الأزل ، وأنه يقوم الآن بالدور الذي كتب له في عدمه الثابت من الأزل في العلم الالهي • ومن شأن هذا العلم أن يجعل صاحبه راضيا مرضيا بقضاء الله وقدره بحيث لا تتمرد نفسه أو تستنكف مما يحدث أو يمكن أن يحدث • أما أن هذا العلم بالقضاء والقدر قد يعطى صاحبه العذاب الاليم فأمر غير مفهوم في مذهب ابن عربي • ولعله يقصد بذلك أن مشاهدة السر الالهي من جهة القضاء والقدر جعل صاحبها قلقا متعذبا لأنه يرى بعض الآثام التي ترتكب في حق الآخرين من سرقة وقتل ومرااة وانتهاك لمحارم الله ••••• كلها تسبب له الشقاء والتعاسة لأنها أكبر من أن يعقلها !!

« أن الوجود من حيث هو خير لا شر فيه ، وحسن لا قبح فيه • وإنما لانصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما الى ذلك من الأوصاف الا لأمر عرضي • وقد حصر هذه الأمور العرضية في خمسة هي :

(١) أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل الحرف 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 وينميه من يتأذى
برأئحته(١) .

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه لـ « فص حكمة شيثيه »
٠٠٠ 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 الا ذاك .

هنا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جلية ، ولكنها ليست جبرية
ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ، بل هى نوع من الانسجام
الأزلى pre established harmony الذى قال به ليبنتز . كما أنها
ليست الجبرية التى قال بها غير ابن عربى من المسلمين . لأن الجبرية
الاسلامية ثنوية تفترض وجود الله ووجود العالم ، أما ابن عربى
فيدين بحقيقة وجودية واحدة . فنظام الوجود القائم وماطبع فى جبلته
من القوانين التى هى فى واقع الأمر قوانين الهية وطبيعية معا ، كل ذلك
هو الذى يقرر مصير العالم فى ابة لحظة من لحظاته . وهذه النزعة
اقرب ما تكون الى نزعة الرواقية فى الهياتهم .

أما النتيجة العملية لهذا المذهب ، من الناحية الصوفية ، فالرضا
المطلق بقضاء الله وقدره ومحاولة الصوفى التخلص – ما أمكن – من ربة
العبودية الشخصية ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق(٢) .

أن الوجود فى ذاته واحد . وما يظهر فيه من خير وشر ، وطاعة

(١) راجع شرح الفصوص ص ٣٣٩ وكذلك الفتوحات المكية – السفر
الثالث ص ٢٧٠ – ٢٧٦ من نشرة د. عثمان يحى – الدار القومية وراجع
ايضا د. محمود قاسم : محى الدين بن عربى وليبنتز ص ٧٨ ومابعدها
ط١ – مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢ م .
(٢) راجع شرح الفصوص ص ٢٢ .

ومعصية انما يعبر تعبيراً حقيقياً عن خصائص الموجود ، وهى الخصائص الثابتة له فى عالم الذر . انه يلزم لزوماً طبيعياً للوجود أن يكون فيه هذا التناقض : ايمان وكفر ، خير وشر ، ثواب وعقاب ، طاعة ومعصية ، جمال وقبح . وهذه كلها ينبغى أن ينظر اليها نظرة تقريرية لانظرية تقويمية . لأن الحق شاء من الأزل أن يكون فى الوجود مؤمنون وغير مؤمنين ، أن يكون هناك طائعون وعاصون ، ومن غير الممكن أن يكون الكل مهتد ، لأن المشيئة الالهية لم تقض بذلك من الأزل . ان ما يحدث لا بد أن يحدث ، ومن الممتنع أن لا يحدث ما حدث ، أو ما هو مقرر حدوثه ، لأن هذه كلها مقدره من الأزل ، وهى تعبر عن طبيعة الموجودات كما قدرها بارئها من الأزل .

« فان ثبت أن الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق . وان ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك . وان كان الحاكم الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك والحكم لك عليك . فلا تحمد الا نفسك ولا تذم الا نفسك ، وما يقى للحق الا حمد افاضة الوجود لأن ذلك له لا لك . فانت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود . - فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه اليك ومنك اليه . غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك الا بما قلت له كلفنى بحالك وبما أنت عليه .

فيحمدنى وأحمده	ويعبدنى وأعبده
ففى حال اقربيه	وفى الأعيان أجده
فيعرفنى وأنكره	وأعرفه فأشده
فانى بالغنى وأنا	أساعده فأسعده
لذلك الحق أوجدنى	فأعلمه فأوجدته
بذا جاء الحديث لنا	وحقق فى مقصده (١)

(١) (فص : حكمه مهيميه فى كلمة ابراهيمية ص ٨٣ وراجع شرح هذه الأبيات للدكتور عفيفى ص ٦٥ - ٦٧ من الفصوص) وراجع شرح القاشانى ص ٢٤ .

وتتضح هذه المسألة أكثر فى « فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية »
حيث يرى الشيخ الأكبر أن للحق وجهين فى الحكم على أحوال المكلفين
وأعمال المكلفين « الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الالهية .
والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الأمر الالهى . والأول هو الحكم
الارادى ، والثانى الحكم التكميلى . فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت
وكيت أو ينهاه عن فعل كيت وكيت . ويريد فى الوقت نفسه أن هذه الأوامر
والنواهى يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر . ولاغضاضة
فى مذهب ابن عربى أن نقول أن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة
الالهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ،
ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته . فالله لا يعلم
الا ما هو واقع لا محالة ، وهو لا يريد الا ما يعلم .

بهذا المعنى يقول ابن عربى : ان كل انسان يطيع الإرادة الالهية
لأنه لايفعل من الأشياء الا ما كان متفقا مع الإرادة الالهية . وكان الأولى
به أن يقول ان الإرادة الالهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها لأن الله
لا يريد فعلا - طاعة كان أو معصية - الا اذا كان ذلك الفعل متحقق
الوقوع ، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها .

ولكن ليس كل انسان يطيع الأمر الالهى الذى هو الأمر التكميلى :
فان أتى فعل العبد مطابقا لما أمر به أو نهى عنه سمي ذلك منه طاعة ،
وان خالف ما أمر به أو نهى عنه سمي معصية . وعلى ذلك كان كفر
فرعون ومعاصى العباد جميعا فى اتفاق تام مع ما أراد الله وما علمه
أزلا ، لا يختفون فى ذلك مطلقا عما أنت أفعالهم موافقة لأوامر
الدين .

وخلاصة ذلك أن أفعال العباد لاتوصف فى ذاتها بأنها طاعة أو
معصية ، خير أو شر ، بل هى أفعال تقضى بها طبيعة الوجود : وانما

تدخل فى دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية
أو الأخلاقية عليها « (١) .

وفضلا عن هذا كله فإن ما نعتقد أنه شر أمر لا يمكن رفعه عن
الوجود (أو من الوجود) لأنه يمثل الحاجة الدائمة لله من جهة مخلوقاته ،
كما أنه ، من جهة أخرى ، يفسر بعض أسماء الله . فلو لم يوجد ما نعتقد
أنه شر لما كان مثل هذه الأسماء الالهية من معنى أو دلالة كالغفار والستار
والتواب والرحمن والمعطى والمذل والمنتقم والجبار . ثم ما هو الفرق
حينذاك بين العبد والرب إذا لم يخطئ العبد ويطلب العفو من الله . اننا
نسبح بحمد الله ونشكره على ما أعطاه لنا . فلو اننا كنا متساوين مع
الله لما جاز لنا أن نحمده ونشكره ، ونرجوه ونخاف بطشه . . . « أن
العبادة الذاتية انما تتحقق بتجلى جميع الأسماء فيه . وتجلى اسم
التواب والعفو والغفور والعدل والمنتقم لايمكن الا اذا اقتضت المشيئة
الالهية جريان الذنب على العبد ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حكاية
عن ربه « أنين المذنبين أحب الى من زجل المسبحين » واعتبر بخطيئة آدم
وداود عليهما السلام . فان بعض كمالات العبد وقبول تجلى بعض
الأسماء الالهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة . ولهذا
قال عليه الصلاة والسلام « لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من الذنب :
العجب العجب العجب » ألا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم « ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك » ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام « لولا أنكم
تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » فضم
بنى آدم المعصية الى الطاعة « عبارة توجب على الحق بأسماء كثيرة وذلك
مما لم تقف الملائكة عليه أيضا لقصور نشأتهم » (٢) .

(هـ) الانسان الكامل :

أما فيما يتعلق بنظريته فى « الانسان الكامل » فانها تعد امتدادا
لقوله بالوجود الواحد الحى . فهو يرى أنه قد تجمعت فى الانسان كل

(١) راجع شرح الفصوص ص ١٠٣ وما بعدها .

(٢) شرح القاشانى للفصوص ص ٢٠ .

الصفات التى يمكن أن يشاهد فيها الله نفسه بحيث أضحي الإنسان « كاملا » من جهة أنه « عين العالم » ٠٠ لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، أو أن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة ، فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن تظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (١) ٠

وكما أن الحضرة الالهية جامعة الأسماء كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكذاك الحضرة الانسانية جامعة لها ٠ إذ الوجود ينزل من أحدية جمع الذات الى الحضرة الالهية ، وفاض من مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى الى الإنسان منصفا بصيغ جميع المراتب فصار الإنسان برزخا جامعاً لأحكام الوجوب والامكان كما كانت الحضرة الالهية جامعة للذات والأسماء كلها ، فظهر فيه ما فى الحضرة الالهية فكان العالم بوجوده مرآة ولم تبق واسطة بين الحضرة الانسانية والذات الأحدية ٠ وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم بالإنسان الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التى فى النشأة الانسانية ، فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الإنسان ، لأن قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها ٠ فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير لوجود الإنسان فيه ٠ الا أن أحدية جمع الوجود التى ناسب بها العالم الحضرة الالهية لم توجد فى جميع أجزائه الا فى الإنسان ٠ فكان الإنسان مختصراً من الحضرة الالهية ولهذا قال « خلق آدم على صورته » (٢) ٠

(١) فصوص الحكم : فص حكمه الهية فى كلمة آدمية ص ٤٨ - ٤٩ ٠

(٢) فص حكمه الهية فى كلمة آدمية ، شرح القاشانى ص ١٥ ٠

وراجع أيضاً هانز هينرش شيدر : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص ٦٣ - ٦٧ ترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه : الإنسان الكامل فى الإسلام ط ٢ سنة ١٩٧٦ - الكويت ٠

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 نسأله وحصر الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انسانا . فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم . فهو الانسان الحادث الازلى والنشء الدائم الابدى والكلمة الفاصلة الجامعة . قيام العالم بوجوده . فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التى بها يختم بها الملك على خزائنه . وسماه خليفة من اجل هذا لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن(١) .

(و) وحدة الأديان :

أما فيما يتعلق بوحدة الأديان فأمر متوقع من مذهب انتهى الى القول بأن الكثرة وهم والتعدد خداع من خداع الحواس وقصور من العقل البشرى . لأن الحق والحقيقة والعين واحدة كلها . كيف لا وكل هذه الكثرة الظاهرة ليست الا مرآيا أو مجالى أو صور تتجلى من خلالها الحقيقة الواحدة الا وهى الذات الالهية . ان سوف يكون مصدر الأديان كلها ، من ثم ، واحدا . ولذلك فان العارف الحق هو من يعبد الله فى كل هذه الصور ، وهو من يتسع صدره لكل مظاهر العبادة . لأن عبادتى لأى موجود من الموجودات ، وفى أى مكان من الأمكنة ، وعلى أية صورة من الصور انما هى - فى الحقيقة - عبادة لله وحده . ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « . . . فان العارف من يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه

(١) المرجع السابق ص ٥٠ وراجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٤٧ وما بعدها - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٧٤ .

عين كل شىء (١) . ويقول : . . . والعارف من رأى كل معبود مجلى للحق
يعبد فيه . ولذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو
حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك (٢) . وعلى ضوء ذلك يمكن أن نفهم
بعض أشعار ابن عربى والتى قال فيها :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
والواح توراة ومصحف وقرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالدين دينى وإيمانى

ويقول :

عقد الخلق فى الاله عقائدا
وأنا شهدت جميع ما عقده (٣)

وقد ميز الشيخ الأكبر فى هذا الصدد بين مفهوم الناس -
« للالوهية » وبين الذات « أو « عين الله » . وهى تفرقة دقيقة وتدخل
كثيرا من الاستكالات . . . فهو يرى أن الذات واحدة لا تعدد فيها ولا انقسام
ولا تجزئ ، بل انها لا تدرك بالذوات من أنواع الإدراك . أما الالوهية
« كمفهوم » للذات متصور للأذهان ، فانها تتجلى فى مزايا الوجود . ومن
هنا كانت عبادة الناس لبعض مظاهر الطبيعة . ومن هنا أيضا كان
اختلافهم حول مفهوم « الالوهية » فحسب ، ولم يكن اختلافهم متعلقا
بـ « الذات » .

يقول ابن عربى « . . . كان الله ولا شىء معه » انما هو الالوهية
لا « الذات » وكل حكم يثبت فى باب العلم الالهى للذات انما هو للالوهية ،

(١) فص حكمة امامية فى كلمة هارونية ص ١٩٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٣) راجع شرح فصوص الحكم ص ٢٨٩ .

وهى (أعى الألوهية) نسب وإضافات وسلوب : فالكثرة فى النسب
(التى هى من أحكام الألوهية) لا فى العين (التى هى بالذات) . وهنا
زلت أقدام من شرك ، بين ما يقبل التشبيه (وهو الألوهية) وبين ما
لا يقبله (وهى الذات) عند كلامهم فى « الصفات » (١) .

(١) الفتوحات المكية - السفر الأول ص: ١٩٠ نشرة د . عثمان يحيى .

ملاحق الكتاب

١ - علم التصوف (١)

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة • وأصله أن - طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية •

وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة • وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف •

فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم 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 اللغوى • قال « وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه » •

قلت : والأظهر ان قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم فى الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف •

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٠٦٣ لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩ هـ
سنة ١٩٦٠م تحقيق د • على عبد الواحد وأفى •

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة ، اختصوا بمواجد مدركه لهم • وذلك أن الانسان ، بما هو انسان ، انما يتميز عن سائر الحيوان بالدراك • وإدراكه نوعان :

– ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم •
– وادراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك •

فالمعنى العاقل والمتصرف فى البسـدن ينشأ من ادراك واردات وأحوال وهى التى يميز بها الانسان كما قلناه • وبعضها ينشأ من بعض ، كما ينشأ العلم من الأدلة والفرح والحزن عن ادراك مؤلم أو المتلذذ له ••• وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته لابد وان ينشأ له عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة •

وتلك الحالة : اما أن تكون عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد ، واما أن لا تكون عبادة ، وانما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك •

والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهى الى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة • قال صلى الله عليه وسلم ، : « من مات يشهد أن لا اله الا الله دخل الجنة » • فالمريد لابد له من الترقى فى هذه الأطوار •

وأصلها كلها الطاعة والاخلاص ، ويتقدمها الايمان ويصاحبها وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان •

وإذا وقع تقصير فى النتيجة أو خلل فيعلم أنه أتى من قبيل التقصير فى الذى قبله • وكذلك فى الخواطر النفسانية والواردات القلبية •

فلهذا يحتاج المرید الى محاسبة نفسه فى سائر أعماله ، وينظر فى خفاياها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضرورى ، وقصورها من الخلل فيها كذلك . والمرید يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه . ولا يشاركهم فى ذلك الا القليل من الناس ، لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة . وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصه من نظر الفقه فى الاجزاء والامثال . وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا .

فظهر أن أهل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام فى هذه الأذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمرید مقاما ويترقى منها الى غيرها .

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى الفاظ تدور بينهم . اذ الأوضاع اللغوية انما هى للمعانى المتعارفة . فاذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف ، اصطلاحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه . فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل السريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الاحكام العامة فى العبادات والعبادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقها ، وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك .

فلما كتبت العلوم ودونت ، ولف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم .

فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك ، كما فعله المحاسبى فى كتاب « الرعاية » له .

ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأنواق أهلها ومواجدهم فى الأحوال كما فعله « القشيري » فى كتاب « الرسالة » و « السهروردي » فى كتاب « عوارف المعارف » وأمثالهم .

وجمع الغزالي « رحمه الله » بين الأمرين فى كتاب « الأحياء » فدون فيه أحكام الورع والاقتداء ، ثم بين آداب القوم وسنتهم وشرح اصطلاحاتهم فى عباراتهم . وصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال ، كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والفقه والحديث والأصول وغير ذلك .

ثم ان هذه المجاهدة والخلة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس والادراك شئ منها . والروح من تلك العوالم .

وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت أحوال الحس ، وقويت الروح ، وغلب سلطانه ، وتحدد نشوة ، وأعان على ذلك الذكر . فانه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال فى نمو وتزيد الى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدنية والفتح الالهى ، وتقرب ذاته فى تحقيق حقيقتها من الافق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم . وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهمهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية ، وتسير طوع ارادتهم .

فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شئ لم يؤمروا بالتكلم فيه . بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوزون منه اذا وقع لهم . وقد كان الصحابة ، رضى

الله عنهم على مثل هذه المجاهدة ، وكان حظهم من هذه الكرامات
أوفر الحظوظ ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية .

ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام
فى المدارك التى وراءه . واختلفت طرق الرياضة عنهم فى ذلك باختلاف
تعليمهم فى اماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى
يحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها . فاذا
حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر فى مداركها حينئذ ، وأنهم كتفوا
ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها من العرش الى الفرش (المطر
الخفيف أو الفضاء الواسع) . هكذا قال الغزالى رحمه الله فى كتاب
الأحباء بعد ذكر صورة الرياضة .

ثم أن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا
عن الاستقامة ، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم يكن
هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا الا الكشف
الناشئ عن الاستقامة .

ومتاله أن المرأة الصقيلة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بها
جهة المرئى ، فانه يتشكل فيه معوجا على غير صورته ، واذا كانت
مسطحة تشكل فيها المرئى صحيحا ، فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرأة
فما ينطبع فيها من الأحوال .

تفصيل وتحقيق :

يقع كثيرا من كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله
تعالى مبين لخلوقاته ، ويقع للمتكلمين أنه لا مدين ولا متصل ، ويقع
للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه . ويقع للمتأخرين من المتصوفه
أنه متحد بالخلوقات^٩ أما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها .
وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا . فلندين تفصيل هذه المذاهب ونشرح
حقيقة كل واحد منها . فنقول : ان المبينة تقال لمعنيين :

(أ) أحدهما المباينة فى الحيز والجهة ، ويقابله الاتصال . وتشعر هذه المقابلة على هذا التقييد بالمكان : أما صريحا وهو تجسيم أو لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة . وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة ، فيحتمل غير هذا المعنى . ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة . وقالوا لا يقال فى البارى انه مباين مخلوقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمتحييزات (الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز) .

(ب) وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة . فيقال البارى مباين لمخلوقاته فى ذاته وهويته وجوده وصفاته . ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط . وهذه المباينة هى مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ومن نحا منحاهم .

ومذهب جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذى صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى أن البارى تعالى متحد بمخلوقاته فى هويته وجوده ، وصفاته ، وربما زعموا انه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل افلاطون وسقراط ١١٠٠ . وهذا الاتحاد هو الحلول الذى تدعيه النصارى فى المسيح عليه السلام ، وهو أغرب لأنه حلول قديم فى محدث أو اتحاده به . وهو أيضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة فى الأئمة .

وتقرير هذا الاتحاد فى كلامهم على طريقتين :

الأولى :

ان ذات القديم كامنة فى المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها فى التصورين . وهى كلها مظاهر لها ، وهو القائم عليها أى المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأى أهل الحلول .

الثانية :

طريق أهل الوحدة المطلقة . وكأنهم استشعروا من تقرير أهل

الحلول الغيرية المنافسة لمعقول الاتحاد ، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات
فى الذات والوجود والصفات وغالطوا فى غيرية المظاهر المدركة بالحس
والعقل ، بأن ذلك من المدارك البشرية وهى أوهام • ولا يريدون الوهم الذى
هو قسيم العلم والظن والشك ، وانما يريدون أنها كلها عدم فى الحقيقة (و)
وجود فى المدارك البشرية فقط • ولا وجود بالحقيقة الا للقديم لا فى
الظاهر ولا فى الباطن ••• والتعويل فى تفقه ذلك على النظر والاستدلال
كما فى المدارك البشرية غير مفيد • لأن - ذلك انما ينقل من المدارك الملكية،
وانما هى حاصلة للأنبياء بالفطرة ومن بعدهم للأولياء بهدايتهم •

وكذلك ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة ، وهو رأى
غريب من الأول فى تعلقه وتفاريحه • يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى
فى تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما
كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها فى نفسها قوة كان بها
وجودها • ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنه فى القوة التى كان
بها التركيب كالقوة المعدنية ••• ثم الحيوانية ••• والقوة الجامعة لكل
من غير تفصيل هى القوة الالهية التى انبثقت فى جميع الموجودات كلية وجزئية
وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء
ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة • فالكل واحد هو نفس الذات
الالهية وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو الفصل لها •

ثم ان هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما
وراء الحس توغلوا فى ذلك ، فذهب الكثير منهم الى الحلول والوحدة
كما أشرنا اليه ••• مثل الهروى فى كتاب « المقامات » •• وتبعهم
ابن عربى وابن سبعين •

وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين ،
يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله •
ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان •

ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة
فى النقباء •

فصل

ثم ان كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيا ، انتدبوا للرد على هؤلاء
المتأخرين فى هذه المقالات وأمثالها ، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم
فى الطريقة •

– والحق أن كلامهم معهم (مع الصوفية) فىل تفصيل • فان
كلامهم فى أربعة مواضع :

أحدهما :

الكلام على المجاهدات وما يحصل من الانواق والمواجد ومحاسبة
النفس على الأعمال لتحصل تلك الانواق التى تصير مقاما ، ويطرق منه
الى غيره كما قلناه •

وثانيها

الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات
الريانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقائق كل
موجود غائب أو شاهد • وتركيب الأكوان فى صدورهما عن موجدتها
وتكونها كما مر •

وثالثها :

التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات •

ورابعها :

الفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها
فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها ، فمكرر ومحسن ومتأول •

١ – فأما الكلام فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الانواق

والمواجد فى نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير فى أسبابها فأمر
لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة •

٢ - وأما الكلام فى الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور
الكائنات ، فأكثر كلامهم فيه نوع من التشابه لما أنه وجدانى • وفاقد
الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه • واللغات لا تعطى دلالة على
مرادهم منه لأنها لم توضع الا للمتعارف - وأكثره من المحسوسات •
هينبغى أن لا نتعرض لكلامهم فى ذلك ، ونتركه فيما تركناه من التشابه •
ومن رزقه الله فهم شئ من هذه الكلمات على الوجه المرافق لظاهر
الشريعة فأكرم بها سعادة •

٣ - وأما الكلام فى كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم فى
الكائنات فأمر صحيح غير منكر • وإن مال بعض العلماء الى أنكارها
فليس ذلك من الحق •

٤ - وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم
بها أهل الشرع ، فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن
الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب
الغيبة غدر مخاطب والمجبور معذور •

فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا
وامثاله •

وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع
لأبى يزيد البسطامى وامثاله •

ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك •
اذ لم يتبين لنا ما بحملنا على تأويل كلامه •

وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ
ايضاً •

وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة ولم يكن

لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الادراك . انما همهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا . ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به ، بل يفرون منه ويرون انه من العوائق والمحن . وأنه ادراك من ادراكات النفس مخلوق حادث وان الموجودات لا تنحصر فى مدارك الانسان ، وعلم الله اوسع وخلقه اكبر وشريعته بالهداية املك . فلم ينطقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض فى ذلك . ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده ، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا فى عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها .

وهكذا ينبغى أن يكون حال المريد . والله الموفق للصواب والله اعلم بحقيقة الحال .

٢ - التصوف (١)

مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل •
وقيل : تصفية القلب عن موافقة البريه ، ومفارقة الاخلاق الطبيعية
واخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات
الروحانية ، والتعليق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى على
السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على الحقيقة ، واتباع
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الشريعة •

وقيل : ترك الاختيار •

وقيل : بذل الجهود والأنس بالمعبود •

وقيل : حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك •

وقيل : الاعراض عن الاعتراض •

وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى ، وأصله التفرغ عن الدنيا •

وقيل : الصبر تحت الأمر والنهى •

وقيل : خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال القظرف •

وقيل : الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والاياس مما فى أيدي

الخلائق (١) •

(١) الجرجاني • التعريفات ص ٥٢ طبعة - مصطفى البابي الحلبي -
القاهرة سنة ١٣٥٧هـ - سنة ١٩٣٨م •

٣ - بعض اصطلاحات الصوفية (١)

الهاجس :

يعبرون به عن خاطر الأول ، وهو خاطر الريانى ، وهو لا يخطئ أبدا • وقد يسميه سهل : السبب الاول ، ونقر خاطر • فاذا تحقق فى النفس سموه ارادة • فاذا تردد الثالثة سموه همه ، وفى الرابعة سموه عزما • وعند التوجه الى القلب ان كان خاطر فعل سموه قصدا ، ومع الشروع فى الفعل سموه نية •

المربد :

هو المتجرد عن ارادته • وقال أبو حامد : هو الذى فتح له باب الأسماء ودخل فى جملة المتوصلين الى الله بالاسم •

المراد :

عبارة عن المجذوب عن ارادته مع تهىء الأمور له ، فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة •

السالك :

هو الذى مشى على المقامات بحاله لا بعلمه ، فكان العلم له عينا •

المسافر :

هو الذى سافر بفكره فى المعقولات والاعتبارات فعبر من عدوة الدنيا الى عدوة القصى •

السفر •

عبارة عن القلب اذا اخذ فى التوجه الى الحق تعالى بالذكر •

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية •

الطريق :

عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها .

الوقت :

عبارة عن حالك في زمان الحال، لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل .

الأدب :

يريّدون 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 استيفاء حقوق المراسم على التمام .

الحال :

هو ما برد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب . ومن شرطه أن يزول ويعقبه المثل ، وأن يبقى ولا يعقبه المثل . فمن أعقبه المثل قال بدوامه ، ومن لم يعقبه المثل قال بعدم دوامه . وقد قبل الحال : تغير الأوصاف على العبد .

عين التحكم :

هو أن يتحدى الولي بما يريده اظهاراً لمرتبته لمن يراه .

الانزعاج :

وهو اثر المواظ الذي في قلب المؤمن . وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس .

السطح :

عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهى نادرة أن توجد
من المحققين •

العدل والحق المخلوق به :

عبارة عن أول موجود خلقه الله ، وهو قوله تعالى : وما خلقنا
السموات والأرض وما بينهما الا بالحق •

الأفراد :

عبارة عن الرجال الخارجين عن نظر القطب •

القطب وهو الغوث :

عبارة عن الواحد الذى هو موضع نظر الله من العالم فى كل زمان ،
وهو على قلب اسرافيل عليه السلام •

الأوتاد :

عبارة عن أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم ،
شرق وغرب وشمال وجنوب ، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة •

البدلاء :

هم سبعة ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسدا على صورته
حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البديل لا غير ، وهم على قلب ابراهيم
عليه السلام •

النقباء :

هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلثمائة •

النجباء :

هم أربعون وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق فلا يتصرفون الا فى
حق النبد •

الامامان :

هما شخصان احدهما عن يمين العوثر ونظره فى المكوث والآخر عن يساره ونظره فى الملك ، وهو أعلى من صاحبه ، وهو الذى يخلف العوثر .

الامناس :

اللامتية .

اللامتية :

هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما فى بواطنهم اثر البتة ، وهم أعلى الطائفة ، وتلامذتهم يتقلبون فى أطوار الرجولية .

المكان :

عبارة عن منازل فى البساط لا تكون الا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال وحازوها ، الا المقام الذى فوق الجلال والجمال ، فلا صفة لهم ولا نعت .

القبض :

حال الخوف فى الوقت . وقيل وارد يرد على القلب يوجب الاشارة الى عتاب وتأديب . وقيل أخذ وارد الوقت .

البسط :

وهو عندنا حال من بسع الأشياء ولا بسعه شئ . وقيل هو حال الرجاء . وقبل هو وارد يوجب الاشارة الى رحمة وأنس .

الهيئة :

هى اثر مشاهدة جلال الحضرة الالهية فى القلب ، وهو جمال الجلال .

الأنس :

اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية فى القلب ، وهو جمال الجلال .

التواجد :

- استدعاء الوجد ، وقيل اظهار حالة الوجد من غير وجد .

الوجد :

- ما يصادف القلب من الاحوال الفنية له عن شهوده .

الوجود :

- وجدان الحق فى الوجد .

الجلال :

نعوب القهر من الحضرة الالهية :

الجمع :

- اشارة الى حق بلا خلق .

جمع الجمع

- الاستهلاك بالكلية فى الله .

الفرق :

- اشارة الى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية .

البقاء :

- رؤية العبد قيام الله على كل شىء .

الفناء :

- عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك .

الغبية :

غبية القلب عن علم ما يجرى من احوال الخلق لشغل الحس بما

- ورد عليه .

الحضور :

- حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق .

الصحو :

- رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوى .

السكر :

- غيبة بوارد قوى .

الذوق :

- اول مبادئ التجليات الالهية .

الشرب :

- اوسط التجليات التى غاياتها فى كل مقام .

المحو :

- رفع اوصاف العادة ، وقيل ازالة العلة .

الاثبات :

- اقامة احكام العبادة ، وقبل اثبات المواصلات .

القرب :

- القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين .

البعد :

- الاقامة على المخالفة ، وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف الاحوال ، فيدل على ما يراد به قرائن الاحوال ولك القرب .

الحقيقة :

سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت -
ما من دابة الا هو أخذ بناصيتها .

النفس :

روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفئ شرارها .

الخاطر :

ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو
نفسانيا أو شيطانيا من غير اقامة ، وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه .

علم اليقين :

ما أعطاه الدليل .

عين اليقين :

ما أعطته المشاهدة .

حق اليقين :

ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود .

الوارد :

ما يرد على القلب من الخواطر المحموده من غير أن تعمل ، ويطلق
بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب .

الشاهد :

ما تعطيه المشاهدة من الاتر في القلب ، فذلك هو الشاهد ، وهو
على حقيقه ما يظهر للقلب من صورة الشهود .

النفس .

ما كان معلولا من أوصاف العبد .

الروح :

يطلق بازاء الملقى الى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص •

السر :

يطلق فيقال سر العلم بازاء حقيقة العالم به ، وسر الحال بازاء معرفة مراد الله فيه ، وسر الحقيقة ما تقع به الاشارة •

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 بازاء النفس الناطقة •

العلة :

تنبيه الحق لعبده بسبب أو بغير سبب •

الرياضة .

رياضة أدب ، وهو الخروج عن طبع النفس . ورياضة طلب ، وهو
صحة المرادله . وبالجمله هى عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية .

المجاهدة :

حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على كل حال .
الفصل :

قوت ما ترجوه من محبوبك ، وهو عندنا تميزك عنه بعد حال
الاتحاد .

الذهاب :

غية القلب عن كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائنا المحبوب
ما كان .

الزمان :

السلطان .

الزاجر :

واعظ الحق فى قلب المؤمن ، وهو الداعى الى الله .

السحق :

ذهاب تركيبك تحت القفر .

المحق :

فناؤك فى عينه .

الستر :

كل ما يسترك عما يفنيك - وقيل : غطاء الكون . وقد يكون الوقوف
على العادة . وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال .

التجلى :

ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب

التخلي :

اختيار الخلوة والأمراض عن كل ما يشغل عن الحق •

المحاضرة :

حضور القلب بتوارد البرهان ، ومجارة الأسماء الإلهية بما هي
عليها من الحقائق •

المكاشفة :

تطلق بازاء الأمانة بالفهم • وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال ،
وتطلق بازاء تحقيق الإشارة •

المشاهدة :

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد • وتطلق بازاء رؤية الحق
فى الأشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك •

المحادثة :

خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب ، نزل به الروح
الأمين على قلوبهم •

اللوائح :

هى ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال الى حال ،
وعندنا ما يلوح للبصر اذا لم يقيد بالجراحة من الأنوار الذاتية لا من جهة
القلب •

الطوالع :

أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة ، فتطمس سائر الأنوار •

الموامع :

• ما ثبت من أنوار التجلى وقتين وقريباً من ذلك •

البواده :

• ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة اما موجب فرج او موجب طرح •

الهجوم :

• ما يرد على القلب بقوة الوقت بغير تصنع منكم •

التلوين :

• تنقل العبد فى احواله ، وهو عند الأكثرين مقام ناقص ، وعندنا هو اكمل المقامات ، وحال العبد فيه حال قوله تعالى : كل يوم هو فى شأن •

التمكين :

• هو التمكين فى التلوين ، وقيل : حال اهل الوصول •

الرغبة :

• رغبة النفس فى الثواب ، ورغبة القلب فى الحقيقة ، ورغبة السر فى الحق •

الرهبه :

• رهبة الظاهر فى تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم ، ورهبة لتحقيق أمر السبق •

المكر :

• أداء النعم مع المخالفة ، وإبقاء الحال مع سوء الأدب وإظهار الآيات والكرامات من غير أمد ولا حد •

الاصطلاح :

نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه .

الغربة :

تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود ، وتقال الغربة في
الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة
من الدهش .

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 خنته بأوليائه وهم الضنائن .

المطالعة :

توفيقات الحق للعارفين ابتداء من سؤال منهم فيما يرجع الى
حوادث الكون .

الفتوح :

فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن ، وفتوح
المكاشفة .

الوصول :

ادراك الغائب .

الاسم :

الحاكم على حال العبد في الوقت من الاسماء الإلهية .

الرسم :

نعت يجرى فى الأبد بما جرى فى الأزل .
الزوائد :

زيادة الايمان بالغيب واليقين .
الخضر :

يعبر به عن البسط .
الياس :

يعبر به عن القبض .
الغوث :

هو واحد فى كل الزمان بعينه الا انه اذا كان الوقت يعطى الالتجاء
الى عناية .
الواقعة :

ما يرد على القلب من ذلك العالم بأى طريق كان من خطاب أو مثال .
العنقاء :

هو الهباء الذى فتح فيه أجساد العالم .
الورقاء :

النفس الكلية أو اللوح المحفوظ .
العقاب :

القلم وهو العقل الأول .
الغراب :

الجسم الكلى .

الشجرة :

• الانسان الكامل

السسمية :

• معرفة تدق عن العبارة

الدرة البيضاء :

• الحلل الاول

الزمردة :

• النفس الكلية

السبحة :

• الهباء المسمى بالهيولى

الحرف :

• اللغة وهو ما يخاطبك الحق به من العبارات

السكينة :

• ما تجده من الطمانينة عند تنزل الغيب

التداني :

• معراج المقربين

التدلى :

• نزول المقربين • ويطلق بازاء نزول الحق اليهم عند التداني

الترقى :

• التنقل فى الاحوال والمقامات والمعارف

التلقى :

• اخذك ما يرد من الحق عليك

التولى :

- رجوعك اليك منه

الخوف :

- ما تحذر من المكروه فى المستأنف

الرجاء :

- الطمع فى الآجل

الصعق :

- الفناء عند التجلى الربانى

الخلوة :

- محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد سواه

الجلوة :

- خروج العبد من الخلوة بالنعوت الالهية

المخدع :

- موضع ستر القطب عن الأفراد الواصلين

الحجاب :

- كل ما ستر مطلوبك عن عينك

النواله :

- الخلع التى تخص الأفراد وقد تكون الخلع المطلقة

الجرس :

اجمالى الخطاب بضرب من القهر

الاتحاد :

تصير ذاتين واحدة ولا يكون الا فى العدد ، وهو محال •

القلم :

علم التفصيل •

الانانة :

قولك انا

النون :

علم الاجمالى

الهوية :

الحقيقة فى عالم الغيب •

اللوح :

محل التدوين والتسطير المؤجل الى حد معلوم •

الانانية :

الحقيقة بطريق الاضافة •

الرعوننة :

الوقوف على الطبع •

الالهية :

كل اسم الهى مضاف الى البشر •

التختم :

علامة الحق على القلب من العارفين •

الطبع :

- ما سبق به العلم فى حق كل شخص

الآلية :

- كل اسم الهى مضاف الى ملك او روحانى

المنصة :

- تجلى الأعراس ، وهى تجليات روحانية

السوى :

- هو غير الجسد كل روح ظهر فى جسم نارى أو نورى

النور :

- كل وارد الهى يطرد الكون عن القلب

الظلمة :

- قد يطلق على العلم بالذات فانها لا يكشف معها غيرها

الظل :

مرورية الأغيار بغير وجود الواجد خلف الحجاب

القشر :

- كل علم يصون فساد عين المحقق بالتجلى له

اللب :

- ما صين من العلوم عن القلوب المتعلقة بالكون

اللب :

- مادة النور الالهى

العموم :

• ما يقع من الاشتراك •

الخصوص :

• احدية كل شيء •

الاشارة :

• تكون مع القرب ، ومع حضور الغيب ، وتكون مع البعد •

• الغيب •

• كل ما ستره 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 اشهده الرب عليه ، فظهرت الأحوال عن نفسه ، والمعرفة حاله •

العالم والعلم :

• من اشهده الله الوهية ذاته ولم يظهر على حال والعلم حاله •

الحق :

• ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه •

الباطل :

• هو المعدوم •

الكون :

• كل أمر وجودى

الرداء :

• الظهور لصفات الحق

الأرين :

• محل الاعتدال فى الأشياء

الكمال :

• التنزيه عن الصفات واثارها

البرزخ :

• العالم المشهود بين عالم المعانى والأجسام

الجبروت عند أبى طالب (المكى) :

• هو عالم العظمة وعند الأكثرين العالم الوسط

الملك :

• عالم الشهادة

الملكوت :

• عالم الغيب

مالك الملك :

هو الحق فى حال المجازاة للعبد على ما كان منه بعين الحق

لما أمر به ،

المطلع :

النظر الى عالم الكون ، والناظر حجاب العزة وهو العماء والحيرة

المثل :

- هو الانسان وهى الصورة التى يظهر عليها

العرش :

- مستوى الاسماء المقيدة

الكرسى :

- موضع الامر والنهى

القدم :

- ما ثبت لا مبد على علم الحق

العيد :

- ما يعود على القلب من التجليات باعادة الاعمال

الحد :

- الفصل بينك وبينه

الصفة :

- ما طلب المعنى كالعالم

الذات :

- ما طلب النسبة كالاول

الرؤية :

- المشاهدة بالبصر لا بالبصيرة

كلمة الحضرة :

كن

اللسن :

- ما يقع به الافضاء الالهى لأذان العارفين

الهو :

- الغيب الذى لا يصبح شهوده

الفهوانية :

- خطاب الحق بطريقة المكافحة فى عالم المثال

السواء :

- بطون الحق فى الخلق (وبطون) الخلق فى الحق

العبودة :

- من شاهد نفسه فى مقام العبودية لربه

الانتباه :

- زجر الحق للمعبد على طريق العناية

اليقظة :

- الفهم عن الله فى زجره

التصوف :

- الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا ، وهى الاخلاق الالهية
- وقد يقال بازاء اتيان المكارم للأخلاق وتجنب سفاسافها لتجلى الصفات الالهية
- وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية ، وهو الصحيح فانه اتم

سر السر :

- ما انفرد به الحق عن العبد

بعض المراجع الهامة (*)

- د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ط٢ - دار المعارف - مصر .
- د. إبراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى - دار المعارف سنة ١٩٦٩ - مصر .
- التهاتوى : كشاف اصطلاحات الفنون - القاهرة سنة ١٩٦٣ ، ١٩٧٢ .
- الاشعرى (أبو الحسن) : كتاب اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع - نشرة حمودة غرابية - مكتبة الخانجى القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ابن الجوزى : صفة الصفوة ، نشرة محمود فاخورى ومحمد رواس قلجى - دار الوعى بحلب ج١ سنة ١٩٦٩ م ، ج٢ سنة ١٩٧٠ م ، ج٣ سنة ١٩٧٣ ، ج٤ سنة ١٣٩٣ هـ .
- ابن الجوزى : نقد العلماء (أو تلبيس إبليس) - ادارة المطبعة المنيرية - (بدون تاريخ) .

(*) يلاحظ أننا رتبنا هذه المراجع طبقا لاسم الشهرة الخاص بالمؤلف .

- ابن الجوزى : ذم الهوى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد - دار الكتب
الحديثة ط ١ سنة ١٩٦٢ م .

- ابن حنبل : الزهد ، مكتبة الايمان بالقاهرة (دون تاريخ) .

- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ج ٣ تحقيق د . على عبد الواحد
وافى - لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م .

- ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، شرح نصير الدين الطوسى نشرة
د . سليمان دنيا - دار المعارف سنة ١٩٦٠ م - القاهرة .

- ابن عربى : نصوص الحكم مع تعليقات عليه . تحقيق د . أبو العلا
عفيفى - دار الكتاب العربى - بيروت ج ١ - ٢ (بدون
تاريخ) .

- ابن عربى : تحفة السفر الى حضرة البررة - تحقيق محمد رياض
المالح - دار الكتاب اللبنانى - بيروت (بدون تاريخ) .

- ابن عربى : مواقع النجوم - مطبعة محمد صديق 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 لميلاده
(مجموعة مقالات) دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٩ م .

- ابن الفارض : ديوان ابن الفارض ط ١ سنة ١٩٥٣ م .

- ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقى ج ١ - ٢
مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥٦ م .

- ابن التميمي : الفهرست - دار المعرفة - بيروت (بدون تاريخ) .
- د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، ط ١ دار المعارف سنة ١٩٦٣م مصر .
- د . أبو العلا عفيفي : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ - مصر .
- د . التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي) : مدخل الى التصوف - دار الثقافة - القاهرة سنة ١٩٧٤م .
- أسين بلانويوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه - ترجمة د . عبد الرحمن بدوي - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥م - القاهرة .
- الأصفهاني (أبو نعيم) : حلية الاولياء مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٣٢م .
- الجرجاني : التعريفات - طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٨ ، ١٣٥٧هـ .
- د . جلال شرف - التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد - دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م .
- الجبلي (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ط ٢ - مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٧٠م .
- الحلاج : ديوان الحلاج - تحقيق د . كامل مصطفى الشبيبي - بغداد .
- الحلاج : أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج) - نشرة لوى ماسينيون ودول كراوس - مكتبة لاروز باريس سنة ١٩٣٦م .

- الحلاج : الطواسين - مكتبة الجندي سنة ١٩٧٠م - القاهرة .
- أحمد توفيق عياد : التصوف الاسلامي ، تاريخه ومدارسه وطبيعته
واثره - الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠م .
- السراج : اللمع ، نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤م .
- السلمي : طبقات الصوفية ، ليدن سنة ١٩٦٠م .
- الشيبى (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 (يدون
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 : افلاطين عند العرب النهضة العربية سنة ١٩٦٦
القاهرة .
- د . عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية ، شهيدة العشق الالهي ، النهضة
المصرية سنة ١٩٦٢م .

– عبد الرحمن بدوى : الانسان الكامل فى الاسلام – وكالة المطبوعات ط٢
الكويت سنة ١٩٧٦ •

– عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى – النهضة المصرية ط٤ •

– عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ط٢ – وكالة المطبوعات • الكويت
سنة ١٩٧٧ م •

– د • عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، مصادرهما
ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة – دار الفكر
العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٦ م ، ١٩٦٧ م •

– د • على زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة واللحم – دار الطليعة
بيروت سنة ١٩٧٧ م •

– الغزالى (أبو حامد) : احياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب – القاهرة •

– الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الانوار ، تحقيق د • أبو العلا عفيفى الدار
القومية سنة ١٩٦٤ م مصر •

– الغزالى (أبو حامد) : مكاشفة القلوب – مكتبة محمد على صبيح –
القاهرة – (بدون تاريخ) •

– الغزالى (أبو حامد) : معارج القدس ، المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة
(بدون تاريخ) •

– الغزالى (أبو حامد) : ميزان العمل ، مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون
تاريخ)

– الغزالى (أبو حامد) : الأربعين فى أصول الدين ، علق عليه الشيخ

– ٢٥٢ – (م ٢٣ – التصوف الاسلامى)

محمد محمد جابر ، مكتبة الجندي 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 اللدنية – مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون تاريخ) .

– افلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ترجمة د . فؤاد زكريا – الهيئة المصرية العامة – القاهرة سنة ١٩٧٠ م

– قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ترجمة عن الفارسية صادق نشأت ، النهضة المصرية ١ – ٢ سنة ١٩٧٠ م .

– القاشانى (الشيخ عبد الرزاق) : شرح القاشانى على فصوص الحكم مصطفى البابى الحلبي ط ٢ سنة ١٦٦٦ القاهرة .

– القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان) : الرسالة القشيرية – مكتبة محمد على صبيح – القاهرة (بدون تاريخ) .

– كارادى ثو (البارون) : الغزالي ، نقله الى العربية عادل زعيتر – عيسى البابى الحلبي ، (بدون تاريخ) .

– الكلاباذي (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشرة محمود أمين النواوى – مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٩ م .

– كمال جعفر (د محمد) : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا – دار المعرفة
الجامعية سنة ١٩٨٠م .

– لو ماسينيون : المنحى الشخصى للحلاج (راجع شخصيات قلقة فى
الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى) – النهضة العربية
ط٢ سنة ١٩٦٤م .

– المحاسبى (الحارث بن أسد) : العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسين
القوتلى – دار الفكر ط١ سنة ١٩٧١م .

– محمد بن شاكر 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 الدربة فى مناقب السادة الصوفية ، الطبقة الرابعة ،
(مخطوط) .

– د النشر (على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ح٣ ، الزهد

والتصوف فى القرنين الاول والثانى الهجريين - دار
المعارف ط ١ سنة ١٩٦٩ م .

- النفري (محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : المواقف ، تحقيق آرثر يوحنا
اربرى - دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م - القاهرة .

- د . ن . نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبه مكتبة
الخانجى - القاهرة سنة ١٣٧١هـ ، ١٩٧١م .

- د . ن . نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه - ترجمة د . أبو العلا
عفيفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة
١٩٦٩ - القاهرة .

المراجع الأجنبية

A. J. Arbery : Sufism, London, 1972.

Macdonald : Development of Muslem theology, London.

Massignon : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, Paris, 1945.

Nicholson : The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

M. Smith : Readings from the Mystics of Islam.

M. Smith : Al-Ghazalie the mystic, London, 1944.

من أعمال المؤلف :

- ١ - الشامل فى أصول الدين لامام الحرمين الجوينى (تحقيق) بالاشتراك مع آخرين - منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م (نفذ) .
- ٢ - التذكرة فى احكام الجواهر والاعراض ، للحسن بن متويه (تحقيق) بالاشتراك مع د . سامى نصر - دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ (نفذ) .
- ٣ - الافحام الأفئدة الباطنية الطغام ، ليحيى بن حمزة العلوى (تحقيق) منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م .
- ٤ - فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية (تأليف) - مكتبة الحرية بجامعة عين شمس ط١ سنة ١٩٨٠ (نفذ) .
- ٥ - علم الكلام 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 (نفذ) .
- ٧ - الفلسفة الاسلامية فى المشرق (تأليف) - مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٨ - محاضرات فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية (تأليف) طبع بالأوفست مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٩ - حى بن يقظان لابن طفيل (تحقيق ودراسة) طبع بالأوفست القاهرة سنة ١٩٨١ .
- ١٠ - التصوف الاسلامى : 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 للطوس (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د . سهير

مختار .

٢ - الفلسفة الخلقية فى الاسلام (تأليف) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرست

الموضوع	الصفحة
الاهتمام	٥
تصدير 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	٣٣
٥ - أصل كلمة تصوف	٤٢
٦ - الفيلسوف والصوفي	٥٠

الفصل الثاني

مصادر التصوف الاسلام

١ - تمهيد	٠
٢ - بعض المصادر الأجنبية	١١
(أ) المصدر المسيحي	٦٣
(ب) الأفلاطونية المحدثة	٧٠
(ج) بعض المصادر الأخرى	٧٦

الموضوع	الصفحة
٣ - المصدر الاسلامي	٧٨
(١) القرآن الكريم	٨٢
(ب) السنة النبوية	٨٩

الفصل الثالث

المقامات والأحوال

١ - التمهيد	٩٩
(١) المقامات	١٠٢
١ - القوبة	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 العدوية

- ١ - صعوبات ومقدمات ١٣٩
- (١) المولد والنشأة ١٣٩
- (ب) الثورة الروحية لديها ١٤٥
- ٢ - مفهوم الحج عند رابعة ؟ ١٥٢
- ٣ - هل تزوجت رابعة ؟ ١٥٤
- ٤ - مفهوم الحب عند رابعة ؟ ١٥٦

الفصل الخامس

الحلاج

- ١ - المولد والنشأة ١٦١
- ٢ - أهم أعماله ١٦٨
- ٣ - تصوف الحلاج ١٦٩
- (١) التوحد أو الاتحاد ١٦٩
- (ب) الحب الحلاجي ١٧٦
- ٤ - الحلاج في نمة التاريخ ١٨٤
- ٥ - الحلاج مصلوبا وبدابة النهاية ١٩٣

الفصل السادس

الغزالي

- ١ - حياته وأهم أعماله ٢٠٣
- ٢ - العلم اللدني ٢١١
- ٣ - التوحيد ودرجاته ٢١٥

الموضوع	الصفحة
٤ - العلم الصوفي والقلب	٢١٩
٥ - طبيعة العلم الصوفي	٢٢٥
٦ - الارادة	٢٣٢
٧ - تحصين المريد	٢٣٤
(١) الجوع	٢٣٤
(ب) السهر	٢٣٥
(ج) الصمت	٢٣٥
(د) الخلوة	٢٣٦
٨ - الوجود والنور	٢٣٨
(١) معانى النور	٢٣٩
(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 والمريد	٢٧٥
(١) التوفيق الالهي	٢٧٥
(ب) من صفات المريد	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) الانسان الكامل	٣١٢
(و) وحدة الأديان	٣١٤

ملاحق الكتاب

١ - علم التصوف : لابن خلدون	٣١٧
٢ - التصوف للجرجاني	٣٢٧
٣ - بعض مصطلحات الصوفية لابن عربي	٣٢٨
٤ - المراجع	٣٤٩

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
١٩٨٢/٥٧١٧ م

مطبعة دار الثقافة للطباعة والنشر

٢١ شارع كامل صدقي بالجباله

ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة