



التصوف





منشورات جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم والإنسانية
قسم الفلسفة

التصوف

تأليف

د. هيفرو محمد علي ديركي

الأستاذ المساعد في قسم الفلسفة

١٤٤٦-١٤٤٧ هـ

٢٠٢٤-٢٠٢٥ م

جامعة دمشق



الفهرس

الموضوع	الصفحة
الفهرس	٥
مقدمة	٩
الباب الأول: نشأة التصوف الإسلامي «الواقع التاريخي والثقافي»	١١
الفصل الأول: معنى التصوف	١٣
١- تعريف التصوف	١٣
٢- المعرفة الصوفية وأدواتها «القلب - الذوق - الحدس - اللغة الرمزية»	٢٠
٣- حدود المعرفة الصوفية	٢٦
٤- التصوف ظاهرة روحية في كل الأديان	٣٣
٥- مصادر التصوف الإسلامي والمؤثرات الأجنبية	٣٥
الفصل الثاني: الزهد ونشأة التصوف الإسلامي في القرنين الأول والثاني الهجريين	٤٣
١- خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين	٤٥
٢- عوامل نشوء الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين	٤٦
٣- أعلام الزهد	٥٠
١- الحسن البصري	٥١
٢- مالك بن دينار	٥٩
٣- عبد الواحد بن زيد	٦٤
٤- مُجَدِّد بن واسع	٦٦
٥- إبراهيم بن أدهم	٦٨
٦- شقيق البلخي	٧٢

٧٦	 ٧_ حاتم الأصم
٧٩	 ٨_ داود الطائي
٨٢	 ٩_ الفضيل بن عياض
٨٥	 ١٠_ رابعة العدوية ونشوء التصوف <الحب الإلهي الخالص>

الفصل الثالث: التصوف في القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع

٩٧	 أعلام التصوف في هذه المرحلة ومذاهبهم في التوحيد والفناء والبقاء
٩٩	 ١- معروف الكرخي
١٠١	 ٢- أبو سليمان الداراني
١٠٤	 ٣- ذو النون المصري
١١٣	 ٤- الحارث المحاسبي
١٢٠	 ٥- السَّري السَّقَطِي
١٢٤	 ٦- أبو يزيد البسطامي
١٣٨	 ٧- أبو سعيد الخراز
١٤٩	 ٨- سهل بن عبد الله التَّسْتُرِي
١٥٣	 ٩- الجنيد البغدادي
١٥٩	 ١٠- الحلاج (الحسين بن منصور)
١٩٤	 ١١- القشيري (عبد الكريم بن هوازن)

الباب الثاني: التصوف في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري والقرن الخامس

٢٠٧	 الفصل الأول: التصوف الفلسفي
٢٠٩	 ١_ تصوف ابن سينا
٢١٤	 ٢_ الغزالي
٢٢٣	 ٣- مُجَدِّد بن عبد الجبار النَّقَرِي
٢٣٨	 ٤- فريد الدين العطار

٢٤٦	 ٥- محي الدين بن عربي
٢٦٤	 ٦- عبد الحق ابن سبعين
٢٧٢	 ٧- شهاب الدين السهروردي الحلبي
٢٩٤	 ٨- عبد الكريم الجيلي
٣٠٧	 الفصل الثاني: الشعر الصوفي والتعبير عن المعاني الصوفية
٣٠٩	 أولاً_ التأويل والرمزية الصوفية
٣١٢	 ١_ العفيف التلمساني
٣٢١	 ٢_ ابن الفارض
٣٥٠	 ٣_ جلال الدين الرومي
٣٦٠	 ثانياً_ النزعة الإنسانية للتصوف الإسلامي
٣٦٣	 الفصل الثالث: الشعر الصوفي والتعبير عن المعاني الصوفية والطرق الصوفية
٣٦٥	 أولاً_ التحليل النفسي للشخصية الصوفية
٣٦٥	 ١_ سيكولوجيا المتصوف
٣٦٧	 ٢_ العزلة الصوفية وأسبابها النفسية
٣٧٠	 ٣_ سيكولوجيا الخلدس
٣٨١	 ٤_ سيكولوجيا الصمت
٣٨٩	 ٥_ الخيال هو فسحة الحرية
٤٠١	 ثانياً_ الطرق الصوفية المعاصرة
٤٠١	 ١_ القادرية والرفاعية والجيلانية
٤٠١	 ٢_ الشاذلية
٤٠٣	 ٣_ النقشبندية
٤٠٥	 مصطلحات صوفية
٤٢١	 المصادر والمراجع

٤٢١	١_ مصادر الكتاب
٤٢٧	٢_ المراجع
٤٣٣	٣_ المعاجم والموسوعات
٤٣٣	٤_ المجلات والدوريات
٤٣٣	٥_ المراجع باللغة الإنكليزية



مُتَكَلِّمًا

ينبجس التصوّف الإسلامي من ينباع مكنونة في القلب، فتستحيل انبجاساته إلى أنوار تضيء ظلمة النّفس الإنسانيّة الغارقة في عالمها المحسوس، فتنتبه هذه النّفس من غفلتها، وتبدأ بتصاعد سماويّ نحو الحقيقة المطلقة، متخلّية في معراج صعودها عن المطامع والشّهوات والأحقاد، لتتحوّل هي نفسها إلى نورٍ بعد أن قطعت علائقها مع كينونتها الدُّنيويّة. ومن هنا تبدأ نظرة هذه النّفس -التي هدّجها التصوّف- بإعادة تكوين معنى الوجود بوساطة نوعٍ مخصوصٍ من التأمل تتلاشى في عظمتها الفروق بين البشر، فلم تعد هناك حدود بين إنسان وآخر، فالناس كافةً مهما كانت أعراقهم أو مذاهبهم أو إيديولوجياتهم ليسوا إلا تعبيراً عن المظهر الإنسانيّ الكلّيّ المنعكس من أعماق ميتافيزيقيّةٍ سحيقة لا يمكن بلوغها، فتتغلق دائرة الوجود على مركزها الإنسانيّ، لكن لا معنى لها من دون محيطها الذي رسمه فرجار التجلّي. وهكذا يصبح الإنسان نقطة الدّائرة وتزداد كثافة هذه النقطة كلّما اتّسع محيطها، فتتشابك الخلائق والحقائق في دياكتيكٍ حيٍّ هو التعبير الأعظم عن علاقة النسيّ بالمطلق.

في كتابنا هذا كتاب التصوف بابان: بحث في الباب الأول في الفصل الأول معنى التصوف ومصادره وفي الفصل الثاني التصوف العربي الإسلامي منذ نشأته الأولى، وتأثره بالزهد الذي نشأ في القرنين الأول والثاني الهجريين. ويبيّن خصائص الزهد وأعلام الزهد في هذين القرنين.

كما بحثت في الفصل الثالث في أعلام التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين (القرنين التاسع والعاشر الميلاديين) ومذاهب المتصوفة في الفناء والبقاء.

وبحثت في الباب الثاني في الفصل الأول التصوف عند ابن سينا والغزالي والنفري والعطار وابن عربي وابن سبعين والسهوردي والجيلي. ويبيّن في الكتاب التصوف الفلسفي

والشعر الصوفي. وفي الفصل الثاني من هذا الباب بحث دور الرمزية الصوفية وتأويلها عند بعض الأعلام مثل العفيف التلمساني وابن الفارض وجلال الدين الرومي ، وأظهرت النزعة الإنسانية في التصوف الإسلامي في شعر هؤلاء. وفي الفصل الثالث من الباب الثاني بحث التحليل النفسي للشخصية الصوفية وسيكولوجية المتصوف ودور الخيال وغير ذلك وإن التصوف الإسلامي كأبي فكر في نشوئه وتطوره وتعداد آرائه يأخذ ويعطي، ويتأثر ويؤثر وتبقى آراؤه، وهذا ما نجده في الطرق الصوفية المعاصرة التي ما تزال باقية إلى الآن .

الباب الأول

نشأة التصوف الإسلامي «الواقع التاريخي والثقافي»

الفصل الأول

معنى التصوف

- ١- تعريف التصوف
- ٢- المعرفة الصوفية وأدواتها
«القلب - الذوق - الحدس - اللغة الرمزية»
- ٣- حدود المعرفة الصوفية
- ٤- التصوف ظاهرة روحية في كل الأديان
- ٥- مصادر التصوف الإسلامي والمؤثرات الأجنبية.



الفصل الأول: معنى التصوف

١ - تعريف التصوف:

تناول الباحثون القدماء والمحدثون من عرب وأجانب تعريف كلمتي التصوف والصوفية، وأول من تناول البحث في هاتين الكلمتين: أبو نصر السراج الطوسي في كتابه اللّمع، ثم أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري في كتابه الرسالة القشيرية. فالطوسي المتوفى في عام ٣٧٨هـ / ٩٨٨م، عقد في كتابه اللّمع فصلاً بعنوان باب الكشف عن اسم الصوفية، [ولم يُسموا بهذا الاسم، ولم يُنسبوا إلى هذه اللَّبْسَةِ فقال: الصوفية نسبوا إلى ظاهر اللباس ولم ينسبوا إلى نوع آخر من العلوم، والأحوال التي هم بها مُتَرَسِّمُونَ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين]^١. وقد سئل عبد الواحد بن زيد من الصوفية عندك؟ [فقال: القائمون بعقولهم على همومهم والعاكفون عليها بقلوبهم، المعتصمون بسيدهم من شر نفوسهم هم الصوفية]^٢. وسئل ذو النون المصري عن الصوفية فقال: [هم قوم آثروا الله تعالى على كل شيء، فأثرهم الله على كل شيء]^٣. وسئل الجنيد عن الصوفية من هم: [فقال: أثَرُ الله على خلقه يخفيها إذا أحب ويظهرها إذا أحب]^٤.

^١ الطوسي - أبو نصر عبد الله بن علي السراج - اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي - منشورات مُجَدَّ علي بيضون - دار الكتب العلمية بيروت - ط ١ / ٢٠٠١ ص ٢٣-٢٤.

^٢ الطوسي - اللّمع - المصدر السابق. المعطيات السابقة صفحة ٢٧.

^٣ الطوسي - اللّمع - المصدر السابق. المعطيات السابقة صفحة ٢٧.

^٤ الطوسي - اللّمع - المصدر السابق. المعطيات السابقة صفحة ٢٧.

وأهل الشام يُسمون الصوفية فقراء، ويقولون قد سماهم الله تعالى فقراء، فقال: الفقراء المهاجرون الذين أخرجوا من ديارهم [الحشر: الآية ٨]^١.

وسئل آخر عن معنى الصوفي فقال: [معناه: إن العبد إذا تحقق العبودية وصافاه الحق، حتى صفا من كدر البشرية، نزل منازل الحقيقة، وقارب أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفي لأنه قد صُوِّي، بمعنى صُفِّي]^٢.

وسئل الشبلي: لم سميت الصوفية بهذا الاسم [فقال: لبقية بقيت عليهم من نفوسهم، ولولا ذلك لما لاقت بهم الأسماء، ولا تعقلت بهم]^٣، وقد قيل أيضاً: [إن الصوفية هم بقية من بقايا أهل الصِّفة. وأما من قال: إنه اسم واقع على ظاهر اللبسة، فقد روي في ذلك أخبار في ذكر من لبس الصوف واختار ليسه من الأنبياء والصالحين وذكره يطول. وقد أجاب عن التصوف جماعة بأجوبة مختلفة، ولبعض المشايخ في التصوف ثلاثة أجوبة: جواب بشرط العِلْم، وهو تصفية القلوب من الأكدار، واستعمال الخلق مع الخليفة، واتباع الرسول في الشريعة، وجواب بلسان الحقيقة، وهو عدم الأملاك، والخروج من رق الصفات، والاستغناء بخالق السموات، وجواب بلسان الحق، أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم، وصفاهم من صفاتهم، فسموا صوفية]^٤.

ويعقد الطوسي في كتابه اللمع فصولاً في مقامات الصوفية وأحوالهم ومسالكهم في الفهم وآدابهم في السفر والطعام والطهارة.

وإذا انتقلنا بعد الطوسي إلى الإمام القشيري نجد في رسالته باباً للتصوف ومعناه، فيقول: [هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف وللجماعة المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من

^١ الطوسي - اللمع - المصدر السابق. المعطيات السابقة صفحة ٢٧.

^٢ الطوسي اللُّمع - المصدر السابق. المعطيات السابقة صفحة ٢٨.

^٣ الطوسي - اللُّمع - المصدر السابق صفحة ٢٨.

^٤ الطوسي - اللُّمع - المصدر السابق صفحة ٢٨.

حيث العربية قياس، والاشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب، فأقول: من قال إنه من الصوف، وتَصَوَّف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمص، إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال: إنهم منسوبون إلى صُفَّة مسجد رسول الله (ﷺ)، فالنسبة إلى الصُفَّة لا تجيء على نحو الصوفي، ومن قال: إنه من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة، وقول من قال إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف^١.

وبعلل القشيري تعليلاً منطقياً عدم صحة هذه النسبة (الصف) إلى المتصوفة فيقول: [إن هذه الطائفة (المتصوفة) أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق. وتكلم الناس في التصوف بما معناه، وفي الصوفي من هو، فكل عبّر بما وقع له، واستقصاء جميعه يخرجنا عن المقصد من الإيجاز]^٢. ويقصد القشيري أن أفراد جماعة من المتصوفة قد تكلم منهم عما فهمه من التصوف بمعناه العام، ولهذا أفرد القشيري في رسالته أبواباً عن سلوك المتصوفة في الأدب والصحبة والسفر كما فعل الطوسي وهذا يخرجنا عن التصوف اللفظي الذي سقناه في البداية.

وعن الطوسي والقشيري ينقل الأعلام من الباحثين في التصوف الإسلامي من عرب وأجانب مثل عبد الرحمن بدوي وأبي العلا عفيفي ونيكلسون وماسينيون وغيرهم معنى التصوف، وسبب تسمية الصوفي والمتصوفة بهذا الاسم. والقدماء والمحدثون يكادون يجمعون بشكل علني أو مضمّر على أن أخص صفة للمتصوفة الواصلين أو للمريد من

^١ الصفة هي مصطبة بجانب جدار الجامع في المدينة، وقد ظلَّها الرسول (ﷺ) للذين كانوا يجلسون عليها، وهم الفقراء الذين كانوا يعيشون من صدقات المسلمين يجلو سهم على هذه المصطبة.

القشيري - عبد الكريم بن هوازن القشيري - الرسالة القشيرية - دار أسامة بيروت ١٩٨٧ صفحة ١٥-٢١٦.

^٢ القشيري - عبد الكريم بن هوازن القشيري - الرسالة القشيرية - المصدر السابق صفحة ٢١٦.

السالكين في أحوالهم ومقاماتهم، وأسمى غاية لهم هي المعرفة (معرفة الله) وهذا ينقلنا إلى الحديث عن:

إن المعرفة الصوفية لها علاقة بالصوفي العارف وصفاته ولذا يستحسن هنا أن نوجز صفة هذا العارف التي تتجلى في [...] إنه لا يترك أدبه عند معرفته، فإذا ترك أدبه عند معرفته هلك مع الهالكين^١. ويضع ذو النون علامة العارف فيقول: [علامة العارف ثلاث: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم، ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى]^٢. ومعنى قول ذي النون: إنه لا يجوز للصوفي العارف الواصل ترك ظاهر أحكام الشريعة من صوم وصلاة وحج وزكاة وغيره، وعلى الإجمال فإن معرفته الصوفية لا تعفيه من الالتزام بأوامر الله ونواهيه. وينقل الطوسي عن بعض أعلام الصوفية آراءهم في الصوفي العارف وفي المعرفة الصوفية ...

التي هي معرفة الله تعالى، وفي هذا يقول القشيري: [قال الله تعالى {وما قدرُوا الله حق قدره} وجاء في التفسير: وما عرفوا الله حق معرفته... والمعرفة عند هؤلاء القوم هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته]^٣. وينقل الطوسي عن أحمد بن عطاء قوله: [المعرفة: معرفتان: معرفة حق، ومعرفة حقيقة فمعرفة الحق هي معرفة وحدانيته تعالى على ما أبرز للخلق من الأسامي والصفات والمعرفة على الحقيقة لا سبيل إليها لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية لقوله تعالى: {ولا يحيطون به علماً} [طه: آية ١١٠]، والمعرفة على الحقيقة لا سبيل إليها لأن الله تعالى أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما علم أنهم يطبقونه، ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطبقها الخلق ولا ذرة منها، لأن الكون بما فيه يتلاشى عند ذرة من أول بادٍ يبدو من بوادي سطوات عظمتها، فمن يطبق معرفة من

^١ الطوسي - اللمع - المصدر السابق صفحة ٣٧.

^٢ الطوسي - اللمع - المصدر السابق صفحة ٣٧.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ١٤١.

يكون، هذا صفة من صفاته فلذلك قال القائل: ما عرفه غيره ولا أحبه سواه، لأن الصمدية ممتعة عن الإحاطة والإدراك. قال عز وجل: {ولا يحيطون بشيء من علمه} [البقرة: ٢٥٥]^١. [وحكي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته]^٢. والمعرفة كما يقول أبو سعيد الخراز: [.. تأتي من وجهين: من عين الجود وبذل المجهود]^٣. ومعنى قول الخراز الموجز هذا: إن معرفة الله تعالى هي كرم ومنّة منه ويجب أن يرافق هذا الكرم مجاهدة المتصوف في الوصول إلى هذه المعرفة وذلك بسلوكه ورياضاته بالخلوات والعزلة والعبادات، ودوام حياة قلبه مع الله. والمعرفة الصوفية هي حال الصوفي العارف بالله، ومن أماراتها كما يقول أبو علي الدقاق: [إن المعرفة بالله تعالى حصول الهيبة من الله تعالى فمن ازدادت معرفته به ازدادت هيئته منه] ويقول أبو علي الدقاق أيضاً: [المعرفة توجب السكينة في القلب كما أن العلم يوجب السكون، فمن ازدادت معرفته، ازدادت سكينته]^٤. [والمعرفة عند الصوفية توجب غيبة العبد عن نفسه لاستيلاء ذكر الحق سبحانه عليه فلا يشهد غير ذكر الله عز وجل ولا يرجع إلى غيره]^٥.

ويقول سهل بن عبد الله: [المعرفة غايتها شيئان: الدهشة والحيرة]^٦. ويقول ذو النون: أعرّف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً. ويقول أبو يزيد البسطامي: [وجدت هذه المعرفة بطن جائع وبدنٍ عار]^٧. ويقول أبو الطيب السامري: [المعرفة الصوفية طلوع الحق على

^١ الطوسي - اللمع صفحة ٣٤.

^٢ الطوسي - اللمع صفحة ٣٤.

^٣ الطوسي - صفحة ٣٤.

^٤ القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة ٢٤٢.

^٥ القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة ٢٤٢.

^٦ القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة ٢٤٣.

^٧ القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة ٢٤٤.

محال الأسرار بمواصلة الأنوار^١. ومعنى ذلك: إن معرفة الله تعالى هي إشراق نوره الدائم على قلب هذا الصوفي العارف. ويقول الشبلي: من علامة المعرفة أن يرى العارف نفسه في قبضة العزة، ويجري عليه تصاريف القدرة، ومن علامة المعرفة: المحبة، لأن من عرفه أحبه^٢. ويقول أبو يزيد البسطامي عن المعرفة والعارف: [لون الماء لون إنائه إن صببته في إناء أبيض خلته أبيض، وإن صببته في إناء أسود خلته أسود، وكذلك الأحمر والأصفر وغير ذلك يتداوله الأحوال وولي الأحوال وليه^٣]. وهذا القول ينسبه القشيري إلى الجنيد، الجنيد، ومهما كان فمعناه: إن معرفة الله تتغير وتتلون بحسب مراتب العارفين ونقائهم وصفائهم، وبحسب قربهم من الله تعالى أو بعدهم عنه.

مما تقدم يتبين لنا إن المعرفة الصوفية هي حال العارف الواصل المستهلِك في الله تعالى. وسنرى فيما يلي في صفات العارف ومجاهداته، العلاقة الوثيقة بين المعرفة الصوفية والعارف.

إن الصوفي العارف بالله تعالى تتمحي صفاته، وتفنئ هويته، وشعوره بأناه ينعدم لأنهما يذوبان في هوية الله، وتغيب آثاره بآثاره لأنه مستهلِك في وجوده ومستغرق في شهوده بالله تعالى. وفي هذا يقول أبو يزيد البسطامي: [للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيب آثاره بآثاره^٤]. أي بهوية الله تعالى وبآثاره. وتقول الصوفية: من كان بالله أعرف، كان له أخوف. ويقول ابن عطاء: [المعرفة على ثلاثة أركان: الهيبة والحياء والأنس^٥]. وتقول الصوفية: [من عرف الله تبرّم بالبقاء وضافت عليه سعتها أي سعة الصوفية وذهبت عنه الرغبة في الأشياء. وتقول

^١ القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة ٢٤٤.

^٢ الطوسي - اللمع - صفحة ٣٥.

^٣ الطوسي - اللمع - صفحة ٣٤ + القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة ٢٤٥.

^٤ القشيري - المصدر السابق - صفحة ٢٤٣.

^٥ القشيري - المصدر السابق - صفحة ٢٤٤.

أيضاً: للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلّى له مولاه^١. ويقول الحسين بن منصور الحلاج: [إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس بصره أن يسبح غير خاطر الحق، وقال: علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة]^٢.

ويقول ذو النون: [أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه]^٣. ويقول أيضاً: [عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي]^٤. ويقول الجنيد: [لا يكون العارف بالله عارفاً حتى يكون كالأرض يطأه البرّ والفاجر، وكالسحاب يُظل كل شيء، وكالمطر يسقي ما يُحب وما لا يُحب]^٥، وتقول الصوفية: [العارف فوق ما يقول. ومعنى ذلك: إنه لا قدرة له على تعبيره تعبيره عن جميع مقاماته وأحواله لقصور العبارة عنه...]^٦ وسئل أبو يزيد عن العارف فقال: فقال: [لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا يرى في يقظته غير الله تعالى ولا يوافق غير الله تعالى، ولا يطالع غير الله تعالى]^٧، ومعنى ذلك أن الله تعالى موجود في كل سكنات العارف وفي كل خلجة من خلجات قلبه وروحه، وهو مُستهلَك في الله تعالى في كل آن من آناته. [ويقول أبو عثمان المغربي: العارف تضيء له أنوار العلم فيبصر به عجائب الغيب]^٨.

ويقول ذو النون المصري: [علامة العارف ثلاث: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطلاً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عزوجل عليه

^١ القشيري - المصدر السابق - صفحة ٢٤٣.

^٢ القشيري - المصدر السابق - صفحة ٢٤٣.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٤.

^٤ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٤.

^٥ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٤.

^٦ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٥.

^٧ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٤.

^٨ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٤.

على هتك أستار محارم الله تعالى^١ ومعنى قوله: إن نور معرفة الصوفي لا يلغي لديه نور الورع والتقوى، وكذلك فإن هذه المعرفة لا تلغي أحكام الشريعة الظاهرة، وإن نعم الله تعالى عليه لا تسوّغ له تحليل ما حرم الله. [وسئل الجنيد عن قول ذي النون في صفة العارف، كان هنا فذهب فقال الجنيد: العارف لا تحصره حال من الأحوال ولا يحجبه منزل عن التنقل في المنازل فهو مع أهل كل مكان]^٢.

٢- المعرفة الصوفية وأدواتها:

(القلب - الذوق - الخدس - اللغة الرمزية)

إن موضوع المعرفة الصوفية هو حقيقة لا مادية ولا متغيرة، وأزلية غير حادثة وواحدة غير متكررة، والبحث عن هذه الحقيقة قديم قدم العقل الإنساني. و[المعرفة الصوفية التي تطلبها هي فوق العالم المحسوس الحافل بالظواهر المتغيرة المتكررة، فهي عند المتصوف غنية في ذاتها غير معلولة لغيرها، ولهذا فعندما يطلبها الصوفي فإنه يطلبها بطريق غير طريق العقل ومنطقه، أو لنقل بمعنى آخر إن مطلب المعرفة الصوفية هو الوجود اللامتناهي الخارج عن حدود الزمان والمكان، المتجاوز لما يطلبه العقل البشري وهو العالم المحسوس، والمعرفة الصوفية في سعيها إلى معرفة ذلك الوجود اللامتناهي تتدرج في معراجها الروحي الحقيقي إلى عالم الحقيقة تلك، ومن هنا فالمعرفة الصوفية في جوهرها هي تجربة روحية خاصة يعانيتها الصوفي، وهذا ما يميزه عما تعانیه النفس الإنسانية وهي تسلك في معرفتها للوجود المحسوس، أي تختلف هذه المعاناة عن معاناة البحث العقلي النظري في طبيعة الوجود]^٣.

وإذا كان بعض الفلاسفة متصوفة مثل أفلاطون وأفلوطين، واسبينوزا، وبعض الصوفية فلاسفة مثل ابن عربي والسهوردي الحلبي وابن سبعين فإن [فلسفتهم الصوفية هي نتيجة

^١ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٤.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية صفحة ٢٤٥.

^٣ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١٢-١٣.

لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق ويلزم عن هذا أن التجربة الصوفية سابقة في وجودها على حركة العقل التفسيرية، وإن الوقائع التاريخية في حياة المتصوفة تؤيد ذلك^١.

وبناء على ما تقدم نقول: إن أدوات المعرفة الصوفية هي القلب، ولا يعني [القلب عندهم تلك الغدة التي يعنيها علم التشريح المعاصر التي تضخ الدم عبر الأوردة والشرابين إلى أعضاء الجسم، بل يعنون به عين البصيرة التي تقدم للمتصوف اللغة التي يصف بها المتصوف الطريق، والغاية التي يصل إليها. والمعرفة الصوفية التي يطلبها المتصوف هي محاولة لمعرفة المطلق اللامتناهي، هي الله بقدر ما يتجلى له ذلك المطلق في قلبه فهي إذن معرفة ليست وسيلتها العقل الذي لا يعرف إلا المقيّد المتناهي. أي هي محاولة إدراك الحقيقة اللامتناهية ليس بالعقل المتناهي بل بالذوق والمجاهدة النفسية والإرادة لأن طبيعة المعرفة الصوفية والمعرفة العقلية مختلفتان. فلكل منهما طريقة لمعرفة الوجود المطلق (الله الوجود الحق)، ففي المعرفة الصوفية يتم التوجه إلى معرفة الحقيقة المطلقة بالذوق. ولهذا فإن الحقيقة المطلقة التي يبتغيها المتصوف لا يمكن الوصول إليها بطرائق العقل التي تبقى قاصرة على العالم المحسوس المتكثر. فالتصوف تجربة روحية، وهو مختلف عن العلم والفلسفة، ولا يكتسب بهما، لأنه وليد العمل والمجاهدة النفسية، والمعرفة طريقتهما هي أن تتجه الإرادة الإنسانية إلى موضوعها الذي تعرفه بالذوق، والصوفي يعرف المطلق اللامتناهي بالحدس؛ وهو المعرفة المباشرة التي لا تلجأ إلى التحليل المنطقي، فهو يعرف الحقيقة المطلقة (الله) في قلبه، وبحدسه وبهذا تختلف طريقة المتصوف في معرفته عن طريقة العالم والفيلسوف اللذين يحاولان إدراك اللامتناهي (الله) بأدوات لا تعرف إلا المقيّد المتناهي (عالم المحسوس)، والمعرفة الصوفية تفترض وجود حقيقة مطلقة يمكن معرفتها والاتصال بها، والمعرفة الصوفية تتلمسها في حياة المتصوفة لا في منطق العقل، نتلمسها

^١ عففي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١٤.

في نشاطهم الروحي في القبس الإلهي الذي ينير صدورهم وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنها والمعرفة التي يدركونها بالذوق^١.

وفي المعرفة الصوفية يعرف المتصوف الحقيقة الوجودية في ذاتها بقلبه وبحدسه، في حين يبقى العالم والفيلسوف محصوراً في ميدان العقل وطرائق المنطق في القياس والتحليل والتركيب.

في المعرفة الصوفية يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة، وإلى ميدان الحرية المطلقة. أما في المعرفة العقلية يتبقى العالم والفيلسوف كل منهما يدور في دائرة مغلقة يجادل ويحلل ويركب، ويقدم لنفسه الافتراضات المتناقضة ولا يصل إلا إلى حقيقة لا حياة فيها ولا روح.

في المعرفة الصوفية يعيش المتصوف حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى من خلال معرفته بالحقيقة ومن خلال اتصاله بها، وهنا ينطق الصوفي بلغته الخاصة وبالرمز الذي لا يفهمه إلا من تذوق أحوال الصوفي^٢.

إن المعرفة الصوفية وهي نتاج التجربة الصوفية التي يطلق عليها المتصوفة اسم الحال ويصفونها بأنها منزلة روحية يحاول فيها العبد أن يتصل بربه أو يتصل فيها المتناهي (عقل الإنسان) باللامتناهي (الله) وفي هذه المنزلة يفيض عليهم فيها العلم الذوقي. وليست هذه الحال من أحوال العقل الواعي ولا تخضع لقوانين العقل ومنطقه لأنها حالة من حالات الوجود الباطن.

وعدّ الصوفية المسلمون أن [الإرادة لا الفعل هي جوهر الإلهية، فبالإرادة يثبتون وجودهم وعن طريقها وحدها يتصلون بمطلوبهم أو يصلون إلى مطلوبهم وهو الله، فالصوفي لا يقول كما قال ديكارت: أنا أفكر، إذن أنا موجود، بل يقول: أنا أريد إذن أنا موجود، والإرادة عند الصوفي ليست على الحقيقة الإرادة الإنسانية المتناهية، بل الإرادة الإلهية المطلقة، لأنّ

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١٥-١٦ .

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١٦-١٧ .

أي صوفي فإن في الله، متحقق في (حاله) بوحدته الذاتية معه، فهو يرى أن كل ما يجري في نفسه وفي الكون الذي حوله هو مظهر من مظاهر الإرادة الإلهية، لأنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله ولا مرید في الحقيقة إلا هو^١.

ويترتب على هذا: أن المعرفة التي أطلق عليها متصوفة المسلمين اسم «الدوق» ليست هي الأخرى عملاً من أعمال العقل الواعي ولا مظهراً من مظاهره، بل هي مظهر من مظاهر الإرادة والوجدان، مظهر من مظاهر الاتصال الروحي... ولهذا لا تخضع المعرفة الصوفية الدوقية لمقولات العقل ومنطقه ولغته، بل لها لغتها الخاصة ومنطقها، والصوفية لا يترددون في القول إنَّ العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة، وإنه لا بد لمن ينشد المعرفة الدوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة. وفي التجربة الصوفية التي تنجم عنها المعرفة الصوفية، تتحد الإرادة الإنسانية مع العاطفة في الرغبة الملحة التي تدفع بالنفس إلى تجاوز عالم الحس والعقل إلى عالم تتصل فيه بمحبوبها الأول (الله) الذي تدركه النفس بالدوق، أو تدركه في النفس حاسة عاقلة كونية متعالية، وهي متعالية، لأنها فوق الطبيعة، وهي عاقلة مريدة وجدانية وهي لا توجد إلا عند صنف من الناس بلغت فيهم الحياة الروحية أوج كماها^٢.

وتؤدي العاطفة دوراً كبيراً في المعرفة الصوفية [فإلى العاطفة ترجع مظاهر الاستغراق والفناء. وهنا يمكن أن نقول إن التصوف كالفن لا وجود له من دون العاطفة الجامحة وإذا كان التصوف نشاطاً روحياً فيمكن حصره في اتجاهين هما: اتجاه نحو حب الحقيقة (الله)، واتجاه نحو معرفة هذه الحقيقة، والتصوف هو الميدان الوحيد الذي يلتقي فيه الاتجاهان لأنه يمثل تعطش الروح إلى الاتصال بالله وفي هذا الاتصال يجتمع الحب والمعرفة في تجربة واحدة^٣.

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١٨.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٠.

^٣ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٢١.

وقد أطلق الصوفية على طريقة إدراك الحاسة المتعالية، اسم القلب، واسم الذوق، وعين البصيرة، وغير ذلك من الأسماء التي نسميها باسم القلب أو الذوق أو الحدس، واللغة التي يعبرون بها عن هذه الطرق تأتي على الغالب رمزية لا يدركها إلا من عانى من يعاني من أحوال الصوفية وأذواقهم، والمعرفة التي تأتي نتاج التجربة الصوفية، هي بالتالي نشاط روحي فوق الوعي العقلي، وتترقى هذه المعرفة من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا، وفي هذا الترتي تتجرد النفس عن مطالب المادة لتخرج إلى العالم الروحي لتعرف الحقيقة المطلقة (الله). والمعرفة الصوفية في معرفتها للحق (الله) وشهودها له يتم عبر مجالين هما: المجال الأول: مجال الجمال الخارجي كما هو عند ابن عربي وابن الفارض.

والمجال الثاني هو شهود الحق (الله) أو (الحقيقة المطلقة) في النفس.

بمعنى أن الحق (الله) يتجلى في المجال الأول في صورة الجمال المطلق، ويتجلى في المجال الثاني في صورة الإله المحبوب كما هو عند البسطامي والحلاج والشبلي ورابعة العدوية^١. ولما كان موضوع المعرفة الصوفية هو الحب الإلهي، فإن النفس الصوفية تدرك بالذوق لذة الحب الإلهي، وكذلك تدرك معاني الحقيقة الوجودية في حال تستعصي على التعبير ولا توجد هنا إلا لغة الرمز والإشارة. والصوفي يتحدث عن حبه لله في الرمز إليه بلبني وليلى وعلوة وسلمى وغيرهن من النساء، ويتحدث بهذه اللغة الرمزية عن الوصال والهجر وغير ذلك من ألفاظ الغزل الإنساني. إن الصوفي وهو يستعمل لغة الرمز في التعبير عن الحب الإلهي يشعر بأن لغته هذه أعظم تأثيراً في نفس سامعه من لغة التصريح، فالرمزية تعمل كالسحر، ولغة الحب الإلهي الرمزية هي لغة عالمية يستعملها جميع الصوفية في مختلف الأوطان ومن مختلف الأديان، لأن موضوعهم واحد هو حب الحقيقة المطلقة (الله تعالى). وإمكانية نقل الشعور الصوفي إلى غير الصوفية دليل على أن بذور التصوف كامنة في قرار النفس الإنسانية، والصوفي لا غنى له عن لغة الرمز والإشارة. وعندما تلجأ المعرفة الصوفية إلى لغة الرمز والإشارة في التعبير عن الحب الإلهي فإنه لا بد من تأويل عباراته. وعدم

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٥-٢٦.

التأويل الصحيح أدى إلى اتهامات الصوفية^١. والمعروف أن المتصوفة لجأوا إلى اللغة الرمزية للاحتفاظ بأسرار لا يريدون الإفصاح عنها، والتجارب الصوفية شبيهة بالتجارب الفنية، فكما أن الشاهد للأثر الفني يفهمه بحسب ما يوحى إليه، فكذلك المعرفة الصوفية تختلف من متذوق إلى آخر، ونسوق مثلاً على ذلك:

إننا ننظر إلى الوردة الجورية وهي تضحك للصباح ويداعبها الندى فنقول مباشرة: إنها جميلة. إننا ندرك جمالها بصورة مباشرة بالمعرفة الحدسية بعيداً عن التحليل والتركيب، بعيداً عن معرفة عالم النبات الذي يلجأ إلى كيفية تركيب تويجاتها وكؤوسها، فمعرفتنا الحدسية لجمال الوردة تشبه معرفتنا للغة الصوفية، لأن في الإنسان قوة معرفية غير قوة الحس والعقل، وقوة قواعد المنطق هي قوة الحدس والتذوق.

إن المعرفة بالقلب يدرك بها المتصوف الحقيقة المطلقة (الله تعالى) والمعرفة القلبية جامعة للتذوق والحدس، والرمز، وهي معرفة يقينية، وقد عبر القرآن الكريم عن هذه المعرفة في مواضع كثيرة، يقول الله تعالى: {أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها}^٢. والأقفال هنا عدم الكشف عن تلك المعرفة بالقلوب بالحدس والتذوق ويقول: {ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة}^٣، أي أغلق الله قلوبهم، فأسماعهم معطلة وأبصارهم شبه معمية، وإن أداة المعرفة عند الإنسان العاقل وصاحب الذوق والبدية هي السمع والبصر، ومن تتعطل لديه أدوات السمع والبصر لا يعود يتذوق ولا يحس، {وقالوا قلوبنا غلف}^٤ أي مغلفة مظلمة لا تتأثر بالنور، والنور هو سبيل الوضوح والفهم الصحيح، والمعرفة الصوفية هي المعرفة القلبية الذوقية الحدسية وبها يفيض النور الإلهي على قلب الصوفي، وهي سبيله إلى معرفة الله كما هي سبيله إلى الحب الحقيقي له.

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٣٦-٢٣٧.

^٢ سورة محمد، آية ٢٢.

^٣ سورة البقرة، آية ٦.

^٤ سورة البقرة، آية ٨٧.

لقد فرق الصوفية بين المعرفة بالعقل والمعرفة بالقلب، فالمعرفة بالقلب هي إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم، فالمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك، والعلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلباً أو إيجاباً^١.

إن هذا التمييز الذي وضعه الصوفية بين المعرفة والعلم كان له الأثر العميق في محاولتهم الاتصال بالله وحبهم له. وحب الله عندهم لا يتم إلا عن طريق معرفته، فالله عندهم هو الوجود والحقيقة المطلقة. والصوفي يجهد نفسه ويجاهد بالأدوات التي ذكرناها لمعرفة تلك الحقيقة.

وعلى الرغم مما قلناه عن محاولة الصوفي لمعرفة الله بتلك الأدوات فإن معرفته تبقى لها حدود كما سنرى في الفقرة التالية حدود المعرفة الصوفية.

٣- حدود المعرفة الصوفية:

- حدود العقل وقصوره:

على الرغم من الدور الذي أعطاه ابن عربي للعقل في المعرفة، إلا أنه يعده أداة لدرجة دنيا من المعرفة، وليس بمقدوره أن يكون أداة لمعرفة أخرى هي المعرفة الصوفية التي غايتها الوصول إلى الحقيقة المطلقة (الله). [فالعقل نور يدرك به أمور مخصوصة وللإيمان نور يدرك به كل شيء ما لم يقع مانع. فبنور العقل نصل إلى معرفة الألوهية، وما يجب لها ويستحيل، وما يجوز منها فلا يستحيل ولا يجب. وبنور الإيمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت]^٢.

هذه الدرجة الدنيا للعقل نجدها عند ابن عربي في تقسيمه للمعرفة «العلم» على أساس الموضوعات التي يتناولها، ثم على أساس الشعور النفسي بالطمأنينة الناجمة عن كل علم، فعلى الأساس الأول يقسم العلم إلى:

^١ عفيفي - المصدر السابق بتصرف - صفحة ٢٤٣، ٢٤٤.

^٢ ابن عربي - محيي الدين - الفتوحات المكية - دار صادر ب - ت - ن - ج ١ - ص ٤٤.

أولاً: [علم العقل وهو كل علم يحصل ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم. ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد]^١، و[علم العقل النظري إذا بسَّطَتْهُ العبارة حسن وفهم معناه، أو قارب وعذب عند السامع الفَهم، لأنه يقع تحت إدراكه، وما يستقل به لو نظر...]^٢.

وثانياً: [علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحددها، ولا يقيم على معرفتها دليلاً، كالعلم بحلاوة العسل، ولذة العشق والوجد والشوق. فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويتذوقها]^٣. وعلم الأحوال هذا وإن كان متوسطاً بين علم العقل وعلم الأسرار إلا أنه أقرب إلى علم الأسرار منه إلى علم العقل^٤. وثالثاً: [...] علم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروح يختص به النبي أو الولي... فهذا الصنف الثالث... العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها... فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات، وما بقي إلا أن يكون المخبر به صادقاً]^٥.

ويمكن إيجاز درجات المعرفة الثلاث الواسعة بعبارة الصوفية الضيقة: [...] علم اليقين حال التفرقة، وعين اليقين حال الجمع، وحق اليقين جمع الجمع بلسان التوحيد]^٦. وإن إعطاء درجة دنيا للمعرفة العقلية أو للنظر العقلي يقوم عند ابن عربي على أساس الفرق بين علم اليقين القائم على الاستدلال والبرهان.

^١ ابن عربي - محيي الدين - الفتوحات المكية - دار صادر ب - ت - ن - ج ١ - ص ٣١.

^٢ ابن عربي - محيي الدين - الفتوحات المكية - دار صادر ب - ت - ن - ج ١ - ص ٣٣.

^٣ ابن عربي - الفتوحات المكية - ج ١ - ص ٣١.

^٤ ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي - دار التكوين - دمشق ط ١ - ٢٠٠٦ - ص ٩٧.

^٥ ابن عربي - محيي الدين - الفتوحات المكية ج ١ - ص ٣١.

^٦ السهروردي - عبد القاهر عبد الله - عوارف المعارف - دار الكتاب العربي بيروت ١٩٦٦ - ص ٥٢٨.

[...] أو على أساس القسمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وبين عين اليقين القائم على الجمع، وحق اليقين القائم على جمع الجمع^١. وفي هذا يقول ابن عربي : [قال الله لنبيه ولكل عبد يكون بمثابة : اعبد ربك حتى يأتيك اليقين ، فإذا أتاك اليقين علمت من العابد والمعبود ، ومن العامل والمعمول به وعلمت ما أثر الظاهر في المظاهر ، وما أعطت المظاهر في الظاهر]^٢ واليقين الذي يشير إليه ابن عربي ويأتي إلى النبي أو الولي بعد العبادة ليس هو اليقين الناجم عن النظر العقلي بل اليقين الناجم عن مرتبة العلم الثانية والثالثة، فيقين المعرفة العقلية هو مرتبة دنيا أقل من مرتبة التشبيه وهو وإن كان ضرورياً وأقل ثباتاً في النفس من اليقين الناجم عن المعرفة في المرتبتين الثانية والثالثة عن اليقين وحق اليقين مرتبة التوحيد. ويستشهد ابن عربي بقول أبي يزيد البسطامي مخاطباً أهل النظر العقلي فيقول: [قال أبو يزيد أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت]^٣. فالنظر العقلي له حد يقف عنده، وأصحابه لا ينكشف لهم الغيب، يقول ابن عربي: [للعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصريف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذا ينبغي للعقل أن يتعرض لنفحات الجود، ولا يبقى ما هو في قيد نظره وكسبه فإنه على شبهة في ذلك]^٤.

وعلى هذا يرى ابن عربي أن العقل لا يقدم لنا فيما يتعلق بالله إلا التنزيه المطلق الذي يؤدي إلى التعطيل ويحول الألوهية إلى مفهوم مجرد قريب من العدم فيقول: [إن العقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً، ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، ويُجَلّ سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بنظره وفكره]^٥.

^١ جودة - ناجي حسين - المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة - بيروت ١٩٩٢ - ص ١٣٩.

^٢ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٢ ص ٢٠٤ .

^٣ ابن عربي - الفتوحات المكية - ج ١ ص ٣١.

^٤ ابن عربي - رسائل ابن عربي من رسالة إلى الإمام فخر الدين الرازي ص ١٣.

^٥ ابن عربي - رسائل ابن عربي من رسالة إلى الإمام فخر الدين الرازي ص ١١.

يبدأ الإنسان عند ابن عربي بالفهم بوساطة العقل بآلياته المختلفة، ولكن المعرفة بوساطة هذه الآليات غير كافية. [فالعقل يخبرنا عن وجود الله ووحدانيته ولا يستطيع ما عدا ذلك. فالله هو الحليم والعظيم والشافي إلى غير ذلك من الأسماء الإلهية. وإن ما يعرفه العقل هو أن الله واهب الحياة وقاهر الخلق بالموت، هو واهب النور والوجود، وغير ذلك لا يمكن للعقل أن يصل إليه بوسائله الخاصة، فالعقل يعرف الله في حالة مجردة في حالة التنزيه^١].

إن أقصى ما يستطيعه العقل هو أن يستدل على وجود الله [...] فالفكر يعلم مأخذه، والحق المطلوب ليس ذلك، وإن العلم بالله بخلاف العلم بوجود الله^٢ فأصحاب النظر العقلي عندما استعملوا العقل من أجل معرفة حقيقة الذات الإلهية وقعوا في استحالة منطقية وذلك لأن العقل بمقولاته المنطقية يحاول حصر الذات الإلهية بحدود تلك المقولات، وهذا مستحيل لأن الأسئلة عن حد الله ممنوعة، كما أن السؤال عن ماهيته لا معنى له [لأنه لا حد له، لأن الحد مركب من جنس وفصل، وهذا ممنوع في حق الحق، لأن ذاته غير مركبة من أمر يقع فيه الاشتراك... وما ثم إلا الله والخلق ولا مناسبة بين الله والعالم، ولا بين الصانع والمصنوع فلا مشاركة، فلا جنس فلا فصل.

إن العقل يفشل عندما يحاول أن يخضع معرفة الله لمنطقه ومقولاته، لأنه يتجاوز حدوده، فيقيد الذات الإلهية بالسلوب الوصفية ويجردها من الفاعلية، وإذا أضاف إلى الذات الإلهية إثباتاً ما، فإنما هو إثبات ما في نفسه، ولهذا فإن صاحب النظر العقلي [متروك بفكره بين السلب والإثبات، فإن الإثبات راجع إليه لأنه ما ثبت إلا ما هو عليه في

¹ Hakim(s), "knowledge of God in Ibn Arabe", Edited B, Hirtenste in (s), A, P, Trinan (M), University Library, Great Britain, 1993, PP277.

² ابن عربي - رسائل ابن عربي من رسالته إلى الإمام فخر الدين الرازي - ص ١٢

نفسه ففي نفسه يتكلم، وعلى عينه يدل ويبرهن، والحق وراء ذلك كله... فما حصل لهذا المفكر المتردد بين السلب والإضافات من العلم بالله شيء^١.

و[من طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه...]^٢. لأن [... مدارك الإنسان محصورة بما هو إنسان وما تعطيه ذاته... وما بقي إلا تهيؤ العقل بقبول ما يهبه الحق من معرفة جلّ وتعالى، فلا يعرف أبداً من جهة الدليل إلا معرفة الوجود وإنه الواحد المعبود لا غير... والإنسان لا يعرف إلا ما شبهه... والباري تعالى لا يشبه شيئاً... فلا يعرف أبداً... وأخبر عليه السلام بأن العقل لم يدركه بفكره ولا بعين بصيرته...]^٣.

إن العقل مقيد ولا يستطيع أن يتجاوز هذا العالم المتغير المتبدل، والعلم بما وراء هذا العالم لا يكون بالعقل، بل بالقلب، [... قال الله سبحانه: {إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب}. ولم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد...]^٤. وللعقل حدود يقف عندها يقول:

[... وإن للعقول حدٌ تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة]^٥، لا يستطيع العقل بفكره إذن الإحاطة بكل شيء، أما أن يكون قابلاً للتفكير فهو منته من الله تعالى حيث أودع في العقول القبول لما يعطيه العقل.

إن تأكيد ابن عربي على محدودية العقل وعلى كونه قيداً، لا يصدر عن عدم دراية بالعقل ومناهجه في الاستدلال والاستقراء، بل يصدر عن مذهبه.

أولاً: في عجز العقل عن حل مشكلة العلاقة بين الله والعالم دون أن يضيف على الذات الإلهية صفة من صفات العجز الإنساني، فالعقل عاجز ولا يدل إلا على عاجز مثله

^١ ابن عربي - التنزيلات الليلية في الأحكام الإلهية، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود - مكتبة عالم الفكر، القاهرة - ط ١ - ١٩٨٦م - ص ٢٢.

^٢ ابن عربي - الفتوحات المكية - ج ١ - ص ٩٥.

^٣ ابن عربي - الفتوحات المكية - ج ١ - ص ٩٥.

^٤ ابن عربي - فصوص الحكم ج ١ - تحقيق أبي العلا عفيفي - دار الكتاب العربي - بيروت - ص ١٢٢.

^٥ ابن عربي - التنزيلات الليلية - المصدر السابق - ص ٢٠.

والعقل محدث ولا يدل إلا على محدث مثله، وتعالى الله عن أن يكون عاجزاً ومحدثاً. فالعقل لا ينتج إلا صورة محدثة مصنوعة تباعد كثيراً عن أحدية الذات الإلهية القديمة. فالعقل محدث لأنه جزء من الإنسان المخلوق المحدث، والمحدث يخضع لشروط الزمان والمكان، ولهذا لا يصح أن يدرك ما هو غير محدث (الله تعالى). وكل ما يدركه أصحاب النظر العقلي فهو محدث مصنوع مثلهم، إذ [لا مناسبة بين واجب الوجود بذاته وبين الممكن، وإن كان واجباً به... فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجهه أبداً من حيث الذات لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة بالألوهية، فهذا علم تستقل العقول بإدراكه].^١

[ولا يجوز الاستدلال بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير].^٢ ثانياً: في محدودية العقل في التوحيد، إذ إن [التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها].^٣ لأن [ما يقرره العقل هو مبدأ ميتافيزيقي وليس إلهاً على الحقيقة].^٤ [فالعقل بوصفه أداة للمعرفة يقوم على قسمة الذات العارفة والموضوع المعروف وفي هذا ثنائية يصبح معها التوحيد تقريراً للذات الموحدة، وليس لحقيقة القديم تعالى كما هي. وهذا إخلال بجوهر التوحيد].^٥ ولهذا فكل معرفة يجب أن تنسب إلى الله نفسه كما [ينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر... إذ معرفة الله من حيث المشاهدة، فارتفع الهمة في أن لا تأخذ علماً إلا منه سبحانه على الكشف...].^٦

^١ ابن عربي - التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية - مصدر سبق ذكره - ص ٢٠.

^٢ القشيري - عبد الكريم بن هوزان - الرسالة القشيرية ج ١ - ص ١٧٦.

^٣ نيكلسون - رينولد آلن - في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة أبو العلا عفيفي - لجنة الترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٦ - ص ١١٧.

^٤ ابن عربي - فصوص الحكم - ج ١ - تحقيق أبي العلا عفيفي - دار الكتاب العربي - بيروت - ص ١٢٢.

^٥ جودة - ناجي حسين - المعرفة الصوفية - دراسات فلسفية في مشكلات المعرفة - دار الحيل - بيروت - ١٩٩٢ - ص ١٤.

^٦ ابن عربي - محيي الدين - رسائل محيي الدين بن عربي - من رسالة الإمام الرازي ص ١٣.

وبهذه المعرفة [يرفع العارف حجاب الغيرية، والإثنية بحيث يصبح العارف غير المعروف]^١. فالتوحيد الحقيقي يقوم في إلغاء الهوة بين الله والإنسان فتتوحد الذات العارفة والموضوع المعروف، وتتأكد الأحدية الإلهية عبر الحب الإلهي الذي لا يمكن أن يكون تعليماً بشرياً، بل ذوقاً وموهبة ويرتبط هذا الحب بتذوق [...] الجمال الإلهي الأزلي الذي ينكشف للأرواح، وغير مكيف للعقل ولا مفسر للفهم، لأن العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله سبحانه إلا إلى مجرد الوجود]^٢.

كما أن [للكمال الإلهي جمالاً لا يدرك بالحواس ولا يستنبط بالقياس]^٣. لقد رأى ابن عربي أن قوة العقل تعجز عن تفسير كثير من ظواهر الوجود، ويمكن أن تفسرها قوى أخرى قد توجد لدى بعض البشر لم يتم الاهتداء إليها بعد. نعم [فالعلم بكلية سيمفونية إلهية تتألف أنغامها وتعزفها عناصر الوجود بانسجام لا مثيل له، أو لوحة فنية تتكامل عناصرها الجزئية وألوانها المتعددة]^٤. وليس بمقدور العقل الذي يعتمد التحليل والتركيب في منهجه أن يتذوق هذه السيمفونية أو هذه اللوحة، أو يفهمها دون أن يفسدها ويجزئها. فظواهر العالم المتبدلة المتحركة وألغازه الإلهية قد يدرك الإنسان بعضاً منها بعقله، وكثيراً منها لا يدركه.

وإذا أحسننا النية في كبار المتصوفة ويجب أن نحسنها فنقول: [إن بعض الألغاز الإلهية في الوجود التي لا يكتشفها العقل قد يدركها بعض البشر الذين آتاهم الله حظاً عظيماً فمنحهم قوة منه إلى معرفة الباطن تفوق قوة العقل وقوة الحوار الخارجية]^٥. ويمكننا القول: بأنه لا يوجد دليل حاسم يدعونا بشكل قاطع للإقرار بأن العقل هو الوسيلة النهائية للمعرفة، وبالتالي لا يجوز القطع بأن كل ما لا يقبله العقل فهو باطل،

^١ نيكلسون - رينولد آلن - في التصوف الإسلامي وتاريخه - مصدر سبق ذكره - ص ١١٦.

^٢ السهروردي - عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف - ص ٨٣.

^٣ السهروردي - عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف - ص ٨٣.

^٤ ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محيي الدين بن عربي - دار التكوين - دمشق - ٢٠٠٦ - ص ١٠٤.

^٥ ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محيي الدين بن عربي - دار التكوين - دمشق - ٢٠٠٦ - ص ١٠٥.

وفي هذا يقول ابن عربي: [... إن لله قوة في بعض عبادته تعطي حكماً خلاف ما تعطي قوة العقل في بعض الأمور وتوافق في بعض، وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل، فلا يستقل العقل بإدراكه، ولا يؤمن به إلا إذا كانت معه هذه القوة في الشخص فحينئذ يعلم قصوره ويعلم أن ذلك حق...]^١. أو كما يقول الغزالي: [فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّى كذب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة]^٢، [ووراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها]^٣. إن نقد الصوفية للعقل وأساليبه وتبيان قصوره على النحو الذي سقناه هنا أدى بهم إلى اللجوء إلى طريق أخرى في تحصيل المعرفة بالله هي طريق الكشف الصوفي. وخلاصة القول: [إن محدودية العقل عند المتصوفة تصدر عن درايتهم بقصور العقل وآلياته، ومناهجه في الاستدلال والاستقراء، ويترتب على هذا أن العقل يعجز عن حل مشكلة العلاقة بين الله والعالم دون أن يضيفي على الذات الإلهية صفة من صفات العجز الإنساني، وتعالى الله عن ذلك]^٤. فالعقل عاجز ولا يدل إلا على عاجز مثله. والعقل محدث ولا يدل إلا على محدث مثله وتعالى الله عن أن يكون عاجزاً ومحدثاً.

٤- التصوف ظاهرة روحية في كل الأديان:

تتجلى هذه الظاهرة في مسألة أساسية هي أن الإنسانية في أعلى مراتبها وأطوارها تتمثل لدى أفراد منها النضج العقلي والروحي في أعلى مراتبه وتعبّر عن أن جوهر الإنسان وحقيقته هي عقله وروحه، وإن غاية العقل والروح مهما تعددت نزعات البشر وبيئاتهم

^١ ابن عربي - محيي الدين - الفتوحات المكية ج ٢ - ص ٥٢٣.

^٢ الغزالي - أبو حامد - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال - دمشق - دار زباد للطباعة والنشر، ١٩٩١ - ص ٦٧.

^٣ الغزالي - أبو حامد - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال - دمشق - دار زباد للطباعة والنشر، ١٩٩١ - ص ١٣٨.

^٤ ديركي - هيفرو - العقل في نصوص الصوفية - دار التكوين - دمشق - ط ١ - ٢٠١٠ - ص ١٦.

ولغائهم ومذاهبهم الدينية فإنها تهدف إلى معرفة حقيقة الوجود، وهذه الغاية تتمثل في موقف واحد مشترك لديهم هي أن الحقيقة ليست هي الواقع المحسوس وحده فقط بل هناك عالم آخر روحي هو أعلى من هذا الواقع وإن معرفة هذا الواقع المحسوس لا يشبع نزعاتهم الروحية العالية وإن غايتهم الوصول إلى ذلك الوجود المتعالي غير الوجود الظاهري المحسوس المدرك بالحواس والعقل وطريق الوصول إلى ذلك المتعالي يتم بطريق آخر غير طريق الحس والعقل، فالبشر جميعاً في الشرق والغرب، قديماً وحديثاً وإن انتموا إلى مذاهب وثنية وديانات سماوية متعددة كانوا يستمدون روحانيتهم وصبوتهم إلى ذلك العالم المتعالي من نبع واحد، ففيلون الإسكندري اليهودي كان يرى أن مصدر الوحي والنبوة هو واحد في جميع العصور وهو ما أطلقوا عليه اسم «الكلمة الإلهية» وكليمانس أحد كبار اللاهوت المسيحي، يصف الكلمة الإلهية (المسيح عليه السلام) بأنها القوة العاقلة التي كانت في الوجود قبل أن تتجسد في الصورة الناصوتية (صورة المسيح عليه السلام)، وأنها مصدر الوجود والحياة في الكون كما أنها مصدر الوحي والإلهام والمعرفة وإنها هي التي تكلمت بلسان موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، ونطقت بلسان فلاسفة اليونان وأوحت إليهم بحكمتهم. ويصف بعض متصوفة المسلمين كابن عربي (الحقيقة المحمدية) بمثل ما وصف به فيلون وكليمانس الإسكندري (الكلمة الإلهية) فيعدها منبع الفيض الروحي والعلم الباطن، وعند الشيعة يتم انتفاء العلم الباطن بواسطة نوع من الوراثة الروحية عن أصل واحد، فهذه الآراء تدل على اقتناع قائلها بأن هناك ظواهر روحية لا تدرك بالحس ولا بالعقل، بل تدرك بالتصوف، بتجارب المتصوفة، الذين يردون هذه الظواهر إلى أصل واحد يظهر في كل من أفراد «الإنسان الكامل» بحسب ما توحى به بيئته ودينه وثقافته، كأن هؤلاء الأفراد الذين يُلهمون ويوحى إليهم ويتصلون بعالم الحقيقة عن طريق الوحي الإلهي هم فرد واحد يتجدد ظهوره مع دورات الزمن، فهذا الفرد الواحد (الروح الواحدة) يظهر في كل زمان في صورة جديدة من صور الإنسان

الكامل^١، والمتصوفة هم صنف ملهم متصل بالعالم الروحي وهذا الصنف لا يقتصر على متصوفة المسلمين، بل على المتصوفة الذين يوجدون في كل دين، وهذا هو الذي عنيناه بأن التصوف ظاهرة روحية في كل دين، وهدف المتصوفة في كل دين هو الوصول إلى الحقيقة عن طريق الاتصال بها، عن طريق حالة روحية خاصة يحاولون فيها إدراك هذه الحقيقة بالذوق المباشر. وإن كانوا لا يصلون إليها لأن المعرفة كما أشرنا لها حدود. إن المتصوفة من جميع البلدان والأجناس والأديان يتفقون في ميلهم إلى الوصول إلى هذه الحقيقة المتعالية وإن كانوا كما قلنا لا يصلون إليها. فهذه الحقيقة هي الوجود المحجوب، وحبهم للوصول إليها متأصل في النفس الإنسانية عند كل البشر من جميع البيئات والأقوام. ومن هنا كان التصوف ظاهرة روحية لكل الأديان. ويتجلى ذلك في أن الصوفية على اختلاف مللهم وأجناسهم وأديانهم قد اصطنعوا لغة الحب للتعبير عن أحوالهم وأذواقهم التي لا يستطيع العقل إدراكها ولا اللغة العلمية التعبير عنها، ولهذا أبدع الصوفية لغة في الشعر الخالد في الحب الإلهي أمثال جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وعبد الرحمن جامي ومحمود شبستري والعفيف التلمساني وابن الفارض وابن عربي^٢.

٥- مصادر التصوف الإسلامي والمؤثرات الأجنبية :

المصدر الأول: القرآن والحديث

إن القرآن والحديث مصدران من مصادر التصوف الفلسفي فقد اعتمد متصوفة الإسلام على هذين المصدرين، واعتمد الصوفية في فهمهما طرائق متنوعة من التأويل وقرأوا في نصوصهما معاني عدة لم يسبقوا إليها وحملوا هذه النصوص أحياناً ما لا تحتل كما فعل

^١ عفيفي - أبو العلا- التصوف الثورة الروحية في الإسلام صفحة ١٠.

^٢ عفيفي - أبو العلا- التصوف الثورة الروحية في الإسلام صفحة ١١-٢٠.

ابن عربي في كتابه فصوص الحكم الذي يخرج في كل فصل من فصوله صورة من صور مذهبه في «وحدة الوجود» مستنداً إلى طائفة من آيات القرآن الكريم^١. وهو في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه يكتب بلغتين: لغة الظاهر التي تفهم من منطوق النص القرآني ولغة الباطن وهي التأويل الصوفي الفلسفي الذي يُخضع النص القرآني له. فالوجه في قوله تعالى {كل شيء هالك إلا وجهه}^٢ [هو الذات الإلهية التي لا تفنى ولا يعتريها التغير والفساد، في مقابل المظاهر الوجودية المتغيرة المتحولة التي نسميها عالم الظاهر أو الوجود الخارجي. و«الغيب» في قوله تعالى {الذين يؤمنون بالغيب}^٣ هو الله، وعالم الغيب هو عالم الألوهية في مقابل عالم الشهادة: هما اسمان لشيء واحد منظور إليه من وجهين أو حقيقة واحدة منظور إليها باعتبارين: وبالأعتبار الأول هي الحق^٤ وبالثاني هي الخلق وفي قوله {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد}^٥ وقوله {ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون}^٦. [يفسر القرب بأنه راجع إلى أن الحق هو ذات العبد وحقيقته، وليس أقرب إلى الشيء من ذاته. والنور في قوله تعالى {الله نور السموات والأرض}^٧ المراد به الوجود الحقيقي في مقابل الوجود الظاهري أو الاعتباري الذي هو «الظل»^٨.] ولما كان الحق هو الوجود الحقيقي الذي ينكشف به كل موجود كما تنكشف الأشياء بنور الشمس، كان الحق نور السموات وهي ما علا عن الموجودات وكان نور الأرض

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٧٢.

^٢ القرآن الكريم - سورة القصص - آية ٧٨.

^٣ القرآن الكريم - سورة البقرة - آية ٢.

^٤ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٧٣.

^٥ القرآن الكريم - سورة ق - آية ١٣.

^٦ القرآن الكريم - سورة الواقعة - آية ٨٤.

^٧ القرآن الكريم - سورة النور .

^٨ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٧٣.

وهي ما سفل منها. و«القلم» الوارد ذكره في القرآن معناه عند ابن عربي العقل الأول واللوح المحفوظ النفس الكلية.

ومعنى «جهنم» البعد، ومعنى الكلمة العقل، وآدم هو الحقيقة الإنسانية ومُجَدِّد في حقيقته هو الإنسان الكامل وهكذا^١.

المصدر الثاني : علم الكلام

[وهو مصدر أغفله كثير من الباحثين ولم يقدِّروا أثره في تطور العقائد الصوفية مع أن كثيراً من المسائل الصوفية الفلسفية متصل بمسائل علم الكلام أو هي ظاهرة في ثوب صوفي. والناظر في كتب التصوف أمثال «اللمع» للسراج والتعرف للكلابادي و«الرسالة» للقشيري يجد في أقوال الصوفية مدى استغلالهم لعلم الكلام ومزجهم لنظريات المتكلمين وأساليبهم بنظريات التصوف وأساليبه. وقد تسرب إلى التصوف الفلسفي كثير من نظريات الأشاعرة والكرامية والشيعة والإسماعيلية الباطنية والقرامطة^٢.

ونكتفي بالإشارة هنا إلى فكرة وحدة الوجود التي هي أخص مظهر للتصوف الفلسفي الإسلامي. فإنها - فيما نعتقد - راجعة في أصل نشأتها إلى تفكير كلامي بحت، وليست، كما يقول بعض المستشرقين وليدة عامل خارجي كالفلسفة الهندية. فقد بدأ المسلمون يبحثون في عقيدة التوحيد: فوقعوا من حيث لا يعلمون في القول بوحدة الوجود: بدأوا يبحث معنى الوجدانية فقالوا بفيض الشريك وال ضد والند والشبيه والمثيل، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود بمعنى أنه ينفرد بالوجود الحقيقي وإن كان ما عداه عدم محض، لأن كل ما عداه ممكن الوجود أي وجوده من غيره لا من ذاته. ثم فسروا «واجب الوجود» بأنه الفاعل الحقيقي والقادر الحقيقي والمريد الحقيقي. سئل الجنيد عن التوحيد فقال: «هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له» ثم توسعوا في معنى التوحيد فلم يقفوا عند نفي الشريك الله بل نفوا وجود كل ما سوى

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٧٣.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٧٣-٧٤.

الله، وأنكروا الكثيرة وعدوها من فعل الخيال والوهم كما ذهب إليه ابن عربي. وهكذا انتهى بهم الأمر إلى أن يقولوا بدلاً من «لا إله إلا الله» «لا موجود على الحقيقة إلا الله» أو ما شاكل ذلك من العبارات الصريحة الدالة على وحدة الوجود. وسموا عقيدة التوحيد الأصلية توحيد العوام، ووحدة الوجود توحيد الخواص، وأوردوا لكل منهما تعريفات. يقول الجنيد في تعريف توحيد العوام «إفراد الموجد بتحقيق وحدانيته».

وفي تعريف الخواص «إنه الخروج من ضيق الرسوم الزمانية إلى سعادة فناء السرمدية»^١.

المصدر الثالث: الأفلاطونية الحديثة

من غريب الأقدار أن يكون ذلك المصدر المهم الذي أثر في جميع مناحي الفلسفة الإسلامية والتصوف مجهول الأصل عند المسلمين مما يدل على أنهم لم يعرفوه في منبعه، وإنما عرفوا ما عرفوا عنه بطريق التلقين الشفوي من جهة وبوساطة المختصرات التي ألفها بعض السريان المسيحيين من جهة أخرى. فهم لا يعرفون «أفلوطين» المؤسس الحقيقي لمذهب الأفلاطونية الحديثة ولا كتابه «التاسوعات» وإن كان يشير إليه الشهرستاني إشارة عابرة ويلقبه بالشيخ اليوناني. وهم لا يعرفون عن فورفوريوس تلميذ أفلوطين المقرب وناسر كتبه أكثر من أنه صاحب كتاب «المدخل» إلى منطق أرسطو وهو المدخل المعروف باسم «ايساغوجي» ولا يعرفون إلا القليل المشوه عن «بمبليخوس» أكبر رجال الفرع الثاني لمدرسة الأفلاطونية الحديثة^٢.

وقد [يطول بنا الكلام لو عددنا الأفكار الأفلاطونية الحديثة التي تسربت إلى التصوف الفلسفي الإسلامي وامتزجت بعناصره الأخرى. ويكفي أن تقول على سبيل المثال إنَّ نظرية المتصوفين في الكشف والشهود أفلاطونية حديثة في صميمها]^٣، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي [هي ترجمة لكلمة غنوص اليونانية، وفي النفس وهبوطها إلى هذا العالم، وفي

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٧٣-٧٤.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ط ١ - ١٩٣٣ - ص ٧٥.

^٣ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ط ١ - ١٩٣٣ - ص ٧٥.

العقل الأول والنفس الكلية، بل في الفيوضات: كلها مستمدة من مصادر أفلاطونية حديثة من قليل أو كثير من التحوير^١.

وعلينا أن نشير إلى ثلاثة من أهم مؤلفات الفلسفة الأفلاطونية الحديثة عرفها المسلمون قبل انتهاء القرن الثالث الهجري:

أولها: [كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس: أو «قول في الربوبية»]. ويشير عنوان الكتاب إلى نسبته إلى أرسطو وهي نسبة برهن البحث الحديث على خطئها: إذ الكتاب ملخص لبعض أبواب كتاب التاسوعات لأفلوطين^٢.

الثاني: وهو [أقل شهرة من الأول وإن لم يكن أقل منه أثراً في الفلسفة والتصوف الإسلاميين وهو كتاب «الإيضاح في الخير المحض» وهو منسوب خطأ إلى أرسطو أيضاً. وإننا لا نعرف حتى الآن إذا كان كتاب الإيضاح من تلخيص بعض المسلمين ممن كان له علم بكتاب ابروقلس، أو إنه ترجمة لأصل يوناني أو سرياني ضاع. وبين كتابي اثولوجيا أرسطاطاليس والإيضاح في الخير المحض مشابهة كبيرة لا في المادة فحسب بل في الأسلوب والاصطلاحات مما حمل بعض النقاد على القول بأن الكتابين صدرا عن قلم واحد^٣.

الثالث: هو الكتابات [التي كتبها كاهن سوري مجهول الاسم من تلامذة استفن بارصديلي من رجال القرن الخامس الميلادي وقد نسبت خطأ إلى ديونسيوس الأريوباغي. وعنوان الكتابات «الله المقدس» والمعروف أنها ترجمت فور ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية ثم إلى اللغة اللاتينية سنة ٨٥٠ على يد سكوتس أريجين^٤.

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ط ١ - ١٩٣٣ - ص ٧٥.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٦.

^٣ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٦.

^٤ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٦.

كان لهذه الكتابات تأثيرها في [التصوف المسيحي ثم في التصوف الإسلامي لاحقاً من ناحية أنها تؤكد الجانب الإلهي لا في المسيح وحده، بل في الإنسان من حيث هو إنسان. وخلاصة الفكرة الرئيسية فيها أن طبيعة الإنسان والطبيعة الإلهية موجودتان في كل إنسان، وأن الحياة الدنيا "حياة البدن" ليست سوى صورة من الحياة الإلهية العليا، وأن مصير الإنسان إلى الله، ولا وسيلة للاتصال بالله إلا بريضة النفس وتصفيته ومعالجة الأحوال الصوفية، بل لا وسيلة لمعرفة الله إلا بها وإذن لا مجال للقول بالثالوث المسيحي ولا بالمعصية ولا بالكفارة من الذنوب. وليس الحصول على هذه النظرية سوى صورة من صور اتحاد اللاهوت بالناسوت. كل شيء فيض من الله أو تجل له]^١.

المصدر الرابع : التصوف الهندي

لقد كان للتصوف الهندي أثره في بعض نواحي التصوف الإسلامي [لا سيما ما يتصل بالطقوس الدينية والرياضيات الروحية وأساليب مجاهدة النفس]^٢. وقد شقت الثقافة الهندية طريقها إلى بلاد الفرس وبلاد غربي آسيا مما يلي الحدود الهندية قبل الفتح الإسلامي للهند بنحو ألف عام أي قبل فتحها على يد السلطان محمود الغزنوي المتوفى سنة ٤٢١هـ. والدليل على ذلك أن مدينة بلخ كانت قبل الفتح الإسلامي بقرون من أهم مراكز التصوف البوذي ومركزاً لكثير من الأديرة القديمة]^٣.

وقد استمرت شهرة هذه المدينة وسمعتها الصوفية بعد الإسلام ونشأ فيها عدد كبير من أوائل المتصوفة منهم إبراهيم بن أدهم الذي قال فيه جولد زيهري أن قصته حيكت على مثال قصة بوذا، وشقيق البلخي وأبو حامد بن خضروية من مشايخ خراسان. ومن الذين كان للتصوف الهندي أثر فيهم من غير شك أبو يزيد البسطامي الذي يقول عن نفسه

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٦-٧٧.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٧.

^٣ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٧-٧٨.

أنه تلقى طريقته عن أبي علي السندي الذي كان يعلمه الطريقة الهندية المعروفة بمراقبة الأنفاس^١.

المصدر الخامس: المسيحية

ذكرنا صلة الزهد في الإسلام بالرهبة المسيحية، وإن الذي له تأثير في الزهد الإسلامي هو الرهبة المسيحية لا الدين المسيحي من حيث هو دين. أما التصوف الإسلامي فقد كان لبعض العقائد المسيحية أثر فيه. فقد قال بعض الصوفية بالحلول بالمعنى المسيحي كالحلاج^٢ الذي يقول:

«سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا خلقه ظاهراً	في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب» ^٣

وفي هذه الأبيات إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية: اللاهوت والناسوت وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح. وأخذ بعض متفلسفة الصوفية بفكرة التثليث وإن كانوا فهموها بمعنى غير المعنى المسيحي، وذلك كابن عربي الذي يقول في «فصوص الحکم» «اعلم وفقك الله أن الأمر كله «يعني الخلق» مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث فهي من الثلاثة فصاعداً: فالثلاثة أول الأفراد وعن الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى: {إنما قولنا لشيء إذا أردناه نقول له كن فيكون}. وهذه ذات إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٨.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٨.

^٣ الحلاج - الديوان - ص ١٢٩.

بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه «كن» لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء»^١.

ويجهر ابن عربي برأيه في التثليث في صراحة عجيبة حيث يقول:

تثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صَيَّرَ الأَقْنَامَ بالذات أقنما

و[يتخذ من التثليث أساساً لكل إنتاج وكل إيجاد في عالمي الكائنات والمعاني على السواء. فالإنتاج في العالم الطبيعي قائم على ثلاثة: الأب والأم والابن، والإنتاج في الاستدلال القياسي قائم على ثلاثة حدود وثلاثة قضايا وهكذا]^٢.

وفيما ذكره ابن عربي عن الكلمة والحقيقة المحمدية التي يقول أنها كانت في الوجود قبل أن يخلق الله العالم وأن بواسطتها ومن أجلها خلق الله الخلق، مسحة من الفلسفة المسيحية التي وصلته على النحو الذي صاغها مفكرو الآباء المسيحيين بالإسكندرية منصبة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفيه أمثال الحلج]^٣.

^١ ابن عربي - محيي الدين - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلا عفيفي - ص ١١٥.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٩.

^٣ ابن عربي - محيي الدين - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلا عفيفي - ج ٢ - ص ١٣٣-١٣٤.

الفصل الثاني

الزهد ونشأة التصوف الإسلامي في القرنين الأول والثاني الهجريين

- ١_ خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين
- ٢_ عوامل نشوء الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين
- ٣_ أعلام الزهد



١ - خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين:

تتجلى خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين فيما يلي:
أولاً: موقف الرفض الصريح لمجرى الأوضاع الاجتماعية والسياسية.
ثانياً: في تحلي الانقطاع عن ممارسة كل نشاط في أي مجال من مجالات النشاط الاجتماعي^١.

بدأ التصوف في صورته الأولى في حركة الزهد الأولى في نهاية القرن الأول الهجري (النصف الثاني من القرن الأول الهجري)، وارتبطت ظاهرة الزهد بالحركة الفكرية في المجتمع، وصار للسلوك الزهدي أساساً فكرياً، وبدأ الزهد الذي تحول إلى تصوف يأخذ دوراً متميزاً في الصراع الإيديولوجي أي تعبيراً عن موقف إيديولوجي، في حين كان في البداية تعبيراً عن موقف سياسي معارض.

فالزهد كان إذن الطور الجنيني للتصوف، ومن هنا بدأ التصوف يأخذ شكل حركة فلسفية كأساس للتصوف النظري فبدأ من فكرة الوصول إلى المعرفة بطريق (الكشف) أو (المشاهدة) أو (الإشراق)، والوسيلة إلى هذه المعرفة التي هي السلوك العملي القائم على التقاليد الصوفية بمختلف أشكاله الطرائقية والمذهبية^٢.

إن مختلف النظم السلوكية التي اتبعتها الصوفية عملياً في سبيل المعرفة تلك - بدأت كامتداد للطريقة السلوكية التي ظهرت عند زهاد القرن الأول الهجري، والطريقة السلوكية يقصد بها التقشف وقهر النفس ومنعها عما تشتهيه.

إن العلاقة الأصلية بين الزهد والتصوف لا تقتصر على الصفة السلوكية للزهد، بل هناك صفة أخرى هي نظرية، وهذه الصفة يمكن أن تقيم علاقة أصيلة بينهما. صحيح إن ظاهرة الزهد الأولى لم تكن لها صلة إطلاقاً بمسألة المعرفة، لأن مسألة المعرفة هذه يبدأ منها الأساس النظري للتصوف كحركة فلسفية، وظاهرة الزهد عند نشأتها لا تعترف

^١ مروة - حسين - النزعات المادية في الإسلام - ج ١ - بتصرف - ص ١٥٠-١٥٤ .

^٢ مروة - حسين - النزعات المادية - ج ١ - ص ١٥٦-١٥٩ .

بمصدر للمعرفة (معرفة الله والشرعية) إلا المصدر الذي قرّره الإسلام (الوحي على النبي، ﷺ)، ومع ذلك فحركة الزهد الأولى كانت ردة فعل على واقع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لعصرها^١.

وحركة الزهد كانت نواة لمنهج التأويل الذي اعتمده المتصوفة لاحقاً في القرن الثالث الهجري، بمختلف طرائقهم، ومن هنا كانت مقولة الظاهر والباطن، وإن القرآن الكريم له ظاهر وباطن والباطن لا يعرفه إلا الراسخون في العلم. وظاهرة الزهد إذن بدأت منذ منتصف القرن الأول الهجري، وبرزت الفروقات الاجتماعية [...] ^٢.

وقد حدث نوع من التواصل التاريخي بين مفهوم الزهد والتصوف ما بين القرن الأول الهجري والقرن الثاني الهجري، وتحول مفهوم الزهد الأولي البسيط إلى التصوف بمفهومه الفلسفي.

٢- عوامل نشوء الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين:

١- العامل الأول:

بقي الزهد أسلوباً يعيشه المؤمن ويرفض فيه مباحج الدنيا وشهواتها وزخارفها، ويأخذ نفسه برياضات روحية وبدنية. وكان مُجَدِّ (ﷺ) يأخذ بهذه الرياضات وتبعه في ذلك علي (رضي الله عنه) وكثير من الصحابة من أبرزهم: أبو ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي والبراء بن مالك وعبد الله بن مسعود وغيرهم وعلى هذا نستطيع أن نضيف إلى العامل الأول في نشوء التصوف.

٢- العامل الثاني:

تعاليم الإسلام نفسه، فالقرآن الكريم شجع على الورع والتقوى، والآيات الكريمة التي تشجع على العبادة هي أكثر من أن تذكر هنا: قال الله تعالى: ﴿واذكر اسم ربك وتبتل

^١ مروءة - حسين - النزاعات المادية - ج ١ - ص ١٦٠.

^٢ مروءة - حسين - النزاعات المادية في الاسلام - ج ١ - ص ١٦١-١٦٢.

إليه تبتلاً^١}. وقال أيضاً: {يا أيها المزمّل قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه ورتّل القرآن ترتيلاً^٢}. إن الإسلام وهو الدين السّمح يدعو إلى العبادة ويرغبهم في الزهد طلباً للجنة ويرهبهم من جهنم فيقول تعالى: {إن جهنم كانت مرصاداً للطّاعين مآباً لابّثين فيها أحقاباً لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً إلا حميماً وغساقاً جزاء وفاقاً^٣}. فتعاليم الإسلام والقرآن الكريم كان لهما الدور الكبير في التشجيع على الزهد والتخويف من عذاب جهنم.

٣- العامل الثالث: الرهبنة المسيحية:

لقد دعا الإسلام إلى الزهد ولكنه لم يدع إلى الرهبنة التي هي الانقطاع عن العبادة وترك الكسب وهجر الحياة الاجتماعية. فالإسلام يدعو المسلم إلى أن يتّقى الله ويزهد ولكن يجب أن لا ينسى نصيبه من الدنيا وأن يحسن كما أحسن الله إليه. فالرهبانية بدعة يقول الله تعالى فيها: {ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فاتّينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون^٤}.

ويقول الحديث الشريف: لا رهبانية في الإسلام، ولكن هناك رأي آخر في فهم الآية والحديث. فأما الحديث فقد قيل إنه من وضع رجال القرن الثالث الذين وضعوه لتأييد الآية على أنها لتحريم الرهبنة، وأما الآية فقد فسّرها بعض رجال القراءات وبعض رجال التصوف مثل الجنيد على أنها للإباحة وأولوها على الوجه الآتي: ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم، أي اخترعوها من عند أنفسهم ولم نفرضها عليهم، وإنما ابتدعوها ابتغاء رضوان الله، فاتّينا الذين آمنوا منهم لهم أجرهم وكثير منهم فاسقون. أي فالذين آمنوا من هؤلاء المبتدعين للرهبانية جازيناهم على إيمانهم، ولكن كثير منهم لم يتبع أصولها الصحيحة

^١ سورة المزمل آية ٧.

^٢ سورة المزمل الآيات من ٨.

^٣ سورة النبأ آية ٢١.

^٤ سورة الحديد آية ٢٧.

وفسقوا. وليس في هذا كُلهٌ تحريم للرهبانية من حيث هي، ولكن جمهور المسلمين من أهل السنة أجمعوا على أن الآية نص في التحريم^١.

روي أن امرأة عثمان بن مظعون وهو رجل من الصحابة غني قالت عن زوجها: ما لنا منه شيء أما ليله فقائم وأما نهاره فصائم، وحدثت نساء النبي عنها للرسول (صلى الله عليه وسلم) وذكرن له حالها، فلقبه (ﷺ) فقال: يا عثمان أما لك بي أسوة؟ فقال: بأبي أنت وأمي وما ذاك؟ قال: تصوم النهار وتقوم الليل؟ قال: إني لأفعل، قال: لا تفعل، هذا فقط إن لعينك عليك حقاً، وإن لجسدك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً، فصلِّ وصم وافطر^٢. وزاره النبي (ﷺ) في بيت يتعبد فيه فأثاه وأخذ بعضادتي الباب وقال: يا عثمان، إن الله عز وجل لم يبعثني بالرهبانية - مرتين أو ثلاثاً - وإن خير الدين عند الله الحنيفية السمحاء^٣.

[ونهى (ﷺ) عن صوم الأبد وأمر بصوم شهر رمضان ويوم أو يومين أو ثلاثة من كل شهر]^٤.

إن القرآن الكريم وسيرة الرسول (ﷺ) يشيران إلى الزهد في الدنيا لا إلى هجرها والخروج منها ولم يحرم الإسلام التمتع بالحلال من أمور الدنيا، ولكنه يحرم الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله. يقول الله تعالى: {وكلوا مما رزقناكم حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون}^٥.

الإسلام دين أخذ بفضيلة الوسط لا إفراط ولا تفريط. ودعا إلى الزهد في الدنيا أي الاقتصاد في الشهوات لا إلى الحرمان واعتزال الدنيا. وبقي الإسلام يحترم الرهبان المسيحيين، فكان الرسول محمد (ﷺ) يحب مجالستهم والتحدث إليهم، وكان الخليفة أبو

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٦٠-٦٦.

^٢ تلبس إبليس ٢١٩-٢٢٠.

^٣ تلبس إبليس ٢١٩-٢٢٠.

^٤ تلبس إبليس ٢١٩-٢٢٠.

^٥ سورة المائدة آية ٨٩.

بكر ينهى عن مضايقتهم، وينصح بتركهم في صوامعهم يتعبدون ويبتغون وجه الله. والقرآن الكريم ينص على احترام المسيحيين والثناء على رهبانهم، يقول الله تعالى: {لتجدنَّ أشدَّ الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدنَّ أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون وإن سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين}¹. [ولما جاء الإسلام واعتنقه من اعتنقه لم يكن الزهد غريباً عن المسلمين، واستمر تأثير الرهبان المسيحيين في زهاد المسلمين وكان تأثيره في الناحية التنظيمية أكثر منه في ناحية المبادئ العامة في الزهد، تلك المبادئ التي ظلت إسلامية في الصميم. وكان بعض زهاد المسلمين يزورون الرهبان في صوامعهم، مثل إبراهيم بن أدهم الذي كان يقول: تعلَّمت المعرفة من راهب يقال له سمعان]².

فاسم التصوف لم يوجد قبل ٢٠٠ للهجرة بمعناه الحياة الروحية، بل وجد الزهد وهو أول دور من أدوار التصوف، فالزهد كان يطلق على العابد الفقير الناسك، أي كان نزعة فردية رائدها الدين والعبادة، ولهذا انصرف الزهاد الأوائل إلى نشر الإسلام، والزهد هو من الناحية العملية هو المرحلة الأولى للتصوف.

¹ سورة المائدة آية ٨٥.

² عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص ٧٠-٧١.

٣_ أعلام الزهد:

- ١- الحسن البصري
- ٢- مالك بن دينار
- ٣- عبد الواحد بن زيد
- ٤- مُجَدِّد بن واسع
- ٥- إبراهيم بن أدهم
- ٦- شقيق البلخي
- ٧- حاتم الأصم
- ٨- داود الطائي
- ٩- الفضيل بن عياض
- ١٠- رابعة العدوية ونشوء التصوف «الحب الإلهي الخالص»

١- الحسن البصري: (مولده ٢١هـ أو ٢٢هـ / ٦٤٢م أو ٦٤٣م - المتوفى سنة ١١٠هـ / ٧٢٨م)^١

أول شخصية بارزة في الزهد نعت عليها في الإسلام هي شخصية الحسن البصري الذي يعد من أنبل وأعظم الشخصيات الدينية في تاريخ الإسلام^٢. [فقد كان جامعاً عالماً وكان رفيعاً فقيهاً وثقةً مأموناً بها وعابداً ناسكاً، كبير العلم، وفصيلاً جميلاً وسيماً]^٣. كان مولد الحسن البصري [في المدينة في سنة ٢١هـ أو سنة ٢٢هـ أي سنة ٦٤٢م أو ٦٤٣م والأرجح هو التاريخ الثاني لأنه كان للحسن يوم قتل عثمان رضي الله عنه أربع عشرة سنة. نشأ الحسن بوادي القرى ثم عاد إلى المدينة المنورة في ٣٧هـ وغادرها سنة ٣٨هـ إلى البصرة]^٤.

وكما ذكر العطار بأن الحسن [كان قد أدرك مائة وثلاثين رجلاً من الصحابة وعُمِّر سبعين بداراً. وقد كانت إرادته لعلني رضي الله عنه] ورجع إليه في العلوم وأخذ الطريقة منه]^٥. ويروى: [أن الحسن عندما كان طفلاً، شرب ماء ذات يوم من قدح الرسول صلى الله عليه وسلم] في دار أم سلمة فقال النبي من شرب هذا الماء؟ قالوا: الحسن قال: إن علمي يسري إليه بقدر ما شرب من هذا الماء]^٦. [وتولى القضاء فكان لا يأخذ على قضاؤه أجراً]^٧.

^١ ابن حبيب - مجاهد - المجير - ص ٣٢٨ - حيدر آباد - ١٩٤٤ - ص ٣٧٨.

^٢ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني - الناشر - وكالة المطبوعات - الكويت ط ١ - ١٩٧٥ - ص ١٥٢.

^٣ ابن سعد - طبقات ج ٧ - بيروت - ١٩٥٧ - ص ١٥٧ - نقلاً عن بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي - ص ١٥٢.

^٤ ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج ١ - القاهرة ١٩٤٨ - ص ٣٥٤.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ترجمة وتقديم وتعليق منال اليمنى عبد العزيز - الهيئة المصرية العامة للكتاب ج ١ - ٢٠٠٦ - ص ٢١٤.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٢١٣.

^٧ ابن سعد - طبقات - ج ٧ - ص ١٧٢.

ويروي فريد الدين العطار عن الحسن البصري [بأنه أقسم ألا يضحك طوال حياته طالما أن عاقبة أمره غير معلومة. كما ألقى بنفسه في أنواع المجاهدة والعبادة، لدرجة إنه لم يتأت لأحد في عهده رياضة تفوق تلك الرياضة. حتى أن رياضته وصلت إلى درجة أنهم قالوا: ظل سبعين عاماً لا تفسد طهارته سوى عند قضاء الحاجة]^١.

كما أنه اعتزل [إلى حد أنه قطع الأمل عن جملة الخلق، لا جرم أنه فاق الجميع. وكان الحسن يتحدث مرة في الأسبوع في مجلس الوعظ وكل مرة كان يعتلي فيها المنبر، ولا يرى رابعة، كان يترك المجلس، ويهبط. فيقولون له أيها السيد: قدم إليك كل هذا الحشد من العظماء والسادة والمشايخ فماذا يهمهم لو لم تأت العجوز؟ فكان يقول: بلى، إننا لا نستطيع صب الحساء - التي نكون قد أعدناها من أجل حوصلة الأفيال - في صدور النمل، وكلما تزداد الإثارة في المجلس، كان يتجه إلى رابعة (قائلاً): يا من ارتديت الصوف «هذا من جمرات قلبك يا سيدة»]^٢.

وسئل أيضاً: [ما هو الإسلام؟ ومن هو المسلم؟ قال: الإسلام في الكتب والمسلمون تحت التراب. وسئل: ما أصل الدين؟ قال: الورع فقالوا: وما الشيء الذي يفسد الورع؟ قال: الطمع]^٣.

ويروي: أنه كان يقرأ هذا الحديث ذات يوم: [آخر من يخرج من النار رجل يقال له هناء. فقال الحسن: ليتني كنت ذلك الرجل.

ويقال: إنَّ الحسن ذهب ذات مرة إلى جنازة، عندما وضعوا الميت في القبر، وواروه التراب، جلس الحسن فوق القبر، وبكى عليه إلى حد أن تحول التراب إلى طين..^٤]

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ - ص ٢١٥.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ - ص ٢١٦.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ - ص ٢١٦.

^٤ العطار - نفس المرجع - ص ٢١٩-٢٢٠.

وقال العطار عنه أيضاً: [إن معصية كانت قد صدرت من الحسن في الطفولة، وكلما كان يحبك قميصاً جديداً كان يكتب تلك المعصية على تلايبه ثم ييكى طويلاً حتى يفقد وعيه]^١.

وذات مرة: [كتب عمر بن عبد العزيز رسالة إلى الحسن وقال في تلك الرسالة: عظمي عظة قصيرة، بحيث أتذكرها، واجعلها هادية لي، فكتب الحسن على ظهر الرسالة: يا أمير المؤمنين، عندما يكون الله معك، فمن تخاف؟ وإن لم يكن الله معك ففيم تأمل؟ ومرة أخرى، كتب له الحسن البصري رسالة فحواها: عش يومك لأن نهاية الشخص أن يموت كما كتب له ، وقد كتب عليه الموت، و تمسك بيومك، لأن الدنيا والآخرة لا يجتمعان أبداً.

وذات مرة: كتب ثابت البناني رسالة إلى الحسن فحواها: أسمع أنك سوف تذهب إلى الحج. وأريد أن أكون في صحبتك فأجابه: دعك من هذا، كي نعيش في ستر الله، فإن وجودنا معاً يظهر عيوبنا معاً: ويجعلنا نعادي بعضنا البعض]^٢.

ويروى [أن أعرابياً مثل أمام الحسن، وسأله عن الصبر، قال: الصبر نوعان: أحدهما: الصبر على البلاء والمصائب، والثاني: الصبر على الأشياء التي نهانا الحق تعالى عنها، وهكذا بين الصبر الحق للأعرابي. قال الأعرابي: ما رأيت أزهد منك، وما سمعت عن من هو أكثر صبراً منك، قال الحسن: أيها الأعرابي، إن زهدي كله مئيلٌ وصبري جَزَعٌ، فقال الأعرابي: اشرح كلامك لأنك شوشت خاطري! فقال: إن صبري في البلاء أو في الطاعة ناطق بخوفي من نار جهنم، وهذا هو عين الجزع. وزهدي في الدنيا رغبة في الآخرة وهذا هو عين الطلب.

^١ العطار - نفس المرجع - ص ٢٢٠.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٢٢٠-٢٢١.

ثم قال: إن صبر الشخص يكون قوياً عندما يستغني عن نصيبه كي يكون صبره للحق، لا لإنقاذ جسده من الجحيم ويكون زهده للحق، لا لوصوله للجنة وهذه هي علامة الإخلاص^١.

وأيضاً قال: إن الأغنام أكثر علماً من الإنسان، لأن صوت الراعي يمنعها عن الرعي، ولا يمنع كلام الله الإنسان عن رغباته.

وقال: المعرفة هي ألا تجد في نفسك ذرة خصومة واحدة، وقال: الفكرة مرآة تُظهر لك حسناتك وسيئاتك.

وقال: كل من لا يتصف كلامه بالحكمة فهو في الآفة. وكل من لا ينبع صمته من الفكر، فهو مملوء بالشهوة والغفلة، وكل نظرة لا تتأتى من العبر كلها هو ذلة.

وقال: يعتاد العارفون الصمت دائماً، حتى تنطق قلوبهم، ثم ترى على ألسنتهم^٢.

وقال الحسن البصري في الورع ثلاثة مقامات:

أولاً: ألا يتحدث العبد إلا بالحق سواء في الغضب أو الرضا.

ثانياً: أن يحفظ أعضائه من كل ما يغضب الله.

ثالثاً: أن يقصد شيئاً يرضي الله تعالى عنه.

وقال: مثقال ذرة من ورع أفضل من ألف مثقال من الصلاة والصيام.

وقال: أفضل الأعمال كلها الفكر والورع^٣.

مواعظه وزهده: أما مواعظه فيبدو أنها جمعت في وقت مبكر، إبان حياته أو بعد وفاته

بقليل كما يدل على ذلك الخبر في «البيان والتبيين» للجاحظ.

وكان نموذجاً عالياً في الفصاحة، إذ كان من المشهور أن الحسن البصري والحجاج كانا

أفصح الناس في عهدهما. وقال عمرو بن العلاء [لم أر قرويين أفصح من الحسن

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٢٧.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٢٧.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٢٧-٢٢٨.

والحجاج. ولما سئل عن أفصحهما، أجاب: الحسن^١. واعترف الحجاج نفسه بهذا، فكان يقول [أخطب الناس صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة، إذا شاء خطب وإذا شاء سكت - يعني الحسن البصري]^٢.
ويغلب على هذه المواعظ ما يلي:

- ١- ذم الدنيا مثل قوله: [يا ابن آدم! بع دنياك بأخرتك تربحهما جميعاً ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً... الثواء هاهنا قليل والبقاء هناك طويل]^٣.
- ٢- ويرتبط بزم الدنيا الدعوة إلى التقليل منها ومن مُتَعَمَّا إلى أقل درجة وذلك بالفقر والزهد والتقشف. ويسوق لبيان ذلك نماذج من سير الأنبياء: [فأما مُحَمَّدٌ (ﷺ) فشَدَّ الحَجَرَ على بطنه من الجوع، وأما موسى عليه السلام فَرُئِيت حُضْرَةَ البقل من صفاق بطنه من هزاله، ما سأل الله تعالى يوم آوى إلى الظل - إلا طعاماً يأكله من جوعه]^٤.
- ٣- وتتردد هذه الدعوة إلى الزهد في موعظة بعث بها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز لما كتب هذا إليه: [عظني وأوجز فكتب الحسن إليه: أما بعد! فإن رأس ما هو مُصلِحك ومصلِحُ به على يدك: الزهدُ في الدنيا إنما الزهد باليقين، واليقين بالتفكر، والتفكر بالاعتبار. فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجدها أهلاً أن تتبع بها نفسك، ووجدت نفسك أهلاً أن تكرمها بهوان الدنيا، فإنما الدنيا دار بلاء، ومنزل غفلة].^٥
- ٤- الدعوة إلى محاسبة النفس والشعور العميق بالمسؤولية حيث يرى أن تكون هذه المحاسبة بالرجوع إلى كتاب الله ومراجعة ما فيه مع ما يفعله الإنسان. قال الحسن: [رحم

^١ المجاحظ - البيان والتبيين - ج ١ - ص ٢٣٩ - طبعة السندوبي - القاهرة ١٩٣٢ - ص ١٤٦. نقلاً عن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٦٠.

^٢ المجاحظ - نفس المصدر ج ١ ص ٢٠٤.

^٣ المجاحظ - نفس المصدر ج ٣ ص ٨٨.

^٤ أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٢ - ص ١٣٧.

^٥ «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، ص ١٢٤ - نقلاً عن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٦٣.

الله رجلاً خلا بكتاب الله، فعرضَ عليه نفسه، فإن وافقه حمد ربه، وسأله الزيادة من فضله وإن خالفه اعتبر وأناب، وراجع من قريب^١.

٥- وعلى الإنسان أن يبدأ بإصلاح نفسه قبل أن يأمر بإصلاح عيوب الآخرين قال الحسن: [لا يستحق أحدٌ حقيقة الإيمان، حتى لا يعيب الناس بعيب هو فيه، ولا يأمر بإصلاح عيوبهم حتى يبدأ بإصلاح ذلك من نفسه]^٢.

٦- وقد طبق الحسن هذا الزهد تطبيقاً عملياً صريحاً حتى زهد في المناصب والشاهد البارز على هذا موقفه حين ولي عدي بن أرطاة البصرة فعزم على أن يولي الحسن البصري القضاء فهرب الحسن واستتر، وكتب إلى عدي ما يلي: [أما بعد! أيها الأمير! فإن الكاره للأمر غير جدير بقضاء الواجب فيه وإن العامل للعمل بغير نية حقيق أن لا يعان عليه. ولك في المختارين للأمر الذي دعوتني إليه كفاية وقناعة... فإنه لا خير في الاستعانة بمن لا يرى أن العمل الذي يدعى إليه واجبٌ عليه وفرضٌ لازم له. فعافني أيها الأمير عافاك الله... فعافاه عدي وأكرمه]^٣.

ويحدد أخلاق المؤمن الصادق:

١- فيحدد خصائص أهل التقوى فيقول: [إن لأهل التقوى علامات يعرفون بها: صدق الحديث، والوفاء بالعهد، وصلة الرحم، ورحمة الضعفاء، وقلة الفخر والخيلاء، وحسن الخلق، وسعة الخلق مما يقرب إلى الله عز وجل]^٤.

٢- ويحدد الخلال الرئيسية التي بها ينجو المؤمن: قال: [من كانت له أربع خلال حرمة الله على النار، وأعاده من الشيطان: من يملك نفسه عند الرغبة والرغبة وعند الشهوة وعند الغضب]^٥.

^١ الجاحظ - البيان والتبيين ج ٣ - ص ٦٩ - نقلاً عن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٦٣.

^٢ الجاحظ - البيان والتبيين ج ٣ - ص ٧٠.

^٣ ابن الجوزي - الحسن البصري - ص ٥٤.

^٤ حلية الأولياء ج ٢ - ص ١٤٣.

^٥ حلية الأولياء ج ٢ - ص ١٤٤.

٣- ويعرف الإسلام فيقول: [الإسلام، وما الإسلام؟ السر والعلانية فيه مشتبهة، وأن يستلم قلبك لله، وأن يسلم منك كل مسلم وكل ذي عهد]^١.

٤- ويعرف الإيمان فيقول إنه [الصبر والسماحة... الصبر عن معصية الله، والسماحة بأداء فرائض الله عز وجل]^٢.

٥- ويتخذ من هذه الموضوعات الثلاثة: الموت، والمرض، والفقر موضوعات أساسية للترهيب. وقد قال: [لولا ثلاثة ما طأطأ ابن آدم رأسه: الموت والمرض والفقر]^٣.

٦- وأما كلامه في الفقر فلا يدخل تحت حصر يقول: [رحم الله رجلاً لبس حُلَقَاءً، وأكل كسرةً، ولصق بالأرض، وبكى على الخطيئة، ودأب في العبادة]^٤.

والواضح أن للحسن البصري في كلامه ومواعظه تشبيهات أدبية رائعة مثل قوله أيضاً: [إنما أنت، أيها الإنسان، عددٌ، فإذا مضى لك يومٌ فقد مضى بعضُك]^٥. وقوله: [يا ابن ابن آدم، نهارك ضيفك فأحسن إليه، فإنك إن أحسنت إليه ارتحل بحمدك وإن أسأت إليه ارتحل بدمك وكذلك ليلك]^٦.

[فهذه التشبيهات تنطوي على صور عينية حية من شأنها أن تزيد في وقع الموعظة في النفوس ولهذا فإن [مواعظ الحسن البصري تعد من النماذج العليا في البلاغة العربية]^٧.
أحواله النفسية:

كان الغالب على نفسية الحسن البصري الميل إلى الحزن والهم. وله في هذا عبارات كثيرة تبرر اتخاذ الحزن مزاجاً سائداً. منها قوله: [إن المؤمن يصبح حزيناً ويمسي حزيناً، ولا

^١ حلية الأولياء ج ٢ - ص ١٥٢.

^٢ حلية الأولياء ج ٢ - ص ١٥٦.

^٣ أبو نعيم: حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩.

^٤ أبو نعيم: حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩.

^٥ الجاحظ - البيان والتبيين ج ٣ ص ٧٦-٨٣.

^٦ صفوت - أحمد زكي - جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة - المكتبة العلمية - بيروت - ج ٣ - ص ٦١.

^٧ بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي - ص ١٧٠.

يَسَعُهُ غير ذلك لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك^١. وقال أيضاً: [لا يؤمنُ عبد بهذا القرآن إلا حَزَنٌ وَذُبُلٌ، وإلا نَصَبٌ وإلا ذابٌ وَتَعَبٌ]^٢.

وكان قلب الحسن البصري وهو المخْلِيفُ في سلوكه محزوناً دائماً حتى قيل عنه [ما كنا نراه إلا كأنه حديث عهد بمصيبة]^٣.

وهذا المسلك [سيأخذه عنه كبار الصوفية والزهاد في القرن الثاني الهجري الذي يُعدّ بحق عصر البكائين - مثل عبد الواحد بن زيد وعطاء بن رباح ، وهشام بن حسان القردوسي]^٤.

وسيصبح باب الحزن من الأبواب الرئيسية في كتب التصوف على أساس أن [الحزن من أوصاف أهل السلوك]^٥.

النزعة العقلية في التفسير عند الحسن البصري:

[وقد أبرز ماسينيون النزعة العقلية جداً والنوازع الوضعية البارزة في تفسير الحسن البصري للقرآن. وأيد ذلك بشواهد من تفسيره مما ورد في ثنايا كتب التفسير: ١- ومن ذلك تفنيد الحسن للأساطير التي حكيت حول أبناء آدم الأول. ٢- وملاحظاته الخاصة بإبراهيم الخليل من القول بأن الذبيح هو إسحاق لا إسماعيل. ٣- وملاحظاته عن هاروت وماروت وقوله إنهما لم يكونا ملكين هبطا بابل، بل كانا أميرين من العجلان أي من غير العرب]^٦.

^١ حلية الأولياء ج ٢ ص ١٣٢ - ص ٧١.

^٢ حلية الأولياء ج ٢ ص ١٣٤ - ص ٧١.

^٣ حلية الأولياء ج ٢ ص ١٣٤ - ص ١٧٢.

^٤ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٧٢.

^٥ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية - القاهرة سنة ١٩٥٩ - ص ٧١.

^٦ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٧٣.

وقد قدم الحسن البصري صورة للإمام العادل في رسالته التي كتبها إلى عمر بن عبد العزيز لما تولى الخلافة سنة ٩٩ هـ فقال:

[اعلم يا أمير المؤمنين أن الله جعل الإمام العادل قوَّام كل مائل، وقصَّـد كل جائر، وصالح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، ونصْفة كل مظلوم، ومَفزَع كل ملهوف. والإمام العدل، يا أمير المؤمنين، كالأب الحاني على وُلْد يسعى لهم صغاراً، ويعلمهم كباراً. يكتسب لهم في حياته، ويدخر لهم بعد مماته].^١

آراء الفضلاء فيه:

قال أبو طالب المكي في قوت القلوب عن الحسن البصري: كان الحسن أول من نهج سبيل هذا العلم، وفتق الألسنة به، ونطق بمعانيه، وأظهر أنواره، وكشف به قناعه، وكان يتكلم فيه بكلام لم يسمعه من أحد من إخوانه.^٢ وعن أيوب السخيتاني قال: [لو رأيت الحسن لقلت إنك لم تجالس فقيهاً قط].^٣

٢- مالك بن دينار أبو يحيى مات قبل سنة ١٣١ هـ^٤:

ذكر فريد الدين العطار في كتابه تذكرة الأولياء أن مالك بن دينار: [كان صاحب الحسن البصري، وكان من مشايخ هذه الطائفة له كرامات مشهورة ورياضات مذكورة. وكان اسم والده (دينار)، وولِد في ظل عبودية والده، ومع أنه كان ابن عبد إلا أنه كان متحرراً من الكونين].^٥

^١ ابن عبد ربه - بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي - ص ١٧٣.

^٢ المكي - أبو طالب - قوت القلوب ج ١ ص ٣٠٥ - القاهرة سنة ١٩٦١.

^٣ أبو نعيم - الحلية ج ٢ ص ٤٧.

^٤ العطار - تذكرة الأولياء ٢٢٣، الطبقات الكبرى - الشعراي ج ١ ص ٣٧، ابن سعد - الطبقات ج ١ ص ٢٤٣.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٣.

وكان [يكتب المصاحف. ومات قبل الطاعون بيسير. وكان الطاعون سنة إحدى وثلاثين ومائة]^١.

وتروى بعض القصص عن سبب اسمه مالك بن دينار:

يقول بعضهم [إن مالكا بن دينار كان قد جلس في سفينة، وعندما وصلت إلى وسط البحر، قال أهل السفينة: هات أجرة السفينة. قال: ليس لدي، فضربوه طويلاً حتى فقد وعيه! وعندما تاب إلى رشده ثانية قالوا له: هات أجرة السفينة، فقال: لا أملك. قالوا: فلنمسك بقدميه، ونلقي به في البحر، فظهر كل ما كان من سمك في الماء، وقد أمسكت كل واحدة دينارين من الذهب بفيها فمد مالك يده وأخذ دينارين من سمكة، وأعطاهما لهم وعندما رأى ملاحو السفينة ذلك خروا أمام قدميه. ثم مضى على وجه الماء، حتى اختفى، ولهذا السبب سمي مالك بن دينار]^٢.

[وكان سبب توبته أنه كان شديد الجمال، ومحباً للدنيا، ولديه مال وفير]^٣.

ويروى إن [أعواماً كانت تمر، دون أن يتناول مالك فيها مرّاً أو حلوّاً قط. كل ليلة كان يذهب إلى دكان طبّاح، ويشترى رغيفين، ينهي بهما صيامه.

ويقال أنه أقام في البصرة أربعين عاماً، ولم يكن قد أكل خلالها رطباً]^٤.

وقال: [كل أخ وصاحبٍ وجليسٍ لا تستفيد منه فائدة دينية تخلّ عن صحبته. وقال:

وجدت صحبة أهل هذا الزمان مثل طعام السوق رائحته طيبة ومذاقه سقيم. وقال: قد

قرأت في التوراة، أن الحق تعالى يقول: «شوقناكم فلم تشناقوا زمّناكم فلم ترقصوا».

وقال: قد قرأت في التوراة أن الحق تعالى يقول: «أيها الصديقون، انعموا في الدنيا

بذكري، في الدنيا نعمة عظيمة، جزاء جزيل في الآخرة»]^٥.

^١ ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٢٤٣.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٣.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٤.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٧.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٤٠-٢٤١.

وكان يقول: [لم يبق من روح الدنيا إلا ثلاثة: لقاء الإخوان والتهجد بالقرآن وبيت خال يذكر الله فيه. وكان يقول: إذا تعلم العبد العلم ليعمل به أكثر علمه وإذا تعلمه لغير العمل زاده فجوراً وتكبّراً واحتقاراً للعامة. ويقول أيضاً: منذ عرفت أن ذم الناس إفراط ومدحهم إفراط كرهت مذمتهم]^١.

وقيل إنَّ مالك بن دينار قال: [قرأت في الزبور: بكبرياء المنافق يحترق المساكين. وقرأت في الزبور: إني لأنتقم من المنافق بالمنافق ثم أنتقم من المنافقين جميعاً. ونظير ذلك في كتاب الله عز وجل: {وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون}]^٢.

وعن مالك بن دينار قال: [مر عيسى بن مريم مع الحواريين على جيفة كلب فقال الحواريون: ما أنتن ريح هذا، فقال عيسى: ما أشد بياض أسنانه. يعظهم وينهاهم عن الغيبة]^٣.

وسمع مالك بن دينار يقول: [أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام: يا عيسى! عظ نفسك، فإن اتعظت فعظ الناس وإلا فاستحي مني]^٤.

وهكذا نرى أن مالك بن دينار كان [واسع الاطلاع على الكتاب المقدس بقسميه: العهد القديم، والعهد الجديد. ونُقولُهُ عنهما نقولُ صحيحة وردت في الكتاب المقدس، وليست من نوع تلك الأقاويل التي يعزى وجودها إلى «التوراة» و«الزبور» ولا توجد فيهما]^٥.

^١ الشعراي - أبو المواهب عبد الوهاب بن علي الأنصاري - الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار ج ١ - دار الفكر - ب - ت - ن ص ٣٧.

^٢ سورة الأنعام [الآية ١٢٩] .

^٣ أبو نعيم، حلية الأولياء ج ٢ - ص ٣٨٣.

^٤ أبو نعيم، حلية الأولياء ج ٢ - ص ٣٨٢.

^٥ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي - ص ١٩٧.

ويقول مالك بن دينار: [كنت مولعاً بالكتب أنظر فيها، فدخلت ديراً من الديارات ليالي الحجاج، فأخرجوا كتاباً من كتبهم، فنظرت فيه فإذا فيه: يا ابن آدم! لم تطلب علماً ما لم تعلم، وأنت لا تعمل بما تعلم؟]^١.

وهذا الخبر يفسر لنا إذن سر اطلاع مالك بن دينار الواسع على «الكتاب المقدس». ويلاحظ كذلك أن في بعض أقوال له أخرى، يستلهم بعض ما ورد من الإنجيل من عبارات دون أن يذكر أنه ينقل عن الإنجيل، ومن ذلك قوله: [يا هؤلاء! إن الكلب إذا طرح إليه الذهب والفضة لم يعرفهما، وإذا طرح إليه العظم أكب عليه، كذلك سفهاؤكم لا يعرفون الحق]^٢.

[فهذا القول قد ننظر فيه إلى قول المسيح في إنجيل متى (الإصحاح السابع، عبارة ٦). «لا تعطوا القدس للكلاب ولا تطرحوا درتكم قدام الخنازير لئلا تدوسها بأرجلها وتلتفت إليكم فتمزقكم»]^٣.

٤ - زهده:

[زهده مالك بن دينار قريب من التصوف، ولهذا يمكن أن يعد حلقة وسطى بين الزهد كما يمثله الحسن البصري وبين التصوف كما يظهر عند رابعة العدوية ومعروف الكرخي. ذلك أنه أخذ يدعو إلى أمور لا نراها عند الزهاد السابقين:

١ - من ذلك دعوته إلى التجرد أي عدم الزواج. ويدل على هذا سلوكه فقد امتنع عن الزواج]^٤ ولما قيل له: [ألا تتزوج؟ فقال: لو استطعت لطلقت نفسي]^٥.

^١ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٧٥ - القاهرة ١٩٣٣.

^٢ أبو نعيم - الحلية - ج ٢ - ص ٣٦٠.

^٣ بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٩٨.

^٤ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٩٨.

^٥ الأصفهاني - أبو نعيم - الحلية ج ٢ ص ٣٦٥.

٢- الإفراط في الزهد: من ذلك قوله في زهده في الطعام، قال: [ما أكلت العام رُطبة ولا عنبية ولا بطيخة أُلست أنا مالك بن دينار؟!]^١.

ومن غرائب أقواله في الزهد، قوله: [لولا أن يقول الناس: جُنَّ مالكُ للبست المسوح ووضعت الرماد على رأسي، أنادي في الناس: من رأني فلا يعص ربه عز وجل]^٢.

وكان يزرع حملة القرآن الذين لا يفيدون منه في تقويم نفوسهم وسلوك سبيل الصلاح والتقوى. قال: [يا حملة القرآن! ماذا زرع القرآن في قلوبكم؟ فإن القرآن ربيع المؤمن، كما أن الغيث ربيع الأرض: فإن الله ينزل الغيث من السماء إلى الأرض فيصيب الحَزْنَ فتكون فيه الجنة فلا يمنعها نتن موضعها أن تتهتر وتخضر وتحسن. فيا حملة القرآن ماذا زرع القرآن في قلوبكم؟ أين أصحاب سورة؟ أين أصحاب سورتين؟ ماذا عملتم فيهما؟]^٣.

وكان مالك بن دينار كثير المواجيد. فكان [كثيراً ما يغلق على نفسه باب الحجر في بيته ويتزعم بكلام غير مفهوم، ويكي بكاء شديداً، ويشهق ويتنفس حتى يغشى عليه كما شهد بذلك عبد العزيز بن سلمان العابد وعبد الواحد بن زيد]^٤.

وكان دائم الحزن، لأنه كان يقول: [إن القلب إذا لم يكن فيه حزن خرب، كما أن البيت إذا لم يسكن يخرب]^٥.

ولما حضره الموت قال: [لولا أنني أكره أن أصنع شيئاً لم يصنعه أحدٌ كان قبلي، لأوصيت أهلي إذا أنا مت أن يقيدوني وأن يجمعوا يدي إلى عنقي، فينطلقوا بي على تلك الحال حتى أدفن كما يصنع بالعبد الآبق وأنه كان يرى أن [عرس المتقين يوم القيامة]^٦.

^١الأصفهاني - أبو نعيم - الحلية ج ٢ ص ٣٦٦.

^٢الأصفهاني - أبو نعيم - الحلية ج ٢ ص ٣٧١.

^٣الأصفهاني - أبو نعيم - الحلية ج ٢ ص ٣٥٨-٣٥٩.

^٤صفة الصفوة - ج ٣ - ص ٢٠١.

^٥صفة الصفوة - ج ٣ - ص ٢٠٥ نقلاً عن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٠٦.

^٦الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٢ - ص ٣٨ نقلاً عن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٠٦.

وهكذا نرى أن شخصية مالك بن دينار من الشخصيات الخطيرة في تطور التصوف الإسلامي، وهو يمثل حلقة الانتقال من مرحلة الزهد التي بلغت أوجها عند الحسن البصري ومرحلة التصوف بالمعنى الدقيق التي ستبدأها رابعة العدوية. وهو أول شخصية صوفية امتزجت فيها الروحية الإسلامية بعناصر غير إسلامية، وكتابتها على وجه التخصيص. فقد كان يغشى أديرة النصارى ويديم الاطلاع على الكتاب المقدس بعهديه القديم والحديث ويستشهد بما ورد فيهما بدقة تدل على علم واسع صحيح بأسفار العهد القديم والجديد وبخاصة منها المزامير والأنجيل الأربعة. ومواجهته تشهد بتوكيده للجانب العاطفي الانفعالي في التصوف إلى جانب الزهد في السلوك^١.

٣- عبد الواحد بن زيد: (توفي ١٧٧هـ)^٢

أدرك الحسن البصري وغيره وكان يقول: مثل المؤمن مثل الولد في الرحم لا يجب الخروج فإذا خرج لم يجب أن يرجع فكذلك المؤمن إذا خرج من الدنيا. وكان يقول: عليكم بالخبز والملح فإنه لم يذهب شحم الكلى، ويزيد في اليقين. وكان يقول: أحسن أحوال العبد مع الله موافقته، فإن في الدنيا أطاعه كان أحب إليه وإن أخذه أحب إليه^٣. أما عبد الواحد بن زيد فبينه وبين مالك بن دينار مشابهة عدة ومكانتهما في تطوير التصوف أو الزهد متقاربة ثم أنه أوفى على مالك في جانب المواجيد وفي كثرة السياحة. فنحن نعلم من مصادرنا أنه كان في الشام وذهب إلى بيت المقدس^٤. فقد كان في رحلته رحلته في سورية وفلسطين بصحبته محمد بن واسع ومالك بن دينار. وكان أيضاً: [يُرد على الرهبان ويحدثهم ويأخذ عنهم النصائح]^٥.

^١ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٠٧.

^٢ أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء ج ٦ - ص ١٥٥.

^٣ الطبقات الكبرى - الشعراي ج ١ - دار الفكر - ص ٤٦.

^٤ أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٦ - ص ١٥٦.

^٥ حلية الأولياء ج ٦ - ص ١٥٥.

وأبرز مناقبه الإفراط في البكاء وفي إثارة الوجد عند الآخرين - حتى قال حصين بن القاسم الوزان: [لو قُسمَ بَثُّ عبد الواحد بن زيد على أهل البصرة لوسعهم]^١.

وكان كثير البكاء، قال الحارث بن عبيد: [كان عبد الواحد بن زيد يجلس إلى جنبي عند مالك بن دينار، فكنت لا أفهم كثيراً من موعظة مالك لكثرة بكاء عبد الواحد]^٢.

[وكثرة الروايات عنه التي تتسم بالمبالغة الشديدة التي قد تصل إلى حد الإحالة. ونستطيع أن نستخلص منها أمرين:

الأول: أن عبد الواحد بن زيد كان شديد التأثير فيمن يعظمهم وهذا التأثير لا يرجع إلى بلاغة عبد الواحد بن زيد بقدر ما يرجع إلى طريقته في الوعظ من البكاء والتحنن وإبداء التأثير بحيث يكون تأثير الكلام، عاطفياً أشد وأعنف.

والثاني: أن جوّ البصرة كان آنذاك مشحوناً بالعواطف الفياضة وبنوع من الحساسية المرهفة للتقوى. ثرى أكان ذلك بسبب الأحداث السياسية العنيفة التي امتلأت بها هذه الفترة، مما وقع بين الأمويين وخصومهم؟ يبدو أن الأمر كان كذلك، فانصرف الناس إلى التقوى وشدة الحساسية الدينية]^٣.

وكان يدعو إلى الفقر التام، ولذا قال: [ما يسُرُّني أن لي جميع ما حوت عليه البصرة من الأموال والثمره بفلسين]^٤.

فكرة المحبة: ويبدو أن عبد الواحد بن زيد كان أول من نَمَّى فكرة المحبة بين العبد والرب. فهو كثيراً ما يردد هذا التعبير: المحبة - ومن ذلك قوله:

١ - [ما أُحِبُّ شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضى ولا أَعْلَمُ درجةً أرفعَ ولا أشرفَ من الرضى، وهي رأس المحبة.

^١ حلية الأولياء ج ٦ - ص ١٦١ .

^٢ حلية الأولياء ج ٦ - ص ١٥٩ .

^٣ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢١٠ .

^٤ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٦ - ص ١٥٧ .

٢- من نوى الصبر على طاعة الله صبره عليها وقواه لها، ومن نوى الصبر عن معاصي الله أعانه الله على ذلك وعصمه منها... يا سيّار أترك تصرّح لمحبته عن هواك فيخيب صبرك؟ لقد أساء بسيد الطن من ظن به هذا وشبهه. قال: ثم بكى عبد الواحد حتى خفت أن يغشى عليه، ثم قال: أتأبى أنت يا مُسمّع! نعمة غادية ورائحة على أهل معصيته فكيف يئأس من رحمته أهل محبته؟!^١.

[ومن هنا كان عبد الواحد بن زيد هو الراوي للحديث القدسي التالي عن الحسن البصري قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله تعالى: إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلتُ نعيمه ولذته في ذكرى. فإذا جعلتُ نعيمه ولذته في ذكرى عشقني وعشقتة فإذا عشقني وعشقتة رفعتُ الحجاب فيما بيني وبينه، وصرّثُ معالم بين عينيه، لا يسهو إذا سها الناس أولئك الأبطال حقاً، أولئك الذين إذا أردتَ بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم فصرفتُ ذلك عنهم»]^٢.

[وهذا الحديث ينص بصراحة على فكرة العشق الإلهي وبلطف العشق لا المحبة. لأن العشق كما يرى ماسينيون في بحث في أصول المصطلح الفني أن العشق يدل على الرغبة، في حين المحبة تدل على تمام الحب^٣.

٤- مُحمّد بن واسع (٤٠هـ - ١٢٣هـ)

هو من أصحاب الحسن البصري وكان من كبار القراء ومن أفضلهم. قال مالك بن دينار: [القراء ثلاثة: فقارئ للرحمن، قارئ للعالم، وقارئ للملوك. ويا هؤلاء! مُحمّد بن واسع عندي من قراء الرحمن]^٤.

^١ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٦ - ص ١٦٣ .

^٢ أبو نعيم - حلية الأولياء - ج ٦ - ص ١٦٥ .

^٣ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢١٣ .

^٤ أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٤٥-٣٥٧ .

وكان مُحمَّد بن واسع يقول: [القرآن بستان العارفين، فأينما حلوا منه حلُّوا في نزهة]^١. وكان الحسن البصري يسميه «زين القراء».

وكان أيضاً من البكائين حتى قيل: [إذا رأيت وجه مُحمَّد بن واسع حسبت أن وجهه وجه ثكلى]^٢.

كان فريد زمانه في طريقته، وكان [قد التحق بخدمة الكثير من التابعين وأدرك الشيوخ المتقدمين وكان ذا حظ وافر في الطريقة والشرعة، ووصل في الرياضة إلى حد أنه كان يبل الخبز اليابس بالماء ويأكله وكان يقول: من يقنع بهذا، يستغني عن كل الخلق]^٣.

ومن أقواله أنه كان يقول: السعيد ذلك الشخص الذي يستيقظ جائعاً في الصباح، وينام جائعاً في الليل، ويرضى من الله بهذا الحال.

وطلب شخص عظة منه فقال: أوصيك بأن تكون ملكاً في الدنيا والآخرة، قال الرجل: كيف هذا؟ فقال: بأن تزهد في الدنيا. أي إنك حين تزهد في الدنيا فإنك لا تطمع في شخص قط، وترى جميع الخلق محتاجين، ولا جرم لأنك غني وملكٍ وهكذا يكون حال ملك الدنيا وملك الآخرة]^٤.

واشترك مُحمَّد بن واسع مع يزيد بن المهلب [في غزو خراسان وفي أثناء ذلك استأذن يزيد بن المهلب للحج، فأذن له، فقال ابن واسع أتأذن به للجيش كلهم؟ فقال يزيد: لا، فقال ابن واسع: إذن لا حاجة لي بالحج!]^٥.

[وهذا شاهد على اشتراك الصوفية في الجهاد في أطراف بلاد الإسلام]^٦.

^١ أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٤٧.

^٢ أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٤٧.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ترجمة منال أمين عبد العزيز - الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٦ - ص ٢٤٣.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٤٣-٢٤٤.

^٥ أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٥١. نقلاً عن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢١٧.

^٦ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢١٧.

قال مالك بن دينار ذات يوم: [حفظ اللسان أصعب على الخلق من حفظ الدرهم والدينار.

ودخل على قتيبة بن مسلم ذات يوم برداء من الصوف، فقال له: لماذا لبست الصوف؟ فسكت، فقال قتيبة: لماذا لا تحب؟ قال: لا أريد أن أقول من الزهد فأزكي نفسي أو من الفقر فأشكو الحق تعالى]^١.

وذات يوم رأى ابناً له كان يختال، فنادى عليه وقال: ألا تدري من أنت؟ اشتريت أمك بمائتي درهم، وكذلك ليس هناك شخص بين المسلمين أحقر من أبيك فلم عجبك هذا؟ وسأله شخص: كيف أنت؟ قال: كيف يكون شخص يقل عمره وتزداد ذنوبه وهكذا كان قوله في المعرفة: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه. وسئل أتعرف الله؟ فخيم الصمت عليه برهة وأطرق ثم قال: من عرفه قل كلامه ودام تحيره. وقال: جدير بالشخص الذي أعزه الله بمعرفته ألا يرجع عن مشاهدته قط لمشاهدة غيره، ولا يفضل عليه شخصاً قط]^٢.

٥- إبراهيم بن أدهم: (توفي سنة ١٦١هـ أو سنة ١٦٢هـ)^٣:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم كان من كورة بلخ من أولاد الملوك.^٤ وكان يقول: [كان [كان أبي من أهل بلخ وكان من ملوك خراسان. وكان من المياسر]^٥.
وقدم لنا فريد الدين العطار تفاصيل عن حياة إبراهيم بن أدهم قال:

هو [سلطان الدنيا والدين وعنقاء قاف اليقين، هو كنز عالم العزلة وخزينة قصر الثروة، هو ملك الإقليم الأعظم وريبب اللطف والكرم. وقال الجنيد: مفاتيح علوم هذه الطريقة

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٤٤.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٤٤.

^٣ ورد التاريخ الأول عند الكتبي - ابن شاكر - (فوات الوفيات) ج ١ القاهرة - ب ت ن - مطبعة السعادة ص ٥، والتاريخ الثاني

ابن عساكر - التاريخ الكبير ج ٢ ص ١٥٦ - دمشق ١٣٣٠هـ.

^٤ الشعراي - الطبقات الكبرى - ج ١ ص ٦٩.

^٥ السلمي - عبد الرحمن - طبقات الصوفية ص ٢٧-٢٨ - القاهرة ١٩٥٣.

إبراهيم]^١. وأسطورة أولية حياة إبراهيم بن أدهم هذه لفتت نظراً لتشابهها مع أسطورة أولية جوتاما بوذا، لفتت أنظار الباحثين من المستشرقين الأوروبيين [فكتب اجنتس جولد تسهر مقالاً باللغة المجرية بعنوان «البوذية في الإسلام» وفي هذا المقال بين أن الأسطورة الخاصة بإبراهيم بن أدهم تشابه أسطورة أولية جوتاما بوذا وأنه لا بد أن تكون أسطورة هذا الصوفي المسلم قد صيغت على غرار أسطورة حياة مؤسس البوذية]^٢.

وأما عن أسفاره فيقال بأنه [ذهب إلى مكة وبعد سلك طريقه إلى الشام وأقام في المصيصة أياماً وتوجه إلى طرسوس فعمل بها ناطوراً للبساتين وحصاداً وذهب بعدها إلى مرعش ومدينة صور ثم إلى بيت المقدس ثم عسقلان ثم غزة وفي كل هذه المدن كان يكسب عيشه وقد أقام في الشام أربعاً وعشرين سنة على الأقل يقوم بالحصاد أو الطحن أو ناطوراً للبساتين]^٣.

أما عن غزوات إبراهيم بن أدهم فيقال: إنه اشترك في غزوات بحرية ضد البيزنطيين [وعن أحمد بن بكار قال: غزا معنا إبراهيم بن أدهم غزاتين كل واحدة أشد من الأخرى: غزاة عباس الأنطاكي، وغزاة محكاف. ويقال بأنه مات في إحدى هذه الغزوات ضد البيزنطيين وتقول بعض الروايات أنه دفن في جزيرة بيزنطية كان يغزوها، قرب حصن يدعى سوكين. وقال قاسم بن عبد السلام: رأيت قبره بصور والمدينة الأخرى عسقلان]^٤.

وقيل أيضاً بأنه دفن في مواضع كثيرة حاله كحال كثير من الصوفية مثلاً قيل بأنه دفن في بغداد ودمشق وجبله وصور وأشهر الروايات انتشاراً أنه دفن في جبله بالقرب من اللاذقية في سورية.

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٩١.

^٢ بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٢٢.

^٣ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٧ - ص ٣٧٣-٣٨٤-٣٨٦.

^٤ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٧ ص ٣٨٨ + ج ٨ ص ٩.

آراؤه في الزهد: كان من كلامه: من علامة العارف بالله أن يكون أكبر همه الخير والعبادة وأكثر كلامه الثناء والمدحة.

وكان يقول أيضاً: إني لأتمنى المرض حتى لا تجب عليّ الصلاة في جماعة ولا أرى الناس ولا يروني وكان يغلق بابه من خارج فيجيء الناس فيجدونه مغلقاً فيذهبون^١.

وكتب إليه الأوزاعي: [إني أريد أن أصحبك يا إبراهيم فكتب إليه إبراهيم إن الطير إذا طار مع غير شكله طار الطير وتركه]^٢. وقال: [تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان]^٣.

كان إبراهيم بن أدهم كبير الشأن في باب الورع [يحكى عنه أنه قال أظب مطعمك ولا حرج عليك أن لا تقوم الليل ولا تصوم النهار وقيل كان عامة دعائه اللهم انقلني من ذل معصيتك إلى عز طاعتك وقيل لإبراهيم بن أدهم إن اللحم قد غلا فقال أرخصوه أي لا تشتروه]^٤.

قال إبراهيم بن أدهم لرجل في الطواف [اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات أولها تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة والثانية تغلق باب العز وتفتح باب الذل والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت]^٥.

ولإبراهيم بن أدهم آراء في ذم الدنيا يقول [حب لقاء الناس من حب الدنيا، وتركهم من ترك الدنيا. وقال: «أقلوا من الإخوان والأخلاء»]^٦. ويقول: [الزهد ثلاثة أصناف: فزهد

^١ الشعراي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ - ص ٦٩-٧٠.

^٢ الشعراي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ - ص ٧٠.

^٣ ابن الجوزي - تلبس إبليس ص ١٥٢.

^٤ القشيري - عبد الكريم بن هوازن - الرسالة القشيرية في علم التصوف - دار أسامة بيروت لبنان - ١٩٨٧ - ص ١٣.

^٥ القشيري - عبد الكريم بن هوازن - الرسالة القشيرية في علم التصوف - دار أسامة بيروت لبنان - ١٩٨٧ - ص ١٣.

^٦ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ١٩.

فزهّد فرضاً، وزهّد فضلاً، وزهّد سلامةً. فالفرض: الزهّد في الحرام، والفضل: الزهّد في الحلال، والسلامة: الزهّد في الشبهات^١.

يقول إبراهيم بن أدهم: [إياكم والكِبَر! إياكم والإعجاب بالأعمال! انظروا إلى من دونكم ولا تنظروا إلى من فوقكم! من ذلّل نفسه رفعه مولاه، ومن خضع له أعزه، ومن اتقاه وقّاه ومن أطاعه نجّاه]^٢.

وله رأي في الجنة يقول:

[اللهم إنك تعلم أن الجنة لا ترن عندي جناح بعوضة، إذا أنت آنستني بذكرك، ورزقتني حُبك، وسهّلت علي طاعتك، فأعط الجنة لمن شئت]^٣.

وإبراهيم بن أدهم يعدّ أول من تكلم في الحب الإلهي وله أقوال في ذلك: [لو أن العباد علموا حب الله عز وجل لقلّ مطعمهم ومشربهم وملبسهم وحرصهم، وذلك أن ملائكة الله أحبوا الله فاشتغلوا بعبادته عن غيره حتى إن منهم قائماً وراكعاً وساجداً منذ خلق الله تعالى الدنيا ما التفّت إلى من عن يمينه وشماله اشتغالاً بالله وبخدمته]^٤.

ويقول في الفقر: [إننا بحثنا عن الفقر فتحقق لنا الغنى، وأناس آخرون بحثوا في الغنى فتحقق لهم الفقر]^٥. ويروى أنهم سألوه: [لماذا حُجبت قلوبنا عن الحق؟ قال: لأنها أحبّت أحب ما كرهه الحق، وشُغلت بمحبة هذا الموقر الفاني الذي هو دار اللعب واللهو وتركت دار جنات النعيم المقيم حيث الملك والحياة واللذة التي لا نقصان فيها ولا انقطاع]^٦.

^١ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٢٠٦.

^٢ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٤٠٣.

^٣ أبو نعيم - الأصفهاني - حلية الأولياء ج ٨ ص ٣٥.

^٤ أبو نعيم - الأصفهاني - حلية الأولياء ج ٨ ص ٣٦.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٠٠.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٠٧.

٦- شقيق البلخي (... - توفي في معركة كولان من بلاد الترك وذلك سنة ١٩٤هـ)^١

[أبو علي شقيق بن إبراهيم البلخي من مشايخ خراسان وكان أستاذ حاتم الأصم]^٢ وله لسان في التوكل حسن الكلام، وقيل إنه أول من تكلم في علم الأحوال بكورة

خراسان]^٣ وصحب [إبراهيم بن أدهم وأخذ عنه طريقته. وكان يقول: عملت في القرآن عشرين سنة حتى ميّزت الدنيا من الآخرة فأصبت في حرفين وهما قوله تعالى {وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى}]^٤.

وكان يقول مفرّقاً بين الزاهد والمتزهّد: [الزاهد هو الذي يقيم زهده بفعله والمتزهّد هو الذي يقيم زهده بلسانه. وكان يقول اتق الأغنياء فإنك متى عقدت قلبك معهم وطمعك فيهم فقد اتخذتهم أرباباً من دون الله. وكان يقول إنّ هناك سبعة أبواب يسلك منها إلى طريق الزهد وهي:

١- الصبر على الجوع بالسرور، لا بالفتور وبالرضا لا بالجزع.

٢- الصبر على العري بالفرح لا بالحزن.

٣- والصبر على طول الصيام بالفضل، لا بالتعسف، كأنه طاعم ناعم.

٤- الصبر على الذل بطيب النفس لا بالتكره.

٥- الصبر على البؤس بالرضا لا بالسخط.

٦- وطول الفكرة فيما يودع بطنه من الطعام والمشرب، ويكسو به ظهره من أين وكيف ولعل وعسى]^٥.

وسئل [بأي شيء يعرف العبد بأن نفسه اختارت الفقر على الغنى فقال: إذا صار يخاف من حصول الغنى كما كان يخاف من حصول الفقر فقد اختار الفقر. وسئل ما علامة

^١ ابن الأثير - الكامل في التاريخ - ج ٦ - حوادث ١٩٤ - القاهرة ١٣٠١هـ.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية - ص ٢٢.

^٣ الشعراي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٦.

^٤ الشعراي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٦.

^٥ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٠.

صدق الزاهد فقال أن يصبر ويفرح بكل شيء فاته من الدنيا ويغتم لكل شيء حصل له منها. وكان يقول مثل المؤمن كمثل رجل غرس نخلة وهو يخاف أن تحمل شوكاً ومثل المنافق كمثل رجل غرس شوكاً وهو يطمع أن يحصده رطباً هيئات^١.

ويميز شقيق البلخي بين المتزهد والزاهد فيقول: [عشرة أبواب من الزهد يسمى الرجل منها زاهداً إذا فعلها، فإذا خالفها سُمِّيَ متزهداً. والمتزهد الذي يتشبه بالزهاد في رؤيته وسمُّعته وخشوعه وقوله، ومدخله ومخرجه ومطعمه وملبسه ومركبه وفعله وحرصه وحب الدنيا يشهد عليه بخلافه ترى رضاه رضا الراغبين، وبساطته في كلامه وعجلته بساطة الراغبين، وحسده وبغيته وتطاوله وكبره وفخره وسوء خلقه وجفا لسانه وطول خوضه فيما لا يعنيه يدل على نفاق المتزهد، لا على خشوع الزاهد. فاحذر من هذه الصفة. وإذا وجدت فيمن يزعم أنه زاهد فهذه الخصال التي أصفها لك، توضح زهده فارح له بأن يكون في بعض طريق الزهاد:

- ١- إذا سرته حسنة وساءته سيئة.
- ٢- وكره أن يحمد بما لم يفعل من البر.
- ٣- وإذا عرف هذه الخصال وصرف فيها نهاره وساعاته وليلته وساعاتها، نقص أمله وطال غمه بما أمامه.
- ٤- فإذا شغل نفسه بغير ما خلق له طال حزنه وعلم أنه مفتون.
- ٥- وإذا ذكر الله عندهم فهو أحلى من العسل وأبرد من البرد وأشفى من الماء العذب الصافي عند العطشان في اليوم الصائف.
- ٦- وتكون مجالستهم مع من يصف لهم الزهاد ويعظمهم أحب إليهم وأشهى عندهم عمن يعطيهم الدنانير والدراهم عند الحاجة.
- ٧- وأن يخلو أحدهم بالبكاء على ذنوبه.
- ٨- ويظهر للناس من التبسم والنشاط كأنه ذو رغبة لا ذو رهبة.

^١الشعراني - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٦.

٩- وأن لا يحدث نفسه أنه خير من أحد من أهل قبلته.. وأن يعرف ذنوبه ولا يعرف ذنوب غيره^١. فإذا كانت فيه هذه الأبواب العشرة كان في طريق الزهاد.

ويقول: [العبادة عشرة أجزاء: تسعة منها الفرار من الخلق، والجزء الباقي الصمت]^٢. ويرى أن ثلاث خصال هي تاج الزاهد: أن يميل عن الهوى ولا يميل مع الهوى وأن ينقطع إلى الزهد بقلبه وأن يذكر دائماً كيف مدخله في قبره وكيف مخرجه ويذكر الجوع والعطش والعُري وطول القيامة والحساب والصراط وطول الحساب والفضيحة البادية. فذكره لهذا كله يشغله عن ذكر دار الغرور]^٣.

ويقول: [ثلاثة أشياء قرائن للفقراء هي: فراغة القلب، وخيفة الحساب، وراحة النفس وثلاثة أشياء ملازمة للأغنياء هي: تعب الجسد، وانشغال القلب، وشدة الحساب]^٤. ويتحدث شقيق عن التوكل فيقول:

[التوكل أن يطمئن قلبك بموعود الله]^٥ ويقسم التوكل إلى أنواع فيقول: [تفسير التوكل على المال أن تقول ما دام هذا المال في يدي فلا أحتاج إلى أحد والتوكل على النفس هو الاعتداد بقوى الإنسان الخاصة وحدها، والتوكل على الناس الاعتماد عليهم في كل الحوائج. وتفسير التوكل على الله أن تعرف أن الله تعالى خلقك، وهو الذي ضمن رزقك وتكفل برزقك ولم يحوجك إلى أحد. وأنت تقول بلسانك: {والذي يطعمني ويسقيني} [سورة الشعراء: آية ٧٩] فهذا هو التوكل على الله. وقال الله تعالى: {وعلى الله فليتوكل المؤمنون} [سورة المائدة: آية ١١]^٦.

^١الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٦٦-٦٧.

^٢العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٣٤.

^٣السلمي - طبقات الصوفية ص ٦٣.

^٤العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٣٤.

^٥السلمي - طبقات الصوفية ص ٦٣.

^٦الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ١ ص ٦١-٦٢.

ويتحدث عن التوبة: يقول [هلاك الرجل في ثلاثة أشياء أن يذنب على أمل التوبة ولا يتوب على أمل طول الأمد، ويظل عاصياً على أمل الرحمة، ومثل ذلك الشخص لا يتوب أبداً]^١ ويقول أيضاً [يحيي الحق تعالى أهل الطاعة عند الموت ويميت أهل المعصية أثناء الحياة]^٢.

ويتحدث شقيق عن الموت فيقول: [ينبغي الاستعداد للموت لأنه عندما يأتي لا يعود]^٣ ويقول أيضاً: [أهل طاعة الله أحياء في مماتهم، وأهل المعاصي أموات في حياتهم]^٤. المعرفة عند شقيق البلخي: المعرفة عند شقيق أربعة أنواع: [معرفة الله في أن تعرف بقلبك أنه لا معطي غيره ولا مانع غيره ولا ضار غيره ولا نافع غيره، ومعرفة النفس أن تعرف نفسك أنك لا تنفع ولا تضر ولا تستطيع شيئاً من الأشياء إلا أن يشاء الله، ومعرفة الله أن تعلم أن أمر الله عليك وأن رزقك على الله، وأن تكون واثقاً بالرزق، مخلصاً في العمل. وعلامة الإخلاص أن لا تكون فيك خصلتان: الطمع والجزع، وأما معرفة عدو الله فهي أن تعلم أن لك عدواً لا يقبل الله منك شيئاً إلا بالمحاربة. والمحاربة في القلب أن تكون محارباً مجاهداً متعباً للعدو، ويجب أن يعرف الله بالقدرة أي إنَّ الله قادر إذا كان معه شيء أن يأخذه منه فيعطيه غيره، وإذا لم يكن معه شيء فالله قادر أن يعطيه]^٥. وقال: [إن أردت أن تعرف رجلاً، انظر أهو أكثر أمناً بوعده الله أم بوعده الخلق]^٦ وقال شقيق: إذا أردت أن تعرف الرجل فانظر إلى ما وعده الله ووعدته الناس فأيهما يكون قلبه أوثق وقال: تعرف تقوى الرجل في ثلاثة أشياء في أخذه ومنعه وكلامه]^٧.

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ - ص ٤٣٤.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ - ص ٤٣٤.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ - ص ٤٣٤.

^٤ السلمى - طبقات الصوفية ص ٦٦.

^٥ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٦٠-٦١-٦٦.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ - ص ٤٣٥.

^٧ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٣.

٧- حاتم الأصم: (- توفي ٢٣٧هـ)^١

يقال له [أبو عبد الرحمن حاتم بن علوان ويقال حاتم بن يوسف الأصم من أكابر مشايخ خراسان وكان تلميذ شقيق البلخي وأستاذ أحمد بن خضرويه قيل لم يكن أصم وإنما تصامم مرة فسمي به]^٢ ولد في بلخ ثم قدم بغداد والتقى بالإمام أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي وكان في طريقه إلى الحج]^٣.

كان [فريداً في الزهد والرياضة والورع والأدب والصدق والحذر، ويمكن القول: إن نفساً لم يكن قد صعد منه بعد البلوغ دون مراقبة ومحاسبة ولم يخطُ خطوة بغير صدق وإخلاص حتى قال الجنيد عنه: صديق زماننا حاتم الأصم]^٤ وقال عنه أبو بكر الوراق [حاتم الأصم: لقمان هذه الأمة]^٥.

ويقول حاتم الأصم: [ما من صباح إلا والشيطان يقول لي ماذا تأكل وماذا تلبس وأين تسكن فأقول أكل الموت وألبس الفكر وأسكن القبر]^٦.

وروي عن حاتم أنه قال: [من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت موتاً أبيض وهو الجوع وموتاً أسود وهو احتمال الأذى من الخلق وموتاً أحمر وهو العمل الخالص من الشُّوبِ في مخالفة الهوى وموتاً أخضر وهو طرح الرقاع بعضها على بعض]^٧.

^١ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٨٠.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٦.

^٣ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٣.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٩٧.

^٥ ابن الجوزي - عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي أبو الفرج - صفة الصفوة - حيدر آباد سنة ١٣٥٦هـ - ج ٢ ص ١٣٥.

^٦ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٦-٢٧.

^٧ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٦.

ويقول: القلوب على خمسة أنواع:

[قلب ميت، وقلب مريض، وقلب غافل، وقلب منتبه، وقلب صحيح. القلب الميت قلب الكفار، والقلب المريض قلب المذنبين، والقلب الغافل قلب اللاهين، والقلب المنتبه قلب اليهودي سيئ الفعال {قالوا قلوبنا غلف} [سورة البقرة: الآية ٨٨]، والقلب الصحيح قلب العاقل العامل كثير الطاعة الخائف من الملك ذي الجلال]^١ ويقول في المريد: [إذا رأيت المريد يريد غير مراده فاعلم أنه قد أظهر بذلته وقد مكر به]^٢.

وكان يقول: [من أدى ثلاثاً بغير ثلاث فهو كذاب من أدى خشية الله تعالى من غير ورع عن محارمه فهو كذاب ومن أدى حب الجنة من غير إنفاق ماله في طاعة الله فهو كذاب ومن أدى محبة النبي (ﷺ) من غير محبة الفقر فهو كذاب]^٣.

وكان حاتم الأصم يرى أن رأس الزهد الثقة بالله ووسطه الصبر وآخره الإخلاص]^٤. والزهد ثلاث شرائع هي: [الصبر بالمعرفة، والاستقامة على التوكل، والرضا بالعطاء فأما الصبر بالمعرفة فمعناه أنه إذا نزلت الشدة أن تعلم بقلبك أن الله يراك على حالك، فتصبر وتحسب وتعرف ثواب ذلك الصبر ومعرفة ثواب الصبر أن تكون مستوطن النفس في ذلك الصبر وتعلم أن لكل شيء وقتاً. والوقت على وجهين: إما أن يجيء الفرج وإما أن يجيء الموت فإذا كان هذان الشيئان عندك فأنت حينئذ عارف صابر وأما الاستقامة على التوكل فالتوكل إقرار باللسان، وتصديق بالقلب. فإذا كان مقرراً مصداقاً أنه رازق لا شك فيه، فإنه يستقيم. والاستقامة على معنيين أن تعلم أن شيئاً لك وشيئاً لغيرك، وأن كل شيء لك لا يفوتك والذي لغيرك لا تناله ولو احتلت بكل حيلة. فإذا كان مالك لا يفوتك، فينبغي لك أن تكون واثقاً ساكناً. فإذا علمت أنك لا تنال ما لغيرك فينبغي لك

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٥٠٤.

^٢ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٨٠.

^٣ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٨٠.

^٤ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٥.

أن لا تطمع فيه. وعلامة صدق هذين الشيعين: أن تكون مشغولاً بالمعروف. وأما الرضا بالعتاء فالعتاء ينزل على وجهين: عطاء ما تهوى أنت فيجب عليك الشكر والحمد، وأما العطاء الذي لا تهوى، فيجب عليك أن ترضى وتصبر^١.

ويقول في التوبة: أن تنبته ما الغفلة، وتذكر الذنب، وتذكر لطف الله وحكم الله وستر الله إذا أذنبت لم تأمن الأرض والسماء أن يأخذك. فإذا رأيت حكمه رأيت أن ترجع من الذنوب مثل اللبن إذا خرج من الضرع لا يعود إليه فلا تعد إلى الذنب كما لا يعود اللبن في الضرع. وفعل التائب في أربعة أشياء: أن تحفظ اللسان من الغيبة والكذب والحسد واللغو. والثاني أن تفارق أصحاب السوء والثالث إذا ذكر الذنب تستحي من الله والرابع: تستعد للموت وعلامة الاستعداد أن لا تكون في حال عن الأحوال غير راضٍ من الله فإذا كان التائب هكذا يعطيه الله أربعة أشياء أولها يحبه كما قال تعالى: {يحب التوابين ويحب المتطهرين} [سورة البقرة: آية ٢٢٢] ثم يخرج والثاني: من الذنب كأنه لم يذنب قط كما قال (ﷺ): «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» والثالث: يحفظه من الشيطان فلا يكون له عليه سبيل والرابع: يؤمنه من النار قبل الموت، كما قال تعالى: {ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون} [سورة فصلت: آية ٣٠]^٢.

ويقول حاتم الأصم أن أصل الطاعة ثلاثة أشياء [الخوف والرجاء والحب، وأن أصل المعصية ثلاثة أشياء: الكبر والحرص والحسد. والمنافق يأخذ من الدنيا بالحرص، ويمنع بالشك، وينفق بالرياء، والمؤمن يأخذ بالخوف ويمسك بالشدة وينفق لله خالصاً في الطاعة]^٣.

^١ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٦.

^٢ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٨٥.

^٣ أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٩.

وقال أيضاً [اطلب نفسك في أربعة مواضع: العمل الصالح بغير رياء والأخذ بغير طمع والعطاء بغير منّة والإمساك بغير بخل]^١.

ويقال إن حاتماً عندما قدم إلى بغداد، أخبروا الخليفة بأن زاهد خراسان قد جاء فطلبه، ولما دخل حاتم من الباب، قال للخليفة: يا زاهد فقال الخليفة: لست بزاهد فالدنيا بأسرها طوع أمري، إنك أنت الزاهد، قال حاتم: لا بل أنت الزاهد، لأن الله تعالى يقول: {قل متاع الدنيا قليل} [سورة النساء: الآية ٧٧] وقد قنعت بالقليل، فأنت الزاهد لا أنا فإنني لا أمتنع بالدنيا والعقبى، فكيف أكون زاهداً؟^٢

وقال: [إن أردت أن تكون حبيب الله، ارض بكل ما يفعله الله وإن أردت أن تعرف في السموات عليك بصدق الوعد]^٣.

٨- داود الطائي: (ولد بعد المئة بسنوات - توفي ١٦٥هـ/٧٨١م)

هو [أبو سليمان داود بن نصير الطائي]^٤ وكان قد تتلمذ على [يد أبي حنيفة لمدة عشرين عاماً]^٥، وأدرك الفضل بن عياض وإبراهيم بن أدهم، وكان حبيب^٦ الراعي شيخ طريقته كان سبب زهد داود الطائي كما نقله القشيري في رسالته:

[إنه كان يمر ببغداد، فمر يوماً فنحاه المطرقون بين يدي حميد الطوسي فالتفت داود فرأى حميد فقال داود أُمِرُ الدنيا سبقتك بها حميد، ولزم البيت وأخذ في الجهد والعبادة، وقيل أيضاً كان سبب زهده أنه كان يجالس أبا حنيفة فقال له أبو حنيفة يوماً يا أبا سليمان

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٠٤.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٠٦.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٠٥.

^٤ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢١.

^٥ العطار - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦١.

^٦ حبيب الراعي: هو أبو حاتم حبيب بن سليم الراعي، صاحب سلمان الفارسي، وكان صاحب أغنام، يقيم على شاطئ الفرات، ويسلك طريق العزلة.

أما الأداة فقد أحكمناها فقال له داود: فأني شيء بقي فقال العمل به قال داود فنازعني نفسي إلى العزلة فقلت لنفسي حتى تجالسهم ولا تتكلم في مسألة. قال فجالستهم سنة لا أتكلم في مسألة وكانت المسألة تمر بي، وأنا إلى الكلام فيها أشد نزاعاً من العطشان إلى الماء البارد ولا أتكلم به ثم صار أمره إلى ما صار. وقيل حَجَمَ الجنيد الحجام داود الطائي فأعطاه ديناراً فقليل له هذا إسراف فقال لا عبادة لمن لا مروءة له، وكان يقول بالليل إلهي هُمُكَ عَطَّلَ على الهموم الدنيوية وحال بيني وبين الرقاد^١.

وأيضاً قيل بأن داية داود الطائي قالت له: [أما تشتهي الخبز فقال بين مصنع الخبز وشرب الفتيت قراءة خمسين آية]^٢.

وكان الحزن يسيطر عليه وَيَتَهَلَّكُهُ في بداية الأمر [وكان قد اعتزل الخلق وكان سبب توبته أنه كان ينشد هذا البيت نائماً:

بأي خديك تُبدي البلى وأي عينيكَ إذا سالا]^٣

وكان يقول عندما يحل الليل: [إلهي فاق حزني كل الأحزان، وسلبيني النوم، وكان يقول: مِتُّ بحجلي من الحزن عمن تتوالى عليه المصائب]^٤.

ويقال إنَّ داود [كان قد ورث عشرين ديناراً كان ينفقها في عشرين عاماً حتى قال بعض المشايخ: إن طريقته الإيثار لا الاحتفاظ]^٥.

^١ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢١.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢١.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦١.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦٤.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦٢.

ويقال إنهم قالوا له: [لماذا لا تجلس مع الخلق قال أجالس من إن جالست من هم أصغر مني، لا يأمروني بأمر الدين، وإن جالست من هم أكبر مني لا يُفصِّحُون لي بعيوبي، ويزينون لي نفسي في عيني، ومن ثم ماذا أفعل بصحبة الخلق]¹.

ويقال أن داود الطائي لم يتزوج [قالوا له لم لا تتزوج؟ قال: لا أستطيع أن أخدع مؤمنة، قالوا: كيف؟ قال طالما أريدها عليّ أن أتكفل بها فعليّ القيام على أمورها، وطالما أني لا أستطيع تأدية الأمور الدينية والدنيوية معاً فإنني أخدعها]².

وقال لمريد: [إن أردت السلامة، سلم على الدنيا سلام المودع، وإن أردت الكرامة، كبره بترك الآخرة. أي دعك منهما كي يمكنك الوصول للحق]³.

ويقول معروف الكرخي: لم أر شخصاً قط حتر الدنيا أكثر من داود، فلم تكن الدنيا وأهلها جميعاً في نظره تساوي مثقال ذرة، فإن كان يراه واحد منهم كان يشكو من ظلمها حتى تحرر من الطريق، وابتعد إلى حد أنه قال: كلما أغسل قميصي، أجد قلبي متغيراً لكنه كان يعتقد في الفقراء عظيم الاعتقاد، وينظر إليهم بعين الاحترام والمروءة⁴.

ولما توفي داود رآه بعض الصالحين في المنام وهو يعدو [فقال له مالك فقال الساعة تخلصت من السجن فاستيقظ الرجل من منامه فارتفع الصباح بقول الناس مات داود الطائي. وقال له رجل أوصني فقال له ألا تحولها إلى الظل فقال حين وضعتها لم يكن شمس وأنا أستحي أن يراني الله أمشي لما فيه حظ نفسي. ودخل عليه بعضهم فجعل ينظر إليه فقال أما علمت أنهم كانوا يكرهون فضول النظر كما يكرهون فضول الكلام]⁵.

¹ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٧ ص ٣٤٤.

² العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦٣.

³ المهجوري - أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي - كشف المحجوب دراسة وتعليق - إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت ١٩٨٠

- ص ٣٢١.

⁴ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦٥.

⁵ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢١.

وقيل عن زهده في الدنيا وإمساكه عن نعيمها أيضاً بأن أبا الربيع الواسطي قال لداود الطائي [أوصني فقال صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت وفُتر من الناس كفرارك من السبع]^١.
وكان لا يسأل الله الجنة حياء منه ويقول [وددت أن أنجو من النار فأصير رماداً]^٢.

٩- الفضيل بن عياض: (- توفي ١٨٧هـ) :

هو [أبو علي الفضيل بن عياض خراساني وقيل إنه ولد بسمرقند ونشأ بأبيور ومات بمكة سنة سبع وثمانين ومائة]^٣.
ومن كلامه في الزهد: [قال: أهل الفضل هم أهل الفضل ما لم يروا فضلهم. وكان يقول من أحب أن يسمع كلامه إذا تكلم فليس بزاهد]^٤.
وفي البداية [عشق امرأة، كان يمنحها كل ما يحصل عليه من قطع الطرق وكان يعتلي الجدران دائماً افتناناً بعشقها، ويبكي، ذات ليلة كانت قافلة تمر، بها شخص يتلو القرآن، فترامت إلى مسامعه هذه الآية الكريمة: {ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله} [سورة الحشر: الآية ١٦]. وهكذا خرجت الآية لمبارزة فضيل فكانت بمثابة سهم انقض على روحه، وقال يا فضيل، إلام تقطع الطريق، فقد حان الوقت أن نقطع نحن طريقك أيضاً. فسقط فضيل من فوق الحائط وقال: حان الوقت، ومضى من الوقت أيضاً. واتجه مضطرباً وحيراناً وخجلاً وهائماً إلى الخرابات حيث كانت جماعة من أهل القوافل وكانوا يقولون: لبعض، فقال أحدهم: لا يمكننا الذهاب لأن الفضيل في الطريق فقال الفضيل: بشراكم، إنه تاب. وكان يتجول طوال اليوم ويبكي وكان يعادي المرح]^٥.

^١ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢١.

^٢ الشعرائي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٦.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥.

^٤ الشعرائي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٨.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٩.

وكان للفضيل آراء في سلوك طريق الزهد:

يقول: [إذا أحب الله عبداً أكثر همه وإذا أبغض عبداً وسع عليه دنياه]^١.

وقال الفضيل [لو حلفت أني مرء أحب إلي من أن أحلف أني لست بمراء، وقال الفضيل ترك العمل لأجل الناس هو الرياء والعمل لأجل الناس هو الشرك]^٢.

وقال أبو علي الرازي [صحبت الفضيل ثلاثين سنة ما رأيته ضاحكاً ولا متبسماً إلا يوم مات ابنه علي فقلت له في ذلك فقال إن الله أحب أمراً فأحببت ذلك]^٣.

وتحدث الفضيل عن صفات المؤمن فقال: هي صبرٌ قليل، ونعيم طويل، وعجلة قليلة، وندامة طويلة. رحم الله عبداً أخذه ذكراً، وبكى على خطيئته قبل أن يرتن بعمله]^٤.

وكان يرى أن مفتاح الخير كله هو الزهد في الدنيا. وعندما سئل ما الزهد في الدنيا؟ فقال: القناعة فهي الغنى.

وقال بشر الحافي سألته: الزهد أم الرضا؟ فقال الرضا أفضل لأن الراضي لا يرجو أي مقام أسمى من مقامه]^٥.

وقال: أصل الزهد الرضا من الحق تعالى بكل ما يفعله وأجدر الخلق برضا الله تعالى أهل المعرفة]^٦.

وقال في التواضع [أن تخضع للحق وتنقاد له. ولو سمعته من صبي قبلته منه، ولو سمعته من أجهل الناس قبلته منه]^٧.

^١ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥.

^٤ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ١١٢.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٨٤.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٨٧.

^٧ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٩١.

وقالوا له: ما أصل الدين؟ [قال: العقل، قالوا: ما أصل العقل؟ قال: الحلم. قالوا: ما أصل الحلم؟ قال الصبر].^١

وقد قال في الخوف والرجاء:

قال: [من يخشى الله، تخشاه كل الأشياء، ومن لا يخشى الله، يخشى كل شيء. وقال: خشية الله والخوف منه تكون على قدر علم العبد، وزهد العبد في الدنيا يكون على قدر رغبته في الآخرة. وقال لم أر آدمياً قط في هذه الأمة أكثر رجاء في الله وأكثر خوفاً منه إلا ابن سيرين].^٢

ويقول في كرهه للدنيا وذمه لها: لو أن الدنيا بخذافيرها عرضت علي ولا أحاسب بها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه].^٣
ويقول أيضاً: [قد جَمَعْتُ المساوئ كلها في دار واحدة مفتاحها محبة الدنيا وجمعت جملة المحاسن في دار واحدة مفتاحها عداوة الدنيا].^٤

وقال: القدوم إلى الدنيا سهل لكن الخروج منها والخلاص منها صعب].^٥

ويقول في الصمت:

[لا حج ولا جهاد ولا رباط أشد من حبس اللسان. لو أصبحت يَهُمُّكَ لسانك أصبحت في غم شديد، وسجن اللسان سجن المؤمن. وليس أحد أشد غماً ممن سجنه لسانه].^٦

^١ العطار - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٨٣.

^٢ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ٨٩ وأيضاً وردت في الرسالة القشيرية للقشيري ص ١٥.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٨٦.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٨٦.

^٦ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٨ ص ١١٠.

وقال أيضاً: عندما يقال لك، هل تحب الله؟ اصمت، فإن قلت لا، تكون كافراً وإن قلت نعم لا يكون مسلكك مثل مسلك الأجابة^١.

ويقول في ذكر الله ومحبه: قال: يقول الله عز وجل: يا ابن آدم، إن ذكرتني ذكرتك، وإن نسيتني نسيتك، والبرهة التي لن تذكرني فيها هي عليك لا منك، فانظر الآن ما تفعل^٢.
وسئل: متى يبلغ الرجل غايته في حب الله تعالى؟ فقال: عندما يتساوى لديه المنع والعطاء، فقد بلغ غاية محبته^٣.

١٠- رابعة العدوية (١٨٠هـ -) أو سنة ١٨٥هـ = ٨٠١م:

كان المعين الأصيل للحياة الدينية الإسلامية خلال القرن الثامن الميلادي (الأول الهجري) هو الخوف من الله، والخوف من جهنم والخوف من الموت والخوف من الخطيئة. على أن الدافع المناقض للحب كان قد بدأ يظهر تأثيره. وجعل من ولية الله رابعة على الأقل مثلاً ملحوظاً لإنكار ذات الصوفي حق^٤.

ورابعة العدوية البصرية: هي التي تحدث عنها عبد الرحمن بدوي في كتابه: «شهادة العشق الإلهي رابعة العدوية» وهو يقول (كل سند يردفه ذكر أحمد بن أبي الحواري يكون الحديث فيه عن رابعة الشامية المتوفاة ٢٣٥هـ ويقول إن حديثه هو عن رابعة البصرية المتوفاة سنة ١٨٠هـ).

ويؤكد ابن الجوزي هذه التفرقة بعد ذلك مباشرة من راوي آخر فيقول: وقد أخبرنا أبو ناصر قال: أنبأنا أبو الغنائم بن الرسي قال: رابعة بالباء بنقطة في تحتها بصرية، ورابعة باثنتين من تحتها شامية هناك إذن رابعتان، إحداهما رابعة العدوية البصرية، والأخرى رابعة

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٢٨٨.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٢٨٨.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٢٨٢.

^٤ ماسنيون - لويس - بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي - باريس - سنة ١٩٤٢ ص ١٩٣.

^٥ نيكلسون - الصوفية في الإسلام ص ٥.

أو رابعة بنت إسماعيل الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري وهو من أهل دمشق صحب
أبا سليمان الداراني ومات أحمد بن أبي الحواري سنة ثلاثين ومائتين أما زوجه، رابعة أو
رابعة الشامية فإنها ماتت سنة خمس وثلاثين ومائتين^١.

يقال في تاريخ التصوف أن هناك رابعتين ولكن ما نريد الحديث عنه هو رابعة العدوية
البصرية التي تُعدّ مفصلاً بين الزهد والتصوف عندما كان التصوف في سذاجته بعهد رابعة
لم يكن الحديث عن المحبة الصوفية طريقاً معبداً، وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف
من الصوفية بنغمات الحب شعراً ونثراً^٢.

ولقد ذكر فريد الدين العطار رابعة العدوية في كتابه تذكرة الأولياء: وذكر نشأتها والكثير
من الروايات عنها وهو أول من تحدث عنها:
قال فيها: [هي متقدة العشق والاشتياق، ومفتونة القرب والاحتراق. هي فقيدة الوصال،
والمقبولة عند الرجال، التالية لمريم الصفية رابعة العدوية]^٣.

[إنها الشخص الذي لو لم يكن حاضراً في مجلس إلى الحسن البصري] كان الحسن يترك
المجلس، لذلك يمكن ذكرها بين الرجال، بل إن المعنى الحقيقي هو: أليس هؤلاء القوم
جميعاً موحدين، فكيف يبقى وجودي ووجودك في التوحيد؟ وما يضر رجل أو امرأة؟!^٤.
وقد قال العطار عنها: أنها كانت [موضع ثقة مشايخ عصرها جميعاً]^٥.

^١ ديركي - هيفرو - عبر الحب النسوي الرباني - دار بدايات اللاذقية ط ١٧٢٠ ص ٣٦.

^٢ ماسنيون ومصطفى عبد الرازق - التصوف - لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية - إبراهيم خورشيد - عبد الحميد يونس -

حسن عثمان - دار الكتب اللبنانية - ط ١ - ١٩٨٤ - ص ١٢٦.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٥٩.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٥٩.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦٠.

ولقد روى فريد الدين العطار لحظة مولدها فقال: [إنه في تلك الليلة التي ولدت فيها رابعة، لم يكن هناك شيء قط في دار والدها، إذ كان والدها فقيراً جداً، ولا يملك قطرة زيت يدهن بها موضع خلاصها ولم يكن هناك قنديل ولا خرقة يلفها بها]^١. وقد ورد في تذكرة الأولياء عن سبب تسميتها رابعة بأن والدها [كان له ثلاث بنات جاءت رابعة رابعتهن ولهذا سميت رابعة]^٢.

ولقد رأى والدها النبي مُحَمَّد (ﷺ) في المنام وقال له: لا تحزن إن هذه البنت التي ولدت هي سيدة سوف يرجو سبعون ألفاً من أمتي شفاعتها. ثم قال اذهب عنها إلى عيسى بن زاذان أمير البصرة، واكتب على ورقة: بدليل أنك تصلي على (النبي) كل ليلة مائة مرة، وأربعمائة ليلة الجمعة، ونسيتني ليلة الجمعة التي مضت، فادفع كفارتها أربعمائة دينار حلالاً إلى هذا الرجل. عندما استيقظ والد رابعة بكى ونهض، وكتب تلك الرسالة وأرسلها إلى الأمير على يد حاجب، فقال الأمير عندما رأى تلك الرسالة: أعطوا الفقراء ألفي دينار هبة لهم لأن النبي عليه السلام ذكرني، وأعطوا أربعمائة دينار لذلك الشيخ، وقولوا له: إني أريد أن تأتي إلي كي أراك، لكنني لا أجز أن يأتي إلي شخص مثلك، سأجيء أنا، وأمسخ ذقني على عتبتك. لكن بالله عليك، تعرض عليّ كل حاجة تحتاج إليها فأخذ الرجل الذهب. واشترى ما يلزمه]^٣.

إذاً رابعة العدوية نشأت في بيت فقير كما ذكر ذلك العطار وكثرت الروايات حولها إلى درجة الأسطورة في الحديث عن الخوارق والكرامات.

اسمها: رابعة العدوية القيسية البصرية وكنيتها أم الخير وقيل [أنها مولاة آل عتيك]^٤ وهي التي كانت في عصر الحسن البصري.

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦٠.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦٠.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦٠-٢٦١.

^٤ ابن خلكان - وفیات الأعيان ج ١ ص ٢٥٦ - القاهرة ١٨٥٨ م.

وكما ذكر بدوي أن [لها تسميَّة أخرى تدعى بنفس الاسم أو على الأقل باسم لا يكاد يفترق عن اسمها إلا بنقطة]^١ هكذا أخبرنا عبد الرحمن بدوي في كتابه شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية بعد أن أوغل في دراستها والتميز بينها وبين [رابعة بنت إسماعيل الشامية]^٢.

ويقال: عندما شبت رابعة ومات والداها [حل قحط بالبصرة وتفرقت الأخوات فخرجت رابعة، ورآها ظالم، فسبأها، وباعها بستة دراهم، وكان مشتريها يأمرها بالأعمال الشاقة. وذات يوم كانت تمضي، فاعترضها رجل غريب ففرت رابعة وسقطت في الطريق وعجزت عن النهوض، فوضعت وجهها في التراب، وقالت: يا إلهي، أنا غريبة، يتيمة بلا أم وأب وأسيرة وعبداء وعاجزة، ولا أبتغي من هذا الكرب إلا رضائك وبينغي لي أن أعرف هل أنت راض أم لا؟ فسمعت صوتاً: لا تحزني إن غداً ستكون منزلتك هي أن يزهو بك المقربون إلى السماء. ثم عادت رابعة إلى دار سيدها، وكانت تصوم النهار دائماً وتقوم بالخدمة، وكانت تقف على قدمها في خدمة الله حتى النهار]^٣.

تلك هي الفترة الحاسمة في حياة رابعة وفقاً لهذه الرواية كما ذكر [إن الانصراف إلى الزهد وابتداء الرسالة الروحية إنما هياً له ما كانت تعانيه في رفقها وما احتملته إبان ذاك من آلام وذل ومهانة. فلم تجد خلاصاً أو بالأحرى عزاءً لها عن تلك الحال إلا في الإيمان والثقة بالله والتعزي بالآخرة عما تلقاه في الدنيا]^٤.

^١ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ب ت ن - ص ٧.

^٢ ويؤكد ابن الجوزي في كتابه «صفة الصفوة» هذه التفرقة فيقول: رابعة الباء بنقطة في تحتها بصرية ورابعة بائتين من تحتها شامية إذن هناك رابعتان، إحداهما رابعة العدوية البصرية والأخرى رابعة أو رابعة بنت إسماعيل الشامية توفيت ٢٣٥هـ زوجة أحمد بن أبي الحواري وهو من أهل دمشق. ورابعة التي نريد الحديث عنها هي رابعة العدوية البصرية التي توفيت ١٨٠هـ وهي لم تنزوج كما ذكرت كتب التراجم.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦١.

^٤ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي - رابعة العدوية ص ١٢.

وهي ظاهرة طالما حدثت في النفوس النبيلة التي قضت عليها بالعبودية، وهذا ظهر في [الجيل الأول للمسيحية ونراها كذلك عند الرعيل الأول في الإسلام لدى بلال بن رباح وصهيب الرومي وسلمان الفارسي]^١. فالنفس النبيلة التي أرغمتها الحياة الخارجية بقهرها المادي على العبودية انطوت على نفسها كيما تحررها في الباطن؛ [وهذا التحرير الباطن لا بد أن يتم في عالم آخر غير العالم المادي الواقعي الذي لا تجد فيه غير الاستعباد]^٢. ومن هنا تنصرف إلى طلب الملكوت الأعلى حتى إذا استشعرت شيئاً منه انطلقت بحرية تزداد سعيًا كما ازدادت النفوس ثقة بذاتها ولن تقف حتى تبلغ اللانهاية وإن تفاوتت النفوس في درجة الشعور بها وفقاً لمرتبتها في معراج السمو الروحي.

إن رابعة العدوية هي المرأة التي [سراها تتخذ طريق الحب للاستيلاء على الألوهية بعد أن لم تفلح في الوصول عن طريق الحب في الدنيا إلى الاستيلاء على الناسوتية]^٣.

ويتابع فريد الدين العطار في كتابه «تذكرة الأولياء» بأنه [ذات ليلة استيقظ سيدها من النوم ونظر في طاقة المنزل، فرأى رابعة كانت قد سجدت، وكانت تقول: إلهي، أنت تعلم أن هوى قلبي في اتباع أمرك ونور عيني في خدمتك لو أن الأمر بيدي، لما توانيت عن خدمتك لحظة ولكنك جعلتني تابعة لمخلوق. بينما كانت تناجي هذه المناجاة رأت قنديلاً متدلياً فوق رأسها ومعلقاً دون زنجير وأضيء الدار كله من أشعته. عندما رأى السيد ذلك خاف فنهض وعاد إلى مكانه وجلس يفكر حتى طلوع النهار وعندئذ دعا رابعة ورق لحالها وأطلق سراحها. قالت رابعة: اسمح لي أن أنصرف، فسمح لها، وخرجت من هناك ومضت إلى خرابة، ثم انصرفت عنها واتخذت صومعة وتعبدت فيها فترة]^٤.

^١ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي - رابعة العدوية ص ١٢.

^٢ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي - رابعة العدوية ص ١٣.

^٣ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي - ص ١٤.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦١.

نلاحظ من هذه الرواية التي رواها لنا العطار الشاعر المتصوف ذو الخيال الواسع شيئاً من النزعة الأسطورية، وأن رابعة حاولت بعزلتها التي وصلت إليها أن تخرج من عالم العبودية «عالم سيدها» عالم المادة إلى عالم يحقق لها فسحة من الحرية واتجهت باتجاه الحب الإلهي. ولا نعرف من كان هذا السيد الذي كانت عنده أهو من آل عتيك كون رابعة العدوية تسمى مولاة آل عتيك، لا نستطيع أن نعرف هذا وكتب التراجم لم تذكر من هو هذا الرجل.

صارت رابعة إذن حرة فلها أن تسلك سبيلها في الحياة أنى شاءت وهناك رواية لم يذكرها غير العطار في كتاب تذكرة الأولياء وهي تقول: أن رابعة اتخذت مهنة العزف على الناي زمناً ما ثم تابت من ذلك وأصلحت وابتنت لنفسها خلوة انقطعت فيها للعبادة. ورابعة العدوية لما اعتقت اندفعت بفضل الحرية التي وهبتها إلى المشاركة في حياة الدنيا، ومثل هذه الفترة من حياتها مثل تلك الفترة التي أمضتها القديسة تريزا الأيبلاوية منذ أن غادرت دير التجسد في أبيلا إلى سنة ١٠٠٠ حين بدأت حياتها الثانية فانطلقت رابعة تسعى إلى رزقها فلم تجد غير حرفة العزف على الناي والإطراب. وهذا يجعلنا نفترض أنها كانت على حظ من الجمال، ولعل هذا يفسر لنا ما روي من أخبار لعلها أسطورية في تقدّم الكثيرين للاقتران بها^١.

ويقال إن رابعة [أوغلت في طريق الشهوة الجامحة ما وسعها الإيغال ثم تابت]^٢. فكانت [تتذبذب بين العود إلى الشرارة المقدسة التي أضاعت فترة قليلة وبين الاستمرار في هذه الحياة اللاهية الناعمة]^٣.

ولا بد أن يكون التوتر قد كان في نفسها شديداً كل الشدة في ذلك الحين: [لأن الحياة في مدينة البصرة كانت تجمع بين الطرفين المتباعدين إلى حدٍ هائل: النعيم الصارخ البالغ

^١ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة ص ١٦.

^٢ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة ص ١٧.

^٣ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة ص ٢٠.

أوج الشهوات، والزهد القائم القاسي المعقّر خدّاً بالتراب، الفرحة الزاهية تملأ جوانب الأحياء اللاهية، والحزن الباكي الدامي بين أشباح المقابر. فلم يكن الانتقال إذّاً يسيراً بين الطرفين إذ لا مجال للانزلاق الطبيعي الميسور بين الواحد والآخر، بل كان لا بد من حدوث انقلاب مفاجئ سريع فيه يفضل الوجود الذاتي على وجوده الأصيل فينزع نفسه بكل قسوة من السقوط في العالم فارتدت رابعة إلى نقطة ابتداء خلقتها ولسان حالها يقول:

تركت هوى ليلي وسعدى بمعزل وُعِدْتُ إلى مصحوب أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه منازل من تهوى، رُويْدك فانزل^١

نقد جرأة رابعة العدوية والتطور الروحي عندها - الحب والعشق الإلهي: ربما كان الواقع المعاش في تلك الفترة، الواقع الاجتماعي الثقافي هو الذي أثر على شخصية رابعة العدوية وغيرها من المتصوفة [إن حركة الزندقة كانت قد قويت في تلك الأثناء - وبخاصة في الربع الثالث من القرن الثاني الهجري - وانتشرت آراؤها إلى حد بعيد خصوصاً منذ أن صارت موضع اضطهاد عنيف من جانب الخليفتين المهدي والهادي فيم بين سنة ١٥٣هـ = ٧٦٩م وسنة ١٧٠هـ = ٧٨٦م، فكان طبيعياً أن تكون رابعة على علم بها، ما دامت الدولة قد شغلت بها إلى هذه الدرجة بالغة الخطورة]^٢. طرحت أسئلة كثيرة ودراسات حول مسألة هل تأثرت رابعة العدوية وغيرها بهذه الحركة مع الفارق بين ما تريده وبين نيات أولئك الزنادقة.

^١ بدوي - عبد الرحمن - رابعة شهيدة العشق الإلهي ص ٢٠.

^٢ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية - ص ٨٥-٨٦.

ربما تأثرت رابعة بتلك الأفكار [وبخاصة عند ابن المقفع الذي وجه عناية خاصة إلى القرآن الكريم وحاول معارضته ولا بد أن يكون قد واكب هذا قيامه بنقد القرآن نقد الجانب الحي به]^١.

إن رابعة العدوية يمكن أن تعد [أول من تعرض لنقد القرآن والإسلام من ناحية ما في القرآن من أوصاف حسية تتصل بالجنة وأنها رمت من وراء هذا النقد لا إلى الهدم والطعن بل إلى الارتفاع بمستوى الحياة الدينية ومعاني القرآن الكريم والإسلام إلى أعلى درجة من الروحية مستطاعة، وكانت في هذا تكافح خصوصاً ضد تيار المشبهة والمجسمة والحشوية ممن أرادوا أن يأخذوا القرآن بحروفه]^٢.

يجب أن نخلي هامشاً عريضاً لما في هذه الروايات من المبالغة وأن نفهم منها [مجرد الارتفاع فوق الآلام، وإن كانت رابعة قد ظلت حتى موتها شعلنةً زيتها الألم. والواقع أنها بقيت تتلقى حتى آخر نفس من أنفاسها دروسها في علم التأله في مدرسة الآلام... والدعوة إلى ما يمكن أن يسمى عبادة الألم مما ولّد في الحياة الروحية في الإسلام وترأً جديداً سيعزف عليه الصوفية من بعد وعلى رأسهم الحلاج خاصةً أعمق ألحان الألم فيثري مضمونهم الباطن إلى درجة عالية]^٣.

هناك كثير من الأقوال التي نقلتها أمهات كتب تراجم الصوفية عن رابعة العدوية وأقوالها الجريئة.

لقد بدأت رابعة بالابتعاد عن تأويل النص القرآني الكريم تأويلاً حرفياً، وأرادت كسر هذه القوالب الجامدة الصامتة ونقلها إلى تأويلات تنفتح نحو السمو والترقي في الحب الإلهي «حب الهوى».

^١ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية - ص ص ٨٥-٨٦ .

^٢ بدوي - عبد الرحمن - من تاريخ الإلحاد في الإسلام - القاهرة ١٩٤٥ - ٩٩ - ص ٨٦ - شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية.

^٣ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ص ٨٩.

نلاحظ أن هذه الروايات يؤدي بها الخيال كثيراً إلى درجة رفعها إلى الأسطورة وعدم ارتباطها بالواقع والمبالغة الشديدة بها.

حقيقة الإيمان عند رابعة العدوية:

يقال أن سفيان الثوري قال لرابعة [ما حقيقة إيمانك؟ قالت ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء. عبدته حباً وشوقاً إليه]^١.

إن رابعة العدوية أرادت أن تدخل إلى دائرة أخرى دائرة الحب الإلهي فهي لا تعبد الله طمعاً في جنته ولا خوفاً من عذاب النار فهي تريد الحب من دون أجر، حبها لله وحده. لقد ذكر المناوي في كتابه طبقات الأولياء: بأن رابعة العدوية [سمعت قارئاً يقرأ: {إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون}]^٢ فقالت: مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم]^٣.

[ومن هنا امتنع ضمير رابعة من هذا المعنى الشهوائي وهي التي ارتفع عندها معنى الجنة إلى أعلى درجة من درجات الروحية.

وفي المحبة أيضاً: إن كثير من المؤرخين قد تحدثوا عن نظرية في الحب منسوبة إلى رابعة بوصفها أول من تكلم بها.

سألوا رابعة: أتحبين حضرة العزة؟ قالت بلى. قالوا أتكهين الشيطان؟ قالت: لا، قالوا: لماذا؟ قالت: لا أخاف عداة الشيطان بسبب محبة الرحمن. وإنني رأيت الرسول (صلى الله عليه وسلم) في المنام، قال لي: أتحبينني يا رابعة؟ قلت: من لا يحبك يا رسول الله؟ ولكن محبة الحق قد استغرقتني إلى حد أنها لم تترك مكاناً لمحبة الغير أو كراهيته. قالوا: وما المحبة؟ قالت: قد جاءت المحبة من الأزل ومرت على الأب ولا يدركها شخص في ثمانية عشر

^١ المناوي - عبد الرؤوف - طبقات الصوفية - مخطوط الظاهرية رقم ١٦٤ ورقة رقم ١٠٥. نقلاً عن بدوي - شهيدة العشق

الإلهي رابعة العدوية ص ٧٩.

^٢ القرآن الكريم - سورة يس: ٥٥.

^٣ المناوي - عبد الرؤوف - طبقات الأولياء ورقة «١٠ب» نقلاً عن بدوي - شهيدة العشق الإلهي ص ٨٤.

ألف عام فمن يتجرع شربة منها، اتجه إلى الآخر والحق، ومنها وردت هذه العبارة، يحبهم ويحبونه^١.

ويقال أيضاً:

يروى أنها دخلت ذات مرة الدار في فصل الربيع واعتكفت. قالت الخادمة اخرجي يا سيدة كي ترين الصنع قالت رابعة: ادخلي أنت مرة حتى ترين الصانع فقد «شغلتنى مشاهدة الصانع عن مطالعة المصنوع»^٢.

أما رأي رابعة العدوية في التوبة فتقول : [إن يتب شخص كثير الذنوب، يغفر له؟ قالت: كيف يتوب ما لم يتفضل الله عليه بالتوبة ويعف عنه؟]^٣. إذاً التوبة عند رابعة تحمل مفهوماً آخر هي [منحة إلهية تأتي من الله للعبد. لا من العبد لله]^٤ وأيضاً قالت رابعة [إني قد أكثرت من الذنوب والمعاصي فلو تبت هل يتوب علي فقال: لا بل لو تاب عليك لتبت]^٥

وتقول أيضاً: [إن نتب بأنفسنا نحتاج إلى توبة أخرى]^٦

الفناء عند رابعة العدوية:

من أقوالها في الفناء: [يا بني آدم، لا مقام لكم مع الحق بالعين، ولا سبيل إليه باللسان والسمع هو الوسيلة الأساسية لفناء القائلين، واليد والقدم هما حيرة الساكنين. وقع الأمر في القلوب، اجتهدوا أن توقظوا القلوب، فطالما استيقظ القلب، فلا حاجة له برفيق.

^١العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦٨.

^٢العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٠.

^٣العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦٨.

^٤نيكلسون - ر.أ. - الصوفية في الإسلام - ترجمة نور الدين شريعة - الناشر مكتبة الخانجي - مصر ١٩٥١ - ص ٣٥.

^٥القشيري - الرسالة القشيرية ص ٨٠.

^٦العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦٩.

أي إنَّ القلب اليقظ هو الذي قد فني في الحق ومن فني، ما يفعل له الرفيق؟ فالفناء في الله هناك^١.

ويروى أنها كانت في حالة فناء واستغراق [فكانت تصلي ذات ليلة في الصومعة، وقد أثر فيها التعب فاستغرقت في النوم وانكسر عود في عينها من كثرة الاستغراق، وسال الدم، ولم تكن تدري، دخل لص، وكانت لديها عباءة، أخذها، وأراد أن يخرج، فلم يجد مخرجاً فوضعها ومضى، ثم رأى مخرجاً، فذهب، وأخذها ثانية، وجاء فلم يجد مخرجاً، فوضعها ثانية، وهكذا عدة مرات وفي المرة السابعة، صدر صوت من زاوية بالصومعة أيها الرجل، لا تتعب نفسك، فقد أسلمت نفساً منذ عدة سنين، فلا جراً لإبليس أن يحوم حولها، فكيف يجروُ لص على الدوران حول عباءتها. أيها اللص، لو أن حبیباً قد نام، فهناك حبيب يقظ يحافظ عليه]^٢. فالحال التي تعبر عنها هذه القصة هي حال الفناء عن الوجود الخارج وذلك في الوجود الباطن، وجود الحق، بحيث تستهلك فيه، فيغيب عنها الوعي وتؤول إلى حال من اللا شعور الكامل فيسقط عنها التمييز]^٣.

إن كثير من المؤرخين قد تحدثوا عن نظرية الحب المنسوبة إلى رابعة بوصفها أول من تحدثت عنه:

ونقلت عنها أشعار في الحب الإلهي نقلها أبو مُجَدَّ السراج القاري تقول رابعة:

[أحبك حبين: حبُّ الوداد	وَحُبّاً لَأَنَّكَ أَهْلٌ لَذَاك
فأما الذي هو حبُّ الوداد	فحبُّ شغلتُ به عن سواك
وأما الذي أنت أهلٌ له	فكشفك للحجب حتى أراك
فما الحمْدُ في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمدُ في ذا وذاك ^٤

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٢٦٩.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٢٦٤.

^٣ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ص ٨٧.

^٤ بدوي - عبد الرحمن - شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ص ٧٢.

ثم شهقت شهقة فإذا هي قد فارقت الدنيا.
نقول رغم أسطرة الكثير عن الروايات التي نقلت عن رابعة العدوية ولعب خيال ناقلها
بها.

لكنها شخصية مهمة في تاريخ التصوف الإسلامي وتُعدّ مفصلاً أو حلقة أدت إلى
الانتقال من الزهد إلى التصوّف.



الفصل الثالث

التصوف في القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع.

- أعلام التصوف في هذه المرحلة ومذاهبهم في التوحيد والفناء والبقاء.

- ١- معروف الكرخي.
- ٢- أبو سليمان الداراني.
- ٣- ذو النون المصري.
- ٤- الحارث المحاسبي.
- ٥- السَّريّ السَّقَطِيّ.
- ٦- أبو يزيد البسطامي.
- ٧- أبو سعيد الخراز.
- ٨- سهل بن عبد الله التَّسْتَرِيّ.
- ٩- الجنيد البغدادي.
- ١٠- الحلاج (الحسين بن منصور).
- ١١- القشيري (عبد الكريم بن هوازن).



١- معروف الكرخي:] - توفي سنة بين ٢٢٠ أو ٢٠١هـ[

هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي توفي ببغداد وهو من موالى علي بن موسى الرضا، وكان أستاذ السري السقطي وقد قال له يوماً إذا كانت لك حاجة إلى الله فأقسم عليه بي^١. وهو من المشايخ المشهورين بالزهد والورع.

ولقد قال عنه أبو علي الدقاق إن معروف الكرخي أبواه نصرانيان فسلموا معروفاً إلى مؤدبهم وهو صبي فكان المؤدب يقول له قل ثالث ثلاثة، فيقول بل هو أحد فضربه المعلم يوماً ضرباً مبرحاً فهرب معروف فكان أبواه يقولان ليته يرجع إلينا على أي دين يشاء فنوافقه عليه ثم إنه أسلم على ידי علي بن موسى الرضا ورجع إلى منزله ودق الباب فقبل من الباب فقال معروف فقالوا على أي دين جئت فقال: على الدين الحنيف فأسلم أبواه^٢. ويقال إنه كان [على علم بمذهب «صابئة البطائح»]^٣. ولقد ذكر فريد الدين العطار في كتابه تذكرة الأولياء قولاً لمعروف الكرخي يقول فيه: غضوا أبصاركم عن الجميع ذكراً كان أو أنثى^٤. وهذا رأي نيكلسون. فيه إشارة إلى مذهب المندائيين أو الحسينيين وهو القائل بأن الكونين ذكر وأنثى^٥. وله آراء في الزهد:

^١ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥-١٦.

^٣ البطائح: بعض الروايات تقول إنَّ معروفاً الكرخي كان من أصل صابئي على حد قول أبي المحاسن. فلا يبعد أن معروف كان من المندائيين الذين ذكرهم القرآن الكريم باسم الصابئة وقد أقام المندائيون في أرض البطائح بين البصرة وواسط.

^٤ نيكلسون - رينولد - في التصوف الإسلامي، ترجمها وقدم لها - أبو العلا عفيفي - لجنة الترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٦ ص ١٧.

^٥ نيكلسون - رينولد - في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٦.

^٦ نيكلسون - رينولد - في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٧.

١- له رأي في الله وطاعته: قيل قال معروف لبعض أصحاب داود الطائي إياك أن تترك العمل فإنّ ذلك الذي يقربك إلى رضا مولاك فقالوا وما ذلك العمل فقال دوام طاعة ربك وخدمة المسلمين والنصيحة لهم^١.

٢- قال في الفقر والفقراء:

سمع مُحمَّد بن الحسين أباه يقول: رأيت معروف الكرخي في النوم بعد موته فقلت له ما فعل الله بك فقال: غفر لي فقلت بزهديك وورعك فقال لا بقبولي موعظة «ابن السماك» ولزوم الفقر ومحبة الفقراء.

وقيل لمعروف في مرض موته أوص فقال: إذا مت فتصدقوا بقميصي فإني أريد أن أخرج من الدنيا عرياناً كما دخلتها عرياناً.

٣- وله رأي في إغلاق باب الجدل عند الإنسان وفتح باب العمل:

يقول: [إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل وأغلق عليه باب الجدل وإذا أراد الله بعبد شراً أغلق عليه باب العمل وفتح له باب الجدل]^٢.

٤- كُره الدنيا عالم الحس والمادة عند العارف والارتقاء إلى عالم آخر: يقول لولا إخراج حب الدنيا من قلوب العارفين ما قدروا على فعل الطاعات ولو كان من حب الدنيا ذرة في قلوبهم لما صحت لهم سجدة واحدة. ويقول أيضاً: العارف يرجع إلى الدنيا اضطراراً والمفتون يرجع إليها اختياراً^٣.

ويقول: إن علامات أولياء الله ثلاث: همومهم لله، وفرارهم إليه، وشغلهم فيه^٤. وقالوا: ما التصوف؟ فقال: الأخذ بالحقائق، والقول بالدقائق، واليأس مما في أيدي الخلاق^٥.

^١ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٦.

^٢ الشعرائي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٢.

^٣ الشعرائي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٢.

^٤ الأصبهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء - لبنان - ب ت ن - ج ٨ ص ٣٦٧.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٣٣.

٦- أما رأيهِ في المحبة والشوق عندما سُئِلَ عنها:

فقال: المحبة ليست من تعاليم الخلق، إنما هي من مواهب الحق وفضله^١.

وقد قال في علامة محبة الله: أن يشغل العبد بعمل تكون فيه سعادته ويحفظه عن المشاغل التي لا تفيده في العمل^٢.

ويقال إن الشوق غلبه ذات مرة [وكان هناك عمود فنهض، واحتضن ذلك العمود وضغط عليه إلى حد أنه خشي معه أن يتفتت]^٣.

وقال السَّري: [رأيت معروفاً في المنام وهو واقف تحت العرش، وقد حملق عينه كالواله المفتون، وكان نداء يصل من الحق تعالى إلى الملائكة: من هذا؟ فيقولون أنت أعلم يا رب، فيقول إنه معروف الذي سكر من حبنا وولاه به، فلا يفيق إلا برؤيتنا، ولا يعلم عن نفسه شيئاً إلا بقاءنا]^٤.

٢- أبو سليمان الداراني: (- توفي ٢١٥هـ)^٥

هو أبو سليمان عبد الرحمن بن عطية الداراني. وداران^٦ قرية من قرى دمشق.

سمي «ريحان القلوب» لغاية لطفه وله شأن حسن في الرياضة الشاقة والجوع المفرط بحيث كانوا يسمونه «بندار الجائعين»^٧.

وله آراء في الزهد منها:

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٣٣.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٣٢.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٣٢.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٣٥.

^٥ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٢٥.

^٦ «داران» ذكرها هكذا القشيري في الرسالة القشيرية ص ٢٥ أما عند العطار فقد ذكرها قرية «دارا» في كتاب «تذكرة الأولياء»

ص ٤٧٥ وهي على الأغلب قرية «داريا» وهي قرية من قرى دمشق.

^٧ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ص ٤٧٠.

يقول: [إذا سكنت الدنيا القلب ترحلت منه الآخرة]^١.

أما الجنيد فقد قال عن أبي سليمان الداراني [ربما يقع في قلبي النكته من نكت القوم أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة]^٢.

وقال أبو سليمان [أفضل الأعمال خلاف هوى النفس]^٣.

يقول أحمد بن أبي الحواري قال دخلت على أبي سليمان يوماً وهو يبكي فقلت له ما يبكيك فقال: يا أحمد ولم لا أبكي وإذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب بحبيبه واقترب أهل المحبة أقدامهم وجرت دموعهم على خدودهم وتقطرت في محاجرهم أشرف الجليل سبحانه وتعالى؟ فنادى يا جبريل بعيني من تلذذ بكلامي واستراح إلى ذكرى وإني لمطلع عليهم في خلواتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم فلم لا تنادي فيهم يا جبريل ما هذا البكاء هل رأيتم حبيباً يعذب أحبائه أم كيف يحمل بي أن آخذ قوماً إذا جنهم الليل تملقوا لي في خلواتهم حلفت أنهم إذا وردوا عليّ يوم القيامة لأكشف لهم عن وجهي الكريم (حتى ينظروا إلي وأنظر إليهم)^٤.

وله رأي في الرضا: قال [ورد عليّ حال من كل مقام إلا الرضا لم تصلني منه سوى الرائحة، ومع هذا فإن يحمل خلق العالم جميعاً إلى الجحيم ويذهبون كارهين، أذهب أنا راضياً لأنه لو أنني لست راضياً عن دخول الجحيم فهو راض.

^١ القشيري - الرسالة القشيرية نفس المصدر ص ٢٥.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية نفس المصدر ص ٢٥.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية نفس المصدر ص ٢٥.

^٤ (حتى ينظروا إلي وأنظر إليهم) وذلك بكشف الحجب التي تحجبهم عن رؤيتهم له في الدنيا أما هو فلا يحجب عن رؤيتهم لاستحالة ذلك في حقه فلا يوصف بأنه محجوب وإن وصف بأنه محتجب لأن المحجوب مقهور والمحتجب أي المتخذ لنفسه حجاباً قاهراً وله تعالى سبعون حجاباً من نور وظلمة على ما ورد في الخبر وفسرت حجب النور بالعلوم والوقوف عندها وحجب الظلمة بالجهالات» هامش ص ٢٦ الرسالة القشيرية للقشيري شرح زكريا الأنصاري- ١.

^٥ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٦.

وأيضاً يقول: وصلنا في الرضا إلى حد أنهم إن وضعوا طبقات الجحيم السبع في عيننا اليمنى لا يحول بخاطرنا لماذا لم يضعوها في اليسرى^١.

وأيضاً قال في التواضع:

قال: [التواضع: ألا يبدو عليك عجب قط في عملك. وقال: لا يتواضع العبد قط حتى يتجاهل نفسه، ولا يتزهد قط حتى يتغاضى عن الدنيا]^٢.

ويقول في الزهد والتصوف:

[الزهد هو أن تترك كل شيء يمنعه الحق عنك وقال: علامة الزهد هي: إن ارتدى شخص أمامك صوفاً قيمته ثلاثة دراهم، لا يرغب قلبك في صوف قيمته خمسة دراهم. وقال: لا تشهد بالزهد على شخص قط لأنه غائب عنك في القلب وحاضر في الورع]^٣. وقال: [آخر أقدام الزاهدين هو أول أقدام المتوكلين]^٤.

وقال: [التصوف هو من تسري عليه أفعال لا يعلمها إلا الله، ويكون مع الله دائماً بحيث لا يعرف سواه]^٥.

وقال في الورع: [الورع أقسى على اللسان من الفضة والذهب على القلب]^٦.

ويقول في الصبر: [أفضل ما في زماننا الصبر، والصبر قسمان: صبر على ما تكرهه من أوامر الحق مع التزامك باتباعها وصبر على ما تطلبه مما يدعوك إليه الهوى وينهيك الحق عنه]^٧.

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٠.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٠.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٠.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٠.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٢.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٠.

^٧ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٢.

وله رأي في العارف والمعرفة يقول في العارف:
[يفشي الحق تعالى لعارف نائم فوق فراش الأسرار ويظهر له ما لا يظهر قط لواقف في صلاة.

ويقول أيضاً: طالما فُتِحَتْ للعارف عين القلب، أُغْلِقَتْ عليه عين الرأس، فلا يرى أحد سواه^١.

ويقول في المعرفة:

أقرب شيء يُتَقَرَّب به إلى الله تعالى هو أن تعرف أن الله تعالى مطلع على قلبك، ويُعَرَفُ منه أنك لا تريد من الدنيا والآخرة إلا هو.

وقال: إن صُوِّرَت المعرفة في مكان، لا ينظر إليها شخص قط إلا وينبهر من حلاوتها وجمالها وحسنها ولطفها، ويظلم كل نور إلى جانب نورها.

وقال المعرفة أقرب إلى الصمت من الكلام، وقلب المؤمن مضيء بذكره، وذكره غذاء له والأنس به راحته، وتجارته حسن معاملته، والليل سُوقُهُ، والمسجد مكانه، والعبادة كسبه والقرآن بضاعته، والدنيا مزرعته، والقيامه بيدر، وثواب الحق تعالى ثمرة كفاحه^٢.

٣- ذو النون المصري «أبو الفيض» (- توفي ٢٤٥هـ)

هو ثوبان بن إبراهيم وقيل الفيض إبراهيم وأبوه كان نوبياً^٣ ويقال إنه أوحده وقته علماً وورعاً وحالاً وأدباً، سعوا به إلى المتوكل فاستحضره من مصر فلما دخل عليه وعظه فبكى المتوكل وردّه إلى مصر مكرماً. وكان المتوكل إذا ذكر بين يديه أهل الورع يبكي ويقول: إذا ذكر أهل الورع فهلا بذى النون^٤. ويذكر ابن خلكان أن أستاذه في التصوف شقران

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٢.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٨٢.

^٣ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ١٤.

^٤ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ١٤.

العابد أو إسرائيل المغربي على حد قول جامي. ويحدثنا ابن خلكان أن ذا النون المصري كان حكيماً فصيحاً العربية^١.

ويذكر ابن النديم: أن ذا النون المصري من بين الفلاسفة الذين تكلموا في علم الكيمياء^٢.

آراؤه في الزهد وتفسيره لبعض المصطلحات الصوفية:

يُعدّ ذو النون المصري واضع أسس التصوف وقد ذكره المؤرخون، ففيه يقول جامي: هو رأس هذه الفرقة فالكل قد أخذ عنه وانتسب إليه^٣. وهو أول من فسر إشارات الصوفية. ويذكر أبو المحاسن أن ذا النون كان أول من تكلم في مصر في الأحوال ومقامات أهل الولاية^٤. كما قيل إنه اشتغل بعلوم الأسرار «السحر والطلسمات والكيمياء» ومزجها بالتصوف على نحو ما فعل رجال الأفلاطونية الحديثة في عصرها المتأخر - عصر مبليخوسا وأبروقلس^٥.

رأيه في حال الصوفية:

يقال إنه كان هناك [شاب ينكر التصوف دائماً. وذات يوم أعطاه ذو النون خاتمه، وقال: احمله إلى السوق وارهنه بدينار فمضى الشاب، وحمل الخاتم إلى السوق، فلم يكونوا ليأخذوه بأكثر من درهم، وأخبره الشاب بالأمر، فقال له: احمله إلى باعة الجواهر وانظر ما يريدونه! (ما يدفعونه) فحمله فطلبوه بألف دينار فأخبره، فقال للشاب: إن علمك بحال الصوفية كعلم أولئك التجار بهذا الخاتم، فتاب الشاب وعدل عن أفكاره^٦.

^١ نيكلسون - رينولد - في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٩.

^٢ ابن النديم - الفهرست ص ٣٥٣.

^٣ جامي - عبد الرحمن - نفحات الأنس ص ٣٦.

^٤ جامي - عبد الرحمن - نفحات الأنس ص ٣٦.

^٥ عففي - أبو العلا - التصوف الثروة الروحية في الإسلام - دار الشعب بيروت - ص ٩٢.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٠-٣٣١.

وسئل: [من هم المتصوفة؟ قال: أناس يفضلون الله على كل شيء ويفضلهم الله على الجميع]^١.

قال: مدار الكلام على أربع: [حب الجليل وبغض القليل واتباع التنزيل وخوف التحويل]^٢.

ويتحدث ذو النون عن علامات المحب لله عز وجل: يقول: [من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله (ﷺ) في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه]^٣.

وسئل ذو النون عن السفلة فقال: [من لا يعرف الطريق إلى الله ولا يتعرفه]^٤. وله رأي في التوكل يقول: [التوكل هو الخروج عن طاعة آلهة متعددة والانشغال بطاعة إله واحد والانقطاع عن الأسباب].

وقال: التوكل هو احتفاظ النفس بصفة العبودية، وخروجها عن صفة الربوبية.

وقال: التوكل هو احتفاظ اليد بالتدبير وخروجها عن قوتها وحيلتها]^٥.

قالوا: ما علامة التوكل؟ قال: من يقطع الطمع عن جملة الخلائق]^٦.

وسئل مرة أخرى عن علامة التوكل فقال: [هو خلع الأرباب وقطع الأسباب]^٧.

ويُعدّ ذو النون المصري هو أول من وضع تعريفات للوجد والسماع.

يقول في الوجد: [الوجد سر في القلب].

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٧.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٤.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٤.

^٤ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٤.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٣.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٦.

^٧ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٦.

وقال في السماع: السماع وادي الحق، يزجج به القلوب، وتحرص على طلبه، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق^١.

وفسر ذو النون المصري اليقين وميَّزُهُ عن العلم قال: كل شيء يُرى بالعين ينسب إلى العلم، وكل شيء يدرك بالقلب ينسب إلى اليقين^٢.

وقال: علامات اليقين ثلاث:

[الأولى: النظر إلى الحق في كل شيء.

الثانية: الرجوع إليه في كل أمر.

الثالث: طلب المدد منه في كل حال]^٣.

وقال: [يدعو اليقين إلى قصر الأمل، وقصر الأمل إلى الزهد، والزهد إلى الحكمة، والحكمة تؤدي إلى النظر في العواقب]^٤.

وقال الصبر ثم اليقين، والقليل في اليقين كثير في الدنيا، لأن قلة اليقين تملأ القلب بحب الآخرة. وبها يطَّلَع على جملة ملكوت الآخرة^٥.

وله رأي في التوبة: فيفرق ذو النون بين توبة العوام وتوبة الخواص، وعنده أن التصوف علم باطن للخاصة وليس للعامة. يقول في ذلك: توبة العوام تكون من الذنوب وتوبة الخواص تكون من الغفلة^٦. وقال: [التوبة قسمان: توبة الإنابة وتوبة الاستجابة، وتوبة الإنابة هي: أن يتوب العبد خوفاً من عقوبة الله، وتوبة الاستجابة هي: أن يتوب خجلاً من كرم الله. وقال: على كل عضو توبة، فتوبة القلب العزم على ترك الحرام وتوبة العين الغض عن

^١العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٢.

^٢العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٤.

^٣العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٤.

^٤العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٤.

^٥العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٤.

^٦القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥.

الحرام، وتوبة اليد الإعراض عن المناهي، وتوبة القدم ترك الذهاب إلى الملاهي وتوبة الأذن حفظها عن سماع الأباطيل وتوبة المعدة أكل الحلال وتوبة الفرج البعد عن الفواحش^١.

المحبة عند ذي النون المصري:

يروى أن ذا النون قال: رأيت امرأة في بعض أسفاري سألتها عن غاية المحبة، فقالت: أيها البطل لا غاية للمحبة، قلت: لماذا؟ قالت: لأنه لا غاية للمحسوب^٢.

ويقال: [إن أخواً من أولئك القوم الذين ذكروا بالمحبة ذهب إليه، فرآه، مبتلياً ببلاء، قال: لا يحب الحق من يتألم من دائه، قال ذو النون: لكني أقول: لا يحبه من يشهر نفسه بمحبته، فقال ذلك الرجل: أستغفر الله وأتوب إليه^٣.

ويقال أيضاً: إن ذا النون مرض، فدخل رجل لعيادته، ثم قال: يطيب ألم الحبيب، فغضب ذو النون غضباً، وقال: إن كنت تعرفه، لما ذكرت اسمه بهذه السهولة^٤.

ويقول: لا يمنح المحبُّ لله كأس المحبة إلا بعد أن يحرق الخوف قلبه ويقطعه. واعلم أن نار الخوف بالنسبة للفراق بمثابة قطرة ماء تصب في بحر أعظم، وأنا لا أعرف شيئاً أكثر أخذاً للقلب من خوف الفراق^٥.

وكان لذي النون المصري رأي في نطق الصوفي وصمته يقول: [الصوفي هو الذي عندما لا ينطق، يعبر نطقه عن حقائق حاله. أي إنه لا يقول شيئاً لا يكونه وحين يصمت تعبر معاملته عن حاله، وينطق حاله بقطع العلائق الدنيوية^٦.

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤١.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٤.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٤.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٤.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٨-٣٣٩.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٢٩.

المعرفة عند ذي النون المصري:

١ - العارف عند ذي النون المصري

[إن العارف يعاين عنصر الحقيقة في الدين، بيد أن معرفته ليست مستمدة من الدين، أو من أي نوع آخر من أنواع المعرفة البشرية، وإنما هي قاصرة أصالة على الصفات الربانية، والله يكشف معرفة الحقيقة لأوليائه المتفكرين فيه.

وذو النون الذي تجعل منه نظريات الصوفية أباً للثيوصوفية الإسلامية يرى «أن العارفين ليسوا أنفسهم، ولا يوجدون في أنفسهم» وهم ما كان لهم وجود - موجودون في الله، يتحركون إذا أراد أن يتحركوا. وكلما تم كلمات الله، تجري على ألسنتهم وبصرهم بصر الله، حل في أعينهم. والعارف يتأمل الصفات لا الذات، إذ يظل حتى في المعرفة أثر ضئيل من الأثينية، ولا تحتفي هذه إلا في «فناء الفناء وهو ذلك التلاشي المطلق في الربوبية الصمدية. والصفة الأساسية هي الوحدانية. والوحدانية الإلهية قاعدة المعرفة الأولى والآخرة»^١.

يقول ذو النون المصري عندما سئل من العارف؟ [قال رجل منهم منفصل عنهم]^٢. إذن المسلم والصوفي، كلاهما يعلن أن الله واحد، لكن الجملة تحمل معنى مختلفاً عند كل منهما.

فالمسلم يرى أن الله فرد في ذاته، وصفاته، وأفعاله، وأنه لا يماثل أحداً من الموجودات إطلاقاً. والصوفي يرى أن الله هو الموجود الحق الأحد، الذي يكمن وراء الظواهر جميعاً^٣. ويقول إن [العارف يكون أكثر خشوعاً كل لحظة، لأنه يكون أكثر قرباً في كل لحظة]^٤.

^١ نيكلسون - آلن - ترجمة وتعليق نور الدين شريعة - ١٩٥١ - ص ٧٩.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٩.

^٣ نيكلسون - آلن - الصوفية في الإسلام - ترجمة نور الدين شريعة - ص ٧٩.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٩.

ويقول أيضاً [ينبغي على العارف أن يكون عارفاً خائفاً لا عارفاً واصفاً، أي يصف نفسه بالمعرفة، لكنه لا يكون عارفاً فإن كان عارفاً لكان خائفاً، {إنما يخشى الله من عباده العلماء} ^٢].

ويقول ذو النون في أدب العارف: [يسمو أدب العارف على كل الآداب، لأنه عرف المؤدّب] ^٣.

وسئل عن صفة العارف فقال: [العارف بصيرٌ بلا علم وبلا عين وبلا خبر وبلا مشاهدة وبلا وصف وبلا كشف وبلا حجاب، والمتصوفة لا يكونون هم ولا ييقون بأنفسهم بل إنهم يكونون بأنفسهم ثم ييقون بالحق، وتكون حركتهم بحركته، وحديثهم حديث الحق وقد سرى على ألسنتهم. ونظرهم نظر الحق يسري إلى أعينهم.

ثم قال تحدث النبي (عليه السلام) عن هذه الصفة، وحكى عن الحق تعالى أنه قال: طالما أحببت عبداً أنا ربه أكون أذنه فيسمع بي، وعينه فيبصر بي ولسانه فيتحدث بي ويده فيأخذ بي] ^٤.

وسئل ذو النون عن عمل العارف فقال: [عمل العارف مراقبة الحق في كل الأحوال] ^٥.
وسئل ذو النون [بما عرفت الله؟ قال: عرفت الله بالله، وعرفت الخلق بالرسول، أي بالله ونور الله. فالله هو الخالق بالخالق، والخلق نور الله، وأصل الخلق نور محمد (عليه السلام) ومن ثم يمكن «معرفة الخلق بمحمد»] ^٦.

^١ سورة فاطر، الآية ٢٨.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٩.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٩.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٠.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٨.

^٦ «معرفة الخلق بمحمد» أراد منها «فكرة النور الحمدي أو الحقيقة الحمديّة».

^٧ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٥-٣٤٦.

وهو أول صوفي إسلامي تكلم في المعرفة على أساس علمي منظم^١.

٢- المعرفة عند ذي النون: يُعدّ ذو النون المصري أول من عدّ المعرفة بالله الغاية القصوى في الطريق الصوفي.

ويقسم ذو النون المصري المعرفة إلى ثلاثة أقسام:

يقول: [المعرفة على ثلاثة وجوه:

الأول: معرفة التوحيد وهي لعامة المؤمنين.

الثاني: معرفة الحجة والبيان وهي للحكماء والبلغاء والعلماء.

الثالث: معرفة صفات الوجدانية وهي لأهل ولاية الله، تلك الجماعة المشاهدة للحق بقلوبها، حتى يتجلى الحق «تعالى» عليهم ذلك التجلي الذي لا يتجلاه على شخص قط من العالمين^٢. إنَّ أول من عرّف التوحيد بالمعنى الصوفي هو ذو النون المصري.

أما عن حقيقة المعرفة فقد قال: هي إطلاع الحق على الأسرار، لأن لطائف أنوار المعرفة لا ترتبط بها. لأنه يمكن رؤية الشمس بنورها^٣ وله رأي في من يدعي المعرفة:

قال: [إياك أن تكون مدعياً للمعرفة، أي إن كُنْتَ مدعياً لكنت كاذباً، ومعنى آخر هو: طالما العارف والمعروف سواء في الحقيقة فما شأنك بهما؟. ومعنى آخر هو: إن كنت مدعياً إما تصدق أو تكذب، إن صدقت فلا يمدح الصديقون أنفسهم، كما كان يقول الصِّدِّيق (عليه السلام): «لست بخيركم»، وقد قال ذو النون في هذا المعنى: «أكبر ذنبي معرفتي إياه» وإن كذبت، فالعارف لا يكون كاذباً. ومعنى آخر هو: لا تقل: أنا عارف حتى يقول هو^٤.

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثوري الروحية في الإسلام - دار الشعيبي بيروت ص ٩٢.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٣٩.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٠.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٠.

ويقول في تحير الأكثر معرفة بالله: [إن الأكثر معرفة بالله هو الأكثر تحيراً فيه، لأن من كان أقرب إلى الشمس، كان أكثر تحيراً فيها، حتى يصل إلى حد ألا يكون هو هو]^١.
وسئل أيضاً: ما أول درجة يرقاها العارف؟ قال التحير ثم الافتقار، ثم الاتصال ثم الحيرة]^٢.

وقيل: إن ذا النون عندما مرض مَرَضَ الموت [قالوا: أي رغبة ترغبها؟ قال: أريد أن أعرفه ولو لحظة واحدة قبل أن أموت، ثم أنشد هذا البيت:

الخوف أمرضني والشوق أحرقني

والحب أصفدني والله أحياني

وبعدها غاب عن الوعي]^٣.

ويرى كثير من الباحثين أن ذا النون المصري مؤسس مدرسة مصر والشام في القرن الثالث الهجري. وقد حُلِّفَ ذو النون طابعه في تصوف البلاد التي زارها وهي كثيرة منها دمشق وبيت المقدس وأنطاكية وبغداد، وفي الجزء الغربي من العالم الإسلامي برمته. بل كان بمثابة مدرسة متجولة متنقلة وحوله جماعة سرية باطنية لهم نظام سري خاص.
ومن أبرز تلاميذه يوسف بن الحسين الرازي المتوفى سنة ٣٠٤ وأبو تراب النخشي المتوفى سنة ٢٤٥]^٤.

أما الفرع الشامي من هذه المدرسة [فأظهر رجاله وأقدمهم أبو سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥، وتلميذه أحمد بن أبي الحواري المتوفى سنة ٢٣٠ وأحمد بن الجلاء الذي ينتمي إلى الشام بالإقامة وكان من أصل بغداد وهم أقرب إلى الصوفية الحق منهم إلى الصوفية

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٠.

^٢ الكلاباذي - أبو بكر نُجْد - التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور - القاهرة

١٩٦٠م - ص ١٣٧.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٤٨.

^٤ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٩٤.

المتفلسفين أو أصحاب النظريات. وإن كنا نلمس في بعض أقوالهم أثراً لنظريات ذي النون^١.

نقول: إن ذا النون المصري، إذن كان له الدور الكبير في وضع أسس للمعرفة وأنواعها ودرجاتها وطرق الوصول إليها. ويُعدّ أول صوفي إسلامي تكلم في المعرفة على أساس علمي منظم. وأيضاً كما رأينا كان له دور في وضع تعريفات للمصطلحات الصوفية المتعلقة بموضوع المعرفة مثل: التوبة - الوجد - السماع - اليقين - التوكل - المحبة - العارف - المعرفة. وهو أول من تكلم في الأحوال والمقامات. ويُعدّ أيضاً كما رأينا المؤسس الحقيقي للتصوف الثيوسوفي في الإسلام، وبدأ بالتمسك بظاهر الشرع مع التحقيق بباطنه.

٤- الحارث المحاسبي: [١٧٠هـ - توفي ببغداد ٢٤٣هـ]

هو أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري وهو أبو عبد الله الحرث بن أسد المحاسبي البصري عديم النظير في زمانه، علماً وورعاً ومعاملة وحالاً، بصري الأصل^٢ وكان من علماء المشايخ وأستاذ أكثر البغداديين كما قيل عنه وكان [مقبول الرأي في العلوم الظاهرة والباطنة وفي المعاملات والإشارات، وكان مرجع أولياء عصره في كل فن وله تصانيف كثيرة من أنواع العلوم، ولا نظير له في الفراسة والحدائق]^٣. وكان شيخ مشايخ بغداد في عصره كما تروي كتب تراجم الصوفية واختص [بالتجريد والتوحيد، ووصل في المجاهدة والمشاهدة إلى أقصى غاية]^٤.

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٩٤.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٠.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦٩.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦٩.

ولما أصبحت [بغداد مركز الإسلام السياسي والثقافي، وضعف شأن التصوف في البصرة، وورثت بغداد التصوف في البصرة والمدينة معاً، ووضعت له أسساً وقواعد، ولذا نجد في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثراً بنظريات المعتزلة الكلامية، وزهد أهل المدينة الذي كان متأثراً بالحديث، ومن أبرز من ظهر فيهم الأول هو الحارث بن أسد المحاسبي في حين ظهر الأثر الثاني في أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١] ^١.

وقد قال عبد الله بن خفيف: [اقتدوا بخمسة من شيوخنا، واتبعوا أحوالهم مع التسليم للآخرين: الأول: الحارث المحاسبي، والثاني: الجنيد البغدادي، والثالث رُؤيم، والرابع ابن عطاء، والخامس: عمر بن عثمان المكي لأنهم جمعوا بين العلم والحقيقة وبين الطريقة والشريعة] ^٢. وكان له آراء وتعريفات لبعض مصطلحات التصوف منها:

الرضا: هو الخضوع تحت مجاري الأحكام. والصبر وهو هدف سهم البلاء. والتفكر هو رؤية الأسباب قائمة بالحق.

وقال: الحياء: الرجوع عن جملة العادات السيئة التي لا يرضى الله عنها.

[وقال الفقير: كن لله وإلا لا تكن] ^٣ هنا هو أفضل الكلام.

ذهب المحاسبي وغيره إلى أن الاتصاف بالغنى أفضل من الاتصاف بالفقر وأن الغنى من صفات الله وقد يوصف به العبد، والفقر من صفات العبد وحده. وإن الغنى المادي يجب أن يزهد به والفقر المادي من ألزم صفاته.

وقال لمن يريد أن يظفر بلذة أهل الجنة: اقنع بمصاحبة الفقراء الصالحين] ^٤.

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثروة الروحية في الإسلام ص ٨٤.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٦٩.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧٢.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧٢-٤٧٣.

هناك كثير من المسائل التي شغلت جزءاً كبيراً من أقوال المحاسبي وآرائه منها:

١ - محاسبة النفس:

إن منهج المحاسبي في التصوف منهج تحليلي يظهر فيه إدراكه للصلة بين الأسباب ومسبباتها من ذلك تحليله لأسس العبادة^١.

يقول: [أساس العبادة الورع وأساس الورع التقوى وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء اللذان يرجعان إلى العلم بالوعد. والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء وهذا يرجع إلى الفكر والاعتبار]^٢.

وقد عرف المحاسبي بطريقته الخاصة التي من أجلها سمي «المحاسبي» وهي طريقة [إخضاع الأعمال والأفكار للنقد والاختبار لمعرفة مدى صدقها ومراعاتها لحقوق الله، وهذا هو معنى الرعاية الذي ألف فيه كتاباً خاصاً. وتقتضي هذه الطريقة البحث عن معقوليته، فإنه ليس كل علم نظري معقولاً]^٣.

وله أقوال في مراقبة النفس ومحاسبتها منها يقول: [المراقبة هي علم القلب في قرب الحق تعالى]^٤.

ويقول من يصلح باطنه بمراقبة الله تعالى والإخلاص له يُزَيَّنُ ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة]^٥.

ويقول: الخوف هو ألا يستطيع المرء أن يتحرك حركة ولا تستبد به الظنون فيقول: سوف أعاقب بهذه الحركة في الآخرة]^٦.

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٨٩.

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٢٦-٢٢٧.

^٣ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٨٩.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧٢.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧٣.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧٢.

قال الأستاذ أبو علي الدقاق بأنه سمع الحارث المحاسبي يقول: [إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك على أصبعه عِرْقُ فكان يمتنع منه]^١.

ويحكى عن الجنيد أنه قال مر بي يوماً الحارث المحاسبي فرأيت فيه أثر الجوع فقلت تدخل الدار تتناول شيئاً فقال نعم، فدخلت الدار وطلبت شيئاً أقدمه إليه فكان في البيت شيء من طعام حمل إليه من عرس قوم فقدمته إليه فأخذ لقمة وأدارها في فيه مرات ثم أنه قام وألقاها في الدهليز ومر فلما رأيته بعد ذلك بأيام قلت له في ذلك فقال: إني كنت جائعاً وأردت أن أُسِرِّكَ بأكلي وأحفظ قلبك ولكني بيني وبين الله سبحانه وتعالى علامة أن لا يسوغني طعاماً فيه شبهة فلم يمكنني ابتلاعه فمن أين كان لك ذلك الطعام؟ فقلت إنه حمل إلي من دار قريب لي من العرس ثم قلت تدخل اليوم فقال: نعم فقدمت إليه كسراً يابسة كانت لنا فأكل وقال إذا قدمت إلى فقير شيئاً فقدم إليه مثل هذا]^٢.

ولقد اتخذ المحاسبي الإيمان بالله أساساً بنى عليه جميع أحوال القلب وحركاته وعدّ حركات القلب في الغيب أفضل ممن كان عالماً بحركات الجوارح.

يقول: [من كان عالماً بحركات القلب في الغيب أفضل ممن كان عالماً بحركات الجوارح]^٣. ويروى أن الحارث كان يُصَنِّفُ مصنفاً، فسأله فقير [هل معرفة الحق حق على العبد أم حق له على الحق؟ فترك التصنيف لهذا القول لأنه إن قلت: إن عَرَفَ العبد المعرفة بنفسه، وحصلها بجهد، فهي حق على الحق للعبد، وهذا لا يجوز، وإن كانت معرفة الحق حق على العبد للحق لا يجوز لأنه يجب عليه أن يؤدي للحق حقه ومن هنا تعجب وترك التصنيف. ومعنى آخر: هو طالما أن معرفة الحق حق «عليّ» أن أؤدي هذا الحق كرمّاً وفيما يجدي التأليف في المعرفة، فالحق يمنح العبد ما هو حق له، مصداقاً لقوله: «أدبني

^١ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٢٠.

^٢ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٢٠-٢١.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧٣.

ربي» وإن كان شخص سيؤدي حق ذلك الحق في معنى «إنك لا تهدي من أحببت» لا جرم أنه ترك التصنيف.

ومعنى آخر هو: أن معرفة الحق حق على العبد بمعنى: طالما مَنَحَ الحق العبدُ المعرفة، فواجب على العبد تأدية حق ذلك الحق، لأن كل حق سيؤدي العبد بالعبادة سيكون حق الحق وبتوفيق منه ومن ثم فإن على العبد حق هو أن يؤدي للحق حقه. ثم صنف الكتاب والله أعلم بالصواب^١.

٢- العقل عند الحارث المحاسبي:

إن وظيفة العقل عنده ليست في إدراك الخير والشر ولكن عمله منحصر في إدراك الحكمة في تفضيل الله لفعل على فعل: أي إن العقل وحده غير كاف في معرفة الخير والشر كما ذهب إليه المعتزلة، ولكنه كاف في إدراك حكمة التشريع الإلهي، ومن هذا الطريق تحصل الفوائد الروحية للنفس وتصح إرادتها^٢.

٣- المحبة عند المحاسبي:

يقول: المحبة: فرط الميل إلى شيء ثم إثارة على نفسك بالجسد والروح والمال وموافقته في الباطن والظاهر ثم العلم بأن كل التقصير منك^٣ وقال: هناك ثلاثة أشياء إن ظفروا بها استفادوا منها ولم نجدها نحن هي: المحبة الحسنة بالرعاية والوفاء والشفقة^٤.

لقد ظهرت أقوال كثيرة للمحاسبي في المحبة وأفرد في ذلك رسالة أسماها [في المحبة] وذكرها أبو نعيم الأصفهاني في كتابه حلية الأولياء^٥.

^١ العطار - فريد الدين - نفس المصدر ج ١ ص ٤٧٣-٤٧٤.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثرة الروحية في الإسلام ص ٨٩.

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧٢.

^٤ العطار - فريد الدين - نفس المصدر ج ١ ص ٤٧٣.

^٥ الأصفهاني - أبو نعيم - ج ١ ص ٧٨-٧٩.

وفي هذا النص الدقيق المهم يتكلم المحاسبي عن المحبة الأصلية وعن الصلة بين المحبة والشوق ونور كل منهما في القلب وعما يطفئ هذا النور بعد إسراجه، وما يترتب على ذلك الانطفاء من آثار فيقول رداً على سؤال سأل به بعض أصدقائه عن المحبة الأصلية [هي حب الإيمان وذلك أن الله قد شهد للمؤمنين بالحب فقال ﴿والذين آمنوا أشد حبا لله﴾^١.

فنور الشوق من نور المحبة، وزيادته من حب الوداد، وإنما يهيج الشوق في القلب من نور الوداد، فإذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج القلب إلا استضاء به، وليس يطفئ ذلك السراج إلا النظر إلى الأعمال بعين الأمان، فإذا أمن على العمل من عدوه لم يجد لإظهاره وحشة السلب، فيحل العجب وتشرد النفس مع الدعوى وتحل العقوبات من المولى. وحقيق على من أودعه الله وديعة من حبه فدفع عنان نفسه إلى سلطان الأمان أن يسرع به السلب إلى الافتقاد.

في هذا الشطر الأخير من عبارة المحاسبي مسحة ملامتيه واضحة: لأن من أهم أصول الملامتيه عدم الاطمئنان إلى الأعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح. لأن الشعور بالأمان وحسن الظن بالأعمال يولد في النفس العجب ويدفعها إلى الدعوى^٢].

وفي وحدة الحب والشوق وشواهد المحبة يقول المحاسبي: [فلذلك قيل الحب هو الشوق لأنك لا تشناق إلا إلى حبيب. فلا فرق بين الحب والشوق إذا كان الشوق فرعاً من فروع الحب الأصلي. وقيل إن الحب يعرف بشواهد على أبدان المحبين وفي ألفاظهم وكثرة الفوائد عندهم لدوام الاتصال بحبيبيهم، فإذا واصلهم الله أفادهم، فإذا ظهرت الفوائد عرفوها بالحب لله. ليس للحب شبح مائل ولا صورة فيعرف بحبيلته وصورته، وإنما يعرف الحب بأخلاقه وكثرة الفوائد التي يجريها الله على لسانه

^١ البقرة: ١٦٠.

^٢ أعفني - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٠١-٢٠٢.

بحسن الدلالة عليه وما يوحى إلى قلبه. فكلما ثبتت أصول الفوائد في قلبه، نطق اللسان بفروعها. فالفوائد من الله واصله إلى قلوب محبيه. فأبين شواهد المحبة لله شدة النحول بدوام الفكر وطول السهر بسخاء النفس بالطاعة، وشدة المبادرة خوف المعالجة والنطق بالمحبة على قَدَر نور الفائدة: فلذلك قيل إن علامة الحب لله حلول الفوائد من الله بقلب من اختصه الله بمحبته. وأنشد بعض العلماء:

ولـه خصائص يُكَلِّفون بحبه اختارهم من قبل فطرة خلقهم
أختارهم في سالف الأزمان بودائع وفوائدٍ وبيان^١

نلاحظ في هذا النص [وصف شامل للصوفي الذي استولى عليه سلطان المحبة الإلهية، وبيان لأخلاقه وأحواله مع محبوبه وإشارة صريحة إلى أن المحبة لله ثمرة الجهاد النفسي والجسماني.

وبعبارة أخرى، فيها إشارة إلى أن الحياة الصوفية وما فيها من إشراق وإلهام ومحبة ثمرة من ثمرات الزهد في الدنيا وكل ما سوى الله: فإن الطريق الوحيد للوصول إلى المحبوب هو الزهد في كل شيء غيره^٢

وكان المحاسبي أبو عبد الله أكبر ممثل ومؤسس لمدرسة بغداد وقد [صحب المحاسبي أو صحب من صحبه وأخذ بطريق مباشر أو غير مباشر كل من ينتمي إلى هذه المدرسة أمثال أبي القاسم الجنيد المتوفي سنة ٢٩٨، وأبي حمزة البغدادي سنة ٢٨٩ وأبي بكر بن إسحق السراج المتوفي سنة ٢٨٦، وأبي الحسن السَّري السَّقَطِي المتوفي سنة ٢٥٣ وكثير غيرهم]^٣

وكانت نظريات «مدرسة بغداد» تتطرق إلى مسائل صوفية منها:

^١ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ١٠ ص ٧٩ .

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٠٣ .

^٣ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٨٨ .

١- التوحيد بمعناه الكلامي والصوفي، وما يتصل بذلك من مسائل المعرفة بالله والمحبة الإلهية والفناء في الله والبقاء به.

٢- النفس وآفاتُها والأحوال والمقامات الصوفية: كالوجد والشوق والقرب والأنس والغيبة والحضور والإيثار والذكر والتوبة ورؤية الله في الدنيا والآخرة^١. ولقد ذكر «المجويري» في كتابه «كشف المحجوب» فصلاً أسماه «فَرْقُ الصوفية» وأسماها باسم مؤسسها كان من بينها «المحاسبية» نسبة إلى الحارث بن أسد المحاسبي^٢.

لاحظنا أن المحاسبي كان أقرب إلى الاعتدال في مذهبه، وهو واحد ممن أطلق عليهم السراج الطوسي في كتابه اللمع «أرباب التوحيد» ودعى إلى محاسبة النفس ونقد أفعالها وحركاتها.

واتخذ من الإيمان بالله أساساً بنى عليه جميع أحوال القلب. ورأى أن العقل وحده ليس كافٍ في معرفة الخير والشر، ولكنه قادر على إدراك حكمة التشريع الإلهي. فهو إذن قد أسس مذهباً راقياً أخلاقياً. مبنياً على الحب الإلهي.

٥- السَّرِّي (سَرِّي) السَّقَطِي: [- توفي ٢٥٧هـ]

هو أبو الحسن سَرِّي بن المفلس^٣ السَّقَطِي، خال الجنيد وأستاذه وكان تلميذ معروف الكرخي، كان أوحده زمانه في الورع والأحوال والسُّنة وعلوم التوحيد^٤. وهو [أول من تَكَلَّمَ فيه ببغداد وإليه ينتمي أكثر المشايخ ببغداد]^٥ وهو من مشاهير صوفية القرن الثالث الهجري.

^١ عفيفي - أبو العلا - المصادر نفسه ص ٨٨.

^٢ المجويري - أبو الحسن علي بن عثمان بن الجلاي - كشف المحجوب - ترجمة نيكلسون ١٩١١ - الفصل الرابع عشر - ص ٩٨.

^٣ «المفلس» بضم الميم وفتح المعجمة وكسر اللام المشددة.

^٤ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ١٦-١٧.

^٥ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٤.

يقال عنه في بادئ الأمر [كان يَسُبُّ البيع وحدث أن احترق سوق بغداد ذات يوم فقيل له: احترق السوق فقال: وأنا فرغت أيضاً، نظروا بعد ذلك فلم يكن حانوته قد احترق ولما رأى ذلك، وهب الفقراء كل ما يملك وسلك طريق التصوف]^١.

وسئل: كيف كانت بداية حالك؟ فقال: مر حبيب الراعي بدكاني ذات يوم، فأعطيته شيئاً يمنحه للفقراء فقال: «خيرك الله»، ومنذ ذلك اليوم الذي قال فيه هذا الدعاء فترت الدنيا على قلبي]^٢.

وذات يوم آخر كان معروف الكرخي يأتي عليه وبرفته صبي يتيم، وقال: إكس هذا اليتيم، قال سرى: فكسوته، فقال معروف: بغض الله تعالى إليك الدنيا، وأراحك من هذا الشغل، ففرغت من الدنيا مرة واحدة ببركات دعاء معروف]^٣. ويقول في الزهد والزاهد:

قال السري: [يدخل الحياء والأنس القلب إن سكَّنه الزهد والورع، وإلا رجعا]^٤، ويقول أيضاً: [أصل العبادة الزهد في الدنيا وأصل الفتوة الرغبة في الآخرة]^٥ ويقول: [مسكت بيدي أمور الزهد، فأدركت كل ما أردت إلا الزهد]^٦.

ويرى أن علامة الزاهد: كف النفس عن الطلب، وقناعتها بما يسري عليها من جوع، ورضاؤها بما يستر العورة، ونفوذها من الفضول وإخراج الخلق من القلب]^٧.

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٣٨.

^٢ العطار - فريد الدين - المصدر نفسه ج ١ ص ٥٣٨.

^٣ العطار - فريد الدين - المصدر نفسه ج ١ ص ٥٣٨.

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤٦.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤٧.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤٧.

^٧ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤٧.

ويقول السَّرَى أيضاً في الزاهد: لا يطيب عيش الزاهد المشغول بنفسه، ويطيب عيش العارف حين ينشغل عن غيره^١.

التصوف والعارف ومعناهما عند السَّرَى السَّقَطِي:

يحكى عن السَّرَى أنه قال المتصوف اسم لثلاثة معانٍ [وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله]^٢. وأراد من ذلك [أن التصوف اسم لثلاثة معانٍ: من قامت به فهو الصوفي لأن التصوف مشتق على الصحيح من الصفاء عن الكدر وقد بين المعاني الثلاثة مع من قامت به فقال: وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهو الكف عن محارم الله تعالى بخلاف من يطفئ نور معرفته نور ورعه بأن أخطر الشيطان لمن أراد الله خذلانه إن عملك لا يفيدك شيئاً لأنه لا يجزى عليك إلا ما سبق لك عند مولاك فيترك العمل فاعمل بما سبق لا يمنع من العمل لأنه لا يسري ما سبق له على التعيين والظاهر عنوان الباطن]^٣.

وهو أراد من هذا أن المعنى الأول [ألا تُفسَّر معرفة الصوفي ورعاً بأن تكون الحقيقة سبباً في إهمال ظاهر الشريعة والمعنى الثاني قريب من المعنى الأول وهو أن لا قيمة لعلم باطن ما لم يكن له سند من ظاهر الشرع، والمعنى الثالث أن الصوفي هو الذي لا تفتنه الكرامات بحيث يركن إليها ويعتقد أنه معصوم من الخطأ فتزل قدمه ويقترف المعاصي]^٤.

ويقول في العارف: [العارف من كان أكله أكَلَ المرضي، ونومه نوم من أصابته جنة وعيشه عيش الفرقى]^٥.

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤٧.

^٢ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ١٧.

^٣ هامش ص ١٧ من الرسالة القشيرية للقشيري شرح زكريا الأنصاري.

^٤ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٤١.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤٧.

وقال في صفة العارف: صفة العارف الشمس التي تشرق على العالم كله، وشكله الأرض التي تثمر كل الموجودات، وطبعه الماء الذي تحيا به القلوب، ولونه النار التي يضيء بها العالم^١. وقد سمع الجنيد السري يقول [اللهم مهما عذبتني فلا تعذبني بِذُلِّ الحجاب]^٢. المحبة عند السري السقطي:

سمع الجنيد السري يقول لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا^٣. ويروى أن الجنيد قال: سألي السري عن المحبة يوماً فقلت: قال قوم: هي الموافقة، وقوم آخرون: هي الإشارة، وقال: أشياء أخرى. فأخذ السري جِلْدَةً يده، وجذبها فلم تنجذب، ثم قال: وعزته إن قلت أن هذه الجلدة يبست بسبب محبته لصدقت، وغشي عليه وصار وجهه كأنه قمر^٤.

ويقول السري في المحبة: يصل العبد في المحبة إلى حد أنه إن ضربته بسهم أو بسيف فإنه لا يدري، وعلم قلبي بهذا حتى اتضح أن الأمر هكذا^٥. وقال: ذكر في بعض الكتب المنزلة أن الله قال: يا عبدي عندما يغلبك ذكري أصير عاشقاً لك والعشق هنا بمعنى المحبة^٦.

هكذا نجد أن أغلب الصوفية بعد رابعة العدوية ومنهم السري السقطي أصبحت المحبة والعشق الإلهي هما الهدف الذي يتجه الصوفية للوصول إليه.

^١ العطار - فريد الدين - المصدر نفسه ص ٥٤٧.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٨.

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٥١.

^٤ السلمى - أبو عبد الرحمن - طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريعة ١٩٨٦ ط ٣ ص ١٠٠.

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤١.

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء ج ١ ص ٥٤٧.

الفناء عند السَّرَى السَّقْطِي:

لقد ذكر السراج الطوسي في كتابه اللمع:

يقول الجنيد: [ذكر يوماً عند السَّرَى السَّقْطِي، المواجيد الحادة، في الأذكار القوية، وما جانس هذا، مما يقوى على العبد. فقال سَرَى وقد سألته فيه، فقال: نعم! يُضْرَبُ وجهه بالسيف وهو لا يحسه. قال أبو القاسم: كان عندي، في ذلك الوقت، أن هذا لا يكون. فراجعته أنا في ذلك الوقت: فقلت له: يضرب بالسيف ولا يحس إنكاراً مني لذلك. فقال نعم! يضرب بالسيف ولا يحس. وأقام على ذلك ^١].

وللفناء عند الصوفية أنواع: [فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق، ثم فناؤه عن شهود فئاته باستهلاكه في وجود الحق. ومن ذلك الغيبة والحضور.

فالغيبة غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره، بوارد من تذكر ثواب أو تفكير عقاب ^٢]. والسَّرَى السَّقْطِي يُعَدُّ واحداً من الذين انضموا إلى مدرسة بغداد التي كان مؤسسها المحاسبي. وكان السرى هو واحد من رجالات التصوف الذين تكلموا في التوحيد بوجه عام والتوحيد الصوفي بوجه خاص.

٦- أبو يزيد البسطامي: (- متوفي ٢٦١هـ - ٨٧٥م)

مذهبه في الشطح والاتحاد

١- حياته وآثاره:

هو أبو يزيد، طيفور بن عيسى بن سروشان، ولطيفور - البسطامي هذا - أخوان آدم وعلي، وكلهم كانوا زهاداً، مات أبو يزيد سنة ٢٦١هـ . ودفن تحت رجل أستاذه

^١ الطوسي - اللمع - ص ٣٠٦ نقلاً عن هامش ص ٦٤ من كتاب الصوفية في الإسلام - نيكلسون - ترجمة نور الدين شريعة.

^٢ القشيري - عبد الكريم ص ٦٣.

الكردي، وجده سروشان كان مجوسياً، أو زرادشتياً، وكان يخالط سروشان ويصاحبه ابن ابنه إبراهيم الذي ورد بسطام في بدء إسلامه، ولام الوالد ابنه إبراهيم على مخالطة جده سروشان المجوسي، فقال إنه كريم سخي، وقال الأب: قل له إن أبي يميؤك ضيفاً، فلما حضروا قدم سروشان الطعام قال إبراهيم لا أكل حتى تسلم فقال سروشان: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله وأسلم وحسن إسلامه^١.

وأما أبو يزيد وهو أشهر الثلاثة في زهده وتقواه ويبدو أنه ورث ذلك عن أمه فقد [كانت متواضعة زاهدة عابدة صائمة قائمة، عفيفة شريفة وقد ولدته أمه في محلة موبدان]^٢.

وقد نُفِيَ أبو يزيد عن بسطام سبع مرات، وبسطام التي نسب إليها هي إحدى مدن إقليم قومس في الجنوب الشرقي الأصفهاني^٣.

معنى الشطح، وشطح أبي يزيد:

الشطح هو تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية فتدرك أن الله هي، وهي هو، ويقوم على عتبة الاتحاد. ويأتي نتيجة وجدٍ عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانها، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق لأنه صار والحق شيئاً واحداً، ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم، بعد أن كان - في حال المناجاة - بصيغة المخاطب وفي حال الذكر بصيغة الغائب، لكن من المخاطب، ومن المخاطب؟ الأخرى أن يكون كلاهما واحداً، ولذا لا يفترض هنا غير يتوجه إليه الخطاب، وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال، ومن أذاع فقد شطح، لكن هل كان في وسعه ألا يذيع؟ ذلك هو مأزق الصوفي: فشدة الوجد ترغمه على الإذاعة،

^١ البسطامي عن المجموعة الكاملة: قاسم محمد عباس. دار المدى ٢٠٠٤ صفحة ٣٣.

^٢ بدوي - شطحات الصوفية - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٠ - صفحة ٤٧.

^٣ بدوي - شطحات الصوفية - صفحة ٤٦.

والمذاع سر بين العبد والرب لأن التفرقة انتفت وصار اتحاداً^١. [وفي الشطح يشعر الصوفي أن ثمة مُحدثاً عالياً يلهمه وينطقه، فيجري حوار بين النفس الخاشعة المستغرقة وبين الحكمة الإلهية العالية. هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الوقتية، وتُسَمَّعُ في باطنها أحادية قدسية، ثم تُصَلِّحُ النفس لُغَتَهَا وفقاً لتلك الأحاديث، وعلى وصيد (باب) الاتحاد الصوفي تقف ظاهرة الشطح، هذه الدعوة إلى التبادل، فيُوزَعُ العاشقان باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر، وترغب النفس في التعبير بصيغة المتكلم ومن غير شعور منها بذلك من مقاصد المحبوب نفسه، وإن في هذا لأشد امتحان لتواضعها وإنه لَحَتْمٌ لاصطفائها]^٢.

الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقروناً بالدعوى، إلا أن يكون صاحبُهُ مستلباً ومحفوظاً، قال الطوسي في اللمع: (أعوذ بالله من شطح اللسان). وإن مفهوم الشطح له علاقة بالتجربة الصوفية عند المتصوف الذي يشطح وقد حدّده الصوفية بأنه: [كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقروناً بالدعوة. والشطح أيضاً عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن توجد عند المحققين. والشطح عبارة مستغربة في وصفٍ وجدٍ فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته]^٣. والشطح في لغة العرب هو الحركة يقال: شطح يشطح إذا تحرك، فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم فَعَبَرُوا عن وجدهم ذاك بعبارة يستغرب سامعها]^٤.

فالسامع أو المتلقي لعبارة تتسم بالشطح يجد أن فكرة الشطح ترتبط بفكرة الدعوى أولاً، وثانياً إن شكل التعبير محكوم بالغرابة والغموض.

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - أبو يزيد البسطامي - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٩ ص ٣-٤ .

^٢ ماسنيون - لويس - بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين - باريس ١٩٢٢ - ص ٩٩ .

^٣ أبو نصر - الطوسي - اللمع في التصوف - ص ١ .

^٤ أبو نصر - الطوسي - اللمع في التصوف - نشرة آلن ينكلسون ليدن ١٩١٤ - ص ٣٧٥ .

لجأ السراج الطوسي، يشرح مفهوم الشطح بفكرة فيض النهر الذي ينطلق من الضفتين، وهي فكرة تحاول أن توضح فكرة فيض الأنوار على قلب الصوفي فتطمح حتى تبلغ لسانه فيردد الصوفي كلاماً يجده السامع غريباً، إلا إذا كان هذا السامع صوفياً من أصحاب مدرسة السكر، وعبارات الشطح هذه يسميها ماسينيون [عبارات الاتصال الإلهي] وهناك علاقة بين الشطح وفكرة الغموض، لأن الشطح يقوم على محددات أساسية، أو عناصر ضرورية، هي أولاً: شدة الوجد، وثانياً تجربة الاتحاد وثالثاً السكر، ورابعاً السماع من داخل النفس باستبدال الدور وخامساً عدم الشعور بما ينطق مترجماً عما طاف فيتخذ صيغة المتكلم، وكأن الحق ينطق بلسانه.

وستحدث عن هذه العناصر وسنفرد لتجربة الاتحاد فقرة خاصة به.

١- الوجد: هو العنصر الأول، والاتحاد يقع بعد وجد عنيف، وحال الشطح تمتاز بالاضطراب والحركة والانفعال الجامع، والشطح هو الحركة في لغة العرب، يقال شطح يشطح: إذا تحرك، والشطح مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الوجدان إذا قوي وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها^١، والسر في هذا الاضطراب أن الانفعال يغلب على الوجدان فلا يقوى على احتمالته فيضطرب ويهتز ويتحرك بعنف. وقد ميّز الصوفية بين الوجد الساكن والوجد المتحرك. وقال بعضهم: السكون والتمكن أفضل من الحركة والانزعاج] وبحسب نوع الوجد يتوقف نوع الوجد، فمن شرف أهل السكون؟ إنما شرفهم بفضل عقولهم وشدة تمكّنهم ومن فضّل المتحركين؟ فضلهم بقوة الوجد من الذكر الذي يتخلف دون فهم العقل، فكان أفضل لفضل الوجد فليس الفضل بالحركة ولا بالسكون حتى تعلم الحال الواردة على المتحركين وعلى الساكنين.

وبواعث الوجد تكون عند ذكر مزعج أو خوف مقلق أو تويخ على زلة أو محادثة بلطفية أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائدة أو ندم على ماض... أو

^١ الطوسي - أبو نصر عبد الله بن علي السراج (اللمع) في التصوف - نشرة نيكلسون ١٩١٤ - صفحة ٣٠٨.

مناجاة بسر وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن والغيب بالغيب والسر بالسر^١.

إن المناجاة بسر هو مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن أي الشعور بالهوية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول، فيشعر بأن المعبود هو الباطن، وأن العبد هو الظاهر فباطن العبد هو المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد ، وهنا تُستخرج للعبد حقيقته الإلهية التي وجدت سابقاً.

وهنا يسعى العبد للظفر بالحقيقة الإلهية، ويتحول من الناسوت إلى اللاهوت فيتحقق الاتحاد بين كليهما، ويفنى الناسوت ولا يبقى ثمَّ غير اللاهوت لأنه هو الذي كان في الأصل.

وعنصر السر في الوجد هو المولد للشطح وهو من أبرز العناصر في تكوينه وتلوينه. والوجد هو ما صادق القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة أو كشف بين العبد والله، والوجد سَمْعُ القلوب وبَصَرُهَا، والوجد مقرون بالزوال والمعرفة ثابتة بالله تعالى لا تزول. والوجد بشاراتُ الحق بالترقي إلى مقامات مشاهداته وتعرض على الوجد انفعالات لا يقوى قلب الصوفي على احتمالها وهناك علاقة بين حالة الوجد والوارد الذي يتمظهر في اتجاهين: الأول عنيف ينتج عن حركة قسرية والثاني هادئ يفترض السكون^٢.

والشطح يقوم على التأكيد على إمكانية الاتصال على الرغم من أن التصور الإسلامي يؤكد على عدم إمكانية الاتصال المباشر أو المستقر بين الله والإنسان إن الصوفي الذي يشطح يفهم أن الصلاة في حقيقتها هي إقامة اتصال بين روح بأكملها مع الله بأكمل وجوده.

^١ الطوسي - أبو نصر عبد الله بن علي السراج (اللمع) في التصوف بتصرف - صفحة ٣٠٩ .

^٢ الطوسي - أبو نصر - عبد الله بن علي السراج (اللمع) في التصوف بتصرف - صفحة ٣٠٩ .

فالشطحة تظهر بحسب ما تقدم على أنها المصدر الواجب للتأويل الرمزي.^١
إن الصوفي الذي يشطح هائم في الجمال الإلهي إلا أنه لا يمكن تحديد الكيفية التي يتم من خلالها عزل التصور الإلهي الخاص - من خلال جزئية للحق - عن الذات المطلقة. ومما تقدم لا مناص من تأكيد شيء من حلولية البسطامي، ولكن يفهم أنها حلولية تعني هيئة الانطباع في قلب الصوفي.

٢- السكر :

عندما يشطح الصوفي فإنه يكون في حال السكر. وسلوك الصوفي هنا يكون بعد الوارد القوي وهو أن يكشف بنعت الجمال، فتطرب روحه، وينتشى فؤاده أقوى انتشاء. والسكر هو انتشاء الروح بمكاشفة الحق لها بسره.

٣- استبدال الدور :

والمقصود به أن يؤذن للصوفي في حال مكاشفة الحق لروحه بسر الاتحاد، أن يستبدل الصوفي بدور روحه دور الحق، فتحدث الروح على لسان الحق، إذ يُعلن له أنه يبادلها حُباً بحب وأن الإتيّة قد رفعت بينهما، فصارا شيئاً واحداً - كما هو الحال عند البسطامي هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم هو عنصر جديد في التصوف الإسلامي.

وظاهرة الشطح والاتحاد في الصوفية المسيحية ملغاة، لأن المسيح عليه السلام قد اختزل فكرة اتحاد الألوهية عن طريق ألوهية وحدة الآب والابن وروح القدس، فالاتحاد بالألوهية في المسيحية تتم دوماً عن طريق الوسيط وهو السيد المسيح.

٤- عدم شعور الصوفي بما ينطق به :

عندما يصل الصوفي إلى مرحلة تبادل الأدوار بينه وبين الحق يكون قد وصل إلى منزلة التوحيد وهي: أن لا يشهدك الحق إياك^٢ أي لا يطلعك على وجودك، بل يطلعك على

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - أبو يزيد البسطامي - بتصرف ص ٨-٩ .

^٢ الكلاباذي - أبو بكر - التعرف لمذهب أهل التصوف - نشرة آربري - القاهرة ١٩٢٣ صفحة ١٠٣ .

وجود واحد ما عداه غير موجود، فتفنى أنت عن وجود ذاتك، وبالأحرى عن وجود كل موجود آخر سوى الله. وتخرج عن جميعك. إن التوحيد في الأحوال: شهود الحب من الحق بالحق ذوقاً، وفي الولايات: الفناء عن رسوم الصفات في الحضرة الواحدية، وشهود الحق بأسمائه وصفاته لا غير. وفي الحقائق: الفناء في الذات مع بقاء رسم الخفاء المستور بنور الحق المشعر بالأثنية المثبتة للخلق.

والخلاصة إذن: إن التوحيد الذي يُلقَّنه الصوفي في حال السكر هو شهود الحق في ذاته لذاته وفناء الذات الخاصة في ذات الألوهية، وإنه ما ثم إلا الله، فوجود العبد وجود الرب، ولهذا يمكن أن ينسب إلى العبد ما ينسب من أسماء وصفات إلى الله. والتوحيد في الأحوال وفي الولايات، وفي الحقائق لا يشعر الصوفي بما ينطق به فيكون الشطح.

بناء على ما قدمناه عن معنى الشطح وشطحات أبي يزيد سنورد هنا بعض شطحات أبي يزيد دون شرح لأن هذه الشطحات واضحة وأغلبها لا يحتاج إلى تعليق.

- ويقول: إلى كم بيني وبينك هذه الأنانية (الأنانية هنا بمعنى الإنية) أسألك أن تمحو أنايتي عني حتى تكون أنايتي أنت فتبقى وحدك ولا تُرى إلا وحدك يا عزيز فاستجاب دعائي غير أنه هيجني.

- ويقول: إن لله خواص من عباده لو حجبهم في الجنة ساعة من رؤيته، استغاثوا بالخروج من الجنة كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار.

- ويقول: إن كنت تحب أنانيك لي، فإني قد وهبت أنايتي لك فافعل ما تريد.

- ويقول: الجنة هي الحجاب الأكبر، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة، وكل من سكن الجنة سكن إلى سواءه، فهو محبوب^١.

- ويقول: حججت أول حجة فرأيت البيت وحججت الثانية فرأيت صاحب البيت ولم أر البيت وحججت ثالثاً فلم أر البيت ولا صاحب البيت.

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - أبو يزيد البسطامي - ص ١٩ .

- ويقول: خرجت إلى الحج فاستقبلني رجل في بعض المتاهات فقال: يا أبا يزيد إلى أين فقلت إلى الحج.

- يقول: خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني فيّ - يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء بالله .

- ويقول: رأيت رب العزة في المنام فقال: إيش تريد؟ فقلت أريد أن لا أريد غير ما تريد؟ فقال لي: أنا لك كما كنت لي.

- يقول: رفعتني مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت زيّني بوحدايتك، وألبسني أنايتك، وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأيي خلقك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك.

- ويقول: إلهي ومولاي أدعوك دعاء من لم يبق له، فلما عرف صدق الدعاء. ... ألبس عليّ ستور أنواره فغطاني بستوره وأنارني بنور ذاته، فقال: يا حجلي، فقلت أنت حجة نفسك، لا حاجة لي في ذلك. وأول ما أورد عليّ من إجابة هذا الدعاء أن أنساني نفسي بالكلية ونصب الخلائق بين يدي مع إعراضي عنهم.

- ويقول: قلت سيدي أين أطلبك؟ فكشف فرأيت أني أنا، فأنا أنا، أولي فيما أطلب وأنا لا غيري فيما أسير^١.

- ويقول: كنت إذا سألتك عنك أجبت منك، وإذا سألتك عني أجبتك منك.

- ويقول: قال لي: يا أبا يزيد إنهم كلهم خلقي غيرك فقلت فأنا أنت، وأنت أنا.

- ويقول: يا رب سألتك أن تحجبهم بك عنك فحجبهم بي عنك.^٢

إن شطحات أبي يزيد هذه تتطابق مع مفهوم الشطح الذي سقناه آنفاً، ويبقى الآن أن نشير إلى مفهوم الاتحاد وعلاقته الوثيقة بالشطح.

الاتحاد عند أبي يزيد :

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - أبو يزيد البسطامي - ص ٢٠ .

^٢ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - أبو يزيد البسطامي - بتصرف ص ٢١-٢٩ .

يقصد بالاتحاد عند الصوفية شهود الوجود الحق المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كونه موجوداً به معدوماً بنفسه لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال، وإنما يتحقق شهود الواحد إذا كان مطلقاً بهذا الوجه، أي باتحاد الكل به لا غير، وذلك لأن الواحد المطلق لا يكون وراء شيء خارج منه وإلا لا يكون هناك واحد لتحقيق الاثنينية^١. وعلى هذا الأساس، فإن الاتحاد محور أساس في تكوين الشطح بفهم هذا الإلغاء للحدود بين الأديان الذي يفترضه لأن الأديان وفق فكرة الأديان متساوية انطلاقاً من فكرة الوجود الواحد المتمثل بالله.

إن من أهم عوامل الشطح هو الاتحاد، إذ يحس العبد أن ثمة نارَ عطشٍ تشتعل في جوفه، عطشٌ إلى الفناء في حضن الألوهية، ومن قال إن الوجد هو في الأحوال شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزل وشهود رفيعي^٢، فيبدأ هذا بالتحرق عطشاً يزيد لهيبه لمع نور وارد من الحضرة تنتوره الروح فتلوح إلى جانب الأزل وتشاهد نفسها رفعت إليه مقدماً في تحيلها، فهنا شوق فشوق بالرجاء: شوق إلى الاتحاد بالله ورجاء في تحقيق هذا الاتحاد بما يلوح له من نور يضيء منه عالم القدس ويطلُّ على ما في الغيب من الحقائق، لكنه مع ذلك رجاء كثير مما يبدو كالبرق الخلب خصوصاً في أول طريق الوجد، إذ يلوح له بقرب الطريق فيبادر مسرعاً فلا يجد شيئاً، وكلما سنع له بارق جرى وراءه ولهذا يهيم من بارق إلى بارق ولا ييأس، وإلا توقف لأن البوارق متوالية، فإن أيس من أحدها فسرعان ما يجد الآخر من بعد، لذا لا تخلو أحوالهم هنا من حال القلق، بكل ما ينطوي عليه من ضيق وكراهية للحياة وسقوط صبر وتوحش عما سوى الله، وكل هذا من شأنه أن يزيد في الانفعالات المولدة للوجد، لأن هذه الأحوال تمتاز كلها بالعنف والتأجج وعراقة الحركة وقوة الاضطراب فيها^٣.

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - ص ٢ .

^٢ الكمشخاني - جامع الأصول - القاهرة - ج ١ - ١٩٢٠ - ص ٣٥٧ .

^٣ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - ص ٧ .

وإذا كانت درجة الشوق تتناسب مع مكانة الموضوع المشتاق إليه، فأني شوق أقوى من الشوق إلى الاتحاد بالله عند الصوفي؟ وهذا مما يزيد في فوران الوجد، فهو وَجْدٌ غايته الاتحاد بالله، لذا كان هذا عنصراً جوهرياً في تكوينه، والاتحاد بالله هنا يقصد كاملاً، أعني أن يصبح الحب والمحسوب شيئاً واحداً، فعلاً... فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر. ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير فلا يصير ثمة غير واحد أحد هو الكل في الكل، وهنا يفرّق بين الحلول والاتحاد على أساس أن الاتحاد هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة وجود ذلك الواحد معدومة في نفسها، لا من حيث إن لها سوى الله وجوداً خاصاً يصير متحداً بالحق.^١

الاتحاد هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد.

والاتحاد والحلول يقال على ثلاثة طرق عند الصوفية:

الأول: إن الذوات بأسرها كانت ثابتة في العدم، ذاتها أزلية أبدية حتى ذوات الحيوان والنبات والمعادن، وإن وجود الحق فاض على تلك الذوات فوجودها وجود الحق وذواتها ليست ذوات الحق.

الثاني: إن وجود المحدثات هو وجود الخالق ليس غيره ولا سواه.

الثالث: [إنه ليس هناك غير ولا سوى بوجه من الوجوه، وإنما العبد يشهد السوى ما دام محجوباً، فإذا انكشف حجاب رآى أنه ليس هناك، وتبين له الأمر. وإن هذه الطرق من الاتحاد والحلول، كلها تؤدي إلى الشطح. والاتحاد والحلول كلاهما يساعدان في تفسير الشطح الذي يعبر عن تساوي الأديان. فعند الصوفي: إن الأديان متساوية لأن الوجود واحد. والوجود هو الله، فكلها إذن من الله، وبالنسبة إلى الصوفي تنتفي كل تفرقة]^٢

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - ص ٧ .

^٢ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - ج ١ - ص ٧، ٨ .

يقول البسطامي في نصوص له تدل على الاتحاد :

نظرت إلى ربي بعين اليقين بعدما صرفني عن غيره، وأضاءني بنوره، فأراني عجائب من سره وأراني هويته، فنظرت بهويته على أناثيتي، فزال نوري بنوره وعزني بعزته وقدرني بقدرته، ورأيت أناثيتي بهويته، وإعظامي بعظمته، ورفعني برفعته، فنظرت إليه بعين الحق فقلت له: من هذا؟ فقال هذا أنا ولا غيري، لا إله إلا أنا، فغَيَّرَني عن أناثيتي إلى هويته، وأزالني عن هويتي بهويته، وأراني هويته فرداً، فنظرت إليه بهويته، فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيتُ فيَّ بالحق زماناً لا نفس لي ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم حتى أن الله أنشأ لي علماً من علمه، ولساناً من لطفه، وعيناً من نوره، فنظرت إليه بنوره... وقلت ما بالي بك؟ فقال: أنا لك بك لا إله غيرك.... قال لي: عليك بأمري ونهيي، فقلت ما لي من أمرك ونهيك؟ قال: ثنائي عليك بأمري ونهيي، أشكرك على ما أتيتك من أمري، وأحبك على ما انتهيت من نهيي.... ويقول: رضيت عنه به ورضي به عليَّ به. إذ أنا به، هو هو، لا إله إلا هو. ويقول: قال لي حق ما قلتَ وحق ما سمعتَ، وحق ما رأيتَ، وحق ما حققتَ قلت بلى أنت الحق، وبالحق يُرى الحق، أنت الحقُ وبالحق يتحقق الحق وإلى الحق وبالحق يسمع الحق... لا إله غيرك فقال لي: ما أنت إلا الحق، بالحق نطقْتَ فقلت بل أنت الحق وكلامك حق، والحق بك حق، أنت لا إله غيرك، فقال لي ما أنت؟ قلت له ما أنت؟ قال: أنا الحق فقلت أنا بك، قال: إذا كنت بي فأنا أنت وأنت أنا، فقلت: لا تُغَيِّرْني بك، بل أنت أنت لا إله غيرك.

ويقول: لما أن صرت إلى الحق وأقمت مع الحق أنشأ لي جناح العز والكبرياء، ... فلم أبلغ منتهى كبريائه دعوت بالاستغاثة به عنه فيما لا طاقة لي به إلا به.... فنظر إليَّ بعين الجود.... وقال لي: توحَّد بوحدايتي وتفرد بفردانيتي.... واخرج بصفاتي إلى خلقي أر هويتي في هويتك، ومن رآك رأي، ومن قصدك قصدني يا نوري في أرضي وزيتني في سمائي.

فقلت.... [كُنْ أَنْتَ نَوْزُكَ تُرْ بِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ].^١

فأقمت معه دون تفردني بفردانيته. فأقمت معه به. ففيت صفاتي بصفاته وسقط اسمي باسمه، وسقط عني أوليته بأولييتي، وآخرتي بآخريته، فنظرت إليه بذاته التي لا يراها الواصفون ولا يبلغها العالمون... فنظر إليَّ بعين الذات بعدما سقط اسمي وصفاتي وأولي وآخرتي ونعتي فدعاني باسمه وكناني بهويته وناجاني بأحدثه، قال يا أنا. فقلت يا أنت، فقال لي يا أنت.... ما سماني باسم من أسمائه إلا سمَّيته به وما وصفني بصفة من صفاته إلا وصفته به^٢.

قال لي: أَحْيَيْتُكَ بِحَيَاتِي وَمَلَكْتُكَ مَلَكِي.... ووافقتك بأسماء الربوبية والصفات الأزلية.... قال: لا تكن لنفسك ولا لنفسي، إني كنت حيث لم تكن. فكن لي حيث لم تكن، وكن لك حيث كنت، فقلت وأنى لي بذلك إلا بك. فنظر إليَّ بعين القدرة فأعدمني بكونه وظهر فيَّ بذاته، فكنت به، فانقطعت المناجاة وصارت الكلمة واحدة، وصار الكل بالكل واحداً فقال لي: أنت الفرد قلت أنا الفرد قال لي أنت أنت قلت: أنا أنا، ولو كنت أنا من حيث أنا لما قلت أنا، فلما أنا لم أكن أنا فكنت أنت أنت، قال: أنا أنا قولي بأنائته كقولي بهويته توحيداً فصارت صفاتي صفات الربوبية ولساني لسان التوحيد، وصفاتي أن هو هو لا إله إلا هو. فكان ما كان بكونه مما قد كان، وما يكون بكونه يكون ما يكون، صفاتي صفات الربوبية. وإشاراتي إشارات الأزلية. ولساني لسان التوحيد.

وإلى جانب العوامل التي سقناها وأدت إلى شطح أبي يزيد وقوله في الاتحاد فهناك عامل مهم هو المعراج إلى المرتبة العليا، مرتبة الملائكة^٣.

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - أبو يزيد البسطامي - ج ١ - بتصرف ص ٤١-٤٣ .

^٢ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - أبو يزيد البسطامي - ج ١ - بتصرف ص ٤٣ .

^٣ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - أبو يزيد البسطامي - ج ١ - بتصرف ص ٤٤ .

المعراج عند أبي يزيد البسطامي:

المعراج عنده له علاقة بالمعرفة، وأبو يزيد قد أخذ بعض أصولها من الفلاسفة العرفانيين أو الغنوصيين، وقد وصف معراجه في قصة رؤياه في النوم كأنه عرج به إلى السموات قاصداً الله. طالباً على أن يقيم معه إلى الأبد، قال أبو يزيد: [فلما أتيت إلى السماء الدنيا. إذا أنا بطير أخضر فنشر جناحاً من أجنحته، فحملني عليه وطار بي حتى انتهى إلى صفوف الملائكة، ثم لم يزل يعرض علي من المَلِكِ ما كَلَّمته الإنس عن نعته وصفته. فكنت أقول مرادي غير ما تعرض عليّ، ثم رأيت كأني عرجت إلى السماء الثانية. وَعَرَضَ المَلِكُ عليّ ما عرضه في السماء الأولى فرددت عليه بأن مرادي غير ما تعرض، ثم هاج من سري شيء من عطش نار الاشتياق حتى إن الملائكة مع كل ما حولها من أشجار النور، صارت كالبعوضة في جنب همتي، ثم لم يزل يعرض من المَلِكِ ما كَلَّتْ الألسن عن وصفه، ففي كل ذلك كنت أقول: مرادي غير ما تعرض عليّ].^١

فلما علم الله من أبي يزيد صدق الانفراد به في القصد إليه ظل المَلِكُ يعرج به حتى انتهى به إلى السماء السابعة ثم منها إلى الكرسي حتى انتهى به إلى عرش الرحمن، ولما ظهر منه صدق الإرادة في القصد إلى الله، ناداه الله سبحانه وقال له: يا صفِيّ، اذُنْ مني، واجلس على بساط قدسي. قال فكنت أَدُوبُ عند ذلك كما يذوب الرصاص... ثم استقبلني روح كل نبي، واستقبلني روح مُحَمَّدٍ (ﷺ) ثم قال: يا أبا يزيد قد فضلك الله على كثير من خلقه، ثم لم أزل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين]^٢. أي فنيث عن وجودي حتى صرت إلى حالة ما قبل الوجود، أي إلى العدم المحض.

وقصة العروج عند أبي يزيد تشبه عروج أفلوطين شهباً قوياً إذ إن كليهما يخبرنا أنه لا يقصد من تصرفه إلا رؤية الله والفناء فيه أو الاتحاد به، وإن من شرائط الاتحاد، العروج

^١ القشيري - أبي القاسم - كتاب المعراج ت د. دار الكتب الحديثة ص ١٢٩-١٣٤.

^٢ القشيري - أبي القاسم - كتاب المعراج ت د. - دار الكتب الحديثة ص ١٢٩-١٣٤.

نحو الاتحاد والفناء عن النفس والتجرد عن الحس حتى يصبح المتصوف خفيفاً غير ذي ثقل على حد تعبير أفلوطين^١.

أما أبو يزيد فيقول: حتى يصير كما كان من حيث لم يكن التكوين أي على الحالة التي كان عليها قبل وجوده الدنيوي وقت أن كان في عالم الذر. وهو يتخذ آية الميثاق دليلاً على مذهبه في الفناء، والآية هي: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا قَالَ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ} ^٢ والآية الكريمة تشير إلى توحيد الفطرة لا إلى توحيد الفناء، ولكنها تشير إلى خروج الكفار عن فطرة الله التي فطر عليها الناس جميعاً.

ويمكن أن نميز معراج أبي يزيد عن اتحاد أفلوطين هو ما أخذه أبو يزيد عن معراج سيدنا مُحَمَّد (ﷺ) وإن كان شكلياً إذا ما قيس بما أخذه أبو يزيد عن أفلوطين، فمعراج سيدنا مُحَمَّد (ﷺ) لا توجد فيه وسائل التجرد، والعمل على الترقى في المراتب من أجل الوصول إلى حالة النورية، فالوصول إلى [الحالة النورية والانخراط في سلك الملائكة عند المسلمين وسلك الألوهية عند أفلوطين هو مظاهر بين بعض متصوفة المسلمين وغيرهم من أصحاب الفلسفات الأخرى وفي مقدمتها الأفلاطونية المحدثة]^٣. فالتقارب بين بعض مذاهب التصوف والفلسفات يشير إلى عصر كانت تتلاقى فيه الأمم وثقافتها.

مما تقدم نخلص إلى أن الشطح والاتحاد عند أبي يزيد وارد عند أغلب المتصوفة ولكن أبا يزيد قد استُهلِكَ في شهود جلال الحق، وذهل من رؤيته له من رؤيته لنفسه وَغَلَبَهُ حال السكر فنطق بما أجراه المحبوب (الله) على لسانه وقد رأينا دور السكر في الشطح والذي رمى إليه البسطامي في شطحاته هو تجريد الأمور الدينية:

^١ أفلوطين. التساعية الرابعة صفحة ٥٠-٥١.

^٢ القرآن الكريم. سورة الأعراف آية ١٧٢.

^٣ رينولد آلن نيكلسون - التصوف الإسلامي وتاريخه صفحة ١٨.

عن كل ما يشعر بالحس فيها. وقد سبقته رابعة في ذلك. ولكنه غالى في شطحه. فهو يرى أن الثواب والعقاب هما أمران حسيان ماديان كان على الله أن يترفع عنهما. ولذلك فهو يريد أن يتلذذ جهنم، ... فأدم قطعة تراب، فماذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب^١.

لقد بلغ أبو يزيد أعلى الدرجات في الشطح وتجاوز الحلاج في الاتحاد والحلول وقد أقدم الجنيد على تفسير شطحات أبي يزيد وتبرئة ساحته وأنكر على الحلاج ذلك، وكان الجنيد ممن يبغضون الحلاج، فأنكر على الحلاج شطحاته، ونبه إلى أن شطحات أبي يزيد هي أعنف وفيها من المغالاة أكثر مما هو وارد عند الحلاج. ولعل السبب في حملة الجنيد على الحلاج وتبرئة ساحة البسطامي أبي يزيد كما يفسره السراج الطوسي في اللمع يرجع إلى الحسد والكبرياء اللذين يقعان بين أهل المرتبة الواحدة.

٧- أبو سعيد الخراز: (- توفي ٢٧٧هـ)

هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز من أهل بغداد، صحب ذا النون المصري والنباجي وأبا عبيد البصري والسري وغيرهم^٢ وهو من أئمة القوم وجلة مشايخهم^٣ وقد ترك الخراز كتاباً مهماً اسمه «الصدق» يرسم في دقة ووضوح الطريق إلى الله^٤.

آراءه:

يقول أبو سعيد الخراز: [رأيت إبليس في النوم وهو يُمِرُّ غني ناحية فقلت له تعال مالك فقال إيش أعمل بكم أنتم طرحتم من نفوسكم ما أخادع به الناس، فقلت وما هو، قال

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - أبو يزيد البسطامي - ج ١ - بتصرف ص ٢٥-٢٧ .

^٢ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٣٨ .

^٣ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢ .

^٤ لقد كان كتاب الصدق هو الكتاب الوحيد ولكن لاحقاً اكتشف آبري مجموعة من رسائل الخراز ضمن مخطوط يحتوي على كتب ورسائل صوفية.

^٥ الخراز - أبو سعيد - الصدق - تحقيق عبد الحليم محمود ص ٨ .

الدنيا، فلما ولَّى عني، التفت إليَّ وقال غير أن لي فيكم لطيفة فقلت وما هي. قال صحبت الأحداث. وقال أبو سعيد صحبت الصوفية ما صحبت فما وقع بيني وبينهم خلاف. قالوا ما لم يقال لأني كنت معهم على نفسي.

يقول أيضاً: إن الله تعالى عجل لأرواح الأولياء التلذذ بذكره والوصول إلى قربهِ وعجل لأبدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم. فعيشُ أبدانهم عيشُ الجثمانين وعيشُ قلوبهم عيشُ الروحانيين. ولهم لسانان ظاهر وباطن فلسان الظاهر يكلِّم أجسامهم ولسان الباطن يناجي أرواحهم^١.

ويقول: [كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل]^٢.

ويقول في النفس: مثل النفس في الصفات كمثل ماء طاهر واقف صاف فإذا حركته ظهر ما تحته من الحمأ، وكذلك النفس تظهر مرتبتها عند المحن والفاقة والمخالفة لأهوائها، ومن لم يعرف ما طوي من الصفات في نفسه كيف يدعي معرفة ربه^٣.

وكان يقول [العارفون خزائن الله أودع الله تعالى فيها علوماً غريبة وأخبار عجيبة يتكلمون فيها بلسان الأبدية ويخبرون عنها بعبارات أزلية.

وكان يقول: لولا أن الله تعالى أدخل موسى عليه السلام في كنفه لأصابه عليه السلام ما أصاب الجبل وكان يقول في قوله تعالى {لعلمه الذين يستنبطونه منهم} المستنبط هو الذي يلاحظ الغيب أبداً فلا يغيب عنه شيء ولا يخفى عليه شيء. وقال في قوله: {آيات للمتوسمين} المتوسم هو الذي يعرف الوسم وهو العارف بما في سويداء القلوب والاستدلال والعلامات فيميز أولياء الله تعالى من أعداء الله^٤.

^١ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٣٨.

^٣ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

^٤ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

وكان لأبي سعيد ولد صالح فمات فرآه بعد وفاته [فقال يا بني أوصني فقال لا تجعل بينك وبين الله تعالى قميصاً فما لبس أبو سعيد قميصاً منذ ثلاثين سنة. وكان رضي الله عنه يقول: ينبغي للصوفي أن يكون لطيف اللبسة ملازماً للخلوة حسن الصيانة فلا يطلب إلا عند وجود الفاقات وإلا فهو والكاذبون سواء]^١.

رأي الخراز في المعرفة:

يهدف الصوفية إلى معرفة ما وراء الطبيعة معرفة يقينية ولكن كيف تتأتى المعرفة؟ إنها - حسبما يرى أبو سعيد: [تأتي القلب من وجهين: من عين الجود ومن بذل المجهود]^٢.

وسئل [كيف نصل إلى الله؟ ما هو الطريق إليه؟ كيف نصل إلى خالص العلم؟ كيف نرُد على حياض المعرفة؟

سئل أبو سعيد عن أوائل الطريق إلى الله فبين أنه: التوبة، ثم ذكر شرائطها، ورسم الطريق الذي يرسمه الصوفية، وهو: طريق نفساني سيكولوجي، من أدق ما يكون، ينتقل فيه الإنسان من مرحلة إلى مرحلة، متزجاً من مقام التوبة، حتى يصل إلى مقام المحبين، ويترقى إلى مقام المقربين]^٣.

قال أبو سعيد: إن أوائل الطريق إلى الله التوبة. وذكر شرائطها.

ثم ينقل من مقام التوبة إلى مقام الخوف، ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء، ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين، ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين، ومن مقام المريدين إلى مقام المطيعين ومن مقام المطيعين إلى مقام المحبين، ومن مقام المحبين إلى مقام المشتاقين، ومن مقام المشتاقين إلى مقام الأولياء، ومن مقام الأولياء إلى مقام المقربين]^٤.

^١ الشعراي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

^٢ الخراز - أبو سعيد - الطريق إلى الله «كتاب الصدق» - تحقيق عبد الحليم محمود - دار المعارف - عام ١٩٨٢ - ص ٧ من المقدمة.

^٣ الخراز - أبو سعيد - الطريق إلى الله «كتاب الصدق» - تحقيق عبد الحليم محمود - دار المعارف - ص ٧ من المقدمة.

^٤ الخراز - أبو سعيد - كتاب الصدق - الطريق إلى الله - تحقيق عبد الحليم محمود - دار المعارف - من المقدمة ص ٨.

وذكروا لكل مقام عشرة شرائط، إذا عاناها وأحكمها، وحلت القلوب هذه المحلة: أدمنت النظر في النعمة، وفكرت في الأيادي والإحسان. فانفردت النفوس بالذكر، وجالت الأرواح في ملكوت عزه بخالص العلم به واردةً على حياض المعرفة إليه صادرة، ولبايه قارعة، وإليه في محبته ناظرة. أما سمعت قول الحكيم وهو يقول:

أراعي سوادَ الليل أنساً بذكره
ولكن: سروراً دائماً، وتعرضاً
وشوقاً إليه، غيرَ مستكبرٍ الصبر
وقرعاً لباب الرب: ذي العز
والفخر

فحالمهم: أنهم قَرَّبُوا فلم يتباعدوا، ورفعت لهم منازل فلم يخفضوا وتُورَّت قلوبهم، لكي ينظروا إلى مُلْكٍ عدن، بها ينزلون، فتأهوا بمن يعبدون، وتعزَّزوا بمن يكتفون. حلُّوا فلم يَظْعَنُوا، واستوطنوا محلته، فلم يرحلوا، فهم الأولياء وهم العاملون، وهم الأصفياء، وهم المقربون.

أين يذهبون عن مقام، هم به آمنون؟ وعُزُّوا في غرف هم بها ساكنون، جزاء بما كانوا يعملون، فلمثل هذا فليعمل العاملون^١.

إذا ما ورد الإنسان حياض المعرفة، هل يتأتى له أن يعلم ما يخالف الشريعة هل الباطن، وهو المعرفة التي وصل إليها، يخالف الظاهر؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة؟! يقول أبو سعيد كلمته الحاسمة: كل باطن يخالف ظاهراً: فهو باطل^٢.

^١ الأصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٤٨-٢٤٩ - نقلاً عن مقدمة كتاب الصدق - الخراز - تحقيق عبد

الخليع محمود ص ٨-٩.

^٢ الخراز - أبو سعيد - الطريق إلى الله - كتاب الصدق ص ٩-١٠.

الصدق:

الصدق اسمٌ لمعانٍ كثيرة: فأول الصدق هو صدق العبد في الإنابة^١ إلى الله تعالى، بالتوبة النصوح. لقول الله عز وجل: {يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبةً نصوحاً} [٢].
فأول التوبة [هو الندم على ما كان من التفريط في أمر الله تعالى ونهيهِ، والعزيمة على ترك العُود في شيء مما يكره الله عز وجل، ودوام الاستغفار ورد كل مظلمة للعباد من مالهـم والاعتراف لله تعالى وليهـم، ولزوم الخوف والحزن، والإشفاق ألا تكون مصححاً، والخوف ألا تقبل توبتك] [٤].

أبواب الصدق: للصدق عند أبي سعيد الخراز أبواب منها :

١- باب الصدق في معرفة النفس والقيام عليها: [قال تعالى في قصة يوسف عليه السلام، حين يذكر عنه: {وما أُبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي}°
وقال رسول الله (ﷺ): «أعدى عدوِّ لك: نفسك التي بين جنبيك، ثم أهلك، ثم ولدك، ثم الأقرب فالأقرب».

فمن صفته الصادق في القصد إلى الله تعالى: أن يدعو نفسه إلى طاعة الله تعالى، وطلب مرضاته، فإن أجابته حمد الله تعالى، وأحسن إليها] [٦].

٢- باب الصدق في معرفة عدوك: «إبليس»:

[وقال الله عز وجل: {إن الشيطان لكم عدوٌ فاتخذوه عدوًّا إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير} [٧].

^١ الإنابة: أناب إلى الله تعالى: أقبل عليه وتاب.

^٢ سورة التحريم: ٨.

^٣ الخراز - أبو سعيد - الصدق - تحقيق عبد الحليم محمود ص ٢٨.

^٤ الخراز - أبو سعيد - الصدق - تحقيق عبد الحليم محمود ص ٢٨-٢٩.

^٥ سورة يوسف: ٥٣.

^٦ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٣٥-٣٦.

^٧ سورة فاطر: ٦.

اعلم أن عدوك إبليس لا يغفل عنك في سكوت ولا كلام ولا صلاة ولا صيام ولا بذل ولا منع، ولا سفر ولا حضر، ولا تفرد ولا خلطة ولا في توقر ولا عجلة.... ولا حزن ولا فرح ولا صحة ولا سقم.... فاحترس من عدوك أشد الاحتراس وتحصن منه بالملجأ إلى الله عز وجل فإنه أمان الحصون وأقوى الأركان^١.

٣- باب الصدق في الورع واستعمال التقيّة:

فالصدق في الورع: هو الخروج من كل شبهة، والتّرك لكل ما اشتبه عليك من الأمور. فهكذا يروى عن النبي (ﷺ) أنه قال: «لا يكون العبد من المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس»^٢.

٤- باب الصدق في الحلال الصافي، إذا وجدته، وكيف العمل به؟

فالصدق في الحلال - إذا وجدته: أن تأخذ منه ما لا بدّ منه على قدر معرفتك بنفسك، وما يقيم ميلها ولا تحمل عليها فوق طاقتها فتتقطع، ولا تصبر معها إلى ما تهواه من السرف ولكن خذ ما يقيمك بلا تقتير ولا سرف في الطعام واللباس والمسكن، واحذر الفضول مخافة الحساب وطول الوقوف^٣.

٥- باب الصدق في الزهد، وكيف هو؟ وما هو؟

يقول أبو سعيد الخراز في حديث عن الزهد ودرجاته :

إذا ترك العبد ما تهواه النفس ترك الدنيا. ألا ترى أن العبد قد يكون فقيراً لا شيء له، وهو يتمنى الدنيا لو أمكنه منها ما يريد لتمتع بذلك ونال لذته، فهو عند الله تعالى من الراغبين على قدر همته إلا أنه أقل حساباً ممن نالها واستمتع بها. فأول درجات الزهد: هو الزهد في اتباع هوى النفس، فإذا هانت على المرء نفسه لم يبال على أي حال أمسى وأصبح، إذا وافق محبة الله تعالى عند ذلك، على مخالفة نفسه، ومنعها من محبوبها من

^١ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٤٠.

^٢ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٤١.

^٣ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٤٣.

الشهوات واللذات والراحات، ومقاربة الأحباء والأخذان والأصحاب من أهل الغفلة، ومن كان منهم غويّاً على ذلك الأمر الذي يريده العبد، فإن آفة العبد: صحبة من يريد ما يريد^١ وأعلى درجات الذين زهدوا في الدنيا: هم الذين وافقوا الله تعالى في محبته، فكانوا عبيداً عقلاء في الله عز وجل، أكياساً محبين، سمعوا الله جل ذكره، ذمّ الدنيا، ووضع من قدرها ولم يرضها داراً لأوليائه، استحيوا من الله عز وجل، أن يراهم راكبين إلى شيء ذمّه ولم يرضه وجعلوا ذلك على أنفسهم فرضاً، لم يبتغوا عليه من الله عز وجل جزاء ولكن وافقوا الله في محبته كرماء والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً^٢.

٦- باب الصدق في التوكل على الله عز وجل: [قال: الله عز وجل: {فليتوكل المؤمنون}^٣ وروي عن النبي (ﷺ) أنه قال: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب، وهم لا يتطيرون، ولا يكتنون ولا يسترقون وعلى ربهم يتوكلون». فالتوكل: في نفسه ووجوده في القلب: هو التصديق لله عز وجل والاعتماد عليه والسكون إليه والطمأنينة إليه في كل ما ضمن من إخراج الهم من القلب بأمور الدنيا والرزق، وكل أمر تكفل الله به والعلم بأن كل ما احتاج إليه العبد من أمر الدنيا والآخرة فالله مالكة والقائم به. لا يوصل إليه غيره. ولا يمنعه غيره من خروج الرغبة والرهبة والخوف من القلب ممن سوى الله تعالى، والثقة به والعلم الخالص، واليقين الثابت: أن يد الله المبسوطة إليه، الموفية له من كل ما طلب، فلا يصل إليه معروف إلا من بعد أمره، ولا يناله مكروه إلا من بعد إذنه^٤.

^١ الخراز - أبو سعيد - كتاب الصدق ص ٥٥.

^٢ الخراز - أبو سعيد - كتاب الصدق ص ٦٠.

^٣ [آل عمران: ١٢٢]

^٤ الخراز - أبو سعيد - المصدر نفسه ص ٦٣-٦٤.

٧- باب الصدق في الخوف من الله عز وجل: قال الله تعالى {وَأَيُّيَ فَارِهِبُونَ} ^١ وقال تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ} ^٢ وقال النبي (ﷺ): «خَفِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ» ^٣.

فمن ألزم قلبه في الحركات كلها أن الله تعالى، يراه رَجَعَ عن كل ما يكره بعون الله، فظهر قلبه واستنار، وسكنه الخوف، ودام حذره من الله، فكان مشفقاً في جميع الأحوال وَعَظَّمَ أمر الله تعالى في قلبه فلم تأخذه في الله لومة لائم، وَقَلَّ وَصَعُرَ من دون الله في عينه ممن ضَيَّعَ أمر الله ^٤.

٨- باب الصدق في الحياء من الله عز وجل: يروى عن النبي (ﷺ) أنه قال: «الحياء: من الإيمان» ^٥.

وهذه أخبار تدل كلها على قرب الله عز وجل من القوم، لأن المستحي من الله تعالى يرى أَطْلَاعَ الله تعالى عليه، ومشاهدته له في جميع الأحوال. قلت: فما الذي يَهَيِّجُ الحياء؟ قال: ثلاث خصال:

الأولى: تفكيرك في دوام إحسان الله تعالى إليك مع تضييع الشكر منك ومع دوام إساءتك وتفريطك.

والثانية: أن تعلم أنك بعين الله عز وجل في مُنْقَلَبِكَ ومثواك.

والثالثة: ذكر لوقوفك بين يدي الله عز وجل، ومساءلته إياك عن الصغير والكبير.

قال أبو سعيد: سمعت بعض المريدين سأل بعض أهل المعرفة. قال: ما علامة هيبة الله في قلب العارف بالله؟ قال: إذا استوى عنده الأفعى والذباب. قلت: فبم يضعف الحياء؟ قال: بترك المحاسبة وترك الورع ^٦.

^١ البقرة: ٤٠ و ٤١.

^٢ فاطر: ٢٨.

^٣ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٧١.

^٤ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٧٢.

^٥ مسلم والترمذي.

^٦ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٧٣-٧٤-٧٥.

٩- باب الصدق في معرفة نعم الله تعالى والشكر له:

قال تعالى: {اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم}¹.

والشكر على ثلاثة وجوه: [شكر القلب، وشكر اللسان، وشكر البدن. فأما شكر القلب: «فهو أن تعلم أن النعم من الله وحده لا من غيره» وأما شكر اللسان: «فالحمد والثناء عليه، ونشر آلائه، وذكر إحسانه». وأما شكر البدن: «فلا تستعمل جارحة - أصحها الله تعالى وأحسن خلقها في معصية بل تطيع الله تعالى بها»².

١٠- باب الصدق في المحبة: [وقد أجمع الحكماء أنها تُستخرج من ذكر النعم. وقال الله عز وجل: {والذين آمنوا أشد حبا لله}³ فعلامة المحب: الموافقة للمحبيب، والجري مع طرقاته في كل الأمور، والتقرب إليه بكل حيلة، والهرب من كل ما لا يعينه على مذهبه. وروي عن الفضيل بن عياض: أنه قال: الحب أفضل من الخوف. وقال أبو سعيد: قال رجل من رفقاء البدلاء: من يحب الله كثير الشأن فيمن يحب الله]⁴.

١١- باب الصدق في الرضا: قال الله عز وجل: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً}⁵. [وقال بعض الحكماء: إذا استقام في العبد الزهد والتوكل والمحبة واليقين والحياء صح له الرضا. فالرضا تعجله العقلاء عن الله عز وجل في الدنيا قبل الآخرة فخرجوا من الرضا إلى الرضا]⁶.

١٢- باب الصدق في الشوق إلى الله عز وجل: روي عن النبي (ﷺ) أنه كان [يقول في دعائه: «اللهم إني أسألك لذة العيش بعد الموت، والنظر إلى وجهك، والشوق إلى

¹ سورة البقرة في الآيتين: ٤٠، ٤٧.

² الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٧٧.

³ سورة البقرة الآية ١٦٥.

⁴ الخراز - أبو سعيد ص ٧٩-٨١-٨٢-٨٣.

⁵ سورة النساء: ٦٥.

⁶ الخراز - أبو سعيد - الصدق ص ٨٥-٨٦.

لقائك». فالمشتاق إلى الله تعالى هو المتبرم بالدنيا والبقاء فيها وهو محب للموت وانقضاء المدة والأجل^١.

١٣- باب الصدق في الأنس بالله تعالى وبذكره وقربه: قال بعض الحكماء: الأنس بالله، جل ثناؤه: أرق وأعذب من الشوق، لأن المشتاق: كان بينه وبين الله تعالى مسافة خفيفة لعله شوقه والمستأنس أقرب من الله عز وجل. وروي عن النبي (ﷺ) أنه قال لابن عمر رضي الله عنهما: «اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». ومن صفات المستأنس: أن يكون متبرماً بالأهل والخلقة كلهم، مستعذباً للخلوة والوحدة، وكذلك المستأنس تذهب عنه الوحشة في المواطن التي يفرع إليها الناس فيستوي عنده العمران والخراب والقفار والجماعة والوحدة وهو ذلك الإنسان الذي استولى عليه من قرب الله عز وجل وعدوبة ذكره وغلب ما سواه من العوارض الظاهرة والباطنة^٢.

الفناء والبقاء عند أبي سعيد الخراز:

وقد قيل إن أول من تكلم في الفناء والبقاء أبو سعيد الخراز^٣.

يقول: [العارف يستعين بكل شيء: فإذا وصل استغنى بالله وارتفعت همته عن الوقوف عما سواه وافتقر الناس إليه]^٤.

وكان أبو سعيد الخراز يقول: [إذا أراد الله عز وجل أن يوالي عبداً من عبيده فتح له باب ذكره فإذا استلذ بالذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجلس الأنس، ثم أجلسه على كرسیه الوحيد، ثم رفع عنه الحجب فأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو فحيث صار العبد فانياً فوق في حفظ

^١ الخراز - أبو سعيد - الصدق - ص ٨٧.

^٢ الخراز - أبو سعيد - الصدق - ص ٨٧-٨٨.

^٣ الشعراي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

^٤ الشعراي - عبد الوهاب - نفس المصدر ج ١ ص ٩٢.

الله وَبَرِّئَ من دعاوي نفسه. وكان يقول أولُ مقام لمن وَجَدَ علم التوحيد وتحقق به فَنَاءُ ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله وحده^١.

وسئل أبو سعيد الخراز [هل يصل العارف إلى حال يجفو عليه البكاء قال نعم إنما البكاء في وقت سيرهم إلى الله عز وجل فإذا نزلوا على حقائق القرب وذاقوا طعم الوصول من بَرِّه تعالى زال عنهم البكاء ولذلك ورد «فإن لم تبكوا فتباكوا» أي تَنَزَّلُوا في المقام ليقتيدي بكم السائرون]^٢.

وكان أبو سعيد الخراز يقول: أبعد الناس من الله عز وجل من يرى المعرفة والقرب وأكثرهم إليه إشارة أمقتهم عنده^٣.

وكان يقول: [لقيت مرة شخصاً متظاهراً بالجنون فناديته قف يا مجنون، فالتفت لي وقال: أتدري من المجنون، فقلت له لا، فقال المجنون من يخطو خطوة ولم يذكر ربه فيها، وكان يقول: لا يتصف عبد بالشرف حتى تصير الأذكار غذاءه والترابُ فِرَاشَهُ، وكان يقول لا تغتر بصفاء العبودية فإن فيها نسيان الربوبية فقليل له فما الخلاص قال: أن يشهد صنع الربوبية في إقامة العبودية فينقطع عن نفسه ويسكن إلى ربه وهناك يسلم من الاستدراج]^٤.

وكان أبو سعيد الخراز يقول في التوحيد:

[أول علامة التوحيد خروج العبد عن كل شيء ورد الأشياء جميعاً إلى متوليها حتى يكون المتولي بالمتولَّى ناظراً إلى الأشياء قائماً بها متمكناً فيها ثم يخفيهم عن أنفسهم في أنفسهم ويظهرهم لنفسه سبحانه وتعالى]^٥.

^١ الشعراي - عبد الوهاب - نفس المصدر ج ١ ص ٩٢

^٢ الشعراي - عبد الوهاب - المصدر نفسه ج ١ ص ٩٢

^٣ الشعراي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

^٤ الشعراي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

^٥ الشعراي - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢.

«والتوحيد عند الصوفية هو الحكم بأن الله واحد والعلم بأن الشيء واحد أيضاً توحيدُهُ، يقال وَحَّدْتُهُ إذا وصفته بالوحدانية»^١.

ويقول الخراز في التوحيد أيضاً: [أول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق بذلك فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل]^٢.

ويقول الخراز: [من ظن أنه ببذل الجهد يصل إلى مطلوبه فَمُتَّعِنِ «أي متعب نفسه»، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فمتعن]^٣.

هكذا نجد أن الخراز شخصية مهمة في تاريخ التصوف الإسلامي ، كما وجدنا أنه في كتابه «الصدق» يرسم بدقة الطريق إلى الله. ووجدنا أنه أول من تكلم في الفناء والبقاء. وقد ذكر الهجويري في كتابه «كشف المحجوب» فصلاً ذكر فيه «فرق الصوفية» ومن بين هذه الفرق كانت «الخرازية» نسبة إلى أبي سعيد الخراز.

٨- سهل بن عبد الله التستري - توفي ٢٨٣هـ أو ٢٧٣ :^٤

هو أبو مُجَّد سهل بن عبد الله التستري أحد أئمة القوم ولم يكن له في وقت نظير في المعاملات والورع وكان صاحب الكرامات لقي ذا النون المصري بمكة سنة خروجه إلى الحج^٥، ويقال أيضاً صحبه خالد ومُجَّد بن سوار^٦.

زهده : قال سهل كنت ابن ثلاث سنين وكنت أقوم بالليل أنظر إلى صلاة خالي مُجَّد بن سوار وكان يقوم الليل فرمما كان يقول يا سهل اذهب فتم فقد شغلت قلبي^٧.

^١ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٣١.

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية ص ٢٣٤.

^٣ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية - ص ٤٣٥ .

^٤ التستري نسبة إلى تستر بضم التاء الأولى وفتح التاء الثانية ، بلدة من كور الأهواز من خوزستان.

^٥ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية - ص ٢٤ .

^٦ الشعراي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٧ .

^٧ القشيري - الرسالة القشيرية - ص ٢٤.

وقال سهل بن عبد الله: [الصوفي من يرى دمه هدرًا وملكه مباحًا]^١.
وكان يقول إن الله مطلع على القلوب في ساعات الليل والنهار فأبما قلب رأى فيه حاجة
إلى سواه سلط عليه إبليس وكان يقول: يلزم الصوفي ثلاثة أشياء: حفظ سره وصيانة فقره
وأداء فرضه]^٢.

وكان يقول: الله قبلة النية والنية قبلة القلب. والقلب قبلة البدن والبدن قبلة الجوارح
والجوارح قبلة الدنيا]^٣.

وكان يقول الفتنة على ثلاثة أقسام: فتنة العامة دخلت عليهم من صناعة العلم، وفتنة
الخاصة دخلت عليهم من تأخر الحق الواجب إلى وقت آخر. وكان يقول أصولنا سبعة
أشياء التمسك بكتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله (ص)، وأكل الحلال، وكف
الأذى، واجتناب المعاصي، والتوبة، وأداء الحقوق]^٤.

وسئل عن ذات الله عزوجل فقال: ذات موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة ولا مرئية
بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية]^٥.

وكان يقول: إن الله تعالى خلق الخلق ولم يجمعهم عنه وإنما جاءهم الحجاب من تديبرهم
واختيارهم مع الله تعالى وذلك هو الذي كدر على الخلق عيشهم]^٦.

وسئل عن الولي: فقال [هو الذي تواتت أفعاله على الموافقة]^٧.

وكان يقول: [مخالطة الولي للناس ذل وتفرده عنهم عز وقلما رأيت ولياً لله عزوجل إلا
منفرداً. وكان يقول ما من ولي صحت ولايته إلا ويحضر إلى مكة في كل ليلة جمعة لا

^١ القشيري - الرسالة القشيرية - ص ٢١٨.

^٢ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٧.

^٣ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٧.

^٤ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٨.

^٥ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٨.

^٦ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٨.

^٧ الشعرائي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٨.

يتأخر عن ذلك، وكان يقول أنا حجة الله على الخلق وأنا حجة على أولياء زماني فبلغ ذلك أبا زكريا الساجي وأبا عبد الله الزبيري فذهبا إليه، فقال له أبو عبد الله الزبيري وكان جسوراً لأنه حزين بلغنا عنك أنك تقول أنا حجة الله على الخلق ، وأنا حجة الله على أولياء زماني فماذا صرت هل أنت نبي أو صديق فقال سهل لم أذهب حيث ظننت، ولست أنا نبياً إنما قلت هذا لأنني صَحَّحْتُ أكل الحلال دون غيري، فقال له وأنت صَحَّحْتَ الحلال، قال نعم لا أكل دائماً إلا حلالاً. فقال له الزبيري وكيف ذلك، فقال له: سهل فَسَمْتُ عقلي ومعرفتي وقوتي على سبعة أجزاء فأترك الأكل حتى يذهب منها ستة أجزاء ويبقى جزء واحد فإذا خفت أن يذهب ذلك الجزء وتتلف معه نفسي أكلت بقدر البلعة خوفاً أن أكون أَعْنَدُ على نفسي ولتَرَدَّ علي الستة الأخرى فهذا صَحَّ لي الحلال، فقال الزبيري نحن لا نقدر على المداومة على هذا ولا نعرف أن نقسم عقولنا ومعرفتنا على سبعة أجزاء اعترافاً بفضل سهل.^١

ويقول التستري [مامن طريق إلى الله أفضل من العلم فإن عَدَلْتَ عن طريق العلم خطوة تَهت في الظلمات أربعين صباحاً].^٢

وقصد التستري بالعلم " العلم بالشرع "

ويقال إن سهل عندما كان يسمع سماعاً كان الوجدُ يعتريه ويظل خمسة وعشرين يوماً في هذا الوجد لا يتناول طعاماً ، وكان العَرَقُ يتصبب منه ولو كان الوقت شتاءً حتى كان قميصه يبتل، ولما كان العلماء يسألونه وهو على تلك الحال كان يقول : لا تسألوني فلا منفعة مني ومن كلامي الآن].^٣

^١ الشعراي - عبد الوهاب - الطبقات الكبرى - ج ١ - ص ٧٨ .

^٢ الاصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء - ج ١ - ص ٣٤٤ .

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥١١ .

وكان يقول : يجب عدم الفرار من أربعة أشياء حتى تصح العبادة هي : الجوع والفقر والذلة والقناعة^١.

وكان يقول : من لا يعبد الله بالاختيار عليه أن يعبد خلقه بالاضطرار^٢.
وكان يقول : [من يُخْلِصُ أربعين يوماً ، يزهد في الدنيا ، وتظهر عليه الكرامات وإن لم تظهر يكون قد أخل بالزهد ، قالوا : وكيف تظهر عليه الكرامات؟ قال : بأن يأخذ ما يريد كما يريد]^٣.

وقال : أول شيء على المبتدئ : التوبة وهي الندم ، ونزع الشهوات من القلب ، وتبديل الحركات المذمومة بالحركات المحمودة ، ولا يدرك عبْدُ التوبة مالم يلزم الصمت ، ولا يلزمه الصمت مالم يَحْتَلِ ، ولا تلزمه الخلوة مالم يأكل حلالاً ، ولا يتيسر الحلال مالم يؤد حق الله الله ، ولا يؤدي حق الله إلا بحفظ الجوارح ، ولا يتيسر له ما أعددناه مالم يطلب من الله العون عليه^٤.

وقال التستري في العارف والمعرفة :

العارف لا يتغير طَعْمُهُ قط وفي كل لحظة يكون أطيّب رائحة^٥ .

وقال : من لا يعرف نفسه من أجل معرفة ربه ، لا يعرفه الله^٦ .

وقال : من عرف الله ، غرق في بحر الحزن والسرور .

وقال : غاية المعرفة الحيرة والدهشة .

وقال : أول مقام للمعرفة ، هو أن يمنح العبد اليقين في سريره فتطمئن جملة جوارحه بذلك اليقين ، أي إن الخواطر السيئة من ضعف اليقين .

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥١٥ .

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥١٦ .

^٣ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥١٧ .

^٤ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥١٨ .

^٥ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥٢٠ .

^٦ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥٢٠ .

وقال العارفون بالله وهم أصحاب الأعراف ، يعرفونه جميعاً بدليل^١ .
وقالوا ما المشاهدة ؟ فقال : العبودية^٢ .

٩- الجنيد البغدادي : ٢٢١-٢٩٨ هـ

حياته وعصره :

هو أبو القاسم الجنيد بن مُحمَّد بن الجنيد النِّهاوندي ثم البغدادي القواريري هو شيخ الصوفية ولد سنة نيف وعشرين ومئتين .
وكان فقيهاً ، وصحبه السَّريُّ السَّقْطِي والحارث المحاسبي، وكان تلميذ معروف الكرخي ، وهو صوفي ومتكلم ، وهو إمام أهل الطريقة ، وشيخ طريقة التصوف وعَلَمُ الأولياء في زمانه، وقد نشأ الجنيد في بيت متوسط الحال يعيله والده من القوارير كما يساعده في بعض شؤون حياته .

نشأ الجنيد في عصر اضطربت فيه أحوال المسلمين مثل فتنة المريخ في البصرة ، وثورة القرامطة في البحرين ، ونشوء الدولة الطولونية في مصر والحمدانية في الشام، وغياب آخر الأئمة الاثني عشر . وعاصر من المشهورين المفسر الطبري، ومن الفقهاء الرازي ، ومن الأدباء الجاحظ والمبرد، ومن المؤرخين الطبري واليعقوبي ، ومن المعتزلة الخياط وغيرهم.
تصوفه : كان الجنيد من طلاب الحقيقة، وقد سئل عن العارف فقال : من نطق عن سرِّ وأنت ساكت^٣ وأساسُ مذهبه مراقبةُ الباطن وتصفيَةُ القلب وتركِية النفس والتخلق بالأخلاق الحميدة. وطريقته تقوم على الصحو. وتابعه فيها أغلب الصوفية لأنها لا تتصادم مع الشريعة وتجمع بين الظاهر والباطن ... وكان مريدوه [يلقبونه بالأستاذ....

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥٢١ .

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - ص ٥٢٤ .

^٣ ابن خانكاه - وفيات الأعيان وأبناء أبناؤ الزمان مجلد ١ - صفحة ٣٧٣ .

[وهو العارف بفنون علوم التصوف والمؤيد بعلوم الفقه]^١. ولهذا قيل أن [مذهبه مصون من العقائد الذميمة، مَحْمِيٌّ من شبهة الغلاة و من كل ما يوجب اعتراض الشرع]^٢. ومن كلامه [كل علم نفيس جليل هو بذلُ المجهود ، وليس من عبد الله يبذل المجهود كمن طلبه من طريق الجود]^٣. ويؤكد الجنيد في نهجه الصوفي على مرجعية الكتاب والسنة،

يقول الجنيد : [طريقنا مَضْبُوطٌ بالكتاب والسنة ، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ، ولم يتفقه ، لا يُقْتَدَى به]^٤.

يقول الجنيد عن مذهبه : مَذْهَبُنَا : أفراد القدم عن الحدث ، وهُجْرَانُ الإخوان والأوطان ونسيان ما كان وما سيكون]^٥.

ويقول الجنيد : [ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، بل عن الجوع وترك الدنيا وقطع المؤلف] ، ومعنى ذلك ترك الدنيا ، والجوع بلا إفراط ، وأما من ترك ما تألفه النفس من الغذاء والنوم والأهل فقد عرض نفسه لبلاء ، فيجب وزن الأمور بميزان الاعتدال. فالتصوف عنده لا يقوم على القَسْرِ والقَهْرِ لما تحتاجه النفس والجسد؛ بل تصوفه يقوم على المنهج الإسلامي المعتدل المتوازن بلا إفراط ولا تفريط والعقل عند الجنيد هو هبةُ الله وأداةٌ لكي تُرشدَ بها وأن لا نغالي في شطط العقل .

يقول الجنيد : [من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله]^٦.

^١ الحفني - عبد المنعم - الموسوعة الصوفية - دار الرشاد - صفحة ١٠٧ .

^٢ الزركلي - الإعلام - دار العلم للملايين - بيروت - ج ٢ - صفحة ١٤ .

^٣ طبقات الشافعية - مجلد ٢ - صفحة ٦٥ .

^٤ الحفني - عبد المنعم - الموسوعة الصوفية - ص ١٠٧ - الزركلي ج ٢ - صفحة ١٤١ .

^٥ رجب سيد بي - جمال - رسائل الجنيد - دار إقرأ . سورية دمشق - ط ١ - ٢٠٥ ص ١٤ .

^٦ نقلاً عن جمال رجب سيد بي - المصدر السابق صفحة ١٤ - ١٥ .

وعن ترك الأعمال وترك التكاليف فيراها الجنيد من الأمور العظيمة: وعنده [أن من يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول بترك التكاليف الشرعية]^١.
وأما المحبة فهي عنده: [أن تُحِبَّ ما يحب الله تعالى في عبادته وتُكرَهُ ما يكره الله تعالى في عبادته]^٢.

وكان الجنيد يدعو إلى تصفية القلوب مما خالطها من شوائب لِتَخْلُصَ إلى الله، وفي هذا يقول: إن الله تعالى يَخْلُصُ إلى القلوب من بَرِّه حسب ما خَلَصَتْ به إليه من ذكره ، فانظر ماذا خالط قلبك]^٣.

إن تصوف الجنيد يجمع بين العلم والعمل، والدين والدنيا.

أ- في التصعيد إلى الله تعالى وما يستقبله العبد من العقبات:

أول العقبات التي تستقبل القاصد إلى الله تعالى هي عقبة الدنيا بما فيها من ألوان النعيم، فإذا لم يلتفت إليها وزهد فيها، نجا ويقول في نفسه هذه الدنيا فانية وهي مأوى كل بلاء، والآفات كلها راجعة إلى حب الدنيا . فإذا تجاوز هذه العقبة استقبلته عقبة الخلق ، بما في ألوان طبائعهم من غدر وخساسة وتَنَقُّلُهُمَّ للجاء والرئاسة ، فإذا لم يلتفت إليهم نجاه بعون الله تعالى . وبعد هذا تأتي عقبة النفس وهو عقبة صعبة ، فتغري صاحبها بالبقاء بها ، وهي الأمانة بالسوء، بإغراء الشيطان فإذا جاوز العبد هذه العقبة ، استقبلته عقبة الجنة ، فإذا وقف عندها ولم يَتَّعِظْ بما حدث لآدم عليه السلام، إذ طرد منها ، فحتى أصحاب الجنة يجب عليهم أن يستعينوا بالله في عدم الغرور بسكنائهم في الجنة ، فالله تعالى خالق الجنة ولا بد من الاعتصام به، فقد تكون هذه السكنى إلى حين . فإذا جاوز العبد هذه العقبات ، فحينئذ يتولاه الله وحينها يقول العبد لباريه تعالى: لا تصرفني عنك ولا تَكِلْنِي إلى سواك.

^١ السلمى - طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شربين- الناشر الخانجي - صفحة ١٥٩ .

^٢ السلمى - طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شربين- الناشر الخانجي - صفحة ١٦٣ .

^٣ السلمى - طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شربين- الناشر الخانجي - صفحة ١٥٧ .

التوحيد : أصل معرفة الله توحيده ، ونظام توحيده نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، فبالله يستدل العبد على الباري : [عرفت ربي عن طريق ربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي. ومعرفة الله هنا تختلف عن المعرفة العقلية عند الفلاسفة أو علماء الكلام. فتوفيق الله للعبد هو وقت التوحيد معه. ومن توحيده وَقَعَ التصديق به ، ومن التصديق به وَقَعَ التحقيق عليه وجرت المعرفة به ، ومن المعرفة به وَقَعَت الاستجابة له ، ومن الاستجابة له وقع الترقى إليه ومن الترقى إليه وقع الاتصال به، ومن الاتصال به وَقَعَ البيان له، ومن البيان له وقعت عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب عن البيان ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع في الحقيقة الوجود له، ومن وقع في حقيقة الوجود، وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، وبصفائه غُيِّبَ عن صفاته ، ومن غيبته حضور بكليته، ومن حضور بكليته فَقَدْ بكليته فكان موجوداً مفقوداً ، مفقوداً موجوداً ، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد لم يكن حيث كان، فهو هو بعد ما لم يكن هو ، فهو موجود. موجود بعد ما كان موجوداً مفقود، لأنه خرج من سكرة الغيبة إلى بيان الصحة. وفي ورود المشاهد عليه لا تُزال الأشياء عن منازلها، ووضعها مواضعها لاستدراك صفاته، ببقاء آثاره والاقتداء بفعله بعد بلوغه غاية ما ناله منه^١ .

يقول الجنيد : [إن أول ما يحتاج إليه من عَقْدِ الحكمة تعريفُ المصنوع صانِعُهُ والمحدث كيف كان أحدثه ، وكيف كان أوله ، وكيف أحدث بعد موته ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، فيعرف المربوب ربَّهُ والمصنوعُ صانِعُهُ ، والعبد الضعيف سيده فيعبده ويُوحِّدُه ويعظمه ويُذَلُّ لدعوته ، ويعترف بوجوب طاعته ، فإن من لم يعرف مالِكَهُ لم يعترف بالمَلِكِ لمن استوجبه ، ولم يُصِفِ الخلق في تدبيره إلى وليه. والتوحيد علمك وإقرارك بأن الله فَزَدَ في أوليته وأزليته ولا ثاني معه، ولا شيء يفعل فعله،

^١ عفيفي - أبو العلا- التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - صفحة ١٥٦ - ١٧٦

ملاحظة : الجنيد من أصحاب وحدة الشهود . وإنه كان يتردد بين الصحو والحو وإذا كان يغلب عليه الصحو لا الحو والحضور

وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يَعْلَمَ ليس شيءٌ يَضُرُّ ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع ولا يسقم ولا يُبرئ ولا يرفع ولا يضع ولا يخلق ولا يرزق ولا يميت ولا يحي ولا يسكن ولا يحرك غيره، ﷺ ... التوحيد هو معرفتك أن حركات الخلق وسكوتها فعل الله وحده لا شريك له ، فإذا فعلت ذلك فقد وحدته وتفسير ذلك أنك جعلت الله واحداً في أفعاله، إذا كان ليس شيء يفعل أفعاله، واليقين اسم التوحيد والتوكل نظام التوحيد ، فإذا فعل العبد ما عرف فقد جاء بالحبة واليقين والتوكل وتمَّ إيمانه .

يقول الجنيد : والتوحيد هو علمك وإقرارك بأن الله فَرَّدَ في أزلّيته لا ثاني معه ولا شيء يفعل فعله^١ والتوحيد يقول فيه: أفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته، بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد .. والتوحيد أن يكون العبد - كما يقول الجنيد - شبحاً بين يدي الله سبحانه تجري عليه تصاريّف تدبيره في لجج بحار توحيدِهِ بالفناء عن نفسه. ويقول الجنيد : التوحيد تضمحل فيه الرسوم ... ويكون الله تعالى كما لم يزل^٢ .

ويقول: [أشرف كلمة في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق، رضي الله عنه: سبحانه من لم يجعل خلقه سبيلاً إلى معرفته ، بالعجز عن معرفته ...]^٣ .

الفناء عند الجنيد :

يقول الجنيد : الخوف يقبضي والرجاء يبسطني والحقيقة تجمعني والحق يفرقني فإذا قبضي بالخوف أفناني عني بوجودي، صفاني (جعلني صافياً) عني وإذا جمعتني بالحقيقة أحضرتني. فدعائي وإذا فرّقني بالحق أشهدني غيري فغطائي عنه (منعني من رؤيته) فهو في ذلك كله محرّكي غير مُمسّكي موحشي غير مؤنسي ، بحضوري أذوق طعم وجودي، فليته أفناني فَمَتَّعَنِي ، أو غيبي فرَوّحَنِي (جعلني أشعر بروحي) وللفناء أشهدني ، فنائي هو

^١ القشيري - الرسالة صفحة ٤٣ .

^٢ القشيري - الرسالة صفحة ٢٩٦-٣٠٠ .

^٣ القشيري - الرسالة صفحة ٣٠٠ .

بقائي ، زمنَ حقيقة فنائي، أفناني، بقائي وفنائي ، فكنت عند حقيقة الفناء بغير بقاء
ولا فناء بفنائي ، وبقائي لوجود الفناء والبقاء، لوجود غير فنائي .

والفناء عند الجنيد هو حجاب العبد عن المعرفة بنفسه بذاته يقول :

اعلم أنك محجوب عنك بكَ وأنت لا تصل إليه بك . ولكنك تصل إليه به .

والفناء ثلاثة: الفناء الأول هو عن الصفات والأخلاق والطباع بقيامك بدلائل عملك
ببذل المجهود ومخالفة النفس وحبسها بالمكروه عن مرادها . والفناء الثاني فناؤك عن
مطالعة حظوظ من ذوق الحلاوات واللذات في الطاعات ، لمواقعة مطالبة الحق لك لا
انقطاعك إليه ليكون بلا واسطة بينك وبينه . والفناء الثالث : فناؤك عن رؤية الحقيقة
من واجديك بغلبات شاهد الحق عليك ، فأنت حينئذ فان باقٍ، أو موجودٌ غيرك عند
بقاء رسمك بذهاب اسمك].

الفناء عند الجنيد هو : إن الله تعالى قطع العلائق عن المنقطعين إليه ، ووهب الحقائق
للمتَّصِلين به المعتمدين عليه حين أوجدتهم ووهب حبه لهم . فأثبت العارفين في حربه
وجعلهم درجات في مواهبه [أي في عطاءاته.

ويقول الجنيد أفناني بإنشائي . كما انشأني بدءاً في حال فنائي .

ويقول الجنيد : [إذا كان الله واجداً للعبد يجري عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية
التي لا يُشارك فيها ، كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لا محالة، وهو أولى وأحق
بالغلبة والقهر وصُحبة الاستيلاء على ما يبدو عليه حتى يُمحي رسمه عامة ويذهب وجوده
إذ لا صفة بشرية، لوجود ليس يقوم به لما ذكرنا تعالياً من الحق وقهره.

وخلاصة القول : يمثل الجنيد مدرسة التصوف المعتدل ، أو فناء الإنسان عن إرادته
وبقاءه بإرادة الله ، وحال الفناء عند الجنيد من الأحوال العارضة لأنه لو لم تكن الأحوال
العارضة لتعارض مع أدائه الشرعي ، ولهذا فمدرسة الجنيد تثبت الاثنينية بين الله

والإنسان، ومن ثم فإن الوحدة عنده تتمثل وَحْدَةَ الشهود^١ . [وهذا بخلاف مدرسة ابن عربي الذي يمضي في أطوار فنائه عن إرادة السّوى إلى الفناء عن شهود السّوى ليتحقق في النهاية بوحدة الوجود فلا يرى موجوداً سوى الحق تعالى ، هو عين حقيقة كل موجود، ولا موجود خارج عن وجوده تعالى]^٢ ، وهو يعبر عن هذا المعنى في كل مؤلفاته وفي الفتوحات بقوله: فما شَيْءٌ إلا الله ، ولا شيء غيره . ولا ثم إلا وحدة وجودية لكنها وحدة روحية لا مادية، وحدة قوامها أن الله هو الوجود الحق ، لا من حيث أنه عينية أو شئئية.

١٠- الحلاج: أبو المغيث /الحسين بن منصور/ ٢٤٤-٣٠٩ هـ /٨٥٧-٩٢٢م/:

أولاً : حياته وسيرته الشخصية:

يكتنف حياة الحلاج الغموض والاضطراب، لكن المصادر تذكر أنه ولد سنة ٢٤٤ هـ - ٨٥٧م في البيضاء وفي موضع يقال له الطور من قرى فارس وكان جده مجوسياً. يدعى مُحَمَّى وطفولة الحلاج غامضة لا يعرف عنها إلا القليل، فقد نشأ بتستر وحفظ القرآن في الثانية عشرة من عمره.^٣ وتلمذ عند سهل التستري وفي الثامنة عشرة من عمره سافر إلى البصرة وفيها تتلمذ على يد عمرو بن عثمان المكي .

وهناك أصبح الشاب صوفياً بعد أن لبس الخرقَة إِيذاناً بذلك، وهناك تزوج أيضاً بنت أبي يعقوب الأقطع وأثمر هذا الزواج بعد ذلك ثلاثة بنين وابنة واحدة. وكفل والد زوجه معيشة عائلته، إلا أنه بعد الزواج تبدل شيخه، وحدث نزاع شديد بينه وبين حميه ،

^١ - أبو الوفا - التفتازاني - مدخل إلى التصوف - صفحة ١١٠ وما بعدها + د. إبراهيم يس. حال الفناء في التصوف الإسلامي - دار المعارف صفحة ٣٠ + د. مجدي إبراهيم التصوف السني - حال الفناء بين الجنيد والغزالي مكتبة الثقافة الدينية - صفحة ٤٧-٥٢.

^٢ - الجزائر- أحمد محمود- الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - مكتبة النهضة الشرق - ١٩٩٠ صفحة ٢٣٢ .

^٣ - ماسنيون . شخصيات قلقة في الإسلام . ترجمة عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦ - صفحة

فتضايق الحلاج وذهب إلى بغداد ليستشير الجنيد كبير المتصوفة في عهده عارضاً عليه ما يلقاه من أذى بسبب الصدام بينه وبين شيخه المكي ووالد زوجته أبو يعقوب الأقطع- فكان الجنيد يأمره بالسكون والصبر .

وبعد سنة ونصف من الإقامة في البصرة غادرها إلى بغداد وفيها تخلف (لازم) إلى الجنيد ثم غادره إلى مكة حاجاً ، فجاور مكة سنة كاملة منقطعاً للعبادة . وفي مكة حدثت القطيعة الكاملة بينه وبين شيخه المكي والذي أشاع عنه الدعاوي العريضة ومنها قوله [ها أنا أعارض القرآن] وما مائلها من الكلمات . ولكن هذه المخاصمة لم تقف عند هذا الحد إذا بدأ الشيخ المكي بمهاجمة تلميذه متهماً إياه بالكفر ، ومنكراً على الأقطع تزويجه ابنته وكأنه يسعى إلى تطليقها منه .

ورجع الحلاج إلى بغداد^١ ، وفي بغداد حدثت القطيعة بينه وبين الجنيد، ونسب إليه الجنيد الادعاء . وأصبح واضحاً أنَّ على الحلاج أن يسير في طريقه وحيداً ، فانتقل إلى تَستَر واعظاً.^٢ وأقام سنة فلكي قبولاً ، إلا أنَّ كتب شيخه المكي كانت تتألى فيه مُتهماً إياه بالعظائم مشككاً بعقيدته ، وإذا بالحلاج يتمرد ويرمي الخرقه منطلقاً على هواه مبتعداً عن الشيوخ مرافقاً أبناء الدنيا .

أما المرحلة الثانية من حياته فهي مرحلة سفر وتنقل من مكان إلى آخر ، تبتديء برحلة طويلة دامت خمس سنوات ، إذ غاب في خراسان وماوراء النهر وسجستان وكرمان ورجع بعد ذلك إلى فارس، ثم انتهى إلى الأهواز ، وأتى بأهله إليه ، ثم خلفهم هناك وخرج إلى البصرة^٣ فأقام مدة يسيرة ، ثم حج مع عدد كبير من تلاميذه وشاع عنه هناك اتهام بالسحر والشعوذة ورجع إلى البصرة^٤ وبقي شهراً ثم جاء إلى الأهواز وأخذ أهله، ورجع

^١ - ماسنيون . شخصيات قلقة في الإسلام . ترجمة عبد الرحمن بدوي - صفحة ٦٦ .

^٢ - ماسنيون . شخصيات قلقة في الإسلام . ترجمة عبد الرحمن - صفحة ٦٩ .

^٣ - ماسنيون . شخصيات قلقة في الإسلام . ترجمة عبد الرحمن بدوي صفحة ٦٧ .

^٤ - ماسنيون . شخصيات قلقة في الإسلام . ترجمة عبد الرحمن بدوي صفحة ٦٧ .

إلى بغداد وأقام بها سنة، ثم ترك أهله، وذهب برحلته الثانية إلى الهند وخراسان، حتى وصل إلى تركستان والصين.

ثم حج للمرة الثالثة ، وفيها قال : تهدي الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي^١ ، وعاد إلى بغداد.

المرحلة الثالثة: بعد حجه الأخير كان الحلاج قد جاوز الخمسين من العمر، واستقر في بغداد وبنى داراً ، وأخفى نزعته الوثابة ، فاستقر في المقابر ليلاً مصلياً بالقرب من ضريح ابن حنبل ، وفي النهار كان يدور في الأسواق صارحاً وباكياً مطالباً الناس بقتله ، فهو يريد أن يموت كافراً.

وانتشرت إجابته للشبلي " أنا الحق " فطالب القاضي مُجَّد بن داود وهو فقيه سني ظاهري بمحاكمته وقتله ، إلا أن أحد الشيوخ الشوافعه وهو ابن سريج رَفَضَ طلبه ، لأن الإلهام الصوفي لا يخص المحاكم الشرعية .

وفي المرحلة الرابعة من حياته التي استمرت ثلاثة سنين أو أربع قضاها في التخفي إلى أن أُلقي القبض عليه سنة / ٣٠٠ هـ في سوس من الأهواز، فأنكر أن يكون الحلاج لكن الشرطة تعرفت إليه وأُخْصِرَ إلى بغداد .

كان الوزير آنذاك هو علي بن عيسى الذي أمر بمناظرته، فَنَكَرَ وَصِّلِبَ سنة ٣٠١ بتهمة القرمطة والحلولية والسحر ثم أودع السجن .

ومن سنة ٣٠١ إلى سنة ٣٠٩ قضى الحلاج هذه المدة متنقلاً من سجن إلى سجن، وكان عدد من حاشية الخليفة قد سمعوا به وأصبحوا من أتباعه وعلى رأسهم نصر القشوري فحمدوه وأكرموا في سجنه إلى أن نُقِلَ إلى دار السلطان بعد أن عظم شأنه، وفي سنة ٣٠٣ هـ أدخل على الخليفة وشفاه من علة به فلقي قبلاً ورضى، وكانت والدته الخليفة تحاييه وتؤمن بورعه، وقد عظم أمره وكثر الحديث فيه وفي أقواله وأفكاره.

^١ - ماسينون . شخصيات قلقة في الإسلام . ترجمة عبد الرحمن بدوي صفحة ٦٨ .

وأنت وزارة جديدة على رأسها علي بن عيسى الذي صلبه في المرة الأولى ، ثم جاء الوزير حامد الذي ألقى القبض عليه في سوس. وأنت هذه الوزارة بعد أزمة مالية سنة ٣٠٦ هـ وخلال ذلك أحيل الحلاج إلى الوزير علي بن عيسى لينظره من جديد ، فلم ينظره ، فأحيل إلى حامد سنة ٣٠٨ هـ بعد أن كثرت الأقوال في سحره وادعائه الألوهية، وبعد أن شاع الحديث عن تلاميذه بأنهم يعبدونه ، فاستلمه حامد وقدمه للمحاكمة التي رأسها القاضي المالكي أبو عمر الحمادي الذي عُرفَ بتملقه لرؤسائه، وأحضر عدداً كبيراً من الشهود ونظر الحلاج فثبت وأنكر التُّهم التي ضده إلى أن وقع في قضية فقهية تمس الحج وتبطل معناه ، فأداناه القاضي وأحلَّ دمه ووقع بقية القضاة وفي ٢٤ ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ/٩٢٢ م جُلِدَ وصُلِبَ وقطعت يداه ورجلاه ثم قطع رأسه وأحرق جثمانه ودُفِنَ في نهر الفرات .

نظرية الحلاج هو : هو (اللاهوت والناسوت)

يؤكد الحلاج تعالي فكرة الإله ، ولكن لا يفهم من ذلك أن الإنسان لا يستطيع الوصول إليه والمعروف في الإسلام : إن الله خلق الإنسان على صورته^١ ، ومن هذا أستخلص الحلاج مذهباً في الخلق متناسباً مع مذهب التأليه : الإنسان القابل للاتحاد بالله، حين يتعرف في نفسه بوساطة الرياضة، حقيقة الصورة الإلهية التي فطره الله عليها. وهناك كثير من نصوص الحلاج لا تدع أي شك في هذا المجال ، فهو يعلن في أكثر نصوصه انتشاراً : [سابقاً لكل شيء ، وقبل الخلق ، وقبل علمه بالخلق ، كان الله في وحدته يخاطب نفسه. بما يفوق الوصف متأملاً بهاء ذاته ، وهذه البساطة الأساسية في إعجابه وفي تصريحه أمامها بإعجابه هي الحب الذي هو في ذاته ذات الذات، فوق كل تكيف باللغة وفي انفراده الكامل كان الله يحب ذاته ويتمجد ويتجلى بالحب ، وهذا التجلي الأول بالحب في المطلق الإلهي هو الذي حدد تلك الكثرة في صفاته وأسمائه^٢.

وعندئذ أراد الله بذاته أن يُلقِي خارج ذاته بعظمته العظمى ليشاهدها ، وذلك الحب في الانفراد لأجل أن يكلمه ، فنظر في الأزل، وكَوَّن فيه من العدم صورة عن ذاته، من كل صفاته وأسمائه فكان آدم ، فجعل نظره الإلهي من هذه الصورة (الشخص) صورته إلى الأبد، فسلم عليها ومجدها واصطفاه ، ولما كان يتجلى فيها بما فقد أصبحت هذه الصورة (الشخص) المخلوقة هو هو . وقد لخص الحلاج هذه الفكرة في الأبيات الآتية المشهورة^٣

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب

^١ - انظر السورة ٨٢ / آية ٨ .

^٢ - هذا تعليق ماسينيون في الطواسين . أورده رضوان السح + عبد الرزاق الأصفر ، دمشق ، دار البناييع ٢٠٠٣ .

^٣ - الطواسين صفحة ٢٠٥-٢٠٦ .

البيت الأول يشير إلى مشهد الملائكة حين أُمرُوا أن يتعرفوا في آدم (الهو هو) والبيت الثاني والثالث تطبيق لنظرية (شاهد الآن في شخص المسيح). والأبيات تشهد بمحاولة الحلاج أن يدخل في الإسلام العربي الفكرة المستقاة من المعجم الديني السرياني، وهي فكرة الطبيعة الثانية (اللاهوت والناسوت) التي تعبر عن طبيعتي المسيح الذي هو الكلمة المتجسدة الإلهية الأبدية وطبيعته الإنسانية التي أكَّدها بالتجسد.^١

وبحسب رأيي فإن المهم في الأمر: هو أن الله سوف يدين الناس في يوم الدينونة من خلال المظهر الناسوتي، أي الشكل البشري . ويبدو أن هذه الفكرة جاءت من أصل مسيحي .

وعند الحلاج يعني الناسوت كل الطبيعة البشرية جسداً وروحاً . فناسوت الله (هو هو) كاملاً والطبيعة الإلهية لا يمكنها الاتحاد بالمركب البشري إلا بنوع من الحلول يشبه بحسب تعبيره حلول الروح الإنساني في الجسد الإنساني، الذي يتجسد ويطبع فيه الإله . وهذه المشابهة تقود الحلاج إلى تحديد الطبيعة الإلهية في هذا المزيج بلفظ الروح: [روح بشري ، روح الملائكة] والروح عند الحلاج ليست معادلة لكلمة عقل كما ورد في الترجمات الأفلاطونية.

إن الروح الناطق عند الحلاج ليس الفكر الضمني ، بل (الفكر الفاعل) . إنه نوع من الشخص الإلهي أو متكلم يجري معه حواراً عادياً، وهكذا فإن أشعار الحلاج ليست سوى أحاديث مستمرة بين روحه وهذا الروح الإلهي، تتعلق بجهما المشترك ولا يوجد بين متصوفي تلك الفترة من كان أكثر منه ألفة مع إلهه . بحيث يستخدم باستمرار كلمتي (أنت وأنا) وكلمة نحن دون أي مجاز لرموز الحب الديني ، لأنه لا يوجد شعر صوفي يدور حول الحب العام لهذين الروحين، وحلول الروح الإلهي في الروح البشري .

وهي مماثلة لغيرها من النصوص في اتحاد اللاهوت والناسوت . يقول الحلاج :

^١ - الحلاج ، الطوسين ، مصدر سبق ذكره ، صفحة ٢٠٦-٢٠٩ .

أنت بين الشغاف والقلب تجري
وتحلُّ الضمير جوف فؤادي
ليس من ساكن تحرك إلا
مثل جري الدموع من أجفان
كحلول الأرواح في الأبدان
أنت حرّكته خفي المكان

ويقول :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
فإذا ابصررتني أبصرته
نحن روحان حللنا بدنا
وإذا أبصرته أبصرتنا

ويقول :

فالله ينفخ نفخ الروح في خلّاي
إذا تجلّى لروحي أن يكلمني
بخاطري نفخ اسرافيل في الصور
رأيت في غيبي موسى على الطور

ويقول :

مُنزجتُ روحك في روحي كما
فإذا مسّك شيء مسني
ثمّزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا أنت أنا في كل حال.

فالروح الإلهي عند الحلاج يرى فيه بعضهم تأثيراً مسيحياً في حين يرى البيروني:
إن بعض الصوفية يعتقدون بوجود روحين أحدهما مخلوق والثاني أزلي لدى الصوفي الذي
يصل إلى مرتبة العرفان . يقول البيروني [إذا وصل الصوفي إلى مقام المعرفة فإنه يحصل له
روحان هما، قديمة يجري عليها تغير واختلاف وبها يعلم الغيب ويفعل المعجز وأخرى
بشرية للتغير والتكوين].^١ والبقلي ٢٢٢هـ/ ٩٣٤ في تحليله لمذهب الحلاج يبين عقيدته

^١ - البيروني ، تاريخ الهند صفحة ٣٤ نقلاً عن ما سينيون في تحقيقه للطواسين .

فيقول: [من هذَّب الطاعة في جسمه وملك نفسه ارتقي به إلى مقام المقربين، فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حلّ فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم، وإن فعله حينئذ فعل الله].^١

وعند ماسينيون كما يقول : لا يمكن رد (الروح الحلاجي) إلى الفهم أو القدرة على الفهم أو إمكانية التفكير ... وفي الروح الحلاجي نرى العقل الفعال الذي يؤجِّج المعرفة في الروح بوساطة صورة روحية تتقد فيه لهيباً يُدعى الوعي. وحالة الوعي أولى درجات مواجد الوجد حيث يوجد الحق الله ، وهو الحقيقة العليا المستمرة أو المغايرة لحقائق الأشياء . وهذا هو (الحق) الذي يعلنه الحلاج في أبياته التي يرى فيها بعضهم (ابن الخفيف) أساساً لمذهبه في الاتحاد الإلهي:

يقول الحلاج :

حَصَّنِي وَاحِدِي بِتَوْحِيدِ صَدَق	مَا إِلَيْهِ مِنَ الْمَسَالِكِ طَرَق
أَنَا حَقٌّ وَالْحَقُّ لِلْحَقِّ حَقٌّ	لَا بَسَّ ذَاتِهِ فَمَا تَمَّ فَرَق
قَدْ تَجَلَّتْ طَوَالِغُ زَاهِرَاتُ	يَتَشَعَّشَعُنُ وَالطَّوَالِغُ بَرَق

يبدو أن عقيدة اللاهوت والناسوت التي اشتهر بها الحلاج تأثرت بأصول مسيحية عادت فتجذرت في التصوف الإسلامي . وبعض تلاميذ (مدرسة السالمية) انسياقاً مع مذهب في اللاهوت والناسوت قالوا : بأن الله سوف يظهر يوم القيامة في صورة بشرية مُجَدِّية لبيدين الناس ، تطابق قول الحلاج بأن ناسوت الله هو الذي سيحكم بأحكامه الأحكام محكمة بناسوته " وكذلك تعتمد الأجسام على لاهوته ذرة فذرة لتتمكن من البقاء ، الهياكل قائمة على ذره بلاهوته .

^١ - ماسينيون - الطواسين - صفحة ٢١٠ - ٢١٢ .

واصطلاحاً اللاهوت والناسوت لم يعودا للظهور إلا في القرن الثالث عشر عند ابن الفارض (٦٣٤هـ/١٢٣٤) وابن عربي (٦٣٨هـ/١٢٤٠م) يقول ابن الفارض^١ :
 ولم أله باللاهوت عن حكم مظهري ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي .
 ومعناه لم أسقط في اللاهوت شكلي الجسدي الخاضع للناموس (البشري) ولم أنس في الناسوت قلبي ، وهو المكان الذي يتفجر منه عرفاني الإلهي .
 وهذا يعني : يكفي أن أغير وجهة نظري حتى أشاهد نفسي هنا (إلهاً) وهناك (بشراً) ، والطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ليستا هنا إلا مظهرين متطابقين لوحدة وجود مسبقة ووجهين أذليين لحقيقة مطلقة واحدة ... ولحل التناقض جرى توحيد المفهومين المتضادين ، فلم يبق كما كان الأمر عند الحلاج - بينهما ذلك الفرق في المستوى الأساسي الذي نشأت عنه القدرة ، ولا ذلك الفرق في الإمكان في منتهى حدوده الذي يحدده المجرى بين الخالق الحق وبين صورته ال (هو هو) التي تعكسه .
 فعند ابن عربي إن الإنسان ضروري للإله ، والإله ضروري للإنسان لأن كليهما يشهد للآخر تبادلاً إن نظرية الهو هو الحلاجية وقعت تحت تأثيرات أفكار أجنبية . هي ثنائية ناسوت الإله ، الكون ، وهو الإنسان الكبير ، والإنسان الكامل وهو الكون الصغير ، ويمكن القول : إن طاسين السراج يتخذ موضوعه مُحَمَّدًا ﷺ ، كإنسان كامل .
 الله بعيد عن المعرفة لا يعرف الله إلا بالحب ونَقَدَ من يتهمه بالحلول :
 القرب من الله والبعد عنه حال الالتباس .
 كان الحلاج شديد الزهد كثير الصلاة والصوم ، لكنه لم يكن يؤمن بأن الطريق إلى الله يكون بكثرة العبادة يقول : [من ظن أنه يرضيه بالخدمة فقد جعل لرضاه ثمناً]^٢ إنما يُلتَمَسُ الله بالتوجه إليه كلية ، فبالحب وحده تصل إلى الله وهذا يأتلّف مع شخصية الحلاج المتقلبة .

^١ - الطواسين ٢١٣-٢١٤ .

^٢ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٦٦ .

فليس بالزهد ولا بالإيمان يتم الوصول إلى الله يقول الحلاج : [من التمس الحق بنور الإيمان كان كمن طلب الشمس بنور الكواكب]^١ وكذلك لا يُلتَمَسُ بالعقل. يقول الحلاج:

من رامه بالعقل مسترشداً أسرحه في حيرة يلهو
قد شاب بالتلبس اسراره يقول من حيرته هل هو]^٢

إن تجربة الحلاج تبني على فكرة الاتصال بالله فهي مفتاح فكره. يقول : تتجلى عليّ حتى ظننك الكل وتُسَلَّبُ عني حتى أشهد بنفيك]^٣ . فالحلاج في رحلته الروحية كان يصل أحياناً إلى النشوة الكلية، فيحسب نفسه الكل (الحق) وإذا غابت لحظات النشوة وومضات الرؤية عاد فلم يشعر إلا بجسده وكيانه، فكان الله تعالى بعيداً جداً عن الأين والمكان وتفرد عن الوقت والزمان وتَنَزَّه عن القلب والجنان. واحتجب عن الكشف والبيان ، وتقصد عن إدراك العيون وعما تحيط به أوهام الظنون. تفرَّد عن الخلق بالقدم، كما تفردوا عنه بالحدِّث فمن كانت هذه صفته كيف يُطلَّبُ السبيل إليه .

يقول : أخلائي هي الشمس ضوءها قريب ولكن في تناولها بُعْدُ فلا يجوز أن يقال في حقه كم للاستفهام فهو منزّه عن الطلِّب والكشْف والبيان .

[إن الله تعالى لا تحيط به القلوب ولا تدركه الأبصار ولا تَمْسُكُهُ الأماكن ولا تحويه الجهات ولا يتصدَّر في الأوهام ولا يتخايل للفكر ولا يدخل تحت كيف، ولا يُنْعَثُ بالشرح والوصف. ولا تتحرَّك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك ، فانظر كيف تعيش ،

^١ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٩٤ .

^٢ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ١٠٠ .

^٣ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ١٤ .

والحق حق .. والعبد باطلٌ، وإذا اجتمع الحق والباطل ، فيدفعه الحق فإذا هو زاهق، ولكن الويل مما تصفون^١ .

فالله بعيدٌ جداً ، لكنه إن اجتمع مع الصوفي يفنيه عن نفسه ، لكن الحلاج يمضي في تجربته فاضحاً أسرار وجده، وتبلغ قمة تجربته بعد عودته من حجة الثالث سنة ٢٩٢ هـ . وها هو يقول في بغداد على باب أحد المساجد : [أيها الناس إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عبادته بالعداوة عليه حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه]... فكيف لي ولم أجد من الله شئمةً ، ولا قرباً منه لمحبة وقد ظل الناس يعادوني^٢ . والحلاج في جملة الأخيرة صادق فلم هذا العداء له الجواب عندي إن غالبية الناس لم يفهموه والذين فهموه من الصوفية كانوا يشعرون بتجاوز تجربته لتجارهم وأصحاب السلطة يخافون ازدياد كثرة أنصاره من العامة. يقول :

مواجهيد حق أوجد الحق كلها	وإن عجزت عنها فهم ، الأكابر
وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة	تضيء لهيباً بين تلك السرائر
إذا سكن الحق السريرة ضوعفت	ثلاثة أحوال لأهل البصائر
فحال يبيد السر عن كنه وصفه	ويحضره للوجد في حال صائر
وحال رمى به ذرى السر فاثنت	إلى منظر أفناه عن كل ناظر ^٣

فالحلاج هل يتردد بين أن يفشي إفشاء السر ، أم إنه يكتمه ويصمت ويبقى يتعذب في حبه، فهو شخصية متقلبة مترددة، فهو تارة هادئ ساكن ، وتارة منفعل مضطرب.

^١ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٥٦ .

^٢ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٥٦ .

^٣ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٥٤ .

فالحلاج يؤكد أولاً، إن الله إذا أحب عبداً كشف له سره وقربه إليه وأفناه عن شيء آخر . ويؤكد ثانياً: إن الله منزّه عن أي شيء ، فإذا ما جاشت نفسه بالانفعال ونسي نفسه وإذا أصبح في حالة غيبوبة ، أو إذا اطمأن إلى من حوله عبّر عن تجربته الحادّة شعراً وفي بعض الأحيان نثراً.

هذا الطابع الملفت للنظر (وهو التناقض بين قوله بالتنزيه وبين تعبيره عن الحب والفناء في الله) .

يجب التوقف عنده طويلاً لأنه غاب عن الكثيرين، وفاتت "بمعنى ابتعدت" العلاقة بين طرفي الحديث عن الكثيرين أيضاً. لذا تنقل بعض الكتب أشعاراً لتدل على أن الحلاج حلولي أو اتحادي ، وينقل بعضها الآخر النثر على أن الحلاج تنزيهي . وهناك نصوص تبين مناحي تجربته وتقلب شخصيته وأثرها على نفسه ، فهو تارة يطالب بالألّا تُردّ له نفسه، وتارة يطالب بأن تُردّ إليه نفسه ويطلب الله بتخليصه من أسر جسده.

يقول : [يا من أسكرني بحبه وحيرتني ميادين قربه] ^١ .

ويقول : [أسألك ألا تردني إليّ بعدما اختطفتني مني ولا تربي نفسي بعدما حجبته عني]. فالحلاج سكران بمحبة الله فإن عن نفسه في الله الذي يعلم مقدار علوه وبعده . ولكن الله رغم بعده يمكن أن يتصل بالعباد بالحب فيسكّهم ويقرّبهم، وحتى لا نظن أنه يقصد حلول الله فيه أو الاتحاد معه يقول :

[حضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب لا بارتحال] ^٢ فالله يظهر ويُري نفسه للحلاج للحظات ثم يبتعد عنه محتجباً كومضات البرق وإنه لأمر مستغرب أمر الذين يتحدثون عن حلولية الحلاج. هل يقصدون أن الله يحل به للحظات ثم يرتد عنه. الجواب لا ليس هذا المقصود بالحلول ، لذا لم يكن الحلاج حلولياً ولا اتحادياً ، وإنما تجربته فريدة،

^١ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ١٧ .

^٢ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ١٧ .

فيها يقترب من الله ويراه إلا أن هذا لا يدوم ، إذ سرعان ما يعود إلى نفسه ، فإذا الله محبوب ، لذا يُسأل هذا الطالب موضحاً هدفه الصوفي : [لا تُعِدني إلى نفسي وابقني معك وفيك وبك أيها الرب إلى الأبد] وهو يطالب بهذا لأنه لما حصل على الحب استحقق دونه كل شيء كما يقول : [وإني بما وجدت من روائح نسيم حبك ، وعواطر قربك استحقق الراسيات واستخف بالسّموات والأرضين ، وبحقك لو بُعِثَ مني الجنة بلمحة من وقتي أو بطرفة من آخر لما اشتريتها ، ولو عرضت علي النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه في حال استتارك عني]^١.

إنه يريد الإمساك بالزمان ويجعل تلك اللحظة التي يكون فيها مع الله أزلية.. إنه يريد أن يجعل الحياة بأكملها لحظات إنية كلها نشوة ، أراد أن يوقف الزمان ويجعل لحظة الحب تلك حاضرة دون ماض ودون مستقبل ، فأصبحت حياته كلها تطلع وترقب ملؤها الصراع ، ولا قلق ولا خوف من هجران الحبيب ومن حرمانه من نعمة الوصال والحضور .

إن مفتاح تجربة العلاج الصوفية هي : إن الحب يكشف للصوفي التقرب منه ، والحجاب يبعده عن الله ويخلق له القلق والهم .

يقول : يا من لازمني في خلدي قريباً وبعدي بُعدَ القدم من الحدث غيباً. تتجلى عَلَيَّ ظننتك الكل وتُسَلِّبُ عني حتى أشهدُ بنفيك... فلا بُعدك يبقى ، ولا قُربك ينفع ، ولا حريك يغني ولا سلمك يؤمن^٢.

فالله يتجلى عليه حتى يظنه الكل ، ويحتجب عنه حتى يشهد بأن لا وجود له، فلا الرؤية تبقى ، ولا الاحتجاب يبقى .

^١ - ماسينيون ، أخبار العلاج ، صفحة ٦٨ .

^٢ - ماسينيون ، أخبار العلاج ، صفحة ١٤ .

يقول الحلاج : يا إله الآلهة ، ويارب الأرباب ، ويا من لا تأخذه سِنَّةٌ ولا نوم رَدٌّ إليَّ نفسي لئلا يفتتن بي عبادك " يا هو أنا وأنا ياهو لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم .

يقول الحلاج : إن ربي ضرب قدمه في حَدْثِي حتى استهلك حَدْثِي في قدمه فلم يبق لي إلا صفة القديم ونطقي في تلك الصفة والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حَدْثٍ ثم إذا انطقت عن القدم ينكرون عليَّ ويشهدون بكفري ويسعون إلى قتلي وهم بذلك معذرون وبكل ما يفعلون بي مأجورون^١.

فهو مرة يطالب بأن ترد إليه نفسه ، ومرة ثانية يطالب بأن لا ترد إليه نفسه . وها هو يقول :

يا أهل الإسلام اغيثنوني ، فليس يتركني ونفسي فأنسُ بها ، وليس يأخذني من نفسي فاستريح منها وهذا دلال لا أطيعه . ويقول:

حَوَيْتُ بكلي كلّ كلك يا قدسي	تكاشفني حتى كأنك في نفسي
أقلَّبُ قلبي في سواك فلا أرى	سوى وحشتي منه وأنت به أنسي
فها أنا في حبس الحياة ممَّنَع عن الأنس	فاقبضني إليك من الحبس ^٢

غير أن تجربة الحلاج ليست كلها استهلاك وحضور وسكر بالحب وضيق وتنزيه لله بل هناك حالة تأليه يقول : [اللهم أنت الواحد الذي لا يتم به عدد ناقص . ولا تدركه فطنة غائص وأنت في السماء إله ، وفي الأرض إله ، أسألك بنور وجهك الذي أضاءت به قلوب العارفين ... أن تُنَجِّي من غمرات التنكر، وتوحِّشني عن العالم وتؤنسني بمناجاتك يا أرحم الراحمين]^٣

^١ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٢٠ .

^٢ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٥٩ .

^٣ - ماسينيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٥٩ .

ولكن نفس الحلاج لم تجد الرضى في نسمات الحب لأن لحظات الحب قصيرة، فما أن تتناوب مشاعرُ النشوة والفرح حتى تعود النفس إلى قيودها ، وتتوجه بالقلق باحثاً عن السراب لتعود والحسرة تأكل قلبه كمن أضاع أعز ما يملك. وقد عبر الحلاج عن هذا الموقف فالقرب من الله تلبس والجمع ورطة والحب يولد الحيرة ، وهذه الأحوال تقف عند قمة التجربة ولدى نهايتها .

يقول : إن الله تبارك وتعالى وله الحمد ذاته واحد قائم بنفسه منفرد عن غيره بقدمه متوحد عن سواه بربوبيته لا يمازجه شيء ولا يخالفه غير ، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة ولا تصوّره خطرة ، ولا تدركه نظرة ، ولا تعتريه فترة . ويقول :

جنوني لك تقديس	وظني فيك تهويس
وقد حيرني حب	وطرف فيه تقديس
وقد دلّله دليل الحب	أن القرب تلبيس ^١

وهناك شواهد كثيرة حول كون القرب تلبس والحب محير . يقول : [يامن لم تصل إليه الضمائر ولم تمسّ شبه الخواطر والظنون ، وهو المترائي عن كل هيكل وصورة من غير مماسة ومزاج، وأنت المتجلي عن كل أحد، والمتحلي بالأزل والأبد ، لا توجد إلا عند اليأس ولا تظهر إلا في حال الالتباس]^٢ ويقول أيضاً:

ظهرت لخلق والتبست لفتنة	على بعض خلق واحتجبت عن خلق
فتظهر للأبصار في الغرب تارة	وطوراً عن الأبصار تغرب في الشرق ^٣

^١ - ماسنيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٢٠ .

^٢ - ماسنيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٢٢ .

^٣ - ماسنيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٨٤ .

وهناك كثير مثل هذه النصوص ، لا يوجد فيها معنى الحلول والاتحاد .
والالتباس عند الحلاج يأخذ معنى خاصاً لأن الله بعيد جداً عن العباد ، منزّه لا يتصل إليه
الضمائر والقلوب ، فكيف يصل إليه الحلاج ويدعي الحب المتبادل بينهما؟ هذا أحد
معاني الالتباس ، وهذا يفسر حديثه المستمر ذا المضمونين : تنزيه الله . ثم تجليه على
الحلاج ، وهذا ما يجعلنا نرفض أن نقول : إن الحلاج كان حلولياً أو اتحادياً. فهو يرى
أن الله منزّه وليست الصلة به إلا حال التباس .

ومن معاني الالتباس عنده كذلك ما يتصل بعلاقة الحب ذاتها فالحب ملتبسٌ لأنه لا
يدوم. ففيه سرور سرعان ما يزول ليحل محله فراقٌ مهلك. يقول الحلاج في هذا: [نزول
الجمع ورطةٌ وغبطةٌ ، وحلول الفرق فكاكٌ وهلاكٌ وبينهما يتردد الخاطران : إما متعلّق
بأستار القدم أو مستهلكٌ في بحار العدم] .^١ فالحب غبطة لكنه ورطة أيضاً، وشتان بين
الموقفين ، بين أن يكون مع الله وفجأة يجد أنه في العدم . وبسبب هذا الالتباس أو ما
سماه كذلك الغبطة والورطة ، والفكاك والهلاك نجد اضطراب أنيّه ، ففي كل مرة يرجو
شيئاً ، ويسأل الله أمراً مختلفاً، وهذا التناقض يعبر عن أحواله المختلفة التي نطّق بها . فقد
رأينا قبل قليل كيف أنه يطالب بالألّا تُرد إليه نفسه ثم بأن ترد إليه نفسه وألا يسرح في
الحيرة، لأن القرب والبعد لا يقيان.

لكن للالتباس معنى ثالثاً وهو الأخطر ، إذ إنّ الله منزّه ولا يمكن الاتصال به، فكيف
يدعي رؤيته ، وهي غير جائزة عند المسلمين. ثم إن حديثه عن ربه وكأنه الرب يولد
الالتباس ، ويولد الشك في صدق تجربته وفي صدق عقيدته ، وما أسهل أن يُكفّر بسبب
ذلك في بيئة إسلامية متشددة . وبعض المتصوفة لا ينكرون على الحلاج تجربته إنما
ينتقدونه لأنه أباح السر وهو نفسه كان يعتقد ذلك. إلا أنه موقف ملتبس لا يجب أن
يبوح به، ولا يستطيع إلا أن يبوح ، وهو يقول في هذا :

^١ - ماسنيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٥٠ .

سَقُونِي وَقَالُوا لَا تَغْنِي وَلَوْ سَقُوا جَبَالَ حَنِينٍ مَا سُقِيتُ لَغْنَت
تَمَنَّتْ سَلِيمَى أَنْ أَمُوتَ بِجَبْهَهَا وَأَسْهَلَ شَيْءٍ عِنْدَنَا مَا تَمَنَّتْ

وفي جامع المنصور قال للناس : [... اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني ...]
وذهب إلى داره فتبعه أحد الزهاد وسأله ما معنى هذا ، وأنت تصوم وتصلي وتقرأ القرآن
فقال: المعنى الذي تحقن به دماء المسلمين خارج عن الصلاة والقيام وقراءة القرآن .
ويقول ليس في الدنيا شغل للمسلمين أهم من قتلي^١ .

كيف نفسر إلحاحه على ضرورة قتل المسلمين له ؟ هل كان يظن بأنه قد تحدث ثورة
شعبية بسبب أن أنصاره كثر؟
ونستطيع الإجابة على ذلك .

قال لأحد تلاميذه : [إن بعض الناس يشهدون علي بالكفر ، وبعضهم يشهدون لي
بالولاية والذين يشهدون علي بالكفر أحب إليّ وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية...
لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي ، والذين يشهدون علي بالكفر
تعصباً لدينهم ، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد] . ثم قال له :
[كيف أنت حين تراني وقد صلبت وحرقت وذلك أسعد يوم من أيام عمري...]
وفي نهاوند في مطلع شهر الخصب والحب علم أنه يوم نيزوز فتأوه وقال حتى ننورز متى
أصلب؟

وهنا نطرح السؤال : هل كان الحلاج يعلم بطريقة موته بأنه سَيَصْلَبُ وَيُحْرَقُ ، هل كان
هذا نبوءة وكرامة له ، أم أنه عرف ذلك بحكم العادة التي سادت بعد الرسول (صلعم)
بأن من يحكم عليه بالإعدام يصلب ويحرق . مع أن الإسلام نهى عن المثلة والحرق .
وسنشير إلى ذلك عند الحديث عن محاكمته وصلبه .

^١ - ماسنيون ، أخبار الحلاج ، صفحة ٧٥ .

نقول الآن : إن الالتباس قاده في تجربته إلى نوع من التناقض أو الخطيئة التي لا مفر منها إذا اجتراً وفضح سره ، وهتك أسرار محبوبه . والالتباس قاده إلى تجربة مُرة لأن القرب من الله لا يدوم، لذلك كان يطلب الموت ، لأنه وجد فيه الحل الوحيد، وهو هنا يتفق مع سقراط في أن الموت هو التخلص من أعباء الجسد ومطالبه. لكن الحلاج يختلف عن سقراط في أنه كان أي الحلاج يحرض الناس على طلب الموت، وعلى طلب الألم، فمن العذاب ينبع الحب . يقول :

أريدك لا أريدك للثواب ولكني أريدك للعقاب.
فكل ما أربي قد نلت منها سوى ملذوذٍ وجدي بالعذاب

إن الحياة عند الحلاج لا قيمة لها ولذا كان يطالب بقتل نفسه الملعونة وهو يحرض الناس على قتله ويزعم أنه غير دينه لكي يقتل فيقول :

على دين الصليب يكون موتي ولا البطحاً أريد ولا المدينة

وعندما رجع إلى بيته صلى وكان يتبعه بعض أصدقائه فقال له يا شيخ في السوق قلت كفوراً وهنا تصلي، فما قصدك؟

قال: إن تقتل هذه الملعونة وأشار إلى نفسه. فقال له هل يجوز إغراء الناس على الباطل؟ قال لا، ولكني أعينهم على الحق، فقتل هذه من الواجبات وهم إذا تعصبوا لدينهم يؤجرون^١.

لقد صار يكره نفسه لأنها تحول بينه وبين الله (معشوقه) وتبعده عنه. ولذا يتمنى الخلاص منها، وفي نهاية التجربة يدعي أنه قد وصل إلى مالم يستطيع الأوائل ولا الأواخر أن يصلوا إليه.

^١ - ماسنيون+ بول كراوس. أخبار الحلاج ، صفحة ٨١-٨٢ .

وتحقيق هدف تلك المرحلة وهو تحقيق البقاء له مع الله إلى الأبد، وهو يدعي : إنه يرى الله في كل لحظة، وإن الله لا يغيب عنه أبداً والله [...] يُحَدِّثُ الخلق لطفاً فيتجلى لهم ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لهم لكفروا جملة، ولو سَتَرَهُ لفتنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين، لكن ليس يستتر عني لحظة فاستريح، حتى استهلكْتُ ناسوتي في لاهوتيته وتلاشى جسمي في أنوار ذاته فلا عين لي ولا أثر ولا وجه ولا خبر...^١، وإذا تم الأمر وأصبحت الرؤية مستمرة، واستمر استهلاك الناسوت في اللاهوت، وأصبح تجلي الله دائماً، ولم يبق إلا الله، أو لم يبق إلا الحلاج -وهو الأصح- حقاً للحلاج أن يقول للشبلي: "أنا الحق" وفي هذا يقول الحلاج: [أُخِفْتُ بالكشف واليقين وإني مما أُخِفْتُ به حَجَلٌ غير أني تعجّلت الفرح]^٢. ويقول الحلاج : [.... من هذب نفسه بالطاعة وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حلَّ فيه روح الإله الذي حلَّ في عيسى بن مريم، ولم يُرَدْ شيئاً إلا كان كما أراد وكان جميعُ فِعْله فعل الله تعالى]^٣ والحلاج قد أخذ هذا من حديث الرسول ﷺ يقول: [وما تقرَّب إليَّ عبد بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها فبي يسمع وي يبصر وي يبطش وي يمشي ولئن سألتني لَأُعْطِيَنَّهُ، ولئن استعاذ لأُعِيْذَنَّهُ]، فالحلاج يعطي حديث الرسول ﷺ أبعاده دون تهميبٍ أو وجلٍ، ويدعي أنه وصل إلى هذه المرتبة التي ذكرها الحديث النبوي الشريف.

وخلاصة القول: إن شخصية الحلاج هي شخصية غريبة مضطربة قلقة لا تعرف السكون وتجربته الصوفية هي أيضاً تجربة فريدة لكن المنصفين الذين يأخذون الاعتبار لهذه

^١ ماسينيون + كراوس. أخبار الحلاج صفحة ٢٥ + ٢٦.

^٢ ماسينيون + كراوس. أخبار الحلاج صفحة ٤٥

^٣ ذكر هذا النص عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق صفحة ٢٤٨.

الشخصية والواقع الاجتماعي الذي عاشه يرون غير ما رآه أعداءه. ويكفي هنا أن نشير إلى التشابه الكبير بينه وبين أبي يزيد البسطامي، فالغريب أن أهل السنة والمتصوفة يقدرّون البسطامي تقديراً عالياً، ويستشهدون بكلماته وتجربته الصوفية ورضاهم عنها وعن أحواله ويعتدّون عن أقواله التي تغرّب حتى تصبح ككفرّاً ظاهراً، وهي أقوال غير مختلفة البتة عن أقوال الحلاج، وكم يصبح الأمر عجيباً عندما تؤوّل شطحاته التي قال بها: بأنّها أحوال عالية النفس عابدة مؤمنة في حين ظلت أقوال الحلاج تُعد دليلاً على الكفر والإلحاد وظل المؤرخون والفقهاء والصوفية يستشهد بها كدليل على فساد العقيدة بانتحال الحلول والاتحاد مع أن كلمات البسطامي والحلاج واحدة ومعناها واحد؟

إن الجواب في رأينا هو:

إن الحلاج يجب أن يقرأ في ضوء بديهيات أربع:

الأولى: هي أن شخصية الحلاج المتقلبة المتناقضة يتنازعها أمران: أولهما: هو أنه بوصفه صوفياً مؤمناً يطمح إلى الوصول إلى الله تعالى وإلى حضوره الدائم معه وخوفه من الغياب والاحتجاب عنه، وهذا أمر لا ينكره الصوفية.

والثانية: هي: أن الحلاج يبقى إنساناً لم يخرج عن الطبيعة البشرية، وإن كان يتوهم إنه قد تجاوز طبيعته البشرية - قد تجاوز الناسوت.

الثالثة: هي أن الحلاج قد تجاوز متصوفة عصره في فهمه الجديد العميق للعلاقة بين الله والإنسان.

البديهية الرابعة: هي رجال السلطة كانوا يتخوفون من ثورة العامة، عندما كان يكتسب الحلاج شعبية تتزايد باستمرار، وقد يؤدي ذلك إلى ثورة تقضي على مصالح رجال السلطة. وهنا يجب أن نشير إلى:

المجتمع العربي في عصر الحلاج والتهمة الموجهة إليه وفساد السلطة.

- المجتمع العربي في عصر الحلاج والتهمة الموجهة إليه وفساد السلطة:

إن أول التهم التي وجهت إليه هي أنه من غلاة الشيعة، وقد رأينا في أشعاره ونصوصه أنه لا يوجد بشكل مباشر أو غير مباشر ما يشير إلى ذلك، لكن هذه التهمة قد روج لها (ابن كثير وغيره). وأول هذه التهم هي أنه كان من زعماء القرامطة وهي تهمة دحضها ماسينيون، والأستاذ طه عبد الباقي سرور ينقل عن ماسينيون الذي يتردد بين الذهاب إلى أن الحلاج له منهج سياسي، ولكنه يسأل سؤالاً منطقياً هو كيف يمكن الجمع بين الدعوة السياسية والمنهج الصوفي، لكن الخوف من ثورة شعبية (مجرد الخوف) هو الذي دفع المؤرخين إلى تليفيق هذه التهم.

وإن قراءة الأحداث التاريخية وسوء الأوضاع الاجتماعية توضح عدم صحة هذه التهم، فقبل ولادة الحلاج بقليل إلى بعد وفاته تعاقب على السلطة عشرة خلفاء لم يعرف لهم مثيل في الفساد، وخلال فترة حكم هؤلاء حدثت ثورتان لاهبتان هما ثورة الزنج وثورة القرامطة، فالحلاج المولود سنة ٢٤٤هـ عاصر في حياته فساد السلطة السياسية التي كان ينتج عنها فساد المجتمع. ففي سنة ٢٤٧هـ ولي الخلافة المنتصر^١ ابن المتوكل، واشتهر بسفكه للدماء وقتل مسموماً، وتولى الخلافة بعده المستعين المشهور بضعف العقل وضعف التدبير، وحدثت في عهده حروب بين أنصار السلطة وبين أعدائها. وبعد خلع الخليفة نفسه جاء المعتز سنة ٢٥١هـ، وثار الجند الأتراك عليه، مطالبين برواتبهم وقدرها ٥٠ ألف دينار وكان باستطاعة أمه التي امتلكت وقتها مليون دينار أن تنقذه من الموت، ولكنها رفضت فمات مخنوقاً. ثم جاء المهدي وأسلم أمره للأتراك، فنزعوا أصابع قدميه ويديه وقتل وفي عهده حدثت ثورة الزنج (٢٥٥-٢٧٠هـ) ثم جاء بعده المعتمد سنة ٢٥٦هـ، فأنهمك في لهوه، وترك الحكم لأخيه الموفق، وحُجِرَ على الموفق وحجر عليه، ومات سنة ٢٧٨هـ وولي بعده ابن أخيه المعتضد بالله، ثم مات هذا مسموماً سنة ٢٧٩هـ. وفي عهده ظهر القرامطة بالكوفة والبحرين سنة ٢٨٦هـ، وكان المعتضد سفاحاً يدرئ معارضيه وهم أحياء، ثم جاء المكتفي سنة ٢٨٩هـ ثم جيء بالمقتدر وهو طفل سنة

^١ ماسينيون - المنحى الشخصي للحلاج، ترجمة بدوي صفحة ٧٢.

٢٩٥هـ وكان دمية بيد الحريم وطرد ثم قتل، ثم وُي القاهر الأهوج السفاح السكير العريد، ولما خلع سُملت عيناه. ففي ظل هذه السلسلة من الخلفاء الضعفاء الذين كانوا ألعوبة بيد قادة الجند الأتراك والوزراء والنساء، وكانت تتمزق أراضي الدولة وتنفصل عن بغداد، وكانت عمليات القتل أكثر وحشية وسادية.

وأما أحوال العامة فمن الطبيعي أن تكون أسوأ من الوضع السياسي، وانتشرت في بغداد الأمراض والأوبئة كداء الكلب والطاعون، وكانت تنتشر الحركات المناهضة للسلطة، فدعوة القرامطة اتخذت شكل الدعوة الدينية، وإنها ضد الظلم والطغيان والغنى الفاحش.

وأما جهاز الدولة من وزراء وقضاة فكان أسوأ من وضع الخلفاء في سعيهم وراء الجوازي الحسنات، فالقضاة متواطؤون مع ذوي السلطة، والوزراء همهم الأول الرشاوى وجمع الأموال.

والحلاج كان يرى جوانب الفساد بأم عينيه أو يسمع به ، ولكن كما قلنا إنَّ الحلاج لم يكن منظرًا (أيديولوجيًا) لثورة القرامطة ، ففي أواخر حياة الحلاج ولي الوزارة علي بن الفرات سنة ٢٩٦هـ الذي تسلم الوزارة ثلاث مرات ثم عزل وقتل، وعلي بن الفرات هذا سيكون له الدور الكبير في محاكمة الحلاج وقتله ، وبعد علي بن الفرات تولى الوزارة مُجَّد بن عبد الله الخاقاني سيءُ السيرة ، سيءُ التصرف، والسبب هو عدم قدرته على ضبط الأمور ، ثم جاء علي بن الفرات وزيراً للمرة الثانية سنة ٣٠٤هـ وأصبح علي بن عيسى مساعداً لعلي بن الفرات.

لقد تقلد الوزارة في أوائل القرن الرابع الهجري ثلاثة وزراء لا تجمعهم إلا صفة واحدة هي صفة الخيانة ونهب الأموال (علي بن الفرات، علي بن عيسى، مُجَّد بن عبد الله الخاقاني).

أوردنا بعض التفاصيل لكي ندلل على أن الحلاج لم يكن له علاقة في السياسة، بل إن إعدامه كان بسبب تخوف هؤلاء الوزراء وأعوانهم من ثورة شعبية كثورة القرامطة ، وقد

تولى الوزارة حامد بن عباس سنة ٣٠٦، وله من العمر ٨٠ عاماً وكان همه الثروة وتحقيق أطماعه الخاصة ولهذا تولى علي بن عيسى ولما أصبحت أمور الوزارة بيد علي بن عيسى كان بعد صلب الحلاج للمرة الأولى وانتقاله من سجن إلى سجن من سنة ٣٠١ إلى سنة مقتله ٣٠٩ قضاها في قصر الخلافة ، وأخيراً في دار نصر القشوري الحاجب ، لكن الوزير حامد كان يلح على أن يسلم الحلاج إليه (إلى حامد) ، والخليفة المقتدر كان ضعيفاً وقد رأينا أنه صار خليفة وعمره ١٣ سنة فخاف من وقوع فتنه ، فتسلم الوزير حامد الحلاج وكانت التهم الموجهة إليه هي التهم نفسها التي أدت إلى صلبه في المرة الأولى سنة ٣٠١ وهي صنع الكرامات وادعاء الألوهية والحلول ، وأحضر حامد شهود الزور واستمرت المحاكمة ٨ أشهر والحلاج يرد ويناطر ويكذب التهم الموجهة إليه^١

والعجيب في أمر هذه المحاكمة هو : إن كل التهم الموجهة إليه هي نُسبُ السحر إلى عبادة التلاميذ له، وبالطبع هي تهم كاذبة لم يحكم بموجبها القضاة بل حكموا بموجب قضية فرعية هي الحج ومضمونها : إن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه أفرد في داره بيتاً لا يلحقه النجاسات ولا يدخله أحد فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله وفعل ما يفعله الحاج بمكة، ويجمع ثلاثين يتيماً ويطعمهم أجود الطعام، ثم يكسوهم ويعطي كل واحد منهم سبعة دراهم أو ثلاثة دراهم، فإذا فعل ذلك، كان كمن حجّ، والنص موجود في كتاب زعموا أنه للحلاج، وقال الحلاج هذا مأخوذ من كتاب الحسن البصري ، وهذه القصة قد تكون ملفقة.

والقاضي الذي نطق بالحكم هو القاضي أبو عمر الذي وصف من قبل معاصريه : بأنه غادر وضعيف المهمة وسيء التدبير . فنطق بما يشبه الحكم قائلاً للحلاج : يا حلال الدم.

وثبت الوزير حامد بن عباس العبارة ووافق عليها القضاة والفقهاء، وأقروا إعدامه ، وقال لهم الحلاج : (ظهري حما ، ودمي حرام ، وما يحل لكم أن تتعاونوا عليّ، بما يبيحه،

^١ - ماسنيون - المنحنى الشخصي للحلاج - ترجمة - عبد الرحمن بدوي - ص ٧٣ - ٧٤.

واعتقادي الإسلام ، ومذهبي السنة ، وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان و علي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح، ولي كتب في السنة موجودة في الوراقية ، فالله الله في دمي).

والسؤال الآن هو: إن الحلاج كان يتجول في شوارع بغداد وفي جوامعها كما أشرنا قبل قليل ويطالب بقتله فلماذا يطلب الآن من الوزير والقضاة أن يتقوا الله في دمه؟ وهو ليس لأنه جَبُنَّ وخاف ، بل لأن النفس البشرية في جوهرها متناقضة ومترددة ، والحلاج مهما ادعى إن صدقاً وإن كذباً ، فهو في النهاية بشر ، والحلاج في شخصيته المتناقضة المترددة تتناوب عليه حالات الشجاعة فيقول ما يظن أنه الحق وتتناوب عليه حالات الخوف والندم ، فهو وإن كان على تلك الدرجة العالية في التجربة الصوفية فهو كما يقول من طبيعة لاهوتية وناسوتية ، وهنا في المحاكمة قد نطق الناسوت ، ألم يقل السيد المسيح عليه السلام وهو على خشبة الصليب : إيلي إيلي لماذا شبتني (لقد تكلم السيد المسيح عليه السلام بلسان البشرية وهو يفديها بدمه .

ومهما يكن فقد أُرسِلَ طلب إعدام الحلاج إلى الخليفة المقتدر، وتردد هذا بين الموافقة والرفض وكان الخوف من ثورة العامة التي ستقضي على مصالح الجميع إن حصلت هذه الثورة ونجحت، وكان الخوف على مصالح اللصوص من رجال الوزراء أقوى من أن يستيقظ فيهم الضمير، وفي النهاية بعد يومين من التردد وافق الخليفة على الإعدام على الجريمة التي دبرها الوزير حامد وقائد الشرطة مؤنس والقضاة والفقهاء، ثم أنزل عن الصليب بعد أن قطعت يده ورجلاه وضرب ١٠٠٠ سوط ليضرب عنقه. في يوم الثلاثاء في ٦ ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ الموافق ٩٢٢ م.

وآخر كلمة قالها بعد الصلوات (حسبُ الواجدِ إفرادُ الواحد) ونصب الرأس يومين على جسر بغداد وأرسل إلى خراسان ، ثم لُفَّ الجسد ورُشَّ عليه النفط وأُحرق، ودُفِنَ الرماد من أعلى المئذنة في دجلة^١.

^١ - ماسنيون - المنحنى الشخصي للحلاج - ترجمة - عبد الرحمن بدوي - ص ٧٥ - ٧٦.

آثار الحلاج :

إن أهم آثاره هو ديوانه وبستان المعرفة والطواسين .

١- ديوان الحلاج هو شعر جميل، والحلاج كشاعر، يملك أسرار الصنعة الشعرية بحسب ما باحت به لعبته لكنه لا يستسلم لها كلياً، فالشعر أداة للكشف والمعرفة قبل أن يكون فناً بذاته، واللغة لا تحقق شعريتها إلا عبر "كيمائها" الداخلية. وإن استعان الحلاج بما يسمّى الجناس والكناية والتلميح والإلماع فإنما ليؤكد الوحدة التي تدمج الشعر والفكر وتصهرهما في نار الحدس والرؤية والتأمل.^١ ونحيل القارئ إلى الديوان الذي أخذنا منه هذه المقتطفات الشعرية المدهشة:

يقول الحلاج :

لبيك ، لبيك ، يا سري ونجوائي	لبيك ، لبيك ، يا قصدي ومعنائي
أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل	ناديتُ إياك أم ناديتُ إياي
يا عين، عين وجودي يا مدى هممي	يا منطقي وعبارتي وإيمائي
يا كلّ كلي ويا سمعي ويا بصري	يا جُملي ويا بعضي وأجزائي
يا كلّ كلي وكل الكلّ ملتبس	وكلّ كلّك ملبوسٌ بمعنائي
يا من به علقت روحي فقد تَلَفْتُ	وجداً فصرْتُ رهيناً تحت أهوائي
قل لي فديتك يا سمعي ويا بصري	لَمْ ذي اللجاجةُ في بعدي وإقصائي
إن كنتَ بالغيبِ عن عيني محتجباً	فالقلب يرداك في الإبعادِ والنائي ^٢

^١ - وازن - عبده - ديوان الحلاج - دار الجديد بيروت - ط ١ - عام ١٩٩٨م - ص ٢١ .

^٢ - وازن - عبده - الديوان - إعداد وتقديم - بيروت دار الجديد ١٩٩٨ . صفحة ٧٩ - ٨٠ .

ويقول :

للعلم أهلٌ ، وللإيمان ترتيبٌ
والعلم علمان منبوذ ومكتسبٌ
وفتية عرفوا ما قد عرفتُ فهم
تعارفتُ في قديم الذِّرِّ أنفسهم
وللعلموم وأهليها تجاريب
والبحر بحران مركوبٌ ومرهوب
صحي ومن يحظى بالخيرات مصحوبٌ
فأشرقت شمسُهم والدهر غريب^١

ويقول من قصيدة طويلة بعد أن أنزل عن الصليب لتنفيذ حكم الإعدام:

أنعي إليك نفوساً طاح شاهدها
أنعي وَحُبَّكَ أخلاقاً لطائفيةً
مضى الجميع فلاعين ولا أثرٌ
وخلفوا معشراً يُجرون لِبَسَنَتِهِمْ
فيما وراء الحيثِ تلقى شاهد القدم
كانت مطاياهم من مكمد الكَظَمِ
مُضِيَّ عَاد وفقدان الألى إرم
أعي من البهم بل أعتي من النِّعم^٢

ويقول أيضاً:

لم يبق بيني وبين الحق تبياني
هذا تجلي طلوع الحق نائرةً
لا يعرف الحق إلا من يعرفه
لا يُستدلُّ على الباري بضنَّعته
كان الدليل له منه إليه به
كان الدليل له منه به وله
هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي
ولا دليل بآيات وبرهان
قد أزهرت في تأليها بسلطان
لا يعرف القُدُمِيَّ المحدثُ الفاني^٣
رأيتُ حَدَثاً ينبي بأزمان
من شاهد الحق في تنزيل فرقان
حقاً وجدناه به علماً بتبيان
هذا تَوَحُّدُ توحيدِي وإيماني

^١ - وازن - عبده - الديوان - إعداد وتقديم - صفحة ٨١-٨٢.

^٢ - وازن - عبده - الديوان: صفحة ٨٨..

^٣ - وازن - عبده - الديوان، صفحة ٩٢.

هذي عبارة أهل الإنفراد به
هذا وجود الواجدين له
ويقول:

ذوي المعارف في سرِّ وإعلان
بين التجانس: أصحابي وخلائي^١

أُقتلوني يا ثقتي
ومماتي في حياتي
أنا عندي محو ذاتي
سئمت نفسي حياتي
فأقتلوني وإحرقوني
ولدت أمي أباهما
فبناتي بعد أن
ليس من فعل زمان
فإذا أتممت سبقاً
ويقول أيضاً:

إن في قلبي حياتي
وحياتي في مماتي
من أجل المكرمات
في الرسوم الباليات
بعضامي الفانيات
إن ذا من عجيبياتي
كن بناتي - أخواني
لا ولا فعل الزنا
أنبتت خير نبات^٢

العشق في أزل الأزال من قدم
العشق لا حدث إذ كان هو صفة
لما بدا البدء أبدى عشقه صفة
واللام بالألف المعطوف مؤتلف
وفي التفريق إثنان إذا اجتماعا
كذا الحقائق: نار الشوق ملتهب

فيه به منه يبدو إبداء
من الصفات لمن قتلوه أحياء
فيما بدا فتلا في له لألاء
كلاهما واحد في السبق معناء
بالإفتراق هما عبد ومولاء
عن الحقيقة إن باتوا وإن ناؤوا^٣

^١ وازن - عبده - الديوان صفحة ٩٣.

^٢ وازن - عبده - الديوان صفحة ٩٦-٩٧.

^٣ ناؤوا: نَحَضُوا بجهد ومشقة ورحلوا.

دَلُّوا بغير اقتدار عندما وَلِهُوا
ويقول:

سبحان من أظهر ناسوته
ثم بدا في خلقه ظاهراً
حتى لقد عاينه خلقه
ويقول الحلاج:

رأيتُ ربِّي بعين قلبي
فليس للأعين منك أين
وليس الوهم منك وهم
أنت الذي حزت كلَّ أين
ففي فنائي فنَّا فنائي
وفي محو اسمي ورسم جسمي
أشار سري إليك حتى
أنت حيائي وسرُّ قلبي
أحطتُ علماً بكل شيء
فمَنِّ بالعفو يا إلهي

فقلتُ من أنتَ قال: أنتَ
وليس أينُ بحيثُ أنتَ
فيعلم الوهم أين أنتَ
بنحو لا أين، فأين أنتَ
وفي فنائي وجدتُ أنتَ
سألتَ عني فقلت أنتَ
فنيته عني كما كنت أنتَ
فحيثما كنتُ كنت أنتَ
فكل شيء أراه أنتَ
فليس أرجو سواك أنتَ^٣

^١ وازن - عبده - الديوان : صفحة ٩٩.

^٢ وازن - عبده - الديوان صفحة ١٠٧.

^٣ وازن - عبده - الديوان صفحة ١١٣.

ويقول:

يا نسيم الريح قولي للرشا
لي حبيب حبه وسط الحشا
روحهُ رُوحِي ورُوحِي روحهُ

ويقول:

سِرُّ السَّرَائِرِ مطويٌّ بإثباتِ
فكيفَ والكيفُ معروفٌ بظاهره
تاه الخلائق في عمياءِ مظلِمةٍ
بالظن والوهم نحو الحقِ مطلبُهم
والرب بينهم في كل منقلبٍ
وما خلوا منه طرف العين لو علموا

ويقول:

دخلتُ بناسوتي لديك على الخلق
فإن لسان العلم للنطق والهوى
ظهرت لخلق والتبسَتْ لفتيه

ويقول:

أأنت أم أنا هذا في إلهين
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى
بيني وبينك إنِّي ينار عني
نكتفي بهذا القدر من المقتطفات الشعرية
على تجربته الصوفية، التي طرحناها سابقاً.

لم يزدني الورْدُ إلا عطشا
إن يشأَ يمشي على خدي مشى
إن يشأَ شئتُ وإن شئتُ يشأ^١

في جانب الأفق من نورٍ بطيئاتٍ
فالغيب باطنهُ للذاتِ بالذاتِ
قصداً ولم يعرفوا غير الإشاراتِ
نحو السماء ينجون السماواتِ
مُحلُّ حالاتهم في كل ساعاتٍ
وما خلا منهم في كل أوقات^٢

ولولاك ، لاهوتي، خرجت في الصدق
وإن لسان الغيب جَلَّ عن النطق
فتاهوا وضلوا واحتجبت عن الخلق^٣

حاشاك حاشاك من إثباتِ إثنين
فقد تبينَ ذاتي حيث لا أين
فارفع بطفك إنِّي من البين^٤
ومن ديوان الحلاج والتي تلقي بعض الضوء

^١ وازن - عبده - الديوان صفحة ١٣٥ .

^٢ وازن - عبده - الديوان صفحة ١١٥ .

^٣ وازن - عبده - الديوان صفحة ١٤٥ .

^٤ وازن - عبده - الديوان صفحة ١٥٩ .

٢- كتاب الطواسين^١:

الطواسين "جمع طاسين" المؤلف من حرفين (ط و س) ، وهما حرفان هجائيان لا معنى لهما يبرزان في أوائل بعض السور القرآنية مثل سورة الشورى والنمل والقصاص وبحسب منهج الحلاج الثابت، يرمز هذان الحرفان إلى كلمتين يقعان في أولهما: فالطاء يرمز إلى الطهارة أي تنزيه الله وظهريته الأزلية من كل حيث ، والسين رمز السناء أي الرفعة الأبدية والتجلي النهائي للمطلق الذي هو الله.

أما حرف النون في نهاية الكلمة (طواسين) فيرمز إلى النّوال وهو العطاء غير الممنون الذي تمنحه الحقيقة الإلهية إلى الأرواح والأجساد التي تقطنها ببهاء نورها، وبمقتضى الرغبة والانجذاب العشقي الذي قدّرت له في مطلق المطلق^٢.

وسنوجز فقط مضمون بعض الطواسين: ١- الطاسين الأول (طاسين السراج): ويدور حول نبوة محمد ﷺ والطاء هنا تذكرنا بسورة طه، والسين بسورة ياسين، والنون بسورة النور^٣ وطاسين السراج هذا يضم ١٧ سبع عشرة نقطة نذكرها فيمايلي:

١- ظهور محمد، شعلة نور السر.

٢- اختاره الله وجلّى سناه.

٣- عصمته الهاوية.

٤- أيد رسالته أبو بكر.

٥- لا أحد ينكره.

٦- هو أصل أنوار النبوة ومنبعها.

٧- كان قبل كل الأشياء.

^١ الحلاج - الطواسين - تحقيق لويس ماسينيون مقابلاً بتحقيق بولس نويال اليسوعي. دراسة وترجمة رضوان السح + عبد الرزاق

الأصفر - دار البناييع ط ١ - دمشق ٢٠٠٤.

^٢ الحلاج - الطواسين - صفحة ١٢٣.

^٣ الطواسين صفحة ١٢٤.

- ٨- تجاوز وجوده حدود القبل والبعد.
- ٩- به تتم الرؤية والمعرفة لأنَّ الإشارة والمشار إليه، لأنه جاء مع الكلام المطلق.
- ١٠-١٣- هو فوق الحيث لأن الحقيقة قائمة فيه.
- ١٤- يسيطر على كونه مخلوقاً لأنه (هو) وأنا (هو) ، وهو هو.
- ١٥- القيمة الصوفية للحروف الأربعة التي يتكون منها اسمه.
- ١٦-١٧- أقامه الله في قوته، ولا شيء يفوت حكمته^١.

٢- طاسين الفهم:

- ١- أفهام الخلائق قاصرة عن إدراك الحقيقة، فكيف تدرك حقيقة الحقيقة ؟
- ٢- صورة الفراشة التي تحوم حول المصباح لتحترق متلاشية فيه.
- ٣- ٤- تطبيق الصّورة وشرحها.
- ٥- ٦- هكذا سأكون ، إن كنت حقاً هو ، كما ينبغي أن يكون العارف، ولكن أمري ليس كذلك.
- ٧- وهذا لم يتأتَّ إلاَّ لمحمد الذي غمض العينَ عن الأين .
- ٨- أقواله الثلاثة في أثناء معراجه إلى الحق^٢.

٣- طاسين الصفوة (الصفاء) :

- ١- ٢ : الوصول إلى الحقيقة عسير، المراحل الأربعون للسالك .
- ٣- الوصول النهائي إلى الصحراء .
- ٤- ٦ : لما وصل إليها موسى سمع صوت الحق من الشجرة الشائكة .
- ٧- وأنا الحلاج مثل تلك الشجرة ، يتكلم الحق من خلالي.
- ٨- ١٠ : خِلِّ عنك كيانات المخلوق ، حتى تكون هو ، وحتى تفهم وأنت الدليل - أنه يجب أن يكون هو فيك دليل الدليل.

^١ الطواسين صفحة ١٢٤.

^٢ الحلاج - الطواسين - تحقيق لويس ماسينيون ترجمة - رضوان السح - عبد الرزاق الأصفر - ص ١٢٥.

١١- صيرني الحقُّ الحقيقة نفسها.

١٢- الحقيقة في^١.

٤- طاسين الدائرة :

١- مسلك العارف نحو الدائرة الثالثة (دائرة الحقيقة) ماراً بباب الدائرة الأولى (دائرة حقيقة الحقيقة) .

٢- أخطار هذا المسار في مركز الدائرة الثالثة ، (الله) القرآن : ٢/٢٦٢^٢

٥- طاسين النقطة :

١- النقطة التي في مركز الدائرة الثالثة هي الأصل . (وأنا نَمَّ) .

٢- من يبقى في الدائرة الأولى يدعوني زنديقاً.

٣- ومن هو في الدائرة الثانية يدعوني علماً ربانياً.

٤-٧- والذي وصل إلى الدائرة الثالثة يضلُّ عن حقيقتي، ومحجوباً عني ينساني، في

حين كان عليه أن يستقر مثلي في مركز الجوهر الإلهي (القرآن : ١١/٧٥ -

١٣).

٨-١٠ : صورة الطائر الصوّيّ الذي يأبى أن يقطع جناحيه لأجل أن ينضم إليّ

ويفضل الغرق في بحر الفهم.

١١- مختزل هندسيّ للفهم ، شعّر من (الوافر) : " رأيتُ ربي بعين قلبي".

١٢- المختزل الهندسي (١١) نفسه دائرة في داخلها دائرة أخرى من نقاط،

إحداها هي الحقيقة فكيف نميزها؟

١٣-١٥- يجب الكفُّ عن الفهم ، والاكتفاء بالاقتداء بمحمّد : "الذي دنا".

١٦-٢١: البساطة الصافية لتلقّي الوحي الإلهي.

٢٢- قلده وارتق مثله فوق المخلوقات . محمدٌ دنا وتأخّر .

^١ الحلاج - الطواسين - تحقيق لويس ماسينيون ترجمة - رضوان السح - عبد الرزاق الأصفر - ص ١٢٥.

^٢ الحلاج - الطواسين - ص ١٢٦.

- ٢٣-٢٤ : شرح معنى (قاب قوسين)
- ٢٥- الذي وصل إلى القوس الثاني وحده يفهمي.
- ٢٦-٢٧ : هذا القوس مفسّر بأحرف، واحدٌ منها فقط من الأحرف العربية: وهو الميم (= ما أحوى مضمون الوحي الإلهي).
- ٢٨-٣٠ : يعني أنّ الاسم الآخر = وتر القوس الأول.
- ٣١- اتّسع الكلام ليس إلّا الله.
- ٣٢- الحقيقة تعاليه.
- ٣٣- ذكر حديث النبي عن القوسين.
- ٣٤-٣٦- من اختاره الله يجب أن يهجر كل شيء ويتحمل كل شيء.
- ٣٧-٣٩ : تمجيده مقام لا يمكن وصفه^١.

٦- طاسين المشيئة :

- ١- الدوائر الأربع التي يجب اجتيازها تباعاً في درجات العلم للوصول إلى الذات الإلهية.
- ٢- لماذا رفض إبليس دخولها .
- ٣- في الدائرة الخامسة الإله الحي^٢.

٧- طاسين التوحيد:

- ١-٥- تسامي مفهوم التوحيد.
- ٦-١٠- عدم المصادقية المنطقية في تعريفه : سواء بالنسبة إلى الموحّد أم بالنسبة إلى الموحّد أو الربط بينهما^٣.

^١ الخلاص ضمن كتاب الطواسين صفحة ١٢٦.

^٢ الخلاص - الطواسين - تحقيق لويس ماسينيون مقابلاً بتحقيق بولس نوياليسوعي - إعداد ودراسة وترجمة رضوان السح - عبد الرزاق الأصغر - دار البنايع - دمشق ط ١ - ٢٠٠٤ - ص ١٢٨-١٢٩ .

^٣ الخلاص، الطواسين، صفحة ١٢-١٦٣، ١٦٥.

٨- طاسين الأسرار في التوحيد:

- ١- الخصوصية الإلهية في جوهر الأسرار.
- ٢-٣-ال - (هو هو) هو هاء الضمير في كل ضمير بارز.
- ٤-١٤- لكن الله غير ذلك، والتنزيه المسبق الذي يقتضيه كل إنشاء بمفهوم الله هو أيضاً ضروري لتعريف التوحيد.

٩- طاسين التنزيه :

- ١-٦ : رسم مختزل لكل عبارات التشبيه الممكنة يجب إفراد الله خارج كل ذلك.
- ٧-١٥ : الله ليس (هو هو) . عرض لكل الصيغ المقترحة لمفهوم (التوحيد) : هل هو حقيقي ؟ خارج الزمان ؟ متحد بكلامه وإرادته ؟ هل هو إله من حيث الذات ؟ هل هو الذات ؟ ألا تكون التسمية والمسمى شيئاً واحداً ؟ هل يقال الله هو الله ؟
- ١٦-١٩ : نفى كل الأسباب الثانية من حيث الذات الإلهية . الدوائر الأربع (الأزل ، المفهومات ، المعلومات ، الجهات).
- ٢١-٢٥ : الصيغة الرياضية ل (لا إله إلا الله) نفى وإثبات^١.

١٠- بستان المعرفة: ويتناول مايلي:

- ١- المعرفة مستترة في أعماق (اللاعلم) الأساسي دون مكان، ولا حدود، ولا تعدد ولا جهد ولا عزم.
- ٢- خارج كل شيء موضوعها، مثل الإله.
- ٣-١٤- نقد يبطل كل تعريف مقترح للمعرفة - تعالي هذا المفهوم.
- ١٥- حجاب (الاسم) و(الشكل) يسلب الخالق من المخلوقات.
- ١٦-١٧- بُعْدًا مَخْطُطُ الْفَهْمِ: (الطول والعرض) المطبقان في المجال المعنوي (السلوك وفروض الشريعة) وفي العالم الحسي (الروح والجسد) المعرفة وراء كل ذلك وليست في كل ذلك.

^١ الحلاج - الطواسين - ص ١٢٩ .

١٨- لا يستطيع الإنسان القول: إنه يمتلك المعرفة، بل إن هذا الأمر من شأن الله وحده.

١٩-٢٢- عدم إمكان الوصول إلى المعرفة الحقّة، والعلامات المميّزة للعارف.

٢٣- العارف هو المعرفة نفسها، والمعرفة هي الله ذاته.

٢٤-٢٥- تعذر فهم كلّ ذلك، ما دام الخالق هو الخالق والمخلوق هو المخلوق^١.

وخلاصة القول:

إنّ الحلاج كغيره من المتصوفة سكران بمحبة الله، فإنّ عن نفسه في الله بمقدار علوّ الله وبعده عنه، لكن الله رغم بعده يمكن أن يتصل بالعباد بالحب، فيسكرهم ويقربهم كما في كثير من نصوصه ولذلك لا يجوز التأكيد بأنّه يقول بحلول الله فيه أو اتحاده به، وفي هذا يقول في الله: [حضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال^٢.]
فالله يظهر ويُري نفسه للحلاج للحظات، ثمّ يبتعد عنه محتجباً كومضات البرق، وإنه لأمر مستغرب أمر هؤلاء الذين يتحدثون عن حلولية الحلاج، هم يقصدون أن الله يحل به للحظات ثمّ يرتد عنه؟ لا أحسب أن هذا هو المقصود بالحلول، ولذا لم يكن الحلاج حلولياً ولا اتحادياً، إنّما تجربته هي تجربة فريدة، فيها يقترب من الله ويراه إلا أن هذا لا يدوم، إذ سرعان ما يعود إلى نفسه فإذا الله محجوب، ولهذا فهو يتمنى أن يبقى معه وفيه وبه إلى الأبد.

^١ الحلاج - الطواسين صفحة ١٣٠+١٧١+١٧٢.

^٢ الحلاج - الطواسين صفحة ٤٩+١٦٣، ١٦٥.

١١- القشيري : (٣٧٦هـ-توفي ٤٦٥هـ/١٠٧٢م):

هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلعة بن مُجَّد القشيري ولقبه زين الإسلام وشهرته القشيري^١. ولد سنة ٣٧٦ وتوفي سنة ٤٦٥هـ/١٠٧٢م كما تشير طبقات الشافعية عربي النسب من قبيلة قشير العدنانية المتصلة بهوازن^٢. عاش القشيري صباه في نيسابور "واجتذبتة مجالس الفقه والكلام والحديث والتفسير والأدب. وقد كانت نيسابور تعج بنشاط مفكرين أمثال ابن فورك، ومُجَّد بن أبي بكر الطوسي، وأبي إسحاق الأسفراييني، وقد ظفر القشيري برعاية أولئك الأئمة، وكان ينكب على القراءة والاستذكار، وكان شديد الوله بالعلوم العقلية وخاصة تلك التي تتناول المسائل التي طالما استمر الخلاف حولها بين الأشاعرة وأهل الاعتزال^٣.

وأخذ الفقه فأتقنه ، تم الأصول على ابن فورك والأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني، ونظر في كتب الباقلاني "مُجَّد بن الطيب"^٤. فاستوعبها واستمع القشيري إلى أبي علي الدقاق وهو يعظ على طريقة الصوفية وأعجب الدقاق بطموحه ومثابرته ، فزوجه ابنته^٥. توثقت الصلة بين الشاب القشيري والأستاذ الدقاق، كما انعقدت الصداقة بينه وبين أبي عبد الرحمن السلمي، وبينه وبين أبي المعالي الجويني.

وقد أخذ القشيري من السلمي كثيراً من العلوم الصوفية، وقد أفاد الجويني من علم القشيري. وإذا تذكرنا أن الجويني هو أستاذ الغزالي أمكن أن نقول: إن القشيري موصول بالغزالي لا بطريق المصنفات بل بطريق السند الذي يمثله الجويني^٦. وقد كان الجويني مثل

^١ بسيوني - إبراهيم - مقدمة لكتاب لطائف الإشارات-التفسير الصوفي الكامل للقرآن الكريم للقشيري -ج١-ط٢- مركز

تحقيق التراث - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١ ص ٧.

^٢ بسيوني - مقدمة لطائف الإشارات ص ٨.

^٣ بسيوني - مقدمة لطائف الإشارات ص ٨.

^٤ الطبلاوي محمود سعيد، مقدمة الثلاث رسائل للقشيري - ص ٨٠.

^٥ ابن خلكان - وفيات الأعيان ج٢- ص ٣٧٥.

^٦ بسيوني - مقدمة لطائف الإشارات بتصرف ص ١١-١٢.

القشيري شافعيًا من حيث المذهب الفقهي ، أشعريًا من حيث العقيدة، وهنا يجب أن نشير إلى أن الجويني ، وإن أفاد من علم القشيري ، فلا نستبعد أن يكون القشيري بدوره ، وبحكم الصداقة بينه وبين الجويني قد أخذ من الجويني بنزعة عقلية، فالجويني يمثل مرحلة متطورة للأشعرية باتجاه النزعة العقلية التي اقتربت بها الأشعرية من الاعتزال، وربما تكون هذه النزعة العقلية التي أخذها القشيري من صديقه الجويني قد أثرت في طريقة تفسير القشيري للقرآن . وإن كان تفسيراً صوفياً إلا أنه لا يشطح في هذا التفسير شطحاً بعيداً عن العقل، ولا يقيد النص تقييداً حرفياً متزمتاً ، بل يفسره تفسيراً لطيفاً بالإشارة التي تشف عن جمال المعنى وورصانة العقل.

٣- آثار القشيري ومؤلفاته:

بعد أن أتم القشيري تحصيله العلمي بجهده الشخصي على يد أساتذته وأصدقائه عكف على التأليف فانتهى من التفسير الكبير المعروف بـ "التيسير في التفسير" قبل عام ٤١٠هـ. ومن اللطائف عام ٤٣٤هـ، ومن الرسالة عام ٤٣٧هـ ووصلت كتبه إلى خمسة وعشرين كتاباً، ومن أهمها إلى جوار ما سبق: "ترتيب السلوك" و "التعبير في التذكير" و "الأربعون حديثاً" و "شكاية أهل السنة بمكانة ما نالهم من المحنة" و "استفادات المرادات" و "العقيدة الصوفية" و "التوحيد النبوي" و "اللمع" و "الفصول" و "الفتوة" و "نحو القلوب الصغير والكبير" و "المقامات الثلاثة"¹.

وعلى الرغم من هذا العطاء الفكري الثرّ، فإن القشيري قد اشتهر "بالرسالة" وهي لا تخرج عن كونها تأريخاً وجمعاً لأقوال مشاهير المتصوفة ، ولعل السبب في هذه الشهرة هو أن الرسالة سهلة القراءة ولا تحتاج إلى متخصص، وهي ترضي الخاصة والعامة.

وقد قال في بدايتها (هذه رسالة) كتبها الفقير "إلى الله تعالى عبد الكريم بن هوزان القشيري إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام في سنة سبع وثلاثين وأربعمائة. أما بعد رضي الله عنكم فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضلهم على الكافة من عباده

¹ بسيوني - مقدمة لطائف الإشارات ص ١٢.

بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم وجعل قلوبهم معادن أسرارهم واختص من بين الأمة بطوالعه أنواره^١.

أما "لطائف الإشارات" فتتطلب من قارئها أن يكون ملماً بعلوم النحو والبلاغة والبيان وثقافة إسلامية دقيقة وعالية، ولمكانة اللطائف بين مؤلفات القشيري يجب أن يقال: إنَّ القشيري صاحب اللطائف لا صاحب الرسالة لأنَّ [اللطائف هي أبلغ أعماله التي تنقل صورة واضحة عن شخصيته]^٢.

وأما رأي القشيري في معنى التصوف والصوفي فيقول فيه في "باب التصوف":

[ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس واشتقاق، وإلا ظهر فيه أنه كاللقب فأما قول من قال إنه من الصوف وتصوَّف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ومن قال إنهم منسوبون إلى صِفَّة مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصِفَّة لا تجيء على نحو الصوفي ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة وقول من قال: إنه مشتق من الصَّف فكأنهم في الصَّف الأول بقلوبهم من حيث الحضور من الله تعالى فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف، ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قيام لفظ واستحقاق اشتقاق وتكلم الناس في التصوف ما معناه وفي الصوفي من هو فكل عبر بما وقع له واستقصاء جميعه يخرجنا من المقصود عن الإيجاز]^٣.

وللقشيري رأي في الرضا يقول: وقد اختلف العراقيون والخراسيون في الرضا هل هو من الأحوال أو المقامات فأهل خراسان قالوا الرضا من جملة المقامات وهو نهاية التوكل ومعناه أنه يؤول إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه وأما العراقيون فإنهم قالوا الرضا من

^١ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٣.

^٢ بسيوني - مقدمة لطائف الإشارات ص ١٢.

^٣ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٢١٧.

جملة الأحوال وليس ذلك كسباً للعبد بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال ويمكن الجمع بين اللسانين "أي قول الفريقين" فيقال بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من المقامات ونهاية من جملة الأحوال وليست "بمكتسبة له كالنوازل، الضرورية كالعرشة والرعدة بالحمى" وتكلم الناس في الرضا فكل عبر عن حاله وشربه . فهُمْ في العبارة عنه مختلفون كما أنهم في الشرب والنصيب من ذلك متفاوتون فأما شرط العلم الذي هو لا بد منه فالراضي بالله تعالى هو الذي لا يعترض على تقديره^١.

رأي القشيري بالفناء "التوحيد الصوفي: [إن التعريفات التي وردت في الرسالة القشيرية للقشيري تشير في جملتها إلى الناحيتين الأخلاقية والسيكولوجية في "التجربة الصوفية" ولا تتضمن معنى فلسفياً يمكن مراعاته في نظرية عامة في طبيعة الوجود وبعبارة أخرى هي تعريفات تشرح ما يحس به الصوفي من نفسه في حال فنائه ووجوده أو هي كما يقول أصحاب الاصطلاح في الحديث هي تعريفات ذاتية subjective لا موضوعية objective فالصوفية إلى ذلك العهد قد أسلموا زمام أمرهم إلى الله وقاموا في مقام التوكل فلم يروا في الوجود إلا إرادة مطلقة تشير إلى كل شيء ، وقدرة مطلقة على تدبير وتقدير كل شيء، فتجردوا تجرداً تاماً عن إرادتهم وقدرتهم. "فالحقيقة" عندهم هي إرادة مطلقة ولكنها ليست الإرادة الإنسانية لأن هذه ليست سوى خادم لها ومنفذ لأمرها. ومن ناحية أخرى وجدوا الشر كل الشر في النفس الإنسانية وكل ما يتصل بها فتجردوا عن هذه النفس وصفاتها وأعمالها وسموا ذلك فناء عن الأعمال والصفات^٢.

يقول القشيري: [فكذلك إذا واطب "أي الصوفي" على تزكية أعماله ببذل وسعته من الله عليه بتصفية أحواله، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فني عن شهواته. فإذا فني عن شهواته بقي بِنَيْتِهِ إخلاصه في عبوديته ومن زهد في دنياه، يقال فني عن رغبته فإذا فني عن رغبته فيها، بقي بصدق إنابته، ومن عالج أخلاقه فني عن قلبه

^١ القشيري - عبد الكريم- الرسالة القشيرية ص ١٥١.

^٢ عفيفي - أبو العلا- التصوف - الثورة الروحية في الإسلام- ص ١٦٩-١٧٠.

الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس، يقال في عن سوء الخلق. فإذا في عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق... وإذا قيل في عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكن لا علم له بهما ولا إحساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين "غير محس بنفسه ولا بالخلق"^١. فالفناء عن الخلق والبقاء بالحق، وشهود الحق وحده، هو النوع الأخير الذي ذكره القشيري هو التوحيد الصوفي.

موقف القشيري المعتدل بين الصوفية و الفقهاء في تفسيره للقرآن الكريم:

ومما يدل على أن التزام الشريعة والاقتداء الدقيق بسنة الرسول كان من دأب قدماء الصوفية تلك الصيحة المدوية التي صاحبها أبو القاسم القشيري في مطلع رسالته "والتي ألفها حوالي سنة ٤٤٠ هـ" في وجه صوفية عصره، مطالباً إياهم بالرجوع بالتصوف إلى سيرته الأولى - وذلك كما رأى منهم من التواني والفتور في مسائل الشريعة اعتماداً على ما سموه بالحقيقة^٢.

يقول: [إن المحققين في هذه الطائفة انقضض أكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل:

أما الخيام فإنها كخيامهم وأرى نساء الحي غير نسائها
حصل الفتور في هذه الطريقة لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة فمضى الشيوخ الذين كانوا بهم اهتداءً، وقال الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداءً وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وقوي رباطه وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ودنوا (اقتربوا) بترك الاحترام وطرح

^١ القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٣٦-٣٧.

^٢ - عفيفي - أبو العلا- التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١١١-١١٢.

الاحتشام واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة وركضوا في ميدان الغفلات وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات...^١

ولم تذهب صيحة القشيري صرخة في واد ولم تكن دعوته إلى المحافظة على الدين والتزام أحكام الشريعة سُدى فإن الغزالي الذي أتى بعد القشيري بنحو نصف قرن قد أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين أو بين الحقيقة والشريعة وأقام من الدين أساساً للتصوف فمزج عناصر التصوف مزجاً تاماً بعناصر القرآن والحديث ورفع بذلك من قيمة التصوف في نظر أعدائه...^٢

والقشيري نفسه يقول عن كتابه "اللطائف" وكتابتنا هذا يأمن من ذكر طرق من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة إما من معاني مقولهم أو من قضايا أصولهم ، سلكنا فيه طريق الإقلال خشية الإملال"^٣

موقف القشيري المعتدل بين الصوفية والفقهاء في تفسيره للقرآن الكريم:^٤

وجد القشيري أن بعض المتصوفة قد شطحوا في فهمهم النصوص القرآنية، وأفرطوا في إعطائها تفسيراً أو فهماً يخرجان بهذه النصوص إلى مدى أبعد مما تريده.

ووجد كذلك أن الفقهاء يهاجمون الصوفية بكاملهم ، ولهذا ألف الرسالة يرد بها على الفقهاء. (و يهدي بها أيضاً الصوفية على طريقة الإسلام الحقّة ، ينقذ سمعة التصوف من أن يحتسب الناس أنه بنيت قواعده على التطرف والغلو)^٥

ورأى في الرسالة أن [الصوفية استمدوا المعاني الرئيسية من تأمل الآيات القرآنية . فهو حينما يشرح مقامات الصوفية ، يبدأ شرحه لكل مقام ببيان الآيات القرآنية التي

^١ - القشيري - عبد الكريم - الرسالة القشيرية ص ٤ .

^٢ - عفيفي - أبو العلا - المصدر نفسه ص ١١٢ .

^٣ - ابن العربي " وهو غير محي الدين بن عربي " - سراج المريدین - دار الكتب المصرية رقم ٢٠٣٤٨ .

^٤ - ديركي - هيفرو - بحث بعنوان: لطائف الإشارات موقف القشيري المعتدل بين الصوفية والفقهاء - مجلة الفكر - العدد ١٨ - شتاء ٢٠١٣ من ص ٥٢ حتى ٥٧ من المجلة .

^٥ - هلال - إبراهيم - التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة - دار النهضة العربية - القاهرة - ط ١ - ١٩٧٥ - ص ٧٣-٧٤

يستند إليها هذا المقام . وقد تعمد ابتداء كل باب بأصله من القرآن ، لأنه قصد من الرسالة الردّ على الفقهاء والمتكلمين الذين هاجموا التصوف بحجة أنه لم يُبَيَّنْ على قواعد الإسلام، وأنه بدعة لا أصل لها من القرآن والحديث وسلوك الصدر الأول من الصحابة^١

والقشيري علّم من أعلام التصوف السني ، لم يُقْبَلْ على التصوف إلا [بعد أن نهل من العلوم الإسلامية و أتقنها وبرز فيها ، وحاول أن يدنو بالحقيقة الصوفية من الشريعة وفي سبيل ذلك نفى التصوف من كل ما دخل فيه وأبعد عنه كل بدعة]^٢ فالقشيري إذن وقف موقفاً وسطاً معتدلاً في تفسيره للقرآن الكريم بين الاتجاه الظاهري في تمسكه بحرفية النص والاتجاه الصوفي الذي كان بعض أنصاره يشطح فيخرج عن معنى النص ويحمّله أكثر مما يحتمل .

والمنهج الذي التزم به القشيري: أنه أراد أن يحافظ على سنته بمقدار ما أراد أن يحافظ على صوفيته ، وكما أشرنا في حياته الفكرية فقد كان ضليعاً باللغة والنحو والاشتقاق ، وعارفاً بأسباب نزول الآيات وبالأخبار واستطاع أن يسخر هذه الثقافة العالية في تفسير الآية القرآنية من كل زواياها المتصلة بالظاهرة ، كما يفهمها بالإشارة الدالة على الباطن ومنهجه هذا التوفيق بين الظاهرة والإشارة اللطيفة إلى الباطن . كان يبعده عن التزمت ويمنعه من الانزلاق في دروب الشطط^٣ .

وللدليل على ما ذكرناه سنذكر نماذج من تفسيره في لطائف إشاراتِه فهو يبدأ بتفسير البسملة " بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ " على عدة وجوه:

^١ - بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني - وكالة المطبوعات الكويتية - الكويت - ط ١ - ١٩٧٥

^٢ - القشيري - عبد الكريم - التجير في التذكير - دراسة لأسماء الله الحسنى وصفاته - حققه وقدم له إبراهيم بسيوني - دار الكاتب للطباعة

^٣ ديركي - هيفرو - لطائف الإشارات "موقف القشيري المعتدل بين الصوفية والفقهاء" - مجلة فكر العدد ١١٨ - شتاء ٢٠١٣ - من ص ٥٢ حتى ص ٥٧

" وبسم الله " أي به ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات [^١ ويفسر " بسم الله " حرفاً بحرف فيقول:] [وقوم عند ذكر هذه الآية ، يتذكرون من الباء بَرَّةً بأوليائه، ومن السين سِرُّه مع أصفياه، ومن الميم منته على أهل ولايته ."]

ويقدم معنى آخر لهذه الحروف : [وقوم عند سماع بسم الله تذكروا بالباء براءة الله سبحانه وتعالى من كل سوء ، وبالسين سلامته سبحانه من كل عيب . وبالميم مَجْدُه سبحانه بعزِّ وصفه وآخرون يتذكرون عند الباء بهاءه ، وعند السين سناءه ، وعند الميم ملكه] ^٤ وهنا نلاحظ براعة القشيري اللغوية في إضفاء المعاني على ما تتضمنه حروف البسملة، الباء تتضمن البرِّ والبراءة والبهاء ، والسين تتضمن سرَّ الله ، وسلامته من العيب، وسناءه، والميم تتضمن منَّة الله تعالى ومَجْدَه وملكه ويقول: [فلما أعاد الله سبحانه هذه الآية: " بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ " في كل سورة وثبت أنها منها أردنا أن نذكر في كل سورة من إشارات هذه الآية كلمات غير مكررة، وإشارات غير معادة] ^٢.

ويعلق الدكتور إبراهيم بسيوني محقق اللطائف على قول القشيري هذا: [بأنه يُعدّ البسملة قرآناً وليس من قبيل التبرك والاستفتاح ومن هنا نعلم أن مذهب القشيري لا يعتقد في فكرة التكرار في القرآن الكريم، لأن التكرار أليق بالمخلوقين] ^٣.

وهذا ما لا يلاحظه كل من يقرأ اللطائف، إذ البسملة كما هو معروف تكرر في بداية كل سورة، غير أن تفسيرها في الفاتحة لها عنده معنى غير معناها في سورة البقرة أو آل عمران أو الأنفال... فالتفسير يتنوع ويكاد تفسير كل بسملة يتماشى مع المعنى العام للسورة ونلاحظ لديه قدرة عالية على قراءة المعاني المتعددة الباطنية وراء اللفظ الظاهر. فمثلاً في سورة الفاتحة يفسر " الصراط المستقيم ": ما عليه من الكتاب والسنة دليل...

^١ القشيري- عبد الكريم - لطائف الإشارات - تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم - تحقيق إبراهيم بسيوني - الهيئة المصرية العامة

للكتاب - ١٩٨١ - ط ٢ مجلد ١ - ص ٤٤

^٢ القشيري - عبد الكريم - لطائف الإشارات - ج ١ ص ٤٤ .

^٣ القشيري - عبد الكريم - المصدر نفسه - ج ١ ص ٤٤ .

والصراط المستقيم ما شهدت بَصْمَتِهِ دلائل التوحيد... والصراط المستقيم ما درج عليه سلف الأمة.. والصراط المستقيم ما يفيض بسالِكِهِ إلى ساحة التوحيد ويشهد صاحبه أثر العناية والجود لئلا يظنه موجبٌ ببذل المجهود^١.

وهنا يؤكد القشيري كما يفعل في مواضع كثيرة على أشعريته التي يخالف بها المعتزلة الذين حاكموا قضية ثواب المطيع بمنطق العقل بأنه واجب على الله في حين يرى القشيري أن هذا الوجوب غير واقع على الله، لأنه يربط كل عمل للعبد بالعناية الإلهية لا بالمجهود الإنساني.

وفي تفسيره للحروف المقطعة التي تبدأ بها فواتح السور يشير إلى علاقة الرموز بالإشارات وإلى أن هذه الحروف لا يعلم تأويلها إلا الله. وإن [لكل كتاب سرّ، وسرّ الله في القرآن هذه الحروف المقطعة]^٢. فمطلع سورة البقرة " ألم " يفسرها القشيري بأن [الألف من اسم الله واللام يدل على اسمه اللطيف ، والميم يدل على اسمه المجيد والملِك ، وقيل الألف تدل على اسم الله واللام تدل على اسم جبريل والميم تدل على اسم مُحمَّد "ص" ويقال تكثر العبارات للعموم. والرموز والإشارات للخصوص]^٣.

والقشيري وإن كان يحترم العقل ويعطيه قيمة في تحصيل المعرفة لكنه بوصفه أشعرياً ومتصوفاً يرى أن العقل لا يقول إلا حقائق يقينية ويتجلى ذلك في تفسيره لكثير من الآيات، ونسوق على سبيل المثال تفسيره للآيات الكريمة من سورة البقرة: قوله جلّ ذكره: "واعتصموا بحبل الله" يفسرها القشيري بقوله "[الخواص يقال لهم: واعتصموا بحبل الله وخواص الخواص قيل لهم: "واعتصموا بالله". ولمن يرجع عند سوانحه إلى اختياره واحتياله أو فكرته واستدلّاله، أو معارفه وأشكاله والتجأ إلى ظل تدبيره، واستضاء بنور

^١ القشيري -عبد الكريم- المصدر نفسه -ج ١ ص ٥١.

^٢ القشيري - المصدر السابق - ج ١ ص ٥٣

^٣ القشيري - المصدر السابق - ج ١ ص ٥٣ - ٥٤

عقله وتفكيره ، فمفروغٌ عنه ظل العناية وموكل إلى سوء حاله^١. وقوله جلّ ذكره : " الحق من ربك فلا تكوننّ من الممترّين ". أي بعد ما طلعت عليك شمس اليقين فلا تدعن إلى موجزات التخمين^٢. وموجزات التخمين هي المعرفة الاحتمالية التي يقدمها العقل وهي كما قلنا غير يقينية . فالفرق عنده كبير بين معارف أصحاب العقل ، وأرباب الأحوال من الصوفية. فالعقل ليس جديراً بالوصول إلى المعارف العليا. ويؤكد هذه الفكرة في تفسيره للآية الكريمة من سورة البقرة أيضاً " وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى؟ قال أولم تؤمن؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبي " ويشرح القشيري هذه الآية بقوله: كان في طلب زيادة اليقين ، فأراد أن يقرن حقّ اليقين بما كان له حصلاً لليقين^٣.

ويعلق الدكتور إبراهيم بسيوني محقق اللطائف على ذلك القول : [إن درجات المعرفة عند القشيري ثلاث : عقلية ونورها البرهان أو علم اليقين، وقلبيّة ونورها البيان أو عين اليقين، وكشفيّة ونورها العرفان أو حقّ اليقين]^٤ وهي أعلى الدرجات وقد أخذ بتراتب هذه الدرجات عن القشيري لاحقاً بعض المتصوفة مثل ابن عربي وغيره.

والقشيري، بوصفه متصوفاً أشعرياً ، لا يتفق مع المعتزلة في إيقاع المسؤولية على الإنسان العاقل الذي يقوم بأعماله بوعي وحرية، بل أخذ بنظرية الكسب الأشعرية التي ترى أن العمل الإنساني هو توفيق من الله وكسب، ويتجلى ذلك في تفسيره للآية الكريمة من سورة البقرة : قوله جلّ ذكره " يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ، وما أخرجنا لكم من الأرض ". ويفسر القشيري الآية بقوله: لينظر كل واحد ما الذي ينفقه

^١ القشيري - المصدر السابق ج ١ - ص ٢٦٦ - ٢٦٧

^٢ القشيري - المصدر السابق ج ١ - ص ١٣٥

^٣ القشيري - لطائف الإشارات ج ١ ص ٢٠١

^٤ - القشيري - لطائف الإشارات - ج ١ - ص ٢٠١.

لأجل نفسه، وما الذي يخرج به بأمر ربه، اللقمة لقمته، الكل منه فضلاً، لكنه ينسبه إليك فعلاً^١.

وفي مسألة الحرية يذهب القشيري مذهب الأشعرية والصوفية، فالحرية الأشعرية ترى أن الإنسان مسلوب الإرادة الحرة، فحياته كلها وسلوكه هي ملك لله السيد، والإنسان عبد، وليس للعبد حق التصرف في ملك سيده. والإنسان قسّة في مهب الريح وكل ما يصدر عنه إما هو مقدر له مسبقاً بإرادة إلهية صارمة، وحرية لا مفر منها. وكذلك ترى الصوفية، فالصوفي لا يكون صوفياً حقاً، إلا إذا كان كالميت بين يدي غاسله، أو هو بين يدي الرحمن يقلبه كيفما شاء، والحرية لا تتحقق للصوفي إلا عندما يحقق كامل عبوديته لله.

والقشيري يفسر كثيراً من آيات القرآن الكريم بما ينسجم مع أشعريته وصوفيته. فالآية القرآنية الكريمة من سورة النساء التي تقول: (ولا يذكرون الله إلا قليلاً مُذْذَبِينَ بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلّل الله، فلا تجد له سبيلاً). ويقول القشيري: [أحسنُ الخلق من يدعي صدر العبودية ولم يجد له سبيلاً إلى حقيقة الحرية، فلا له من العز ولا في الغفلة عيشة هنية]^٢. فالحرية عند الصوفي لا تكون إلا إذا كان الإنسان عبداً لله، فعبوديته لله تحرره من كل أنواع العبوديات الأخرى للحكام والشهوات الدنيا.

وهكذا نجد أن القشيري في تفسيره حاول أن يوفق بين الشريعة والحقيقة، وهذا التوفيق كان المشكلة الكبرى في الفكر العربي الإسلامي، فهو لا يرفض العقل ولكن رأى أن له حدوداً، وعنده أن كل شريعة لا يؤيدها العقل تبقى ناقصة وكل حقيقة عقلية لا تؤيدها الشريعة تبقى غير ملزمة لأصحاب تلك الشريعة. لقد التزم القشيري في لطائف الإشارات بأول الشريعة وبمذهب أهل السنة. وفي الوقت نفسه لم ينكر حقائق الباطن التي يتوصل

^١ - القشيري - لطائف الإشارات - ج ١ - ص ٢٠٦.

^٢ - القشيري - لطائف الإشارات - ج ٣ - ص ٣٧٧.

إليها الصوفي في لحظات وجدته^١. وإذا كان بعض الباحثين يذهب إلى أن الغزالي هو واضع أصول التصوف السني ، فإنني أذهب إلى القول : إن القشيري هو واضع هذه الأصول.



^١ - ديركي - هيفرو - لطائف الإشارات - موقف القشيري المعتدل بين الصوفية والفقهاء - مجلة فكر - العدد ١١ - ٢٠١٣ ص ٥٦.



الباب الثاني

التصوف في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري والقرن الخامس

الفصل الأول

التصوف الفلسفي

- ١- تصوف ابن سينا
- ٢- الغزالي.
- ٣- مُحمَّد بن عبد الجبار النَّقَّري.
- ٤- فريد الدين العطار.
- ٥- محي الدين بن عربي.
- ٦- عبد الحق بن سبعين.
- ٧- شهاب الدين السهروردي الحلبي.
- ٨- عبد الكريم الجيلي.



الفصل الأول

التصوف الفلسفي

١- تصوف ابن سينا:

هناك ثلاث رسائل صوفية لابن سينا حيث يكشف فيها عن سر تجربته الشخصية ضارباً بذلك المثل النادر للفيلسوف الذي يعي نفسه تمام الوعي والذي يتوصل (كما فعل السهرودي بعده) إلى إيجاد رموز خاصة به^١.

فموضوع الرسائل الثلاث يدور حول رحلته إلى "شرق" خفي لا وجود له على خرائطنا، ولكن فكرة هذا الشرق قد ظهرت في الغنوصية: إن رسالة "حي بن يقظان" [تعرض الدعوة إلى السفر برفقة ملاك الإشراف و "رسالة الطير" تنفذ هذا السفر وتبتدئ دوراً سوف يبلغ ذروته في الملحمة الصوفية الرائعة التي كتبها "فريد العطار بالفارسية (في حدود القرنين الثاني عشر والثالث عشر) أما "سلامان وابسال" فهما بطلا الرسالة التي نوه عنها ابن سينا في القسم الأخير من كتاب "الإشارات"^٢.

ليست هذه الرسائل مجرد خرافات وأساطير بل إنها قصص رمزية ومن المهم جداً أن لا نخلط بين هذين النوعين. كما أنها ليست أمثالاً وحكماً لحقائق نظرية يمكننا أن نعبّر عنها بشكل أو بآخر. إنها صور تجسد الدراما الشخصية الحميمية والتجارب المختلفة لحياة برمتها يبقى علينا أن نتبع تأثير مدرسة ابن سينا في ذلك الاتجاه الذي سار به "البير الأكبر" واتجاه تلميذه "أولريخ اسبورغي" وأوائل المتصوفة الربيّين.

ولكن، بينما يغطّي فيض مدرسة ابن رشد على تأثير مدرسة ابن سينا في الفكر المسيحي، نرى أن آثارها كانت في الشرق على عكس ذلك. فلا عُرفت فيه مدرسة ابن

^١ كوربان - هنري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة - حسن قبيسي - راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير

عارف تامر - منشورات عويدات - بيروت ط١ - ١٩٦٦. ص ٢٦٢.

^٢ كوربان - هنري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٢٦٢-٢٦٣.

رشد ولا فُهمت انتقادات الغزالي على حقيقتها، التي غالباً ما فسرها مؤرخو الفلسفة عندنا، بأنها ضربة قاضية للفلسفة.

ونستطيع الجزم دون مغالطة أن خُلف ابن سينا كان "السهورودي" لا بمعنى أنه أدخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملاحم من "ما وراثيات" ابن سينا، ولكن لأنه أخذ على عاتقه متابعة الغاية التي قصدها ابن سينا من "الحكمة المشرقية" وهي في اعتقاد "السهورودي" غاية لم يُقدّر لابن سينا، بالرغم من كل جهوده، أن يسير بها إلى نهايتها الأمانة لأنه يجهل "المصادر المشرقية" الحقّة.

ولقد حقق "السهورودي" هذه الغاية ببعثه وإحيائه "لفلسفة الأنوار" أو حكمتها، في بلاد فارس القديمة^١.

هذه السينوية السهورودية هي التي عرفت تلك النهضة المباركة في مدرسة أصفهان ابتداء من القرن السادس عشر وبقيت آثارها ناطقة في إيران الشيعي حتى أيامنا هذه^٢.

ولقد استرعت الصفحات الأخيرة من كتاب الشفاء اهتمام كثير من المفكرين [حيث يعبر ابن سينا بصورة رمزية مكثفة مفتعلة، عن رأيه بالنبي والإمام، ذلك أنهم وجدوا فيها أن المعرفة الغنوصية عند ابن سينا، ومذهبه في العقل الفعال، تحمل في ثناياها المقدمات الأولى لفلسفتهم الخاصة عن النبوة]^٣.

في فلسفة ابن سينا نجد نزعتين متناقضتين حاول أن يوفق بينهما وأن يلغي ثنائية المادة والروح، فهو من جهة أولى يقول بمبدأ أساسي هو وحدة الوجود المادي، وفي هذا يقول [إن العالم واحد ولا يمكن التعدد]^٤ لأن [الأجسام حيزها الطبيعي واحد،... فالكل كرة واحدة ولا يمكن أن يكون عالم آخر غير هذا العالم]^٥. ومن جهة ثانية فهو لم يرفض

^١ كوريان - هنري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٢٦٣-٢٦٤.

^٢ كوريان - هنري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٢٦٤.

^٣ كوريان - هنري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٢٦٥.

^٤ ابن سينا - النجاة - مصدر سابق - صفحة ٢٥٤.

^٥ ابن سينا - النجاة - تحقيق محيي الدين صبري الكردي - القاهرة ١٩٣٨ - صفحة ١٣٧.

القول بوجود الروح ووجود الله ، ومن هنا كان ابن سينا يقع في التناقض ، وجاءت صوفيته خجولة غير واضحة .

فتمسكه بوحدة الوجود المادي فرض عليه أن يتخذ من الله موقفين هما: الأول: إما أن يُنَزَّه الله تعالى تنزيهاً مطلقاً ويفصله كلياً عن العالم، والثاني: إما أن يجعله جزءاً من العالم، وضمّنه، وتصوف ابن سينا(وتصوره للعلاقة بين الله والعالم) يتحدد من خلال هذين الموقفين. فمن وجهة نظره الأولى: الموقف الأول في التنزيه المطلق لله: رأى ابن سينا أن الله واحد وهو واجب الوجود بذاته وهو بريء من كل أنواع التركيب وفي هذا يقول: [فواجب الوجود بذاته بداية ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة . ولا صورة معقولة في مادة ولا له قِسْمَةٌ لا في الكم ولا في المبادئ ولا في العقول فهو واحد من هذه الجهات الثلاث]^١. ويقول: [هو الأول ، لا مشابه له ولا ضد له ، لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا حد له]^٢ ، [وهو عاقل لذاته ومعقول بذات]^٣ . [وهو لا يتغير سواء ، أكان التغير زمانياً أم بإرادته]^٤.

وأما وجهة نظره الثانية (الموقف الثاني) وحدة الله والعالم :

فقد قسم ابن سينا الوجود [إلى واجب الوجود بذاته ويمكن الوجود بذاته]^٥، الأول [، الأول هو الله والثاني هو العالم ، وكلاهما قديم وخالد أي متساويان في الوجود، ونجد هنا عنده ثنائية لكن هذه الثنائية يحذفها ابن سينا على النحو الآتي : أولاً : إنَّ كل ممكن الوجود بذاته لا بد له أن يوجد ، ما دامت علته موجودة وفي ذلك يقول [مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود ، واجب ضروري أن يوجد ما يوجد عنه]^٦.

^١ ابن سينا - النجاة - تحقيق محيي الدين صبري الكردي - القاهرة - صفحة ٢٢٨ ،

^٢ ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - تحقيق سليمان دنيا - القاهرة ١٩٦٩ - صفحة ٥٣

^٣ ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - تحقيق سليمان دنيا - القاهرة ١٩٦٩ - صفحة ٥٣

^٤ بدوي - عبد الرحمن - كتاب أرسطو عند العرب - الكويت ١٩٧٨ - صفحة ٣٠

^٥ بدوي - عبد الرحمن - كتاب أرسطو عند العرب - الكويت ١٩٧٨ - صفحة ١٠

^٦ ابن سينا - النجاة - مصدر سابق - صفحة ٢٥٤

وإن [ممكن الوجود من المستحيل أن لا يجب وجوده مع وجود سببه]^١. وعلى هذا الأساس يؤكد ابن سينا .

ثانياً : إن كل موجود وجد هو واجب الوجود ، وكل ممكن الوجود إذا وجد بوجود علته فإنه يتحول إلى واجب الوجود. يقول ابن سينا [كل موجود إن لم يجب له الوجود بذاته لا يجوز أن يقال إنه ممتنع الوجود بعد ما فرض موجوداً]^٢. ويقول أيضاً : [وإن كل ممكن الوجود إما أن يكون وجود بذاته أو أن يكون بسبب ، فإن كان بذاته ، فذاته واجبة الوجود ولا ممكنة الوجود ، وإن كان بسبب ، فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب ، و إما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب ، وهذا محال ، فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته ، فهو إنما واجب الوجود وبغيره]^٣ . النتيجة التي يمكن أن نصل إليها هي "التأكيد على التلازم في الوجود، بين واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى " . وبين ممكن الوجود بذاته وهو " العالم " ، وإن التمايز الوجودي بينهما هو تمايز في الوجود الذاتي ، وليس تمايزاً في الأسبقية الزمانية .

هذا التلازم في الوجود يوضحه ابن سينا بما يلي في العلاقة بين الله (العلة) وبين المعلول، العالم : بمثال فيقول : [إن العلة كحركة يدك للمفتاح ، إذا رفعت رفع المعلول "حركة المفتاح" ولكن ليس إذا رفع المعلول رفعت العلة . فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه ، بل يكون إنما أمكن رفعها " رفع حركة اليد " لأن العلة وهي حركة يدك كانت رُفِعَتْ، وهما أعني الرفعين معاً بالزمان ، ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابهما ووجودهما]^٤. إن أسبقية العلة " الله " على المعلول " العالم " هي أسبقية بالذات وليس بالزمان، ويقول ابن سينا بشكل صريح : [كل علة

^١ ابن سينا - النجاة - مصدر سابق - صفحة ٢٢٧

^٢ ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - مصدر سابق - صفحة ١٩

^٣ ابن سينا - النجاة - مصدر سابق صفحة ٢٢٦-٢٢٧

^٤ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - مصدر سابق - صفحة ٢٣٩ - ٢٤٠

أقدم في الوجود من المعلول من حيث الذات وليس من حيث الزمان ^١ .ويقول أيضاً []
وصدور الفعل عن الحق الأول " الله " إنما بتأخر البدء الأول لا بزمان بل بحسب الذات
[٢].

وخلاصة القول : إن ابن سينا يتردد بين الموقفين اللذين أشرنا إليهما وهما التنزيه المطلق لله تعالى، ثم موقف الذي يرى بأن الله تعالى والعالم المادي كلاهما قديم وخالد. وهنا كما هو واضح يخرج عن مبدأ الإسلام، القائل بأسبقية الله على العالم بالذات وبالزمان معاً. والحديث الذي يورده ابن عربي وهو حديث قدسي صحيح يقول: [كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني]. فالله تعالى قد خلق العالم من العدم قبل أن يكون شيئاً.

إن تصوف ابن سينا لم يكن نتاج تجربة صوفية، ذوقية أو قلبية، ولإنتاج معاناة عايشها كالزهاد الذين تحول بعضهم إلى متصوفة، فالمعروف أن ابن سينا مارس متع الحياة المادية كلها من معاورة للخمر، وحب للنساء، وممارسة للسلطة، وحب للجاه، فقد خدم في بلاط الدولة البويهية والسامانية، وتناول كل الطيبات من طعام وشراب، ولم ينزع في حياته قط أية نزعة زهدية أو صوفية، ومن المعروف أنه مات بمرض المعدة (الكولون) لإسرافه في الإقبال على متع الحياة الدنيا. ولهذا نقول : إن تصوفه هو ضرب من الفلسفة النظرية الإلهية ، ولم يكن تصوفه نتاج غمّ وحزن وخوف كتصوف الغزالي أو الحلاج أو الشبلي أو غيرهم الذين وصلوا به إلى المعرفة الصوفية (معرفة الله) كما يقولون: أخذنا علمنا لا من الورق، بل من التعب والعرق.

^١ - ابن سينا - النجاة - مصدر سابق - صفحة ٢٧٧

^٢ - ابن سينا - شرح كتاب أوثولوجيا المنسوب إلى أرسطو - ضمن كتاب أرسطو عند العرب - تحقيق بدوي - الكويت

٢- تصوف الغزالي:

انتقل الغزالي إلى التصوف إثر أزمة نفسية حادة، عانى فيها غماً واضطراباً شديدين، عندما تحول في حياته من عالمها المادي إلى عالم غير مادي وقد عانى في هذا التحول فترات من اللذة والألم، ومن الغم الشديد إلى الفرح، ومن الخوف الشديد إلى الرجاء، ومن ظمأ شديد إلى الاتصال بالخالق. ففي المنقذ من الضلال، يصف حالته واضطرابه بين عالمي المادة والروح فيقول: [فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر أخرى، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة، فينفرها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومناادي الإيمان ينادي الرحيل الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخبيل^١].

وهكذا استمر النزاع في نفس الغزالي محتدماً، وانتهى آخر الأمر إلى غم شديد ومرض مقعد وجبسه في اللسان. ثم هدأت نفس الغزالي وانخرط في سلك الصوفية، وخلا خلوتهم وراض نفسه برياضاتهم، فاستيقظ فيه الشعور، وانكشف له أحوال القوم ونزلت الطمأنينة إلى قلبه بعد الحيرة الطويلة.

وقريب من تصوف الغزالي تصوف أوغسطين الذي وقف بين عالمين قوين يجذبان: الجمال الإلهي الذي يجذبه نحو الله وثقل المادة الجسمانية الذي يجذبه بعيداً عن الله، وكذلك فعل أفلوطين، فقد وضع فلسفة عقلية فلما تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه.

^١ الغزالي - أبو حامد - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال - مؤسسة زياد للطباعة والنشر - دمشق / ط ١ / ١٩٩٠ / صفحة

رأى الغزالي أن العلم وحده لا يجعل من العالم صوفياً وإن جميع ما حصله من العلوم حتى التصوف لا يساعد في الوصول إلى المعرفة الصوفية، ما لم يتذوق مذاق القوم ويسلك طريقهم ويجاهد مجاهداتهم. يقول الغزالي: [وظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، فكم من الفروق بين أن يعلم الإنسان حال الصحة وحدّ الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعان، وبين أن يعرف حال السكر وبين أن يكون سكران.. فكذاك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف عن الدنيا، فعلمتُ يقيناً أنهم (المتصوفة) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصّلتُ ولم يبقَ إلا ما لا سبيل إليه بالسمع والعلم، بل بالذوق والسلوك].^١

إن الغزالي يرى أن التصوف هو تجربة روحية وهو مختلف تمام الاختلاف عن العلم والفلسفة لا يكتسب بهما ولا يستند إليهما، وإنه ليس نتيجة لعمل مزاج فلسفي خاص بالمسائل الدينية، بل هو وليد العمل والمجاهدة النفسية أو السلوك المرسوم في الطريق الصوفي وقد أخذ الغزالي على عاتقه التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين، أو بين الحقيقة والشرعية وأقام من الدين أساساً للتصوف فمزج عناصر التصوف مزجاً تاماً، بعناصر القرآن الكريم. وجاءت تأليف الغزالي رغبة صادقة في تحصيل حياة روحية حقة له وللذين يتوقون إلى طمأنينة النفس بإيصالها للحقيقة، والغزالي حاول أن يحل مشكلته الروحية أولاً، ويرشد السالكين إلى حل مشكلاتهم الروحية ثانياً.

إن الغزالي في طريقه الصوفي بقي يتمسك أولاً بتقديسه للشرع واتباعه الدقيق له، وثانياً بوجهة نظره في الله من حيث هو ذات قديمة، ولا تستطيع النفس الإنسانية أن تتحقق بمعنى الإلهية على أي نحو من الأنحاء وبهذا رفض آراء القائلين بوحدة الوجود. والحقيقة عنده كما يؤكد لا تتنافى مع الشريعة. يقول في إحياء علوم الدين [... من قال: إن الحقيقة تخالف الشريعة والباطن فهو إلى الكفر أقرب، وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية

^١ الغزالي - المنقذ من الضلال صفحة ٢٦-٢٧.

فهي غير محسولة، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمرَ والحقيقة شهودٌ لما قُدر وأُخفي وأُظهر^١.

إن الحقيقة في نظر الغزالي تأييد عن طريق الشهود لما ورد في ظاهر الشرع، فالشريعة تدعونا إلى القيام بأعمال العبادة ونحوها. والحقيقة تشهدنا معاني الألوهية وتصرف الحق (الله) في الكون، وتوقفنا على ما خفي عنا من أسرار القضاء. هكذا فهم الغزالي في تصوفه الرابطة الوثيقة بين الشريعة والحقيقة، ولكن بعض المتصوفة نظر إلى باطن الشريعة دون ظاهرها. وإن الإنسان مكلف من قبل الشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه، بل إن التكليف يحقق غاية عليا قصد إليها المشرع، وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الأمور التي تماثله وهذا يعني ضالة الأداء الفعلي للأمر المكلف بإزاء النية الصادقة، وظهرت ضالة رسوم العبادة بإزاء التأمل الذي هو جوهر العبادة، وهذا لم يوافق عليه الغزالي^٢.

ولغة المعرفة الصوفية عند الغزالي هي كما عند الصوفية هي الذوق، والمعرفة الذوقية أو الإلهامية يؤيدها بثلاثة شواهد: الأول هي التجارب الشخصية التي جربها الأنبياء والأولياء وتكشفت لهم فيها معاني الغيب، والثاني الأخبار المتواترة والثالث نصوص القرآن والحديث الشريف التي تحمل كلها إشارات صريحة إلى معرفة تحصل نتيجة إلى جهاد النفس وشرح الصدر ومداومة التقوى، قال الله تعالى: [فمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه]^٣، وقال [يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً]^٤.

^١ الغزالي - إحياء علوم الدين - ص ٨٦ .

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت - لبنان بتصرف ١١٣، ١١٤، ٢٤٤ - ٢٤٥، ٢٤٦.

^٣ القرآن الكريم، سورة الزمر ٢٣.

^٤ القرآن الكريم - سورة البقرة ٢٦٨.

وسنعرض فيما يلي رياضات الغزالي الصوفية التي عاش فيها تجربته الروحية خلال تنقلاته من بغداد إلى دمشق وعزلته في الجامع الأموي ورحلته إلى بيت المقدس.

يقول الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال".

[ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بجمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله عز وجل وتخليته بذكر الله عز وجل].^١

ويتحدث الغزالي عند بداياته في التصوف قائلاً: [وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل "قوٓث القلوب" لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي، وأبي يزيد البسطامي... حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقتهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخصّ خواصهم، مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حدّ الصحة وحدّ الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن تكون صحيحاً وشبعاناً وبين أن تعرف حدّ السكر وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبحرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر وبين أن تكون سكران! بل السكران لا يعرف حدّ السكر. وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء والصاحي يعرف حدّ السكر وأركانه وما معه من السكر شيء].^٢

^١ - الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال - مؤسسة زباد للطباعة والنشر - دمشق - ط (١) -

١٩٩١، ص ١٢٠-١٢١.

^٢ - الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال - ص ١٢٢.

والطبيب في حالة المرض يعرف حدَّ الصحة وأسبابها وأدويتها ، وهو فاقد الصحة. فكَذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حائلُ الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا^١.

ويتحدث عن ما حصله بطريق العلم ومالم يمكن تحصيله إلا بالذوق والسلوك يقول: [وأن ما تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معي من العلوم التي أمارسها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفَي العلوم الشرعية والعقلية- إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي، لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر وتفصيلها]^٢.

ويتحدث الغزالي عن سر السعادة الحقيقية وهو بالابتعاد عن عالم المادة والحس قائلاً: [وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكفَّ النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك لله قطعُ علاقة القلب عن الدنيا بالتجاني في دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنهة إلهية على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق.

-ويتحدث الغزالي عن خروجه من بغداد ورحلاته قائلاً:

[ففارقت بغداد ، وفَرَّقْتُ ما كان معي من المال، ولم أدخر إلا قدر الكفاف للأطفال ترخصاً.. ثم دخلت الشام وأقمت بها قرابة من سنتين لا شغل إلا العزلة والخلوة، والرياضة والمجاهدة، اشتغلاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب بذكر الله عز وجل، كما كنت حصلت من علم التصوف فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي.

^١ - الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال - ص ١٢٢.

^٢ - الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال . ص ١٢٢-١٢٣.

ثم رحلت منها إلى بيت المقدس أدخل كل يوم إلى الصخرة وأغلق بابها على نفسه، ثم تحركت في داعية فريضة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله ﷺ بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه فسرت إلى الحجاز^١.

يقول: [ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه. فأثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر... ودمت على ذلك عشر سنين وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصائها واستقصائها، والقدر الذي أذكره ليتنفع به^٢.

وبعد هذا يتحدث الغزالي عن أخلاق الصوفية قائلاً:

[إني علمت يقيناً أن المتصوفة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهريهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به^٣.

وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها المقصود هنا مشكاة النبوة وهي أول شرط من شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله عز وجل ومفتاحها الجاري منها مجرى التحري من الصلاة - استغراق القلب بالكلية بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله. هذا آخرها بالإضافة إلى ما لا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من الأوائل، وهي على التحقيق أول الطريقة وما قبل ذلك كالدلهيز للسالك إليه^٤.

^١ - الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال . ص ١٢٨-١٢٩.

^٢ الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال . ص ١٢٩-١٣٠.

^٣ الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال . ص ١٣٠-١٣١.

^٤ الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال . ص ١٣١-١٣٢.

ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات حتى إنهم وهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة ، وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً... ثم يترقى الحال في مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه^١.

[وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قُربٍ، يكاد يتحيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ. وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب "المقصد الأسنى" بل الذي لا بدسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :
وكان ما كان مما لستُ أذكره

فطن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وكرامات الأولياء هي على التحقيق - بدايات الأنبياء، وكان ذلك (أول) حال رسول الله ﷺ حيث يتبتل حين أقبل إلى غار حراء حُبِيت إليه الخلوة حيث يخلو فيه بربه ويتعبد، حتى قالت العرب " إِنَّ مُحَمَّدًا عَشَقَ رَبَّهُ.

وهذه الحالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها فمن لم يرزق الذوق فَيَتَيَقَّنُهَا بالتجربة والتسامح إن أكثر معهم الصحبة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً، ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان فهُم القوم لا يُشَقُّ جليسه ومن لم يرزق صحبتهم فليعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد الرهان على ما ذكرناه في كتاب "عجائب القلب" من كتب إحياء علوم الدين.

والتحقق بالبرهان عِلْمٌ، وملابس عين تلك الحالة ذوق والقبول من التسامح والتجربة تحسُّن الظن إيمان^٢.

حقيقة النبوة واضطرار الخلق كافة إليها:

^١ الغزالي - أبي حامد - المنقذ من الضلال . ص ١٣٤.

^٢ - الغزالي - أبي حامد - المنقذ عن الضلال . ص ١٣٤.

يقول الغزالي: [أعلم أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة، خلق خالياً ساذجاً لا خبر معه من عوالم الله عز وجل، العوالم كثرة لا يحصيها إلا الله... وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، ونعني بالعالم أجناس الموجودات... فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناساً من الموجودات: كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة... ثم يخلق له حاسة البصر فيدرك بها الألوان والأشكال وهي أوسع عالم المحسوسات ثم يفتح السمع فيسمع الأصوات والنغمات. ثم يخلق له الذوق كذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات....]^١. [ثم يرقى إلى طور آخر، فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله. ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز في إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز، وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأبأها واستبعدتها فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها وذلك عين الجهل إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه فيظن أنه غير موجود في نفسه...]^٢.

[وقد قرب الله سبحانه ذلك إلى خلقه بأن أعطاهم أَمْوُذَجاً من خاصية النبوة وهو النوم، إذا النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إِمَّا صريحاً وإِمَّا في كِسْفَةٍ مثال يكشف عنه التعبير، وهذا لو لم يَجْزِيهِ الإنسان من نفسه وقيل له: إِنَّ من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب لأنكره وأقام البرهان على استحالته...]^٣.

^١ الغزالي - أبي حامد - المنقذ عن الضلال . ص ١٣٦-١٣٧-١٣٨.

^٢ الغزالي - أبي حامد - المنقذ عن الضلال . ص ١٣٨-١٣٩.

^٣ الغزالي - أبي حامد - المنقذ عن الضلال . ص ١٣٩.

[فكما أنَّ العقل طوَّرت من أطوار الأدمي يحصل فيه عينٌ يبصر بها أنواعاً من المعقولات والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل. والشك في النبوة إما أن يقع في إمكانها أو في وجودها ووقوعها أو في حصولها لشخص معين...]^١

[ودليل إمكانها وجودها، ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصوَّر أن تنال بالعقل، كعلم الطب بالنجوم، فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهة الله عز وجل، ولا سبيل إليها بالتجربة. فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة مرة، فكيف ينال ذلك بالتجربة؟ وكذلك خواص الأدوية. فبيِّن بهذا البرهان أن في الإمكان وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل، وهو المراد بالنبوة لا أن النبوة عبارة عنها فقط بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة ولا خواص كثيرة سواها]^٢.

[وما ذكرنا فقطرة من بحرهما إنما ذكرناها لأن معك أنموذجاً منها وهي مدركاتك في النوم، ومعك علوم من جنسها في الطب والنجوم وهي معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً. وأما ما عداها من خواص النبوة فإنما يدركه بالذوق من سلك طريق التصوف، ولأن هذا إنما فهمته بأنموذج رزقته وهو النوم، ولولاه لما صدقت به، فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها أنموذج لا تفهمها أصلاً فكيف تصدق بها؟ وإنما التصديق بعد الفهم، وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوف، فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل، و نوع من التصديق بما لم يحصل بالقياس إليه فهذه الخاصة الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوة]^٣.

^١ الغزالي - أبي حامد - المنقذ عن الضلال . ص ١٣٩-١٤٠.

^٢ الغزالي - أبي حامد - المنقذ عن الضلال . ص ١٤٠.

^٣ الغزالي - أبي حامد - المنقذ عن الضلال . ص ١٤١.

٣_ النِفري: مُجَّد بن عبد الجبار (صاحب المواقف والمخاطبات):

هو شخصية اضطربت آراء المؤرخين حوله وعدم اتفاقهم على رأي واحد حوله فبعضهم ينسب كتبه إلى جده مُجَّد بن عبد الله وبعضهم ينسبها إلى الحفيد ابن بنت مُجَّد بن عبد الجبار، وأول من ذكره ابن عربي في الفتوحات ثلاث مرات، ويذكر اسم كتابه المواقف وذكر ابن عربي أن الكتاب يحوي علوم آداب المقامات، ويذكر ابن عربي نسبته فيقول عنه مُجَّد بن علي أي ابن والده علي وليس عبد الجبار ويذكره التلمساني وعبد الحق بن سبعين، ويذكره ابن عطاء الله السكندري في كتابه لطائف المنن، وأن الشاذلية قد قرأوا كتاب المواقف، ويذكره حاجي خليفة في كشف الظنون باسم مُجَّد بن عبد الجبار بن الحسن، وأغلب المصادر تشير إلى أن مؤلف المواقف هو مُجَّد بن عبد الجبار النِفري، ولكن هناك ثلاثة مصادر تشير إلى أن المؤلف الحقيقي للمواقف هو أبو حيدر مُجَّد بن عبد الله النِفري، والتلمساني وهو شارح المواقف يقول: إن الذي رتب المواقف هو ابن بنت الشيخ . ولو أن الشيخ رتبها لكانت أحسن مما هي عليه.

ومهما يكن فإن مؤلف المواقف والمخاطبات هو مُجَّد بن عبد الله بن عبد الجبار النِفري، وتذكر المصادر أن النِفري الشيخ أو ابن البنت هما شخصيتان حقيقيتان، وإن النِفري قد عاش في القرن الرابع الهجري في نيبور Nippur البابلية في العراق، وإن كانت الشخصيتان يشوبهما الجهل بالسيرة الذاتية لكل منهما ، فيبقى الأمر المهم أن كتاب المواقف والمخاطبات هو كتاب عالي المستوى في تجربته الصوفية، وفي نثره الفني وفي جمالية رمزه وتعبيره عن مذهبه الصوفي.

وكتابا المواقف والمخاطبات هما أهم كتبه ، تتألف المواقف من ٧٧ موقفاً، والمخاطبات تتألف من ٥٦ مخاطبة مرقمة من ١-٥٦. وذكر في آخرها مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت، ثم موقف الإدراك، ولا يختلف الكتابان في مضمونهما الفكري سوى أن المواقف يبدأ كل منها بعبارة "أوقفني وقال لي" ومعنى ذلك أن البارئ تعالى: أيقظ فيه

قابلية للتلقي، فأصبح جاهزاً لقبول التنزل الروحي. وأما كتاب المخاطبة فتبدأ كل مخاطبة بكلمة "يا عبد" ويبدو هنا في المخاطبات : إنه دائم الاستعداد لقبول التلقي.

وهناك نصوص أخرى للنفري اكتشفت عام ١٩٧٣ حققها بولس نويا اليسوعي وهي خمسة أقسام: ١- كتاب موقف المواقف. ٢- أجزاء متفرقة تحتوي على بعض المواقف ثم بعض المناجيات. ٣- قسم الحكم - ٤ جزء آخر مواقف ومناجيات. ٥- باب الخواطر ومقالة في المحبة.

والنفري في كتبه لم يقلد المتصوفة السابقين له، ولم يُجَارِه أحدٌ من اللاحقين، فجاءت كتابته عملاً فنياً أصيلاً لم يتكرر، وجاءت غارقة في الرمزية، فالعبارة عنده شديدة التكتيف ومتعددة الإيحاءات^١.

والنفري ترك أثراً في اللاحقين من المتصوفة فنجد أثره في عبد القادر المعروف بابن قضيب البان (٩٧١هـ - ١٠٤٠هـ) صاحب كتاب "المواقف الإلهية"، ويظهر أثر مواقف النفري في المواقف الإلهية لابن قضيب البان في الشكل والمضمون^٢.
مذهب النفري الصوفي:

آ- الأنا المتعالي: صاغ النفري تجربته الصوفية في كتابه المواقف والمخاطبات وهما ليسا إلا حواراً بين الأنا في وعيها لذاتها بوصفها ذاتاً بشرية، وبين هذه الأنا وقد تعالت على ذاتها فصارت في لحظة زمنية، أنا أخرى متعالية كادت أن تتماهى مع الله ولكنها لم تتّما معاً، أو لنقل إن مواقفه ومخاطباته ليست إلا حواراً مع الله عبر تجلّيه له في كل وقفة أو مخاطبة، وهو يجاهد لكي يكشف السر ويعرف الحقيقة التي تشف من خلال نظرة بارقة ينخطف فيها وجوده، ويغيب عنه، وعبر ذلك كله يتوسل إلى باريه أن يكشف له الحجب حتى يراه عين اليقين أو حق اليقين أو يقين اليقين، ومن أجل هذا كانت رحلته

^١ ديركي - هيفرو - معجم مصطلحات النفري - دار التكوين - دمشق - ط ١ - ٢٠٠٨ - ص ٩ - ١٠.

^٢ ديركي - هيفرو - من مواقف النفري إلى مواقف ابن قضيب البان - دراسة مقارنة وتعليق - دار التكوين - دمشق - ٢٠١١

المتعالية إلى المطلق أي إلى تجربته الفريدة التي هي ذلك الجهد الدائم للوصول إلى الراحة الكبرى. وغايتها أن تحل التناقض بين شعوره المرهف وذوقه العالي، الرفيع الحالم بما يجب أن يكون، وبين واقع فاسد يهترئ ثقافياً وحضارياً وأخلاقياً وتفتقد فيه الروح إلى أي معنى من معاني الدفء والحنين، وفي رحم هذا التناقض كان يولد القلق ويتنامى ويحفر أحاديده في أعماق النفس ويوصلها إلى خوائها ويضعها على حافة الانهيار. والنفري الذي امتلك ذلك الذوق الرفيع لتجاوز ذلك التناقض أو ذلك القلق الناجم كان لابد له من التعالي إلى وجود أكمل، إلى وجود حقيقي إلى الكامل المتعالي الذي يستحيل مناله، وعلى قَدَر هذا الكامل المتعالي على الإطلاق، وعلى قَدَر الجهد المبذول للوصول إليه جاءت اللغة المعبرة عنهما متعالية تصف تجربة صاحبها في مواقف ومحاطبات وتجليات روحية ملؤها الحيرة والدهشة، والخوف والرجاء لهذا جاءت لغته معبرة عن أنه في تعاليها، متعالية رائعة. وكلما كان الموضوع جليلاً بالغاً حد الإدهاش كان التعبير عنه صعباً إذ يجب أن تأتي اللغة المعبرة جميلة أو جلييلة تُستسيغها النفس وتسرح معها في آفاق مفتوحة لا متناهية، ولما كان الناطق هو الله تعالى وإن كان بلسان النفري فيجب أن يأتي الكلام عميقاً في معناه وجميلاً جليلاً في شكله وبالغاً حد الإعجاز في استيعابه المعنى وأسراره.

يقول النفري على الدوام في المواقف: أوقفني " أي الله " والوقوف هو رمز للأدب والاحترام والمعنى كما يقول التلمساني، شارح المواقف : أوقفني أي أيقظ قابليتي واستعدادي لقبول التنزل الروحي ، وقال لي :أي قال لي الله تعالى ، وعندما يتكلم الله، فالكلام يجب أن يأتي جميلاً جليلاً بليغاً ، ولهذا كان النفري يجهد لكي يجعل كلامه بليغاً موجزاً كثيفاً معبراً عن الأفكار بعمق ، بعيداً عن الأطناب والإطالة . وسنلاحظ لاحقاً أن اللغة قد أطاعته ، فاستحضر الجملة الملائمة الكثيفة الموجزة المعبرة عن عمق ما يعاينه ، وعمق ما يريد أن يعبر عنه. وهو (تعالي الأنا ، تعالي المطلق ، الفناء ، حالات الدهشة

والخوف والرجاء وغير ذلك) .ومن هنا يمكننا أن ننظر إلى نصوص النفري على أنها فن أصيل متفرد لا شبيه له في دنيا الأدب^١.

وكما يقول أبو العلا عفيفي: [إن التصوف كالفن لا وجود له بغير العاطفة الجامحة وإن منطق التصوف هو طرؤه وقواعده العملية. وتنوع رسائله تهدف إلى غاية واحدة هي توحيدها للحق وللحقيقة]^٢. ومنطق النفري هنا كغيره من المتصوفة لا يقوم في بناء هيكل العبارة والفكر أي بناء المقدمات والنتائج، بل يقوم في قواعد الطريق وبنائها في التجربة الفردية^٣.

إن الطريق الصوفي هو السبيل لإدراك الحق، وهو سلوك يتناول إعادة بناء القيم السامية، الحق والخير والجمال، ومن هنا فغاية الصوفي أن يصل إلى الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق (إلى الله) إلى الكمال المطلق، والطريق إلى هذا هو أن يُفنى السالك عن شهود السوى بإفناء إرادته بالإخلاص الكامل لوجه الحق.

ب - الإخلاص الكامل لوجه الحق (الفناء عن شهود السوى وإفناء الإرادة).

[يتجلى الإخلاص الكامل لوجه الحق عند النفري في نضاله لتطهير الذات وذلك بإفناء الإرادة التي تتلاشى ذاتها في ذاتها لكي تصل إلى الأنا المتعالية التي هي أداة الوصول إلى المطلق، والمقامات التي يعبرها الصوفي مهما اختلف عددها ليست سوى الفعل اللامتناهي في ارتقاء الإرادة. وهذا الارتقاء وعبر المقامات عنده ليست إلا سफراً دائماً نحو المطلق وهو جوهر تجربة النفري، هو أسلوب تعالي الأنا بالهمة المتعالية، أسلوب إبداع الذات لذاتها، أي الإبداع الذي يفترض وجود ميدان تجلي الأنا الإنسانية، ويشترط تخليص الذات الإنسانية من شرطية الاعتقادات والتصورات السائدة، والتحرر

^١ - ديركي - هيقيرو - جمالية الرمز الصوفي "النفري - العطار - التلمساني" - دار التكوين - دمشق - ط ١ - ٢٠٠٩ - ص

^٢ عفيفي - أبو العلا- التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار الشعب - بيروت

^٣ الجنابي - ميثم - حكمة الروح الصوفي - دمشق - دار المدى ٢٠٠١ - صفحة ١٧٦.

الكامل من كل ما هو غير الحق ، من كل ما هو غير الله . وبهذا تبحث الأنا عن حقيقتها الحقّة والأنا عند النفري لا تُحَقِّقُ كما لها إلا بالإخلاص الكامل لوجه الحق تعالى، وهذا لا يتم إلا بالتحري من شهود السوى أولاً، وبتحقق العبودية المطلقة لله ثانياً، وبإفناء الإرادة ونسيان حتى الصالحات ثالثاً^١. وعندما تصل الأنا إلى الكمال ، إلى مرتبة الإنسان الكامل يتحقق الفناء الكلي [والناظم الكلي لتحقيق هذه المطالب الثلاثة وهو الإخلاص الكامل للحق ، والإخلاص هو الصدق في النية والصدق في العمل، والصدق لا يتم إلا بالإخلاص فيه والمداومة عليه]^٢.

[فلا طريق للسالك إذن إلى الله إلا بالمجاهدات والمقامات ، لا طريق إلى المطلق (الله) إلا بالمطلق. (والمطلق الثاني وهو الأنا الصوفية التي تعالت على ذاتها باستمرار بإرادتها، فتكاملت، وكادت أن تتماهى مع الله ولكنها لم تتماه ، وهذا هو معنى قول الصوفية : عرفت ربي بربي أو عرفت (الله بالله)، أي عرفت الله لما طَهَّرْتُ ذاتي وتعاليتُ فصرت كاملاً ، ومَنَّ الله عليّ ففنيته في توحيده ، وانتقلت من الأنا الإنسانية إلى الأنا المتعالية المتألهة فيها عرفت الله .أي بالأنا التي أفنت ذاتها عن شهود الأغيار عبر المجاهدات والمقامات وحقق عبوديتها المطلقة لله وفَنَيْتُ إرادتها بالحق أي فنيته بالتوحيد . والفناء في التوحيد هو الغاية النهائية للخلاص الكامل لوجه الحق]^٣.

يقول النفري : [أوقفني في حقه وقال لي لو جعلته بحراً ، تعلقت بالمركب ، فإن ذَهَبَتْ عنه بإذهابي ، فبالسير ، فإن غَلَكُوتَ عن السير فبالساحلين ، فإن طرحت الساحلين ، فبالتسمية حق وبحر ... فلا على حقي حصلت ولا على البحر سرت فرأيت الشعاشع ظلمات والمياه حجراً صلداً]^٤. وتفسير ذلك : إن حق الله هو التعلق به

^١ ديركي - هيفرو - جمالية الرمز الصوفي (النفري - العطار - التلمساني) - دار التكوين - دمشق ٢٠٠٩ - صفحة ٨٤ -

^٢ الجنابي - ميثم - حكمة الروح الصوفي - ص ١٥١ .

^٣ ديركي - هيفرو - جمالية الرمز الصوفي (النفري - العطار - التلمساني) - مصدر سابق صفحة ٨٥ .

^٤ النفري - موقف حقّة - صفحة ٦٩ - ٧٠ .

دون كل ما بدا ، وما لم يبدُ فإنَّ تعلق السالك بغير الله تعالى لم يقبل منه ، وقد شبه حقه بالبحر ليعلمنا أنه لا يجوز التعلق إلا بحقه بلا واسطة. وقد رمز بالبحر إلى أمرين اثنين هما حق الله الواسع الذي لا يمكن الإحاطة به أولاً وثانياً صعوبة التعلق بحقه وهو الإخلاص لله .

إن التخلي عن الخلق (عن السوى والأغيار) لا يكون إلا بتعالى الأنا والتخلي عن الإرادة وإفنائها بالإرادة والوصول إلى مقام العبودية الحققة لله ، يقول النفري : [ياعبد إن عبدي هو الملقى بين يديّ، ياعبد! عبدي الذي هو عبدي، هو الغضبان لي على نفسه لا يرضى]^١.

إن تخلي السالك عن السوى وعن إرادته لأنها نوع من السوى يحقق له عبوديته المطلقة لله . وفي هذا يقول النفري : [أوقفني في العبدانية وقال لي : أتدري متى تكون عبدي ؟ إذا رأيتك عبداً لي : منعوتاً عندي بي لا منعوتاً بما مني ولا منعوتاً بما عني، وهنالك تكون عبدي ، فإذا كنت هنالك كذلك كنت عبد الله وإذا كنت عبد الله لم يغب عنك الله ، وإذا كنت منعوتاً بسوى الله غاب عنك الله فإذا خرجت من النعت رأيت الله ، فإن أقمت في النعت لم تر الله]^٢.

فتحقيق العبودية المطلقة لله يشترط أن يكون العبد منعوتاً لله وبالله وحده ولا للسوى ولا بالسوى ، وتحقيق العبودية المطلقة لله هو الإخلاص الكامل لوجه الحق .

إن الإخلاص الحق لله عند النفري هو الفناء عن شهود السوى والفناء عن أعماله بإرادته وتعالى همته . والإقرار بأن الله هو الوجود الحقيقي . ولهذا لا يحق للعبد السالك أن يغضب ولا أن يرضى : يقول النفري : [أوقفني في العظمة وقال لي : لا يستحق أن يغضب غيري، فلا تغضب أنت]^٣ لأن الغضب حركة في طلب الانتقام، والاسم المنتقم

^١ النفري - المخاطبات - مخاطبة ٢٠ صفحة ١٧٤

^٢ النفري - موقف العبدانية - صفحة ١١٠ - ١١١ .

^٣ النفري - موقف العظمة - صفحة ٧٤ .

صفة الله، ولا يجوز أن ينازعه فيها العبد يقول النفري : [أوقفني في الرحمانية وقال لي: لا يستحق الرضا غيري، فلا ترضى أنت، فإن رضيت محقتك]^١، والرحمانية هي عالم الجمال والرحمة. وهذا العالم خاص بالله وحده، ولا يجوز أن ينسب الرضا والرحمة إلى غيره تعالى وإذا نسب الفعل إلى العبد، فهذا عن طريق المجاز، والإنسان على الحقيقة لا إرادة له، والمريد هو الله تعالى وحده، والسالك في إخلاصه للحق تعالى يفنى عن إرادته ويبقى في إرادة الله.

ج- من الفناء عن شهود السوى إلى شهود الأحدية:

بعد أن تحقق السالك في عباداته الإخلاص الكامل للحق وفنائه عن السوى، وحتى إرادته، فإنه يتهيأ للوقفة في الحضرة الإلهية. وفي هذا يقول النفري : [وقال تَطَهَّرْ للوقفة وإلا نَفَضْتُكَ من الوقفة]^٢. والمعنى يجب أن تكون طاهراً متحرراً من كل الأغيار، يقول النفري : [أوقفني في بيته المعمور، وقال لي: اخل بيتك من السوى واذكري أُيسر لك ترني في كل جزئية منه]^٣ والبيت المعمور هو رمز للوجود بكليته، كما هو رمز للقلب الذي يضم كل موجود في الوجود وإخلاء البيت من السوى هو إخلاء القلب من كل شيء حتى لا يَرَى إلا الوجود الحق. يقول النفري [وقال لي: إذا رأيتي في بيتك وحدي فلا تخرج منه، وإن رأيتني والسوى فغط وجهك وقلبك حتى يخرج السوى، فإن لم تغطهما حَرَجْتُ وبقي السوى، وإذا بقي السوى أخرجك من بيتك إليه، فلا أنا ولا بيت]^٤. فالله هو الوجود الحق والعدم هو السوى، أي إذا بقي السوى حلَّ بك العدم وسيطر عليك الحجاب، وسيطرة الحجاب يعني غياب وجه الوجدانية عن قلب السالك وبهذا يتحول قلبه إلى ظلمة. أما إذا كان شهود الحق هو المقصود الأول والأخير للعبد فيكون الحق

^١ النفري - موقف العظمة - صفحة ٧٤.

^٢ النفري - موقف الوقفة - صفحة ٩.

^٣ النفري - موقف بيته المعمور - صفحة ٣٩.

^٤ النفري - موقف بيته المعمور - صفحة ٤٠.

سمعه وبصره. ويؤكد النفري ذلك بقوله: [وقال لي: الواقف لا يعرفُ المجاز وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب]^١ وبهذا يصل العبد السالك إلى المقام الأعلى إلى أعلى درجات الفناء إلى مرتبة الوقفة إلى الحضرة الإلهية ففيها يفنى السالك عن الكونية (عن الخلق) لغلبة الحقيقة (الحق) عليه، وفي هذا يقول النفري: [يا عبد إذا أَقَمْتَ عندي جُزْتَ الكونية، فما أتاكَ فلن تفرح به، وما فاتكَ فلن تأيس عليه]^٢. وعبرة جزت الكونية هي رمز للفناء الكامل عن السوى فالوقفة تمحو الصور وتفني الرسوم، يقول النفري: [وقال لي: ليس الوقفة ثبت ولا محو لا قول ولا فعل ولا علم ولا جهل]^٣، أي إن المشهود في مقام الوقفة (أي في مقام الله) يمحو كل شيء فالثبت والمحو والأقوال والأفعال والعلم والجهل هي صور تمحوها الوقفة.

الوقفة هي إذن ألا يشهد الواقف وجوداً غير وجود الله وفيها يرى السالك حقيقة السالك عدماً، ومن ير السوى عدماً يخرج عنه ويحتزّه ومن ير الحق وجوداً لا يحتزّه ولا يخرج عنه. وشهود الحق (شهود الأحدية) يُفني الشئيات: يقول النفري: [الوقفة يدي الطامسة ما أتت على شيء إلا طمسته ولا أرادها شيء إلا أحرقتة]^٤. إن طمس الشئيات وإحراقها هو [إذهاب صور التعدادات بأحدية جامعة للمراتب ، رافعة للحجاب والمحجوب والحاجب]^٥. وهذا المعنى قد أكدته النفري في موقف الموت إذ يرى الواقف فَقْدَ الاثبات في وجود الحق، وذلك شهود الواقف للفناء، فالوقفة تعني فناء ذات الطالب في ذات المطلوب أو فناء الواقف الشاهد، فيشهد في حال شهوده ذاته عدماً ويرى الوجود الحق لله تعالى وحده. والعدم لا يبقى مع الوجود . يقول النفري [وقال لي:

^١ النفري - المواقف - موقف النفري - صفحة ٣٧.

^٢ النفري - النخاطبات - مخاطبة ١٩ - صفحة ١٧٢.

^٣ النفري - المواقف - موقف الوقفة - صفحة ١٠.

^٤ النفري - المواقف - موقف الوقفة - صفحة ١٠.

^٥ النفري - المواقف - موقف الوقفة - صفحة ١٠.

قف بحيث أنت واعرف نفسك ولا تنس خلقك ترني مع كل شيء، فإن رأيته فألقِ المعية وأبقِ فلا أغيب عنك^١.

إن وقوفه بحيث هو ليس إلا أن يرى نفسه عدماً، والعدم لا يبقى مع الوجود، الوقفة هي فناء الواصل عن السوى وفناؤه بالله وفي الله تعالى. أما الحياة - البقاء فتعني العودة إلى الثنائية إلى إثبات عارف ومعروف وعالم ومعلوم، وعلى هذا ففي حال الفناء يشهد الواقف أن العمل لله، والمعرفة معرفته والعلم علمه فلا ينسب لنفسه عملاً ولا معرفة، إذ هو محو في حضور مشهوده تعالى، يقول النفري: [وكشف لي عن وجه كل شيء، فرأيته متعلقاً بوجهه وعن ظهر كل شيء فرأيته متعلقاً بأمره ونهيه^٢. يعني أن الحق تعالى قد كشف للواقف أن كل وجه هو وجهه تعالى فما ثمة اثنان. ووجه كل شيء حقيقة، وقد كشف الوجهية ليشعر أن المراد حضرة الشهود، وفي الوقفة قد يشعر الواقف بالأنا، ولكن النفري يحذر من دعوى الإنيّة لأن فناء الإحساس بالإنيّة هو زوال الرسم بالكلية في شهود الأحدية فترتفع الأثنائية بين الله العالم فلا يشهد الواقف إلا الأحدية لأنه فني عن ما في الوجود لأنه مستغرق في التوحيد [وحقيقة الفناء في التوحيد عند النفري هي أن لا يشهد الصوفي إلا الله، فلا يرى الكل من حيث هو كثير، بل من حيث إنه واحد لكونه مضمحلاً في شهود الذات الأحدية. وعندما يصل الفناء إلى أقصى مرحلة يفقد السالك شعوره بنفسه وبالكون تماماً إلى درجة يمكن القول معها بأنه فني عن الفناء، فالفناء عن شهود الفناء هو فناء عن الكون المكوّن، أو هو فقد عن الفقد أو ذهاب عن الذهاب، فلا يحس الصوفي بشيء يوجد ولا بشيء يفقد عدا الموضوع الذي استغرق منه تفكيره وشعوره، فيبقى الله في شهود الصوفي وتنفى الكائنات^٣.

^١ النفري - المواقف - موقف بيته المعمور، صفحة ٤١.

^٢ النفري - المواقف - موقف الفقه وقلب العين، صفحة ٧١.

^٣ المرزوقي - جمال - دراسة وتقديم النصوص الكاملة للنفري - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ٢٠٠٥ - صفحة ٦٦.

إن الإبداع في الأدب والفن يشبه القفزات والثورات في العلم، فالأدب الرفيع كأدب النفري يأتي من طريقته الجديدة في تناوله لموضوعات قد تكون قديمة أو جديدة، لكن التعبير عنها كما هو حال تعبير النفري جاء بلغة جديدة رمزية قد تغمض أحياناً فتحتاج إلى تأويل أو تشف أحياناً أخرى فتضعنا أمام الحقيقة، أمام جلال حقيقة الوجود الإلهي والوجود الإنساني من منظوره الصوفي، يقول النفري: [وقال لي: تعرفني ولا أعرفك...]^١. أي أنا وجود فأعزف وأنت عدم فلا تُعرف [وقال لي هذه عبادتي أي شهودك أي وجود وأنك عدم.] وقال لي من أنا؟ فكُشِفَت الشمس والقمر وسقطت النجوم وخمدت الأنوار ونطق كل شيء: فقال الله أكبر. وقال لي: قع في الظلمة.. ولا تخرج من الظلمة. وأبصرت نفسي]^٢.

الظلمة هي عدم، وقد أبصر السالك نفسه أنه عدم، ولا يخرج من الظلمة من عدم إلا إذا أخرجه الباري منها فأشْهَدُ الوجود. فقد أشْهَدَ الله نفسه المقدسة، لكن من حقيقة رؤيته إياه (أي من حقيقة رؤيته لله) أن لا يرى نفسه مادام يرى الله، فحقيقته هي إذن أبعد الأبعدين لأن التجلي أفناها]^٣.

إن عبادة العبد لله لا تكون مقبولة إلا بالإقرار بأن الله تعالى هو الوجود الحق المطلق وإن ماعداه هو عدم. إن الوجود ينمحي في الوقفة في حضرة الشهود. ففي هذه الحضرة لا يرى الواقف إلا الحق، وتتلاشى الموجودات في حضرة سيده]^٤. كما ينعدم الإحساس بالذات وفي لحظة الوقفة يشعر الواقف باللاتناهي في الصغر أمام اللامتناهي في العظم، لأن ذات الواقف مستغرقة كلية في حضور الخالق، وإرادة العبد مستتلة، ولا يمكن التعبير عن هذه اللحظة الوجدانية، وهي لحظة الفناء إلا بعد الرجوع من حال الفناء إلى حال

^١ المواقف - موقف من أنا ومن أنت . صفحة ٧٣.

^٢ المواقف - موقف من أنا ومن أنت . صفحة ٧٣.

^٣ التلمساني ، شرح المواقف ، صفحة ٣٥٧-٣٥٨.

^٤ المرزوقي - جمال ، النصوص الكاملة، صفحة ٤٢.

البقاء وبين لحظة الفناء المطلق عن شهود السوى، وهي (لحظة شهود الأحدية) ولحظة العودة إلى شهود الوجود إلى شهود الكثرة، بين لحظة الفناء بالجمع، ولحظة البقاء بالفرق يتكشف من طرفيه ليصير سرمدياً إذ تتلاشى فيه اللانهاية الزمنية لأزلية الوجود الحق ولأبديته وهذه اللحظة قال عنها النفري: [الوقفة تعني سرمدي لا ظن فيه]^١.

والمعنى: إن ما يعانيه الواقف في الوقفة هو ثابت مبرأ عن التغير والظن والشبهة في حين أن ما يدركه بالعلم والمعرفة متبدل متغير في حين لا يتغير ما ندركه في الوقفة، وهذا هو معنى التعيين السرمدي، لأنَّ الله تعالى أشهدَ الواقف الماضي والحاضر والمستقبل. [وقد أراد، النفري في لحظة كل وقفة من مواقفه أن يصف لنا الكمال الإلهي الذي لا يوصف (الحق المطلق . الخير المطلق. الجمال المطلق) الكمال الإلهي الذي لا يمكن الإحاطة به لأن تجليات كماله لا تنتهى، وهذا ما عبرت عنه الآية القرآنية الكريمة: وكل يوم هو في شأن]^٢. والله تعالى في تجلياته اللامتناهية لا يمكن أن يدرك في وحدته الكلية (وحدة الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق) لكن النفري في مواقفه ومخاطباته يريد أن يقبض على الحقيقة في وحدتها الكلية [في لحظة الفناء من شهود السوى وشهود الأحدية في هذه اللحظة يندمج الأزل والأبد في الصيرورة الدائمة من قبل الحق فلا أزل ولا أبد، بل الآن الدائم المتجدد]^٣.

إن لحظة الفناء عن شهود السوى هي لحظة شهود الأحدية لحظة الحضور أمام الباري تعالى هي لحظة الغياب عن الأغيار لأن ذات الواقف قد استغرقت كلياً في النظر إلى الله وفنيت عن رؤية سواه، [أي في الصوفي عن الخلق وبقي في الحق، وهذا هو الفناء عن شهود السوى]^٤. وهو أيضاً الفناء في شهود الأحدية، ولكن فناء الواقف لا يعني فناء

^١ النفري، الموقف - الوقفة ، صفحة ١٤ .

^٢ الآية القرآنية الكريمة / سورة الرحمن آية ٢٩ .

^٣ ميشم - الجنابي - حكمة الروح الصوفي صفحة ١٥٠ .

^٤ القشيري - عبد الكريم بن هوزان - الرسالة القشيرية صفحة ٤٧ .

الموجودات أو نفي الأكوان، بل فقدان إحساسه بوجودها في لحظة شهوده للحق شهوداً ذوقياً، لأنه في حال الصحو يشعر بأنه البشرية، ويشاهد وجود السوى، ومعنى آخر: إن الواقف عندما يغرق في بحر التوحيد لا تفنى ذاته وصفاته ولا يخرج عن قيود البشرية ولكنه كما قلنا يفقد إحساسه بالموجودات ولا يرى إلا الله. [وشهود الأحدية هو عبادة خالصة، يتحقق فيها إبطال جميع قوى الفكر الواعي، والفناء في التوحيد. وأعلى درجات الفناء لا يوصل إليها إلا حين لا يُدركُ الفناء في الفناء وذلك ما يدعوه الصوفية فناء الفناء وهو الاستغراق الكلي في الموجود في التأمل الرباني]^١.

العودة إلى شهود السوى:

بناء على ما تقدم يمكننا التأكيد : إن النفري يعترف بوجود العالم ويقول: بثنائية الله تعالى والعالم، والواحد والكثرة. ولكن هذه الثنائية تنتفي في شهود الأحدية، لأن الواقف لا يبقى في الفناء في التوحيد، والنفري يؤكد أن الواقف يرجع إلى حال البقاء فيقول: [وقال لي: قل لهم: رجعت إليكم ، فقلتُ أوقفني ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قول، لأنه أراني التوحيد، فكنت به لا أعرف فناء ولا بقاء، وأسمعي التوحيد ولم أعرف استماعه، وردني بعد هذا كله كما كنت، فرأيت في الرد صحيفة فأنا أقرأها عليكم، وقال لي : أعدتلك من النار فأين سكونك؟ وأظفرتك بالجنة فأين نعيمك؟ قال لي الجزء الذي يعرفني لا يصلح على غيري، وقال لي ما بيني وبينك لا يعلم فيطلب]^٢ . ومعنى هذا النص: [أوقفني وقال لي بعد العودة من الفناء إلى البقاء، من الفناء عن شهود السوى إلى شهود الوجود والكثرة. ومن شهود ألا فاعل إلا الله وحده، وألاً وجود إلا هو إلى الإقرار بأن ثمة فاعلين ووجودين: الله والإنسان.]والصحيفة هي حالة نفسية يعانيها النفري منقوشة فيها التنزلات الروحانية، أقوال منقوشة قريبة الوفاء بمعاني التوحيد، وهو يقرأ

^١ آلن نيكسون - رينولد- الصوفية في الإسلام - ترجمة نور الدين شريعة- القاهرة ١٩٥١ صفحة ٦٣.

^٢ النفري- المواقف - موقف الثوب صفحة ٧٩.

الصحيفة وليس فيها شيء منه يسمعها كما يسمعها غيره^١، وما هو موجود في الصحيفة هو التنزلات الروحانية، وما دام النفري لم يقرأ ما هو مكتوب في الصحيفة فيمكن القول: إن ما جاءت به الصحيفة هو الشريعة المحمدية وكأن الله قد أمره أن يلتزم بأوامرها ويوضحها للناس بوصفه ولياً وارثاً لعلم النبوة، ونعود الآن للقول: إن الواقف بعد الفناء عن شهود السوى، أي الفناء في شهود الأحدية يعود إلى حال البقاء يعود إلى شهود السوى ليقوم بأوامر الشريعة وبالعبودية الحقّة لله [لأن قيام العبد بالعبودية في حال شهوده لها أكمل من عبوديته في حال الغيبة عنها، لأن العبودية في حال غيبته عنها وعن نفسه هي بمنزلة السكران أو النائم، وأداؤها في حال كمال يقظته وشعوره بتفاصيل قيامه بها أتم وأكمل]^٢.

وفي هذا يقول نيكلسون: [إن أرقى أحوال الصوفية هي حالة إيجابية لا حالة سلبية لأن الصوفي يشعر ببقائه لا بفنائه، ولكنه بقاء بالصفات الإلهية، والأعمال الإلهية، لا بصفائه ولا بأعماله، فهو يظهر بين الناس بهذه الصفات وبهذه الأعمال]^٣. والإنسان الكامل ليس هو الذي يرحل إلى الله وينفذ من التعدد إلى التفرد ومن الكثرة إلى التوحد، ولكنه يحيا في الله ويحيا بالله. بمعنى أنه يرجع بربه إلى عالم الظواهر، ويُظهِرُ في الكثرة التفرد وفي التعدد التوحد. وفي هذا النزول يجعل الشريعة رداءً الظاهر والحقيقة رداءً الباطن، لأنه يُنَزِّلُ الحقيقة ويُبَيِّنُها للناس، وهو مع ذلك يؤدي إلى ما طلب به من أمور الشريعة^٤. وحال الفناء إما أن يعقبه القول بأن الله موجود والله هو عين وجود العالم وهو قول الصوفية أصحاب وحدة الوجود، وإما أن يعود الصوفي منه. أي من الفناء إلى إثبات الثنائية بين الله والعالم وهو وحدة الشهود، وهذا ما يقول به النفري [ومن هنا كان شهود

^١ التلمساني- شرح المواقيف صفحة ٣٨١-٣٨٢

^٢ المرزوقي - جمال - النصوص الكاملة - دراسة وتحقيق - مصدر سبق ذكره. صفحة ١٩٥-١٩٦.

^٣ آلن نيكسون- رينولد- في التصوف الإسلامي وتاريخه- ترجمة أبو العلا عفيفي - لجنة التأليف والنشر- القاهرة ١٩٤٦. صفحة ١٢٣.

^٤ آلن نيكسون- رينولد- المصدر السابق . صفحة ١٥٢-١٥٣.

الأحدية عنده هو الفناء عن الكثرة، وليس نفي حقيقة الوجود عن هذه الكثرة^١. ولهذا تتعاقب على نفس السالك حالتا الجمع والتفرقة بحيث لو نَظَرَ بعين التفرقة إلى الخلق لما سُلِبَ نظر الجمع إلى الحق، ولو نَظَرَ بعين الجمع إلى الحق لما فقد نظر التفرقة إلى الخلق. وهذه الحالة التي يجتمع فيها نظر الجمع والتفرقة تسمى بالصحو، أو الصحو بعد المحو أو صحو الجمع أو جمع الجمع، وهذه حال العودة إلى شهود السوى. وبعض الصوفية يعود من فناء شهود الأحدية إلى حال البقاء (شهود السوى) ويثبت ثنائية الله والعالم. ثنائية الله والإنسان وهذا وضع أكمل في مقياس الشريعة وهذا ما يقول به النفري.

وبعضهم ينطلق من شهود الأحدية إلى القول بالحلل أو الاتحاد بالله، اتحاد الإنسان بالله لكي يسوغ قوله بوحدة الوجود وهذا ما يرفضه النفري، لأن الحلل أو الاتحاد أو الوحدة مع الله هو باطل عند النفري، لأن الاتصال من صفات المخلوقات المحدثه والموصوفة التي لا تتصف بقول الله الذي لا يتصف بما تتصف به المحدثات، يقول النفري: [وقال لي: ما أنا في شيء ولا خالطت شيئاً ولا حللت في شيء. ولا أنا في شيء، ولا من ولا عن، ولا كيف ولا ما يقال. أنا أحد فرد صمد وحدي، وحدي أظهرت لا مظهر إلا أنا]^٢.

إن النفري في مواقفه ومخاطباته لا يعبر إلا عن وحدة الشهود التي لا تشهد إلا الله ولا تنشغل بغير الله.

إن الله تعالى هو الغيب المطلق، اللامتناهي المطلق الذي لا يدركه العقل البشري ولا يحيط به. والنفري يلح على التمايز بين الله والإنسان، فلا يترك أي مجال للقول بوجود أية مساواة بينهما أو مماهاة، فالله له صفة الديمومة والوجود، والإنسان له صفة الزوال والعدم. إن الإنسان لا ينفصل كلية عن حدود البشرية وقد عبر النفري عن هذه الحدود بالسد، يقول: وقال لي: كلك خلق فماذا تروم؟ فرأيت السدَّ وقد أحاط بي ورأيت

^١ المرزوقي - جمال - النصوص الكاملة للنفري - المصدر السابق صفحة ١٩٥.

^٢ النفري - المواقف - مواقف الوجدانية - صفحة ٨١

في السد يضحك، وقال لي: هذا منزل أهلي ولا أضحك إلا فيه^١. فالسد هو أحكام الخَلْقِيَّة التي لا يتجاوزها الإنسان. ولهذا لا يصح أن يستمر السالك في شهود الأحدية، بل الكمال أن يعود إلى حال البقاء إلى حال شهود السوى التي يرى فيها الأكوان قائمة بمكوّناتها تبارك وتعالى. إن العارف المتحقق بالفناء في شهود الأحدية في حال الجمع ليس أكمل الصوفية بل يُفَضَّل عليه العارف المتحقق بالبقاء في شهود الأحدية في حال الفرق. ومن هنا فالوقف عند النفري هي دوماً هذا التعالي إلى المطلق، وهي مشروع يحاول فيه السالك أن يجد ذاته أن يحقق ذاته المتعالية، ولكن لا يمكنه ذلك لأنه لا يمكنه تجاوز الخَلْقِيَّة البشرية، وهذا ما عبر عنه ياسبرز بقوله: [إننا نحاول أن نكون شيئاً آخر غير ما نحن عليه ولكننا نبقى دائماً ما نحن عليه]^٢. ومن هنا فالوقف عند النفري هي دوماً هذا التعالي إلى المطلق، هي الانتقال من شهود السوى إلى شهود الأحدية، ثم الرجوع إلى شهود السوى إلى حكم (الخَلْقِيَّة - البشرية). وفي الفناء في الوقفة في شهود الأحدية لا يصير السالك إلهاً لأنه لا يخرج عن حدّ البشرية، ولا تسقط عنه التكاليف التي أَمَرَتْ بها الشريعة من صوم وصلاة وحج وزكاة وقيام بالمعروف ونهي عن المنكر وغير ذلك، فالنفري يؤكد على وحدة الشهود وثنائية الله والعالم وثنائية الله والإنسان.

^١ النفري - موقف الاختيار - صفحة ٨٢

^٢ ياسبرز - كارل - مدخل إلى الفلسفة - ترجمة جورج صدقي - نشر مكتبة أطلس - دمشق ١٩٦٠ - صفحة ١١

٤_ العطار: فريد الدين العطار:

حياته ومؤلفاته وثقافته:

هو فريد الدين العطار أبو حامد، أو أبو طالب مُحمَّد بن أبي بكر إبراهيم بن مصطفى بن شعبان المعروف بخواجة عطار^١. ولد في نيسابور من أعمال خراسان شمال شرق إيران^٢. ولد عام ٥١٣هـ أو ٥١٧هـ^٣. استشهد على يد المغول عام ٦٢٧. لكن خبر استشهاده مشكوك فيه وإنه مات موتاً طبيعياً.

ورث عن أبيه مهنة العطار، واكتسب منها ثروة طائلة، وهذا ما وفر له الوقت الكافي للقراءة والسفر، وكتب في كبره تذكرة الأولياء، ومال منذ طفولته إلى حب جماعة المتصوفة، وإنه كتب كتابيه "مصيبت نامة" أي حسرة العالم، وإلهي نامة (الأسرار المشهودة)، عندما كان يمارس الصيدلة أي العطار. ويقال: إنه كان من مريدي نجم الدين الكبرى الصوفي التركي، ولكن تأثره الكبير كان بالصوفي الشهير أبي سعيد بن أبي الخير. ويذكر بعض الباحثين أن العطار التقى جلال الدين الرومي في صحبة أبيه وأهدى للفتى أحد كتابيه إما أسرار نامة "أسرار العالم" أو إلهي نامة "الأسرار المشهودة"^٤.

لقد ثقف العطار نفسه ثقافة عالية، وكره التعصب الديني، ووجه نقده إلى تعصب السنة والشيعة على السواء، وهو يقول في منطق الطير: إلهي فُلْتَحَفْظَنِي من التعصب على الدوام، وَلُتَطَهَّرْ رُوحِي من التعصب^٥.

^١ مُحمَّد حسن الأعظمي + الصاوي علي شعلان - ترجمه عن الفارسية كتاب الأعلام الخمسة الإسلامي - تحقيق مصطفى غالب - بيروت ١٩٨٨ - صفحة ٤٢٧

^٢ شوفلي - جان - التصوف والصوفية - ترجمة عبد القادر فيني - بيروت ١٩٩٩ - صفحة ١

^٣ جمعة - بديع مُحمَّد - مقدمة كتابه منطق الطير - دار الأندلس - بيروت ٢٠٠٢ - صفحة ٩-١٤ .

^٤ الراشد - مُحمَّد - وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي - الأوائل - دمشق صفحة

^٥ جمعة - مُحمَّد بديع - ترجمة منطق الطير - صفحة ١٧٠-١٧٩ -

والعطار صوفي ملتزم يدعو إلى التوفيق بين الشريعة والتصوف ومتسامح وهو يردد ما عرف عن كبار الصوفية أنهم يعدون المذاهب مظان مختلفة لحقيقة واحدة هي تحرق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها والاتصال به . ويقول : رحمه الله تنال أهل الأديان كلها، وهذا مستمد من القرآن الكريم ، ورحمتي وسعت كل شيء .

لقد كتب العطار جملة من الكتب ، تم التأكد من نسبة تسعة كتب إليه: وهي تذكرة الأولياء، وأسرار نامة ، وإلهي نامة ، نيد نامة ، خسرو نامة ، الديوان ، مختار نامة ، مصيبت نامة ، منطق الطير ^١ ويمثل منطق الطير درة العقد في كتبه . ويحتوي على ٤٦٤٧ بيتاً .

والمعنى المهم لمنطق الطير الرمزي هو الرحلة إلى السيمرغ (الله . الطائر . الثلاثين) لتحقيق وحدة الشهود . وسبب تسمية العطار لكتابه بمنطق الطير المأخوذ من القرآن الكريم هو أولاً إظهار أن الصوفية يتمسكون بالقرآن الكريم وبالأحاديث النبوية الشريفة ، وثانياً : إظهار حالة السالك : إنه صار مستعداً لتلقي الأمر الإلهي بوصوله إلى مرتبة يكلم فيها الطير ، وظهور المرتبة العليا عند السالكين في طريق الحقيقة. وقد استلهم العطار معراج الرسول الأعظم (ص) إلى السماوات السبع برفقة جبريل (ع) وإلى جانب ذلك فقد استلهم العطار رسالة الطير لابن سينا . وموجزها أن طيراً قد وقع مع سرب من الطيور في حبال الصيادين، ولكن الطيور أخرجت أجنحتها وأرجلها وحررت ذلك الطائر من حبال الصيادين الذي قام بدوره بتحرير الآخرين وطار معها في هدايتهم إلى الخلاص. واجتازوا جبلاً ثمانية يقيم في آخرها الملك الأعظم الذي أرسل رسولاً لفك الحبال وديبور يقدم لفك الرمزية في قصة ابن سينا فيرى [أن الطائر هو النفس والقفص هو البدن والحبال الثمانية هي مراتب الصعود. والطيور هي النفوس المفارقة والملك الأعظم هو العقل (الله) والرسول الذي أرسله الملك الأعظم هو ملك الموت] ^٢.

^١ التركي - ملكة علي - مقدمة ترجمتها لكتاب إلهي نامة - القاهرة - ١٩٩٩ - صفحة ٣٨

^٢ ت - ج - تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة - ١٩٤٨ - صفحة ١٩٠ حاشية رقم ١

وهناك أيضاً رسالة الطير للغزالي المتوفى ١١١١ ومضمونها أن الطيور بمختلف أجناسها اجتمعت لانتخاب ملك لها ، واتفقت على أن هذا المنصب لا يصلح له إلا العنقاء واهتدوا إلى أن مكانها في الغرب في بعض الجزر فصمموا على السفر وهلك أكثرها في طريق الرحلة فوق البحار وقمم الجبال ولم يصل منهم إلا فئة قليلة ، وعندما وصلوا إلى الحضرة سألهم سكانها عن سبب حضورهم ، فقالت الطير : حضرنا لكي تكون العنقاء وليكننا ، ف قيل لهم أتعبتم أنفسكم فنحن الملك شئتم أم أبيتم^١ .

الملاحظ أن رسالة الطير للغزالي هي أكثر شبيهاً بمنطق الطير للعطار من رسالة الطير لابن سينا فنقاط التشابه هي الاجتماع من أجل انتخاب العنقاء عند الغزالي المناظر للسيمرغ ثم المعاناة في الرحلة الخطيرة هي واحدة وهي عبور الجبال والبحار . ووصول العدد القليل من الطيور في الرحلتين ، ومن المعروف أن العطار كان من المعجبين بالغزالي .

ومن المؤكد أن العطار قد اطلع على رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، وإن العطار بسبب ثقافته العالية قد اطلع على الأصول التاريخية في الثقافتين الإسلامية والعالمية واستقى منها فكرته الأساسية لمنطق الطير وألف بينها .

الغاية من اجتماع الطيور بمختلف أجناسها هي البحث عن ملكها السيمرغ والمضي في رحلة للبحث عنه والسيمرغ هي لفظة فارسية مركبة من كلمتين "سي" وتعني ثلاثون "ومرغ" وتعني طائر ومركبها يعني الطائر الثلاثيني . أي طائر واحد اجتمعت فيه قوة ثلاثين طائراً . وهو طائر أسطوري لا وجود له في الواقع العياني، ومكانه غير معروف، ورمز به العطار إلى الله تعالى، إلى الروح المطلق إلى الروح الكلي . ويجعل العطار الهدهد سيد الاجتماع، ويأخذ هذا من القرآن الكريم لأنه رسول النبي سليمان إلى بلقيس ملكة اليمن . والهدهد هو طير واقعي ولم تعترض الطيور عليه لأنها تعرف مكانته

^١ الغزالي - مجموعة الجواهر "من رسائل الإمام الغزالي" - نشر محي الدين صبري الكردي - القاهرة ١٩٣٤ صفحة ١٤٧ -

وترحب به، ورمز به العطار إلى شيخ الطريقة أو إلى الإنسان الكامل أو العارف الوارث لعلم النبوة والعارف بالطريق إلى الله. وَرُدُّ على ترحيبها جميعاً من أصغرها (أبو الحن والدنورة) إلى أقواها (الصقر والشاهين). وفي ترحيبه كان يدعو كل طائر إلى التشبه بشخصية من الأنبياء أو الصالحين.

وكان يحثهم على المضي في الرحلة، والطيور هنا هي رموز للنماذج البشرية المتنوعة التي نصادفها في الواقع، أو هي رمز للأرواح البشرية الصاعدة إلى باريها^١.

وعندما اجتمعت طيور الدنيا، قالت ربما لو ساعدنا بعضنا بعضاً لسهل علينا البحث في الوصول إلى الملك، إلى الحقيقة المطلقة (إلى الله). وجاء الهدهد مرتدياً على صدره حلة الطريقة، وهذه إشارة إلى الخرقه الصوفية. جاء الهدهد وقد خبر الطريق، وعلى مفرقه تاج الحقيقة التي وصل إليها، وهذا رمز إلى مقامات السالكين، وأخبرهم الهدهد بأنه رسول الغيب وهذا رمز إلى أنه وارث علم الأنبياء بوصفه ولياً^٢. فقال جئت مزوداً من الحضرة بالمعرفة أي إن علمه علم لدي.

ولأنَّ العطار امتلأ قلبه حباً للبشر فهو يريد لهم السعادة التي نالها بوصوله إلى الملك إلى الله، فيخاطب الطيور (وهم رمز للبشر) على لسان الهدهد فيقول: لو صَحَبْتُمُونِي فِي سَفَرِي أَصْبَحْتُمْ أَصْفِيَاءَ ذَلِكَ الْمَلِكِ الَّذِي يَعْبُزُ الْعَقْلُ عَنْ وَصْفِ جَمَالِهِ. إِنْ مَلِكُنَا يَقِيمُ خَلْفَ جَبَلِ قَافٍ. وَمِثْلَمَا رَمَزَ بِالسِّمْرِغِ إِلَى اللَّهِ بِوَصْفِهِ الْغَيْبِ الْمَطْلُوقِ رَمَزَ بِجَبَلِ قَافٍ إِلَى أَنَّ اللَّهَ لَا يَحْصُرُهُ مَكَانٌ، وَهَذَا يَنْاسِبُ رَمَزَ السِّمْرِغِ غَيْرَ الْوَاقِعِيِّ غَيْرَ الْعِيَانِيِّ الَّذِي رَمَزَ بِهِ إِلَى اللَّهِ.

وبعد أن سمعت الطيور وصف العطار (على لسان الهدهد) للسيمرغ الذي يمثل الجمال المطلق توافق على الرحلة ولا تعترض على قيادة الهدهد لها، حتى النسر والصقر والشاهين وهم أقوى من الهدهد.

^١ العطار - فريد الدين - منطق الطير من صفحة ١٨١ - الصفحة ١٨٤.

^٢ العطار - فريد الدين - منطق الطير - الصفحة ١٨٤.

وهنا يريد العطار أن يقول: إن الفطرة الإنسانية تعترف بأنه لا بد للبشر من مرشد يعلمهم إما نبي أو حكيم وإما واصل كامل، ولكن غالبية الطيور وهي نماذج للبشر تتدَّرَّعُ بعجزها عن مواصلة الرحلة، وهذا رمز إلى التعلق بالحياة الدنيا. ويفنِّد العطار على لسان الهدهد حجج الطيور التي تتعلق بالجمال الزائل وبالوهم الذي تظنه حقيقة، فيفنِّد أعذار الطاووس والبلبل والصقر والنسر وغيرهم بأنها أعذار واهية، وإنه من الضروري التعالي على واقع الحال والتمسك بالإرادة الصلبة. وبعد أن قدَّم العطار (على لسان الهدهد) وصف السعادة البالغة عند الوصول إلى الملك يسأَلونه عن طول الطريق؟ يجيب الهدهد بأن هناك سبعة أودية ومن يعبرها ويصل لا يرجع إلينا، لأن الواصل يفنى في الكل. والأودية هي المقامات التي يجب أن يعبرها السالك، ومن هذه الأودية (المقامات) وادي الطلب، وادي العشق، وادي المعرفة، وادي الاستغناء، وادي التوحيد، وهنا لا وجود للكعبة أو الدير، وهنا يتساوى الكل في التوحيد. وفي المقام السادس وادي الحيرة يفقد السالك عقله، وفي وادي الفقر والفناء (المقام السابع) يفقد الواصلون عقولهم فهم في عالم الجمال المطلق، عالم الجلال. وبعد أن سمعت الطيور هذا الوصف استمر ما بقي من الطيور في سفره إلى السيمرغ، وفي النهاية لم يصل إلا ثلاثون (سي مرغ) بعد أن أنهكهم التعب وعدموا الريش والأجنحة فرأوا الحضرة دون وصف أو صفة ورأوا أقماراً وشموساً.

وأخيراً جاء حاجب العزة من الأعتاب العليّة، فرأى أمامه ثلاثين طيراً (سي مرغ) في غاية العجز. فقال من أجل أي شيء جئتم إلى هذه الأعتاب وأين تكمن راحتكم؟^١ قال الجميع: حضرنا إلى هذا المكان ليكون السي مرغ لنا السلطان.... ووصلنا إلى الأعتاب ثلاثين بعد أن كنا آلافاً. جئنا وقد كابدنا التعب حتى يرعانا السلطان بالعطف. قال حاجب الحضرة إن تكونوا أو لا تكونوا هنا، بمعنى توجدوا في العالم أو لا توجدوا فهو السلطان الدائم المطلق، عودوا أدراجكم. وبعد هذا الحوار، يَفْتَحُ

^١ العطار - فريد الدين - منطق الطير ٤٠٤ - ٤١٧.

صاحب اللطف الباب وتلقى في أيديهم وثيقة يقرؤون منها كل أخطائهم^١. [وعندما فئيت أرواح تلك الطيور فناءً متعباً من الحياء والخجل ، وما أن تَطَهَّرَتْ جميعها ... عادوا عبيداً للروح الجديدة ، وانحى من صدورهم كل ما صنعوه وما لم يصنعوه. وأضاءت جباههم شمس القربة وأضاءت أرواح الجميع من هذا الشعاع^٢. فلما نظروا إلى ذلك النور أو صورة السيمرغ ورأوا أنفسهم فيه ورأوا أن (السي مرغ . الله) هو الثلاثون طائراً (سي مرغ) فوقعوا جميعاً في الحيرة والاضطراب ولم يعرفوا هذا من ذلك . إذا رأوا أنفسهم (سي مرغ) الثلاثين طائراً هو السيمرغ بالتمام . فكلما نظروا صوب السيمرغ كان هو نفسه الثلاثون طائراً (سي مرغ). وكلما نظروا إلى أنفسهم كان الثلاثون طائراً (سي مرغ) هو ذلك الشيء الآخر (السيمرغ) . وإذا نظروا إلى الطرفين كليهما إلى (سي مرغ) و (السيمرغ) كان كل منهما السيمرغ بلا زيادة ولا نقصان فهذا هو ذاك وذاك هو هذا ، وما سمع أحد قط في العالم بمثل هذا^٣.

إن سي مرغ تعني ثلاثين طائراً ورمز به العطار إلى الكاملين من البشر الذين يصلون برياضتهم وطهرهم إلى جلال الحضرة ، وقد أراد العطار بهذين الرمزتين (سي مرغ) و (السي مرغ) أن يحقق التجانس المعنوي عبر تحقيق التجانس اللفظي ، ف (سي مرغ) رمز للكاملين من البشر و (السي مرغ) رمز لله تعالى ، (سي مرغ) صورة الله تعالى . (سي مرغ) الثلاثون طائراً عندما عرفوا الله تعالى (السيمرغ) عرفوا أنفسهم أو عندما عرفوا أنفسهم عرفوا الله تعالى ، وقد رمز العطار في نصوصه في منطق الطير إلى أن الواصلين قد أدركوا سر الوحدة ، وحدة الكثرة في الواحد (عندما رأوا صورهم المتعددة سي مرغ في السيمرغ) وأدركوا وحدة الواحد في الكثرة عندما (رأوا صورة السيمرغ في صورهم سي مرغ).

^١ العطار - فريد الدين - منطق الطير ٤١٧ .

^٢ العطار - فريد الدين - منطق الطير ٤٢١ .

^٣ العطار - فريد الدين - منطق الطير صفحة ٤٢١ .

وبمعنى آخر : إذا نظروا بعين الفرق إلى أنفسهم (سي مرغ) وجدوا فيها صورة (السيمرغ) الواحد وإذا نظروا بعين الجمع إلى (السيمرغ) رأوا أنفسهم فيه (سي مرغ) ثلاثين طائراً، ولو كانوا أربعين أو خمسين رأوا أنفسهم فيه . ورأوا صورة (السيمرغ) : وعندما غرقوا هنا في الحيرة وطلبوا كشف السر، جاءهم الجواب من الحضرة بلا .

إن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس ، فكل من يقبل عليه يرى نفسه فيه . ولكي لا نختار في مذهب العطار فيحذرنا بأنه لا يجوز أن نتوهم بأننا عرفنا الحقيقة فالذي أدركته الطيور (الواصلون) ليس هو الله في كنه حقيقته^١ . ويحذرنا أيضاً من القول بالحلولية ، بل الفناء الكلي في الجمال المطلق ثم العودة إلى البقاء بعد الفناء^٢ .

ومذهب العطار الصوفي ليس هو وحدة الوجود بل وحدة الشهود ، لم تظهر فكرة وحدة الوجود في نظرية كاملة متسقة قبل ابن عربي المتوفى ٦٧٨ هـ ... ويقول نيكلسون : [إن أصحاب وحدة الوجود يعتقدون أن الحقيقة الوجودية واحدة ، وإن الكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها ، وإن (الخلق) الظاهر هو (الحق) الباطن .]^٣ وفي مذهب وحدة الوجود يكون الله هو (الإنسان الكامل) النبي أو الصوفي أو الولي ، وليس العكس لأن الله يتجلى في مالا يحصى ولا يحد من المظاهر والتجليات ، [ويرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد ، وما يبدو لحواسنا من كثرة من الموجودات في العالم الخارجي ، وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم إنما هو وهم وخدعة .]^٤

^١ العطار - فريد الدين - منطق الطير صفحة ٤٢٢ .

^٢ العطار - فريد الدين - منطق الطير صفحة ٤٢٣ .

^٣ عفيفي - أبو العلا- التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - مصدر سابق صفحة ١٧٥

^٤ عفيفي - أبو العلا- التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، مصدر سابق صفحة ١٧٦

وأما وحدة الشهود وهي مذهب العطار فهي حال يدخلها الصوفي يفنى فيها بما شاهده عن شهوده ، وهي ناتجة عن فناء شهود ما سوى الله في الكون ، أو هي ناتجة عن استغراق نفس المحب في نفس المحبوب ، ومشاهدة الوحدة شهوداً ذوقياً ، ومن ثم يجب المحب نفسه أو يرى الحق بالحق .^١ ففي لحظة الشهود يغيب الصوفي عن وجوده الخاص به ، ويشعر أنه قد اتحد بالوجود الالهي ، المطلق اللامتناهي... ولكن هذا الاتحاد هو بمعنى شهود الوجود الحق ، الواحد المطلق ... شهود الصوفي (السالك) كل شيء بعين الوحدة^٢ . وعلى هذا فوحدة الشهود هي حال أو تجربة يعاينها الصوفي ، وليست عقيدة ولا علم ولا دعوى فلسفية يطلب من الغير تصديقها ، وهذه هي حال العطار الذي يرى أن الله أصل الوجود كله ، وأن العالم صادر عنه ، ومظاهر الوجود المتعددة لا تساوي شيئاً أمام عظمتها اللامتناهية التي لا يستطيع أحد أن يصل إلى كنهها. يقول العطار: ليس للعقل والروح طريق للطواف حولك ، كما لا يستطيع شخص قط أن يدرك كنه صفاتك ، وإن كان هناك كنز خفي في الروح فهو أنت ، وما وُضِّح في صورة الروح والجسم هو أنت ، وإذا قُدِّر للعقل أن يدرك أثراً من آثار وجوده فلن يستطيع مواصلة الطريق لإدراك كنهه.

^١ إبراهيم إبراهيم محمود ياسين - حال الفناء في التصوف الإسلامي - دار المعارف - القاهرة - ١٩٩٩ صفحة ١٥٩

^٢ حلمي - محمد مصطفى - ابن الفارض والحب الالهي - مصدر سبق ذكره ١٩٥

٥- محي الدين بن عربي

أولاً- حياة ابن عربي: الملقب بالشيخ الأكبر تمييزاً له عن ابن عربي آخر هو صاحب عوارف المعارف . نقول عاش الشيخ الأكبر من عام ٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ أي ما بين النصف الثاني والنصف الأول للقرنين السادس والسابع الهجريين^١ .

لقد ولد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في بلدة مُرسية على الساحل الشرقي للأندلس يوم الاثنين في ١٧ رمضان من عام ٥٦٠هـ الموافق لـ ٢٨ تموز ١١٦٥ م . وقد كني بأبي بكر وأبي مُحمَّد وأبي عبد الله . وقد لقبه المشركيون بابن عربي ومحيي الدين والحاتم الطائي^٢ . وتجمع كتب التراث ودراسات الباحثين المعاصرين من عرب ومستشرقين على أن اسم الشيخ الأكبر هو مُحمَّد بن مُحمَّد بن أحمد بن علي من ولد عبد الله بن حاتم ، هو أخو عدي بن حاتم الطائي ، فهو من نسل حاتم الطائي فهو ينتمي إلى أسرة طيبة الجذور ، وقد عرفت الأسرة بأنها اختارت طريق التصوف والزهد في الحياة الدنيا بوصفه سبيلاً يحرر النَّفْسَ من قيود الجسد .

كان والد الشيخ رجلاً صالحاً أعرض عن مفاتن الحياة الدنيا ولازم القرآن ، فكشف الحق عن بصيرته وأنباؤ الوالد ابنه بأنه مفارقٌ دنياه إلى آخرته ، وصدق الوالد في خبره كما يروي ابن عربي .

أما والدته فهي نور الأنصارية التي ورثت عن قومها حب الرسول الأعظم (ص) الطريق المؤدية إلى الخلاص والنجاة . ونشأت ابنها تنشئةً صالحةً، فَصَفَتْ نفس الوليد وأما أخواله فاثنتان أولهما يحيى بن ويغان الذي كان أميراً على تلمسان ، فزهد في الإمارة ولازم خدمة عابد وقته أبو عابد التونسي وراح ابن عربي يكسب قوته مما يحتطب كما أوصاه شيخه التونسي ، وخاله الثاني هو أبو مسلم الخولاني وكان عابداً زاهداً ، وأما عمه عبد

^١ بلايوس - آسين - ابن عربي حياته مذهبه - ترجمة عبد الرحمن بدوي - الكويت ، بيروت - ١٩٧٠ - ص ٥٥ .

^٢ التلمساني - أحمد المقرئ - نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب - ج ٢ - ط ١ - مطبعة السعادة ، مصر - ١٩٤٩ - ص ٣٦١-٣٦٢ .

الله بن مُحمَّد بن عربي فقد كان كما يقول عنه ابن عربي من أصحاب القلوب المتعطشة إلى عالم الأنفاس^١ .

هذا الجو العائلي الذي اتخذ التصوف طريقاً إلى الحياة كان له الدور الكبير في تكوين شخصية الصبي وفي بنيته النفسية . ففي أسرة كهذه حيث يسلك الأبوان والخالات والعم هذا المسلك ، فلا عجب أن يتجه ابن عربي الفتى نحو الينابيع الإلهية التي تفيض بالحب الإلهي والمعرفة الكونية التي لا يوثاها إلا كل ذي حظ عظيم .

وفي سنة ٥٦٨ هـ أي في الثامنة عشرة من عمره غادرت أسرته مرسية إلى إشبيلية . وهنا في إشبيلية قرأ القرآن .

وفي سنة ٥٦٨ هـ تنتقل الأسرة من مرسية إلى إشبيلية . وفي سن العشرين يتحول إلى الصوفية . هذا التكوين الروحي فرضته على ابن عربي تربية الأسرة وخلقت لديه استعداداته النفسي . كما خلقت تحوله إلى التصوف . وفي سنة ٥٩٧ هـ يقرر الرحيل إلى القاهرة ومنها إلى مكة وفي عام ٦٠١ هـ يغادر مكة إلى المدينة المنورة ومنها إلى الجليل في سنة ٦٠٢ هـ . وفي عام ٦٠٣ هـ يرجع إلى القاهرة بسبب ملاقاه من عنت تعصب شيوخها وفي عام ٦٠٦ هـ يرحل إلى حلب ومنها إلى قونية ويقابل غازي بن صلاح الدين فيكرمه ، ثم يودع حلب راجعاً إلى حمص ثم إلى دمشق ويتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، هذه حياة ابن عربي وترحاله في المدن قدمناها بإيجاز^٢ .

ثانياً - مذهب ابن عربي الصوفي :

أولاً : وحدة الوجود عند ابن عربي وإلغاء الفصل بين الله والعالم :

يرفض ابن عربي رفضاً قاطعاً القول بحقيقتين منفصلتين : الله والعالم ، كما يرفض القول بحقيقة واحدة هي الله ، أو هي العالم ، فالله والعالم عنده - كما سنرى - وجهان لحقيقة

^١ بلايوس - آسين - ابن عربي حياته مذهب - ترجمة عبد الرحمن بدوي - الكويت ، بيروت - ١٩٧٠ - ص ٧-٨ .

^٢ بلايوس - آسين - ابن عربي حياته مذهب - ترجمة عبد الرحمن بدوي - الكويت ، بيروت - ١٩٧٠ - يتصرف ص ٧-٥-

وجودية واحدة. يقول ابن عربي : [فلما شاء الحق من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء ... أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله ...أوجد العالم فكان كمرآة غير مجلوة .^١] . لقد اقتضت إرادة الله خلق العالم على صورة يرى فيها عينه. فكان ليس لأنه بحاجة إلى العالم فهو غني عنه من حيث الذات ، بل لأن أسمائه اللامتناهية تفتقر إلى الوجود ، إذ لا وجود لها إلا بالعالم .

وموجودات العالم ليست إلا مظهراً أو تجليات لتلك الأسماء فمشيئته من حيث أسمائه لا من حيث ذاته اقتضت خلق العالم، والغاية من هذا الخلق هي أن يرى الله نفسه في مرآة العالم، أو يرى عينه التي ليست سوى ذاته المتصفة بالأسماء. فكشف عن ذاته المطلقة ليس في إطلاقها وتجردها من النسب والإضافات بل في تعينها بصور الوجود اللامتناهية. وقد خلق الله منذ الأزل لكل موجود [الاستعداد لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال]^٢ . ولولا هذا الاستعداد لما وجد الوجود، فكل موجود يقبل روحاً إلهياً. وروح الله سارية في الموجودات جميعها بحسب مراتبها واستعدادها لقبول فيض التجلي. يقول : [لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود...ومن هذه الحقيقة كان العالم مفتقراً إلى الحق في وجوده.]^٣ . إذ لا وجود للعالم إلا بالله ، و به وجوده الدائم والخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق ، كما أن الحق(الله) يفتقر إلى الخلق ليس من حيث الذات الإلهية المجردة عن كل وصف وعن كل نسبةٍ ، بل من حيث أنه أحب أن يظهر ويعرف ويرى عظمته وكمالاته ، ويرى أسمائه وصفاته ، كما يقول الحديث القدسي الذي يستشهد به ابن عربي مراراً [كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلا عفيفي - القاهرة ١٩٤٦ - فص آدم صفحة ٤٨

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلا عفيفي - القاهرة ١٩٤٦ - فص آدم - ج ١ - صفحة ٤٨

^٣ ابن عربي - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلا عفيفي - القاهرة ١٩٤٦ - فص آدم - ج ١ - صفحة ٥٥

فيه عرفوني [^١]. إن الحق له من الأسماء والصفات ما لا يتحقق إلا عن طريق الخلق الذي هو مظهرها، إذ لولا هذا المظهر الصفاقي والأسمائي لظل الكثر مخفياً .

إن عملية الخلق التي تمت على هذا النحو تذكرنا بجبرية مفردة كما هو الحال عند الأشاعرة، كما تذكرنا بنظرية الانسجام الأزلي المسبق عند لينتر، وبنظرية الفيض عند أفلوطين، وإن كان ابن عربي يختلف في كل ذلك عنهم جميعاً. هل يمكن أن نقول عن هذه الجبرية المفردة إنها انعكاس ولما كان يجري في عصر ابن عربي في المغرب والمشرق في عالم الصراع والسياسة حيث بدا له أن كل ما يحدث هو أمر إلهي مقدر منذ الأزل . وبدا له أن تغييره بإرادة الإنسان هو أمر مستحيل. إن جبرية ابن عربي كما أفهمها هنا ليست تسويغاً وتبريراً لما كان يقوم به السلاطين والخلفاء والولاة ، بل هي وصف وانعكاس لواقع قائم لأن ابن عربي كان يعارض ما يقوم به الحكام بمذهبه في الحب الإلهي (الرحمة الإلهية) والحب الإنساني وعملية الخلق عند ابن عربي ليست إيجاداً من العدم المحض، بل هي تجلٍ إلهيٍّ دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتحول دائم في الصورة في كل آن. والصورة [لا تكون إلا من فيضه الدائم] ^٢. الفيض الذي يمد كل موجود في كل لحظة بروح الله فيرى الناظر الحق في صور الخلق ومظاهره المتجددة في كل آن . ويرى أن أي مظهر من هذه المظاهر ليس هو عين الآخر، بل لا مظهر منها هو عينه في اللحظة التي تليه، لأنه [ليس في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً] ^٣ أو لأنه كما يتأول الآيتين القرآنيتين الكريمتين. (وكل يوم هو في شان)، (بل هم في لبس من خلق جديد) . فكل شيء يخلقه خلقاً جديداً في كل آن. والوجود بجملته هو المسرح الكبير اللامتناهي الذي تتعاقب عليه الصور في الوجود أزلاً وأبداً، ولا تظهر صورة عليه مرتين .

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلا عفيفي - القاهرة ١٩٤٦ - فص آدم - ج ١ - صفحة ٥٥

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - ج ١ - فص شيت - صفحة ٦٥.

^٣ مرجع سابق - ج ١ - ص ٦٥ .

إن رفض ابن عربي الخلق من العدم المحض ، والأخذ بمبدأ آخر هو التجلي الإلهي الدائم في الوجود، إنما يعني في جوهره رفضاً لمبدأ الفصل المطلق بين الله والعالم ، ورفضاً للعقائد الدينية التي تؤكد على مبدأ الخلق من العدم المحض، الذي ينسجم مع ترسيخ الهوة بين الله والعالم . كما أن التجلي الإلهي الدائم في الوجود (الخلق المستمر) ليس على طريقة الأشعري، والذي لا يدركه إلا المؤيدون بنور الله، يعني من وجهة نظر ثانية رفضاً لعقلية السكون والجمود. هكذا يرى ابن عربي أن كلاً من الحق والخلق يحتاج أحدهما إلى الآخر . فثنائية الحقيقة إذاً ملغاة ، ولا وجود لهوّة فاصلة بين الله والعالم. فالحقيقة الوجودية (الله والعالم) واحدة ، وكل وجه من وجهيها يفتقر إلى الآخر [الكل مفتقر ما الكل مستغني هذا هو الحق قد قلناه لا تكني]^١. وقد تمت عملية الخلق بفيض أقدم هو تجلي الله لذاته في (قوابل أو صور الوجود، وهذه الصور كما يسميها ابن عربي الأعيان الثابتة والصور المعقولة الموجودة في عالم الغيب. وليس لها أي وجود واقعي حسي. وهذه الصور الشبيهة بالمثل الأفلاطونية عرف الحق ذاته بذاته . وعندما أراد أن يرى ذاته في غير ذاته نقل الأعيان الثابتة في العالم المعقول (عالم الغيب) وأظهرها إلى العالم المحسوس (عالم الشهادة) فكان الفيض المقدس . التجلي الإلهي الدائم إذ [لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية]^٢. [والعالم ليس إلا تجلي الحق في صور الأعيان رأي الحقائق التي يستحيل وجودها بدونه أي بدون الحق، وإنه يُنوع ويُصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها]^٣. فكل عين من هذه الأعيان الثابتة تحمل في ذاتها مستقبل تاريخها وما قدر لها أن تكون عليه في ذلك الثبوت الأزلي ، وفي هذا يقول ابن عربي: [إن الحق لا يعطي الموجود رتبته في الوجود إلا بحسب القبول والاستعداد]^٤.

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص آدم - ج ١ - صفحة ٥٥ .

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - فص آدم - ج ١ - صفحة ٥٥ .

^٣ ابن عربي - فصوص الحكم - فص آدم - ج ١ - صفحة ٨١ .

^٤ ابن عربي - فصوص الحكم - فص آدم - ج ١ - صفحة ٥٩ .

وعندما تتحقق الأعيان بالفعل، فلا تخضع في تحقيقها لشيء ما، إلا لقوانينها الذاتية الأزلية التي هي جزء من قوانين الوجود الذاتي الذي نسميه العالم. فهي - بهذا المعنى عندما توجد - صورة من صور وجود الحق. [لأن التجلي من صور الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له]^١ وهذا يعني: أن الموجودات ليس فيها شيء من ذات الله المطلقة، ليس فيها مما يحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة التي طبعها بها الله منذ الأزل، ووجودها راجع إلى الصورة المعقولة التي انتقلت من الوجود في عالم الغيب (العالم المعقول) إلى الوجود العيني الظاهري (العالم المحسوس عالم الشهادة)، ولما كانت كما يقول ابن عربي: [إن أسماء الله لا تنتاهى ، وما يكون منها غير متناه] ^٢. وهي الموجودات اللامتناهية، وهي تجليات أسماء الله وصفاته التي وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها، [فما ثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع النسب والإضافات التي يُكنى عنها بالأسماء الإلهية] ^٣. والحق من حيث الوجود عين الموجودات والعين واحدة من المجموع في المجموع ، والعالم كله عين تجلي الحق لمن عرف الحق. فالحق والخلق وجهان لحقيقة وجودية واحدة لها كثرة وجودية بالصور والتعدد ولها تعدد واختلاف في مظاهرها ، وهي ليست إلا صوراً للمرايا الأزلية التي نرى فيها ذات الحق وصفاته وأسماءه ، فالكثرة الوجودية التي نراها هي إذن حقيقة وجودية في جوهرها ، أو هي مجالات كثيرة لحقيقة واحدة هي الله، وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان الوجود واحداً ، فيكون إذا نظرنا إليه من وجه قلنا: إنه حق وخلق أو خالق، وإذا نظرنا إليه من حيث الذات قلنا: إنه واحد ، وإذا نظرنا إليه من حيث الصفات والأسماء قلنا : إنه كثير ومتعدد ، ولهذا وُصف الحق (الله) . بالأضداد ، بأنه الأول والآخر والباطن والظاهر، وهو الأول والباطن من حيث الذات والوحدة، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء وكثرة تجلياتها. وهذا معنى قول أبي سعيد

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص شيث - ج ١ - صفحة ٦٥.

^٢ مرجع سابق - ج ١ - ص ٦٥ .

^٣ مرجع سابق - ج ١ - ص ١٦ .

الحرّاز الذي يستشهد به ابن عربي: [إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها] ^١ ثم قول ابن عربي :

[يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع] ^٢

ولما كانت [صورة العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ، فلذلك يُجهل حد الحق ، لأنه لا يعلم حَدُّ إلا بعلم حدّ كل صورة ، وهذا محال حصوله ، فَحَدُّ الحق محال.] ^٣ . ومن هنا التبست معرفته لأنه لا يمكن أن يعرف بكل صورة محدودة من صور العالم [لأن للحق في كل خلق ظهوراً.

ولكن العارف لا يعرف إلا على مقدار رتبته . إذ [لا تعلم حدود كل صورة إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته] ^٤ . ولما كانت كما أشار سابقاً بأن صور العالم لا تتناهى ولا يمكن الإحاطة بها ، فلذلك لا يعلم حد الحق إلا بعلم كل الصور والظهورات اللامتناهية وهذا مستحيل ، من جهة ، ومن جهة ثانية ، فإن الذين يدّعون معرفته صنفان : صنف ينزهه على الإطلاق فيعطله على طريقة المعتزلة [المنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب] ^٥ . وصنف [يشبهه فيقيّده ويحدّده ولا يعرفه] ^٦ على طريقة المجسمة والفقهاء وهو باطن عن فهم الاثنين [باطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال: إن العالم صورته وهويته] ^٧ أو الذين يقولون: [إن الحق المنزه هو الخلق المشبه وإن كان قد تميّز

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إدريس - ج ١ - صفحة ٧٧.

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إدريس - ج ١ - صفحة ٧٧.

^٣ ابن عربي - فصوص الحكم - فص نوح - ج ١ - صفحة ٦٨.

^٤ ابن عربي - فصوص الحكم - فص نوح - ج ١ - صفحة ٦٨.

^٥ ابن عربي - فصوص الحكم - فص نوح - ج ١ - صفحة ٦٨.

^٦ ابن عربي - فصوص الحكم - فص نوح - ج ١ - صفحة ٦٩.

^٧ ابن عربي - فصوص الحكم - فص نوح - ج ١ - صفحة ٦٨.

الخالق من المخلوق]^١. فالقائلون بهذا هم الذين يعرفون الله المعرفة الحقّة وهم قلة من أصحاب وحدة الوجود، كما يزعم ابن عربي وهم من طرازه. ولما كانت [صورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز]^٢.

فالعالم المخلوق تطلق عليه الألوهية بالحقيقة لأن روح الحق سارية في صورته وتجلياته اللامتناهية ولا تفارقها، مثلما تطلق الألوهية على الحق (الله) وهذا بديهي لأن العالم يفتقر إليه في وجوده.

وهكذا يصح عند ابن عربي أن تقول: إن العالم هو الله بمعنى أن موجوداته المتكثرة هي صور لذات الحق، كما هي صور لأسمائه، ولكن لا يصح أن نقول: إن أي مجلى منها هو عين الذات المتصفة بجميع الأسماء، كما لا يقال: إنه غيرها. ويبدو واضحاً أنه لا فرق عند ابن عربي بين أن ننسب الألوهية إلى الحق من وجه، أو إلى العالم من وجه آخر، فإن الحقيقة واحدة في الحالين، وإن اختلفت في الاعتبار [فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة]^٣.

إن مظاهر الطبيعة جميعها (الكائنات الروحية أو المادية، الناطقة أو غير الناطقة) هي كلها مجالٍ وصورٌ للحق. وهذا ما يفصح عنه ابن عربي في قصيدته الشعرية في مقدمة كتابه "ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق".

فالطبيعة بكليتها هي كائن حي عاقل. يقول ابن عربي: [مَنْ الطبيعة؟ ومن الظاهر منها؟. ما رأيناها نقصت بما ظهر منها، ولا زادت بعدم ما ظهر، وليس الذي ظهر

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص نوح - ج ١ - صفحة ٧٨.

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - فص نوح - ج ١ - صفحة ٦٩.

^٣ فصوص الحكم - فص إدريس - ج ١ - صفحة ٧٨.

غيرها، وليست هي ما ظهر لاختلاف الأحكام بالصور عليها^١. لقد استعمل في السؤال عن الطبيعة من للعقل، ولم يستعمل ما لغير العقل لأنه عدّها حيّة عاقلة وقوة سارية في الكون. وهي اسم آخر لله متجلية في صور الاسم الموجد الذي يعطي كل موجود صفاته وخصائصه. وهي لا تنقص شيئاً بما يظهر عنها، ولا تزيد بما لا يظهر وهذا يذكرنا بمبدأ مصنوية المادة والطاقة - وما يظهر عنها هو عينها من حيث اشتراكه في المبدأ (العين الطبيعية) ولكنه بالوقت نفسه ليس عينها من حيث اختلاف الصور بالحكم عليها. فمهما تعددت ظواهرها وتكثرت صورها، فإن [...] الجامع بينها الطبيعة لا بل العين الطبيعية. فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل في مرايا مختلفة^٢. فكما هو واضح يؤلّله ابن عربي الطبيعة إلى جانب تأليهه للحق.

هذا هو مضمون وحدة الوجود عند ابن عربي كما عرضه بإسهاب في الفتوحات المكية وتكثيف في فصوص الحكم. وعلى الرغم مما قد توحى به النصوص التي سقناها بوحدة وجود مادية إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأن ابن عربي يقول بهذه الوحدة على طريقة جيوردانو برونو، أو سبينوزا، لأننا نلاحظ أن لديه عاطفة دينية مشوبة وحباً إلهياً سامياً، ولا نستطيع أن نجزم بأن هذه العاطفة وهذا الحب هما ضرب من النفاق ومن التقية.

الإنسان الكامل (عالمية الإنسان):

الإنسان آدم بعيداً عن النظر إلى لونه أو عرقه أو دينه، الإنسان من حيث هو إنسان من حيث حقيقته الإنسانية. به [اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فهو النشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة ولا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل، فتظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسان، فحازت رتبة

^١ ابن عربي - فصوص الحكم. فص إدريس - ج ١ - صفحة ٧٨.

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم. فص إدريس - ج ١ - صفحة ٧٨.

الإحاطة والجمع بهذا الوجود^١. بالإنسان وحده تجلّت مرآة العالم، وبهذه المرآة المجلوة ظهرت جميع الصفات والأسماء الإلهية، فلولا آدم الإنسان لظلت مرآة الوجود معتمة، لا ينعكس فيها الكمال الإلهي، ففي الإنسان تتجلى كمالات الحق في أعظم صورها، [خَلَقَ الله الإنسانَ على صورته]^٢. [وهو العالم الأصغر وهو روح العالم وعلته وسببه، وصحَّ له التأله لأنه خليفة الله... وإذ قال ربك للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة. والعالم مسخَّر له مألوه به، كما أن الإنسان مألوه بالله]^٣.

إن الإنسان بموقعه من العالم هو أحق الموجودات بسريان روح الله فيه. ولهذا حق له التأله، لأن الله كما يقول ابن عربي: [هو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماء وصفاته وظهور أحكامها وليست سوى عينه]^٤.

ولكن ظهور الله وتجليه في الإنسان يتفاوت بحسب استعداد الإنسان المقدّر منذ الأزل لقبول هذا التجلي [لأن التجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلي له وغير ذلك لا يكون]^٥. ومن هنا تكون رؤية الإنسان لصورته في مرآة وصفه له على قدر درجة استعداده لقبول التجلي. ولهذا [فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه]^٦. [والحق ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات]^٧. فإذا ظهر الله في صورة الإنسان الكامل كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الإنسان الذي ظهر بصورته لأن الظهور والبطون بالنسبة

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص آدم - ج ١ - صفحة ٤٩.

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - فص آدم - ج ١ - صفحة ٥٠.

^٣ ابن عربي - الفتوحات المكية ج ٢ - صفحة ٢٤٩.

^٤ ابن عربي - الفتوحات المكية ج ١ - صفحة ٢٩٧ + فص شيث صفحة ٦٢..

^٥ ابن عربي - فصوص الحكم ، فص شيث - ج ١ - صفحة ٦١.

^٦ ابن عربي - فصوص الحكم - فص شيث - ج ١ - صفحة ٦٢.

^٧ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إدريس - ج ١ - صفحة ٧٧.

إلينا أمران اعتباريان في حال نظرنا إلى نماذج أفراد الإنسان الكامل ، أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور ، فالحق ظاهر بالمعنى نفسه الذي هو ظاهر فيه ، وباطن بالمعنى نفسه الذي هو ظاهر ، وكذلك الحال في جميع صفات الأضداد التي وصف الحق بها نفسه ، وتجلت في مخلوقاته ، وفي الإنسان تمثلت أكمل تجليات الخالق على الإطلاق ، فيقول:

فيحمدني وأحمده	ويعبـدني وأعبدـه
ففي حال أُقِرُّ به	وفي الأعيان أجحـده
فيعرفني وأنكره	وأعرفه فأشـهده
لذلك الحق أوجدني	وحقق فيَّ مقصـده ^١

الحمد والعبادة هما الطاعة والخدمة وهما أمران متبادلان بين الله والإنسان ، فالله يفيض الوجود عليه ، والإنسان يُظهر كمالات الله ، والإنسان يُقَرُّ بوجود الله في كل شيء في حال الجمع والوحدة ، ولكنه يُنكِر وجود الله في حال التفريق والكثرة ، فينكر أنه عين الموجودات الخارجية ، والله يعرف الإنسان بجميع أحواله لأنه صورته ، ولكن الإنسان يُنكِر وجوده في أعيان الموجودات الخارجية على أنها هي هو بعينه ، والإنسان الكامل يعرف الله معرفة ذوقية كشفية ، ويعرف أن الله يتجلى في مخلوقاته . ولهذا كانت الغاية التي أوجد الله لأجلها العالم والإنسان ، هي أن يُعرفَ وتُعرفَ كمالاته الصفاتية والأسمائية .

هذه العلاقة الجدلية المتبادلة بين الله والإنسان ، عبر عنها ابن عربي بقوله:

فنحن له كما ثبتت	أدلتنا ونحن لنا
وليس له سوى كوني	فنحن له كنحن لنا
فلي وجهان هو وأنا	وليس له أنا بأنا
ولكن فيَّ مظهره	فنحن له كمثل إننا ^٢

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إبراهيم - ج ١ - صفحة ٨٣

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إبراهيم - ج ١ - صفحة ٨٤

إن الإنسان الكامل بأدلته الذوقية يعرف أنه منسوب إلى الحق وإلى الخلق ، والحق ليس له سوى إظهار هذا الإنسان إلى الوجود - وليس الخلق من العدم - فنحن منسوبون إليه تماماً كنسبتنا إلى أنفسنا ، ونحن ظاهرون إلى الوجود بأعياننا ، والإنسان له وجهان ، فمن الوجه الأول يقال : إن الإنسان هو الحق من حيث أن كمالاته الصفاتية والأسمائية قد تجلّت فيه ، ومن وجه آخر يقال : إن الإنسان هو الإنسان فقط من حيث الصورة البشرية.

ففي الوجه الأول تتّحي إنية الإنسان وتثبت هوية الحق ، وفي الوجه الآخر تثبت إنية الإنسان و تتّحي هوية الحق وعلى هذا يكون الإنسان من جهة أولى هو الحق (الله) لأن وجوده عين الوجود المطلق من حيث تعينه ، ويكون من جهة ثانية هو الخلق (الإنسان) من حيث أن الوجود المطلق لم يتعين ، ولا يتعيّن بكنيته . أما الحق (الله) فليست له أية نسبة حقيقية إلى أي مظهر إنساني ، إلى أي أنا ، لأن الإنية هي الوجود المتعيّن ، ولا ينسب إلى الحق أي وجود دون غيره . ولهذا قال : " وليس له أنا بأننا " وكل ما يمكن أن يقال : إن الحق ظهر في الإنسان الكامل ، في الرسول أو النبي أو الولي ، لا إنه بعينه هو هذا الرسول أو ذاك النبي أو الولي ، فالرسل والأنبياء والأولياء هم نماذج للإنسان الكامل ، هم التجليات التامة الكاملة للحق التي لا يتناهى ظهورها ، فجميع الرسل والأنبياء بدءاً من آدم (الإنسان الأول) وحتى خاتمهم مُحمَّد (ص) هم كلمات الله التي لا تنفد ، وكل كلمة من تلك الكلمات قد تجلّت في هذا الرسول أو ذاك النبي بحسب مرتبته عند الله وبحسب تقدير مشيئته الأزلية في كل مرحلة من مراحل الخلق ، فأدم هو كلمة الله التي تجلّت فيها الحكمة الإلهية من خلق الإنسان ، وعيسى هو كلمة الله التي ألقاها إلى مريم وتجلّى فيها روحه وإعجازه ، وموسى هو كلمته التي فيها تجلّت عظمته وعلوه ، ومُحمَّد هو كلمته التي فيها تجلّى نوره الأزلي وفرديته (ثلاثية الخلق ، وجود الذات الإلهية ، والإرادة . وقول : كن) . والإنسان الكامل كمثل الإناء " لون الماء لون الإناء " كما يقول الجنيد . هذا صحيح ، ولكن ليس صحيحاً القول : إن الإناء هو الماء

، فصورة الإنسان الكامل تحمل الذات الإلهية، ولكن الصورة ليس هي المحمول بعينه ، لأن الصورة ليست سوى الذات المتعينة ، ولكنها ليست الذات المطلقة. وبمعنى آخر: [إن الصورة المتجلية في المرأة ليست متجسدة و لا حالة في جوهر المرأة " الإنسان في الصورة البشرية، و كما أن هذه الصورة ليست شخص الحقيقة بعينه الحقيقية كذات مطلقة ، ولهذا فالإنسان الكامل ونماذجه هي صورة ومظاهر إلهية لأسماء الله وصفاته]^١.
 إن الإنسان الكامل عند ابن عربي [محدّد على أساس أنه ماهية كلية تنطوي في وعيها _ وهنا يؤخذ الحديث الشريف القائل بحرفيته: "من عرف نفسه عرف ربه" على كل ما هو إلهي قديم ، وكل ما هو مخلوق حادث معاً . وهو إذن كامل من الناحيتين اللاهوتية والناسوتية ، وهو حلقة الوصل بين الله والعالم ، وعلى هذا النحو هو خليفة الله ، فيه تتجلى الألوهية ويستمر تجليها عبر العصور]^٢.

ثانياً: إله المعتقدات وإله ابن عربي:

إن قول ابن عربي بالحقيقة الواحدة ألزمه أن يعدّ الله هو الجامع لكل شيء ، والحاوي لكل موجود، والظاهر بصورة كل موجود ، ومن هنا يكون إله ابن عربي مخالفاً لإله العقائد الذي يتصف بصفات تميزه عن صفات الخلق ، وابن عربي لا يعطي الإلهية إلا صفة خاصة وحيدة ينفرد بها عن الخلق هي صفة الوجوب الذاتي التي لا قدم فيها لمخلوق ، كما يلزم عن قوله بالحقيقة الوجودية الواحدة أن تنسب إلى الله جميع صفات الأشياء الحمودة والمذمومة ، وجميع الأفعال الخيرة والشريرة ، وفي ذلك يقول ابن عربي : [ألا ترى الحق يظهر بصورة المحدثات وأخبر بذلك عن نفسه وبصفات الذم والنقص ، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها ، وكلها حق له ، كما هي صفات المحدثات للحق]^٣ . إن الموجودات لا توصف بذاتها حمودة أو مذمومة ، وكذلك

^١ كوربان - هنري- تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة - حسن قبيسي - بيروت ١٩٦٦ صفحة ٩٨

^٢ هنريش شيدر - هانز- ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي . الإنسان الكامل في الإسلام . الكويت ١٩٧٦ صفحة ٦٧

^٣ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إبراهيم - ج ١- صفحة ٨٠.

الأفعال لا توصف بذاتها خيراً أو شراً ، فالتفرقة بين المدح والذم ، والخير والشر هي تفرقة أخلاقية دينية هي اعتبارية لا حقيقية ، [... لأن الشر في نظر ابن عربي عدم محض ، أي عدم وجود صفات إيجابية ، ليس للشر وجود حقيقي بالنسبة لله ، والشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده مقصور على عالم الظواهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها^١ وعلى هذا فكل ما يمكن أن يقال في أي موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات سواء أكانت هذه الصفات مما اصطلح عليه الشرع أو الأخلاق محمودة أو مذمومة ، أو لم تكن ، وهذا يعني أنه يستوي أن نقول : إن الحق يظهر بصفات المحدثات الحمودة أو المذمومة ، وأن نقول : إن الخلق يظهر بصفات الحق ، فالحق يظهر بصفات المحدثات كما أخبر عن نفسه في قوله تعالى : (ومكروا ومكر الله). وقوله (الله يستهزئ بهم) . وقوله : (إن الذين يؤذون الله والرسول)، وغير ذلك من الآيات الكريمة التي يفهمها ابن عربي بما يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود ، يقول : [إن الله يظهر فيما لا يتناهى من صفات الجبروت والقهر مثلما يظهر فيما لا يتناهى من صفات اللطف والرحمة ، ولو أن اسماً إلهياً من أسمائه ظل معطلاً ولم يتحقق معناه في صورة من صور الوجود لما كان تجلى الحق كاملاً]^٢.

أما ظهور الخلق بصفات الله فمثل ظهور الإنسان بصفات العلم أو الرحمة أو الكرم ، وغاية ابن عربي في ذلك هي أن يقول : لو أن الله لم يتجل بصفات المحدثات حتى المذمومات منها لكان تجليه ناقصاً ، فصفات الخير والشر والشرك والمعاصي ، البادية في العالم لا تعدو كونها آثاراً وخطى لأفعال الله ، وإنها من صفات الكمال الإلهي ، يقول ابن عربي : [إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهاً ، وهذه النسب أحدثتها أعياننا ، فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً ، فلا يُعرف حتى نعرف ، قال عليه السلام : من

^١ نيكلسون رينولد آلن - التصوف الإسلامي - ترجمة أبو العلا عفيفي - الاسكندرية ١٩٤٦ صفحة ٨٨

^٢ نيكلسون رينولد آلن - المصدر السابق - ج ١ - صفحة ٨٩

عرف نفسه عرف ربه^١ [إن النسب هي الصفات التي تتجلى في أعيان المحدثات وإذا تجردت الذات عن هذه النسب الوجودية وابتعدت عن متناول الإدراك الحسي فإنها لا تغدو إلهاً ، لأن الألوهية تقتضي المألوهية . بمعنى أن الحق الوهاب يقتضي الخلق الموهوب ، والحق الرحيم يفرض الخلق المرحوم ، ولا تُعرفُ الألوهية وصفاتها إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها، وهذا يعني أن الإنسان يعلم الله ويوجدُه ، ويصوِّره بصورة معتقده، يعلم الله بحسب ما يتجلى له من أسمائه وصفاته في صور الكائنات ، فيخلق من ذلك إله الخاص الذي اعتقد فيه وعبده ، ولكنه لا يخلق الله كذات أحدية كوجوب ذاتي ، أو كمجموع لتجلياته اللامتناهية . وقد ورد في الحديث الشريف كما يزعم ابن عربي: إن الله يتجلى يوم القيامة في بعض الصور فيقبل، ثم يتجلى في بعضها فينكر، وليست هذه الصور سوى معتقداتنا فيه، فكل منا يقبله يوم القيامة في صورة معتقده، وينكره في صورة معتقده غيره . يقول ابن عربي :

كل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد^٢
هكذا في رأي ابن عربي وَصَفُ الشرع لله ، ولكن هذا الوصف ليس الله كما هو في ذاته، فالله الذي يتجلى في صور موجودات العالم هو نفسه الذي يتجلى لنا يوم القيامة في صور معتقداتنا فيه.

فكل عبد يعتقد اعتقاداً خاصاً بربه إنما يستمد اعتقاده من النظر في نفسه وبهذا اختلفت الاعتقادات في الله لاختلاف تجليات الأسماء والصفات يقول:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقده^٣
إن إله المعتقدات إذن من خلق الإنسان يتصوره كل مُعْتَقِدٍ بحسب استعداده وحظه من العلم أو الرقي الروحي، يقول ابن عربي : [إعلم أن من شأن الحق تعالى أنه حيثما

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إبراهيم - ج ١ - صفحة ٨١

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إسماعيل - ج ١ - صفحة ٩٢

^٣ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إسماعيل - ج ١ - صفحة ٩٤.

تُصوّر كان له وجود في التصور، ولا يزول وجوده برجوع ذلك المتصوّر عما تصوّره، بخلاف المخلوق، لأن المخلوق إذا تصوّره كان له وجود في تصوراته... إن الحق تعالى قابل صورة كل مُعتقِد، ولو لم يكن كذلك ما كان إلهاً... والله تعالى موجود عند كل تصور كما هو موجود في خلاف ذلك التصور بعينه^١.

نعم إن الملايين من الناس الذين يتصورون الله، يأتي تصور كل واحد منهم مخالفاً لتصورات الآخرين حتى بين الذين ينتمون إلى ديانة واحدة أو مذهب واحد. ويكاد يوجد من التصورات عن الله في أذهان الناس بمقدار تعدادهم بالملايين أو المليارات. فشخصية الله المتصورة لدى واحد من الناس يستحيل أن يوجد ما يطابقها من الصور لدى الآخرين، وهذا لا يعد إشراكاً، بل يعني أن لا نهائية التصورات عن الله نابعة كما يقول ديكرت من لا نهائية الذهن البشري.

فكل امرئ يتصور إلهه ويحدّه على مقدار علمه. أما إله ابن عربي فلا يحده عقل لأنه هو المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب. وإن العارف كما يرى ابن عربي: هو من رأى في كل معبود مجلى للحق يعبد فيه، فالمعتقِد يعبد إلهه الخاص الذي خلقه في معتقده. ويحدّ غيره من آلهة الاعتقادات. ويثني على الحق وما درى أنه يثني على نفسه لأن إله المعتقِد من صنعه. ولو عرف المعتقِد أن غيره الذي يخالفه العقيدة ما عبد إلا الحق في صوره خاصة من صور الاعتقاد لما أنكر على هذا الغير ما يعبد.

إن البشر يخلقون إلههم فبعضهم، (وهم المؤمنون) يعبد في صورة الهادي، وبعضهم وهم الكافرون يعبد في صورة المضل، ولكنه يبقى عين كل معبود لأنه الروح السارية في جميع مراتب الوجود، وحتى الوثنيون فهم يعبدون الموجود الذي يتخلّل كل جزء من أجزاء العالم المادي.

^١ ابن عربي - كتاب المعرفة تحقيق سعيد عبد الفتاح باريس - بيروت ١٩٩٣ مسألة ٢٠ صفحة ٣٩.

فالمجوسي، والوثني واليهودي والمسيحي والمسلم وغيرهم كُـلٌّ يعْبُدُهُ على الحقيقة من حيث ما يظهر لكل منهم، ويترتب على هذا أن نهاية الجميع إلى النجاة وعلى هذا يسقط ما تقرره الأديان السماوية من مفاهيم الجنة والنار والثواب والعقاب فمآل الجميع إلى السعادة الأبدية حتى في جهنم يقول ابن عربي:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يُسَمَّى عذاباً من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين^١
وعلى هذا يرى ابن عربي كل الكفار التاريخيين إبليس وفرعون وقتلة السيد المسيح،
وكفار قريش وحجة ابن عربي هنا الآية القرآنية الكريمة [وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم
مشركون]^٢ يتأولها ابن عربي بأنهم مشركون لما يطرأ نفوسهم من مزيد التصورات عن الله
[ولهم في كل مزيد تصور ليس هو عين التصور الأول وليس إلا الله تعالى في ذلك كله،
فما جاء الله بهذه الآية إلا لإقامة عذرهم ولم يتعرض للتوحيد]^٣ لأن أحدية الله تعالى
أحدية المجموع، لا أحدية كل واحد من المجموع^٤. إن فهم ابن عربي لله تعالى على هذا
النحو فوق إله المعتقدات يجعلنا نميل إلى القول:

إنه كان يتوجه بهذا الفهم إلى مناهضة الفقهاء وأنصارهم من العامة وإلى بناء
مذهب في التسامح الديني يقف فوق المناظرات والمشاحنات والاختلافات الدينية
والمذهبية التي أدت بالبشرية جمعاء إلى إهراق أنهار الدم عبر تاريخها المأساوي، وكأنه أراد
في فهمه هذا لله، أن يرجع بالإنسان من حيث الإيمان إلى فطرته الأولى التي تحدث عنها
الرسول الأعظم محمد ﷺ، إلى فطرة البراءة الأولى للإنسان واقترابه بها من الألوهية قبل أن

^١ ابن عربي - فصوص الحكم - فص إسماعيل - ج ١ - صفحة ٩٤.

^٢ سورة يوسف - آية ١٠٦.

^٣ ابن عربي - كتاب المعرفة - مصدر سابق - مسألة ٢٠ - صفحة ٣٩-٤٠.

^٤ ابن عربي - كتاب المعرفة - مصدر سابق - مسألة ١٩ - صفحة ٣٨.

يتمجس أو يتهود أو ينتصر، قبل أن يتعلم التعصب الديني أو العرقي أو القومي أو أي لون من ألوان التعصب الذي مارسه البشر قديماً وحديثاً.

وإنه ربما كان للصراعات المذهبية في العالم الإسلامي بين فرقه المتناحرة -وأصل صراعها عوامل اقتصادية وسياسية- وربما كان للغزو الصليبي الذي ألبس اللباس الديني لكي يخفي عيوب النظام الإقطاعي في أوروبا . أقول ربما كان لكل ذلك أساساً أو صدئ في مقولة ابن عربي: بأن كل إنسان يخلق إلهه الخاص . وإله ابن عربي يتعالى فوق الكل، إنه إله التسامح والرحمة الشاملة والحب المطلق، والحب في صيغته الهوى اسم من أسماء الله الحسنى.

وحيّ الهوى: إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى^١

^١ ابن عربي -كتاب المعرفة - مصدر سابق - مسألة ١٩ صفحة ٣٨.

٦- ابن سبعين (عبد الحق) (٦١٣هـ - توفي ٦٢٥هـ)

حياته ومذهبه الصوفي:

هو أبو مُحمَّد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي - ولد في مرسية بالأندلس سنة ٦١٣هـ (١٢١٦ أو ١٢١٧م) من أسرة نبيلة وافرة الغنى هي أسرة ابن سبعين التي تذكر بعض المصادر أنها تصعد في نسبها إلى النبي ﷺ وقضى معظم شبابه في الأندلس، حيث تعلَّم العربية والأدب ونظَّر في العلوم العقلية وأخذ التصوف عن أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن مُحمَّد بن الدهاق، وقضى الفترة الخصبية من حياته الروحية في المغرب وفيه ألف معظم رسائله، التي دلت على متانة استدلاله وسعة اطلاعه، حتى إن أحد تلاميذ ابن سبعين ولعله يحيى بن مُحمَّد بن أحمد بن سلمان قال في رسالة دافع فيها عن أساتذته وسماها "بالوراثة المحمدية والفصول الذاتية" إن من بين الأدلة على أنه كان لابن سبعين الوراثة المحمدية أن ابن سبعين "كان من بلاد المغرب، والنبي عليه السلام قال: لا يزال طائفة من أهل المغرب ظاهرة إلى قيام الساعة" وما ظهر في بلاد المغرب - هكذا يتابع تلميذه الدفاع - رجل أظهر منه، فهو المشار إليه بالحديث ثم إن... أهل المغرب الحق، وأحق الناس بالحق، وأحق المغرب بالحق علماً علماً لكونهم القائمين بالقسط. وأحق علمائه بالحق محققهم وقطبهم الذي يدور الكل عليه ويعوّل في مسائلهم ونوازهم، والسهلة والعويصة عليه. فهو [أي ابن سبعين] ^١ حق المغرب، والمغرب حق الله تعالى [انتقل ابن سبعين إلى العُدوة، أعني المغرب، وهو دون العشرين، فأقام أولاً في سبتة، وهو مُجمّع من أصحابه وأتباعه الذين كانوا قد بدأوا يلتفون حوله ولا يزال في الأندلس، وشاعت شهرته بالزهد والعلم، فأعجبت به سيدة غنية من أهل سبتة، وطلبت إليه التزوج منها فتزوجها، وأقامت له في بيتها زاوية للعبادة، ويظهر أن شهرة ابن سبعين بالفلسفة قد استطارت في الآفاق، بدليل ما ورد في مستهل كتاب "المسائل الصقلية" وهي المسائل

^١ ابن سبعين - رسائل ابن سبعين - تحقيق عبد الرحمن بدوي - المؤسسة المصرية العامة للنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة

التي كان الإمبراطور فريديريك الثاني ملك النورمانديين في صقلية قد وجَّهها إلى علماء المسلمين تبكيتاً لهم فيما يزعم المقرئ، أو للاستفادة وحب الاطلاع لما كانت عليه شهرة المسلمين بالفلسفة والعلم حينئذ وجَّه فريديريك الثاني نسخاً من تلك الأسئلة إلى المشرق ومصر والشام والعراق واليمن لكن رجعت أجوبة حكماء المسلمين بما لم يرضه (أي فريديريك) فسأل عن تونس فقبل له: إنها عريّة من هذا الشأن (أي الفلسفة)، وسأل عن المغرب والأندلس، فقبل له: إنّ بها رجالاً يُعرف بابن سبعين فكتب فريديريك للخليفة الموحيدي الرشيد (من أولاد عبد المؤمن بن علي الكومي) في أمرها فكتب الخليفة لعامله بسبّته وهو ابن خلاص أن ينظر في الرجل المذكور (أي ابن سبعين) أن يرد الجواب على أسئلة فريديريك، وكان فريديريك قد بعث رسوله مع بعض المال، فاستدعى ابن خلاص الإمام قطب الدين وأوقفه على الأسئلة بأمر الخليفة، فضحك ابن سبعين، وألزم نفسه الجواب، فدفع له ابن خلاص المال الذي جاء به رسول فريديريك فردّه ولم يقبله، وقال: إنما أجب احتساباً لأمر الله وانتصاراً للملّة الإسلامية، ثم قرأ قوله تعالى^١: قل لا أسألكم عليه أجراً، إلا المودة في القربى]. فلما بُلِّغ الجواب للملك فريديريك أرضاه ووجَّه بصلة عظيمة، فردت عليه كالأولى.

والمسائل التي سأل عنها فريديريك الثاني هي:

المسألة الأولى: هل العالم قديم أم محدث.

الثانية: عن العلم الإلهي. ما المقصود منه، وما مقدماته الضرورية إن كانت له مقدمات.

والثالثة: عن المقولات أي شيء هي وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها وعددها عشر، فهل يمكن أن تكون أقل، وهي يمكن أن تكون أكثر، وما البرهان على ذلك.

الرابعة عن النفس: ما الدليل على بقائها وما طبيعتها، ويتفرع عن هذه المسألة الأخيرة

سؤال: أين خالف الإسكندر الأفروديسي أرسطو طاليس.

^١ ابن سبعين - رسائل ابن سبعين - المصدر السابق صفحة ٢.

وكان خروجه من المغرب سنة ٦٤٢ هـ وهو في الثلاثين من العمر، وقد أُلّف معظم كتبه في المغرب، وإنه بعد رحلته عن المغرب إلى مكة لم يكتب شيئاً ما عدا الرسالة التي بعث بها شريف مكة أبو نُجَيٍّ إلى الملك في تونس مُجِّد بن زكريا بن أبي حفص يباعونه بالملك والرسالة هي من إنشاء ابن سبعين، كما يرى ابن خلدون.

ارتحل ابن سبعين عن المغرب فمر بمصر قاصداً الحج إلى مكة، وفي مكة لقي الترحاب والحفاوة من أبي نُجَيٍّ مُجِّد بن أبي سعد الذي صار شريفاً على مكة سنة ٦٢٥ هـ، ولم يذهب إلى المدينة لأنه خاف من أمير المدينة لسبب حب ابن سبعين لشريف مكة وابن سبعين يقول: انحصر عهودي في مكة، لأن الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى أشرف مكة^١. وبقي ابن سبعين في مكة حتى توفي بها سنة ٦٦٩ هـ، ويقال: إنه قطع أوردة يديه، وترك الدم يخرج حتى تصفّى.

المعاني الرئيسية في مذهب ابن سبعين:

يبدأ ابن سبعين في كتابه: بد العارف وفي رسائله بمهاجمة الفقهاء ورجال الدين، وأول المعاني في مذهبه هي:

الوحدة المطلقة: يرى ابن سبعين [أن إنية الله، أي وجوده هي أول الإنيات وآخر الهويات، وظاهر الكائنات ، وباطن الأبديات^٢. ولا حي على الحقيقة إلا الله، ولا واحد على الحقيقة إلا الله إلا الحق، إلا الكل، إلا الهو هو ، إلا المنسوب إليه إلا الجامع إلا الأيس ، إلا الأصل إلا الواحد].

ويشرح ابن سبعين في كتاب "الإحاطة"^٣ المعارج التي يرتفع فيها السالك حتى يصل إلى معاناة هذه الوحدة المطلقة.

^١ ابن سبعين - رسائل ابن سبعين - ص ٥ .

^٢ ابن سبعين - ينظر المسألة الفقهية - ص ٧٥ .

^٣ ابن سبعين - عبد الحق - رسائل ابن سبعين - تحقيق عبد الرحمن بدوي - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ب ت - ن -

ضمن الكتاب كتاب "الإحاطة" - ص ١٣٠-١٥٠ .

في المرحلة الأولى: يتأمل السالك الذوات عَرِيَّةً عن المادة فيرى الوجود يسيل ولا يقف ويستمر ولا يختلف.

وفي الثانية: يكثر من فُرص الاتحاد بالقوة الوهمية، وفائدة هذا الاتحاد ضبط النفس بغطاة وهمية، عسى أن تقل حركتها، فيصبح له الشعور بالوحدة المخطوفة بالقوة النازلة من القصد إلى فيض الهوية وهذه الوحدة المخطوفة مجرد إيدان بالوحدة الحقيقية.

وفي المرحلة الثالثة: يطرح (يهمل) البراهين العقلية والأقيسة الصناعية والنفسية وجميع أنحاء المقدمات التي بين أيدي الناس، وبالجملية يهمل أي السالك المنطق المشائي ويجعل من هذا الإهمال للمنطق المشائي مقدمة، ثم يجعل من التوحيد -الذي لا يصح معه توحيد، بل يكفر به توحيد من لا يعمل- مقدمة أخرى. والحد الأوسط هنا خير الأمور، والأصغر هو الوقار، والأكبر هو التفريد. فالنتيجة هي الغبطة الروحية، وهذا النوع من القياس هو استخارة، والبرهان هنا انتظار الفتح من الله. ولا عليه أن يصيبه جنون في هذه اللحظات، لأنه في عالم أكمل، شرطه الأساسي هو الجهل بالعالم الذي ليس إياه. ذلك هو طريق النفوس القوية المفطورة على التصوف. أما النفوس العادية فلها طريق آخر.

وبعد هذا عليه أن يفرض على وهمه تصوّر الفيض لكي لا ينقطع عنه الاستناد إلى العلم المنقول، ويتصل بالصورة الحاضرة، أي بواردات الحال والوقت، فإن الصوفي الحق يجب عليه أن يحيا في الحاضر باستمرار، وأن يطرح الماضي، إن حياته ووجوده في حاضر مستمر سرمدى فإن استطاع أن يصل، فيها ونعمة، وإلا فليرحل إلى شيخ يُدبره بخواص الأسماء الإلهية القائمة به، فإن نال ما يريد وإلا فليرحل إلى غيره ويدبره بالتصريف، وفي هذه المرتبة ينبغي للصوفي أن لا يقبل العبارة الإشارة، ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة إلا من جهة الشعور والنصيب الإلهي، أي يجب عليه أن يحيا الأحوال في نفسه في تجارب حية ذاتية له وأن يشعر بأنها من مدد الله.

ولهذا ليس له أن يقول: إني أعلم الوجود وأحيط بالموجودات، فهذه معرفة عقلية فلسفية، بل عليه أن يقول: أنا أجد الوجود وأتصرف في الموجودات وعليه أن يتابع هذا الذوق حتى يجد الذات المجردة من تطوره أي أن يشعر بأن المعقولات من حاله، وأن الممكن من وهمه، والمحال من خبره، والواجب عليه، والرب المألوف حرفاً من حروف دينه الذي فرضه على نفسه لا الذي فُرض عليه، فإن دينه المفروض عليه قد نسخه دخوله في مضمار التصوف السالك. هنالك يدرك أن كلام الله معناه افتقار الذات إلى تعيين ماهيتها حالاً وخبراً، وإن مشاهدته بسكون أخباره هي هوية وأنية أي ماهية ووجود. فإذا ما تنقل السالك في عالم الأفلاك وما تحت فلك القمر من إنسان وحيوان ونبات، وحلّل وقسّم، ورَكّب ووصل وتخلص من القسمة، هناك إذا رجع إلى نفسه وجد فيها جميع ما في عالم الأفلاك، وما تحت فلك القمر بوجه ألطف، إذ يرى نفسه شبه أنموذج لهذه العوالم.

هذه العملية الكبرى التي يشاهد فيها السالك أنه محيط بالكل، والكل محيط به، وأن الكلّ فيضٌ لواحد، يسميها ابن سبعين بالإحاطة [ويقصد بها الوجود كُلّه بوصفه وحدة واحدة. في هذه الإحاطة يختلط الزوج مع الفرد (ويتحد النَجْمُ مع الورد) وبالجملة في الإحاطة يكون السبت هو الأحد، والموحد هو عينُ الأحد، ويوم الفرض هو يوم الفرض والذاهب من الزمان هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والباطن في الجنان (القلب) هو الظاهر والمؤمن في الجنان (الجنة) هو الكافر والفقير هو الغني]^١.

وهذا الاتحاد بين الأضداد، وهذه الإحاطة بما تجمع من موضوعات ونقائضها تذكرنا بنظرية هيغل في التصور: وفيها دياكتيك حيّ متطور ولكن في عالم روحاني لا عقلي، كما هي الحال عند هيغل، والعبارات التي ذكرناها تنطوي على كثير من المذاهب الجريئة، فقلوه: "الموحد هو عين الأحد، هو بعينه قول الحلاج "أنا الحق" وقلوه: إن الذاهب من الزمان هو الحاضر، هو قول بفكرة الحاضر السرمدي التي أقام عليها الفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوي لافل" فلسفته الروحية. وإذن فمذهب ابن سبعين هون

^١ رسائل ابن سبعين - صفحة ١٣٤.

اتحاد الأضداد، ويُلدُّ له دائماً أن يتغنى به في كل رسائله، خصوصاً في الرسالة الفقيرية وفي الإحاطة^١، فهو يطلب من السالك في "الإحاطة ص ١٧" أن يقول: "سبحان الفرد الزوج الحفيظ الأوج" أي أن يجمع دائماً بين الأضداد في الوجود، فالموجود يجمع بين الضدين بخلاف ما يزعمه المنطق الأرسطي، وفي هذا بذور قوية لوضع ديالكتيك. ولو كان ابن سبعين توسع في هذا الباب وطبَّق هذا الديالكتيك على الوجود العيني لكان مبشراً بهيغل والديالكتيك عامة، لكنه كان يحول في ميدان الإلهيات وحدها، وكان هدفه التوحيد المطلق، أي القول بالوحدة المطلقة في الوجود، وإنه ليس ثمَّ غيره ولا سوى بل كل شيء هو الله، أو على حد تعبيره في الإحاطة^٢ "ليس إلا الأيس فقط، أي ليس إلا الوجود، وهو هو الله الله ويكررها مراراً، ويلخص كل مذهبه في هذه العبارة "إنه الله فقط لا شك في ذلك" وهي عبارة سيكررها مئات المرات في مختلف رسائله، ومعناها: أن ليس ثمة وجود إلا الله فقط.

وهذه الوحدة المطلقة يؤكدُها ابن سبعين ضد كل محاولة للتمييز حتى عند الصوفية القائلين بالتوحيد، فإنهم يميزون بين توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وهذه التمييزات التي وضعوها هي في نظر ابن سبعين أوهام في أوهام كما قال في رسالة خطاب الله بلسان نوره^٣، ولهذا ينتهز هذه الفرصة فيحمل على سائر الطوائف، فيحمل على الفلاسفة في قولهم بعالم العقل، وعالم النفس وعالم الطبيعة، والأول والعلّة والواجب بذاته، فهذه التفرعات كلها من مفروضات الأوهام وذلك أنه تظهر لهم من الحقيقة جملة مدركات وهمية بالمدرّك العظيم الذي يظهر لهم وهو أجل من غيره" ولهذا لا يستطيعون وصف الله إلا بالسلب كقولهم: عالم بعلم لا كالعلم، حي ب حياة لا كالحياة - أما الفقهاء فلا مرتبة لهم، لأنهم زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة لا من حيث الخلاص النفساني

^١ رسائل ابن سبعين - الرسالة الفقيرية - ص ١-٢٢ .

^٢ انظر الإحاطة والرسالة الفقيرية ضمن رسائل ابن سبعين - كتاب الإحاطة - ص ١٣٠-١٥٠ .

^٣ انظر رسالة خطاب الله بلسان نوره في صفحة ٢١٢-٢٤٦ - رسائل ابن سبعين - المصدر السابق.

وليس من حيث العمل، وفائدة التجرد والتخلق وأسرارها الباطنية، بل من حيث الحكاية، وتلك الحكاية مكذوبة على المعلم أو محرّفة أو منقولة على غير وجهها... ومع هذا هي عندهم في الخبر لا في الأثر وفي المدرسة لا في حقيقة المدرّس، وفي الكتاب لا في الكاتب، وفي الكاغد (الورق) لا في الضمير".

يأخذ ابن سبعين على الفلاسفة إذن أنهم يضطرون إلى القول بفروق لا محل لها ولا محصل وراءها ويجرهم ذلك إلى الوقوع في صفات السُّلوب حينما يريدون تجريد صفات الله. ويأخذ على الفقهاء أنهم يتعلقون بالظاهر بالأعمال الخارجية، ولا يهتمون بخلاص الباطن، خلاص النفس ولا يدركون سر التجرد أي الفقر، ويتعلقون بأحاديث إما مكذوبة أو محرّفة أو منقولة على غير وجهها، ولا يُعِينُهُم التمثل بالنبي، بل التعلق بما شاع من أقواله، ويحرصون على التمسك بما في الكتب لا بما في ضمائر الكتاب، ويتشبثون بالمدرسة، أي بالآراء المجردة لا بالحقيقة الحية العينية لصاحب الآراء أي المدرّس، وهذه دعوة من ابن سبعين إلى التعلق بالنبي بوصفه النموذج العيني الأعلى الحي، لا بعننات الفقهاء والمحدّثين.

إن ابن سبعين ينظر إلى النبي ﷺ على أنه نور، استناداً إلى قول النبي: اللهم اجعل لي نوراً في قلبي ونوراً في جسمي ونوراً في شعري" وتتبع جوارحه كلها، ثم قال: "واجعلني نوراً"، والنبي لما توفّي طلب عند موته الرفيق الأعلى وهو محل الأنوار، وروح النبي هناك فهو نور ومع الأنوار ولهذا يكرس ابن سبعين رسالة خاصة في أنوار النبي^١ "لأن للنبي أنواراً تختلف باختلاف تعلقاتها وإضافاتها، ومن حيث الأقل والأكثر والأشد والأضعف

^١ ابن سبعين - عبد الحق - بد العارف - تحقيق وتقديم جورج كتورة - دار الأندلس - بيروت - صفحة ١٣٦.

[وعدة أنواره التي يعددها ابن سبعين، ثلاثة وثلاثون، فالأول نور العزة، وهو نور الشهادة التي تقال مع شهادة الله، ويختمها بقوله إن النبي هو النور المحض]^١.

إن ابن سبعين شخصية فذة فريدة في نظراتها الإنسانية العامة ، فهو رجل إنساني عالمي، بل يسير على النهج نفسه الذي اختطه الحلاج من قبل حين ارتحل عن بلاد الشام خارج منطقة شفاعة النبي كما يقول الأستاذ ماسينيون لأنه [صار يفكر في الإنسانية كلها ، عبر الأمة الإسلامية ، كما يلقُّها هذا الشوق الغريب إلى الله ، الشوق الصابر الرصين]^٢.

[كذلك يُروى :] أن ابن سبعين كان يريد الذهاب إلى الهند ، وقال : إن أرض الإسلام لا تسعه]^٣. ولكنه لم يقم بهذه الرحلة، هذا القول ، [إنما قصده به إلى أن رسالته الروحية يجب أن يعم خيرها، البشرية دون تفرقة بين دين ودين ، ووطن ووطن، وهي النظرة التي عبّر عنها ابن عربي في أبياته المشهورة :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان وديراً لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائفٍ وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

وهذه النزعة الإنسانية العالمية التي بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربي ودعا إليها ابن سبعين هي نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود، وأنه ليس ثمَّ إلا الله ، فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن نعم إن حبهم شامل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله ، وإن نظرهم وآفاقهم تنتظم الكون بأسره]^٤.

^١ (انظر رسائل ابن سبعين رسالة خاصة في أنوار النبي صفحة ٢٠١-٢١١ - رسائل ابن سبعين - عبد الحق بن سبعين المرسى الأندلسي - تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي - برن سويسرا، ١٩٥٦ طباعة المؤسسة المصرية للتأليف والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة.

^٢ ابن سبعين - عبد الرحمن بدوي - الرسائل - صفحة ١٥ .

^٣ ابن تيمية - الرسائل والمسائل ج ١ - نقلاً عن تحقيق بدوي للرسائل - صفحة ١٥

^٤ عبد الرحمن بدوي - مقدمته لتحقيق الرسائل - صفحة ١٥-١٦

٧- شهاب الدين السهروردي :

أولاً - حياة السهروردي وآثاره :

ولد شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي سنة ٥٥٠ هـ في قرية سهرورد قرب مدينة زنجان في أرض الجبال بشمالي غرب إيران، وتؤكد كتب السيرة أنه مات في [سنة ٥٨٧ هـ يؤكد ذلك ابن خلكان أبو العباس أحمد أبو الفدا عماد الدين اسماعيل . صاحب حماه.]^١. لقد مات في الثامنة والثلاثين من عمره، وقيل إنه مات قتلاً ، وقد وجد في غرفة موته بيتان الشعر:

أرى قـدمي أراق دمـي
وهـانَ دمـي فهـا نـدمي

وأما كتبه وتصنيفاته فهي مجموعة في نشرة إيرانية باللغة العربية ويقدر عدد صفحاتها بما يزيد على ١٥٠٠ صفحة تحت عنوان مجموعة مصنفات شيخ إشراف وهي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية - كتاب المقاومات - كتاب المشاريع والمطارحات - كتاب حكمة الإشراف - قصة الغربة الغربية - كتاب الألواح العمدانية - كتاب اللوحات في معنى التصوف.

ثانياً : تداخل أفكار السهروردي بين النزعتين (النظر العقلي - المشائية) وبين الكشف الصوفي وصعوبة ترتيبها زمنياً.

يتردد السهروردي في فلسفته العامة بين النظر العقلي (الأخذ بالنزعة المشائية) وبين الكشف الصوفي. ولا يمكن أن نميز في فلسفته بين مرحلة مشائية تلتها مرحلة الحكمة الإشرافية لأن الكتب ذات الطابع المشائي تتضمن نزعة إشرافية. والسهروردي سلك الطريق المشائي (النظر العقلي) ثم الميل إلى النزعة الإشرافية. ففي كتبه ذات الطابع المشائي نجد النزعة الإشرافية لكن المشائية هي الغالبة، وفي كتبه الإشرافية نجد الطابع المشائي، ولكن النزعة الإشرافية هي الغالبة، وهذا يعني أن السهروردي وُحِدَ في فلسفته

^١ ابن خلكان - أبو العباس أحمد- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - ج٢- القاهرة ١٨٥٨ - صفحة ٣٩١

العامة بين النزعتين المشائية (النظر العقلي) وبين حكمة الإشراق. وإن غلبت النزعة الإشرافية على النزعة المشائية وهي تمثل نتيجة منطقية للتطور الفكري في المحيط الإسلامي، أي هي نتيجة منطقية لتطور مذهب ابن سينا وحكمة أفلاطون.

ويجد الباحث في فلسفة السهروردي صعوبة كبيرة هي: إنه لا يستطيع أن يضع ترتيباً زمنياً لمؤلفاته التي كتبها في البداية والتي يُفترض أنه سيبنى عليها أو ينطلق منها ليصل إلى فلسفته الإشرافية، إذ يلتبس على الباحث تقديم بعض مؤلفاته على الآخر.

فمثلاً كتاب "الألواح العمادية" الذي يعده ماسينيون من مؤلفات الشباب، لأن الكتاب (يتضمن إشارة إلى حكمة الإشراق)^١. وهنا يتم الالتباس، هل يعد كتاب "الألواح العمادية" قد كتب في الفترة الزمنية نفسها التي كتب فيها كتاب "حكمة الإشراق" والسهروردي يشير إلى تاريخ انتهائه من تحرير حكمة الإشراق عام ٥٨٢هـ^٢.

وكذلك الحال في كتاب "إشراق هياكل النور" الذي يعده ماسينيون من مؤلفات الشباب، لأننا نجد في إشراق هياكل النور بعض الفقرات قد وردت في نصها الحرفي في "حكمة الإشراق".

يقول السهروردي في الهيكل السادس: (إن لذة كل قوة بحسب كمالها وإدراكها وكذا ألمها)^٣. ويقول في حكمة الإشراق: (إن اللذة وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك الشيء، والألم إدراك حصول ما هو غير الشيء من حيث هو كذا)^٤. وفي إشراق هياكل النور نجد النص الآتي: (هداية الله أدركت قوماً اصطفوا باسطين أيديهم بالدعاء ينتظرون الرزق، فلما انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء، اسمه فوق نطاق الجبروت

^١ السهروردي، شهاب الدين. كتاب الألواح العمادية ضمن مجموعة شيخ إشراق، تصحيح ومقدمة هنري كوربان، طهران، ١٣٨٠هـ، ص ٣٥-٩٧.

^٢ السهروردي، شهاب الدين- حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ص ٢٥٨.

^٣ السهروردي، شهاب الدين- إشراق هياكل النور، تقديم وتحقيق علي أوجي، هيكل ٦، ص ٣٥٩، طهران ١٣٨٢هـ.

^٤ السهروردي، حكمة الإشراق- ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق طهران ١٣٨٠هـ، ص ٢٢٤، فقرة ٢٣٨.

وتحت شعاعه قومٌ ينتظرون]^١. وهذا النص نجده نفسه في حكمة الإشراق يقول: (هداية الله أدركت قوماً اصطفوا باسطين أيديهم ينتظرون الرزق السماوي ولما انفتحت أبصارهم وجدوا الله مرتدياً الكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون]^٢. يقول في هياكل النور: (ينبعث من كل إشراق حركة ويُستعدُّ بكل حركة لإشراق آخر، فدام تجدد الإشراقات بتجدد الحركات.. ودام تجدد الحركات بتجدد الإشراقات.. فاستمرَّ بوجود الحق حدوث الحادثات بوجه دائم لعشاق إلهيين]^٣. ومضمون هذا الكلام يورده السهروردي في حكمة الإشراق فيقول: (إن التحريكات تكون معدودة للإشراقات، والإشراقات تكون تارة أخرى موجبة للحركات.. فلا زالت الحركة شرط الإشراق، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التي بعده، وهكذا دائماً جميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم]^٤. وكذلك نجد في هياكل النور بعض الفقرات واردة في "المشارع والمطارحات". يقول في هياكل النور: (قد تطرب النفوس طرباً قدسياً فيشرق عليها نور الحق الأول... فلا تتعجب من النفس إذا استشرقت واستضاءت واستنارت بنور الله تعالى فأطاعتها الأنوار طاعتها للقدسين]^٥. ويقول في "المشارع والمطارحات" (قد يتفق طرب يتحرك فيه بدنك، فإنَّ البدن منفعل عن أحوال النفس، والنفس منفعة عن أحوال البدن، فلا تتعجب من انبعاث حركات الأفلاك عن أنوار تأتيتها من الأفق الأعلى]^٦. ونجد في التلويحات نصوصاً مشابهة في ألفاظها ومعانيها لنصوص وردت في هياكل النور. يقول في هياكل النور: (وأما الصالحات الفاضلات أي "النفوس" فتتال في جوار الله وقربه مالا عين رأت... من مشاهدة أنوار الحق، ومن

^١ السهروردي، شهاب الدين - إشراق هياكل النور، هيك ٧، ص ٣٩٠.

^٢ السهروردي، شهاب الدين - حكمة الإشراق، ص ٢٤٦، فقرة ٢٦٣.

^٣ السهروردي، شهاب الدين - هياكل النور، هيك ٥، صفحات ٣٠٧ - ٣٠٨... - ٣١٠.

^٤ السهروردي، شهاب الدين - حكمة الإشراق، ص ١٨٤، فقرة ١٩١.

^٥ السهروردي، شهاب الدين - هياكل النور، هيك ٧، ص ٣٨٩.

^٦ السهروردي، شهاب الدين - المشارع والمطارحات - ص ٤٤٤.

الانغماس في بحر النور، فيحصل لها الملكية والملكة، ولا تنقضي في سعادتها فترجع إلى أبيها... كما تنجذب إبرة الحديد إلى مغناطيس لا يتناهى]^٣.

ويقول في التلويحات: (ثم إن السعداء فازوا بنعيم الأبد والسرور الدائم في حضرة رب الأرباب... لهم السياحة الحقيقية في بحر النور والطيران الحقيقي في فضاء الملكوت... وقد رتعت هذه النفوس في رياض الأفق برتب دعاها إلى ذاته وقد انجذبت إليه ذوات آخرين انجذاب إبرة حديد إلى عوالم غير متناهية من مغناطيس]^٤.

ويجدر أن نذكر هنا أن السهروردي كان يلجأ في بعض كتبه إلى تلخيص ما كتبه في السابق وإلى تكرار أفكاره وهذا أمر عادي بالنسبة إلى الفلاسفة، فقد يلجأ الفيلسوف إلى شرح فكرة ما في أكثر من مؤلف من مؤلفاته من أجل الإيضاح أو بناء على طلب تلاميذه أو أصدقائه. فمثلاً كتاب " التلويحات اللوحية والعرشية " هو عرض لآراء الفلاسفة المشائين المسلمين، وكتاب " المقاومات " هو ملاحق لكتاب " التلويحات ". يقول السهروردي في مقدمة كتاب " المقاومات ": (هذا كتاب يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه مما كان الأولون يرسلونه إرسالاً ولم يتيسر إبرأؤه في التلويحات لشدة إيجازها فلم يكن يلائمها ما يحتاج إلى أقل بسط)^٥. وإذا كان كتاب المقاومات هو ملاحق وإيضاحات لكتاب التلويحات، فهذا الأخير بدوره ملخص لكتاب " اللمحات " كما يقول السهروردي في مقدمة كتابه " حكمة الإشراق "، فكل الأفكار الواردة في اللمحات قد ذكرها في التلويحات بشيء من التفصيل.

^٣ السهروردي، شهاب الدين- هياكل النور- هياكل ٦- ص ٣٦٤-٣٦٥.

^٤ السهروردي، شهاب الدين- التلويحات- ص ٩٢-٩٣.

^٥ السهروردي، شهاب الدين- كتاب المقاومات- ص ١٢٤.

ثانياً: النزعة العقلية المشائية في فلسفة السهروردي "حكمة الإشراق"

مما تقدم نخلص إلى ما يلي:

آ - إن تصنيف كتب السهروردي على أساس أسبقيتها الزمنية أو على أساس مضمونها النظر العقلي والكشف الصوفي، (لا يساعد على دراسة مذهب السهروردي دراسة جدية مثمرة لأن مؤلفاته لا تخضع لأي تصنيف منهجي نظراً لتداخلها ولظروف تأليفها)^١. ويشير السهروردي في مقدمة كتابه "حكمة الإشراق" إلى أنه خلال تحريره لهذا الكتاب كان يحرق كتباً أخرى على طريقة المشائين فقال: (وقد ربت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه كتباً أخرى على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم "بالتلويحات اللوحية والعرشية" المشتمل على قواعد كثيرة، ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحات وصنفت غيرها ومنها ما رتبته أيام الصبا)^٢.

ب - يمكن التأكيد بأن ماسينيون قد جانب الصواب في ترتيب مؤلفات السهروردي ترتيباً زمنياً، فذهب إلى أن كتب الشباب تضم الألواح العمادية، وهياكل النور والرسائل الرمزية، وتليها كتب المرحلة المشائية وهي التلويحات والمقاومات والمطارحات، وأخيراً كتب المرحلة الإشراقية وهي حكمة الإشراق، ورسالة في التصوف "كلمة تصوف"، ورسالة "في اعتقاد الحكماء" لأن نصوص السهروردي تؤكد عكس ما ذهب إليه ماسينيون في الترتيب الزمني، وفي تقسيم كتب السهروردي إلى كتب ذات مضمون عقلي وآخر إشراقي. يقول السهروردي في مقدمة المشاريع والمطارحات: هذا كتاب يشتمل على العلوم الثلاثة أي المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة حرره بحكم اقتراحكم عليّ يا إخواني ولم أخرج مع هذا عن مأخذ المشائين... ومن لم يتمهر في العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق، وهذا الكتاب (أي المشاريع والمطارحات) يجب أن يقرأ قبله وبعد المختصر الموسوم بالتلويحات، وإنا لا نراعي هنا

^١ أبو ريان، محمد علي، مقدمة تحقيقه لكتاب "هياكل النور"، مصر، الإسكندرية، ١٩٥٧، ص ١٥.

^٢ السهروردي، شهاب الدين. حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ص ١٠.

الترتيب ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوع علمي، بل غرضنا في هذا هو البحث، وإن تأدى إلى قواعد علوم متفرقة^١.

ويقول أيضاً في كتاب "المقاومات": (والسر العظيم الذي لم يزل يعصمه من الزلل المذكور في كتابنا المشتمل على الحكمة العجيبة المسمى "بحكمة الإشراق" وتفصيل الأبحاث يطلب من المطارحات، وإذا ضمت إلى التلويحات عظم نفعها فأغنى وأقنى^٢).

وعلى الرغم مما قلناه قبل قليل حول مجانبة ماسينيون الصواب في الترتيب الزمني لمؤلفات السهروردي، لكن رأي ماسينيون فيه بعض الحقيقة، لأن الغرض المنهجي يلزم بالقول: إن "حكمة الإشراق" بوصفه يشكل لب المذهب الإشراقي قد كتب بعد كتبه ذات الطابع المشائي (المنطقي - العقلي) وهي: المشارع والمطارحات والتلويحات، والمقاومات واللمحات، ولكن السهروردي كما قال سابقاً لم يبع التصنيف الزمني، بل أراد أن يرشدنا لكي نفهم الإشراق على حقيقته، أن نبدأ بقراءة المشارع والمطارحات والتلويحات والمقاومات واللمحات قبل قراءة حكمة الإشراق. وقراءة هذه الكتب لا تؤكد لنا بشكل قطعي أنها ذات أسبقية زمنية في التأليف على حكمة الإشراق، وقد رأينا قبل قليل أن السهروردي قال لنا خلال تحريره "لحكمة الإشراق" كان يلجأ إلى تحرير بعض الكتب الأخرى.

إن السهروردي كما تشير نصوصه يقدم لنا الكيفية المنهجية (الترتيب المنهجي) لقراءة مؤلفاته من أجل فهم فلسفته ولا يقدم لنا ترتيبها الزمني. وفي رأي أن تلك النصوص الموجهة التي نصحنها فيها السهروردي جعلت هنري كوربان يشدد على الوحدة العضوية في قراءة مؤلفات السهروردي، ويقدم لنا التقسيم المنطقي المنهجي المقبول والمساعد على فهم المذهب الإشراقي.

يقسم كوربان كتب السهروردي إلى قسمين أساسيين:

^١ السهروردي، المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ص ١٩٤.

^٢ السهروردي، المقاومات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ص ١٩٢.

القسم الأول: ويضم كتبه الكبرى وهي: التلويحات والمطارحات، والمقاومات وحكمة الإشراق، والكتب الأولى وإن كانت تجري مجرى المشائين، لكنها في الواقع إلى جانب حكمة الإشراق، تشرح المذهب الإشراقي عند السهروردي^٣.

القسم الثاني: وهي كتب صغيرة الحجم وتضم الألواح العمادية واللمحات وهيكل النور، "وكلمة التصوف" (معنى التصوف)، و"اعتقاد الحكماء". وتتناول نقاطاً مفصلة أو مكملية لكتب القسم الأول.

والكتب ذات الطابع المشائي (التلويحات والمقاومات والمطارحات وغيرها) ليست أرسطية خالصة لأنها تتضمن أفكاراً إشراقية بوضوح كما رأينا عند مقارنة بعض نصوص هيكل النور بنصوص حكمة الإشراق. والسهروردي يحمل على المشائين المسلمين الذي ابتعدوا عن أفلاطون ولم يفهموا وجه القرابة الروحية بين أفلاطون وأرسطو، وهو لا ينتقد أرسطو ولا يرى فيه خصماً لأستاذه أفلاطون، بل يعد أرسطو واحداً ممن آمنوا بالإشراق. يقول السهروردي في منام رآه: (تمثل لي شبح إنساني فرأيت أنه إذا هو غياث النفوس، وإمام الحكمة والمعلم الأول)^١ أي أرسطو، وبعد أن تعلم منه السهروردي التجرد عن المادة وعلاقتها بالصورة وإدراك الذات لذاتها ومعنى التعقل والاتصال بالعقل الفعال، يقول السهروردي: ثم أخذ يثني على أستاذه أفلاطون الإلهي ثناء تحيرت فيه فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته ... ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي، وسهل بن عبد التستري وأمثالهما، فكأنه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء، حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جازوا إلى العلم الحضوري

^٣ كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مرورة، حسن قبيسي، مراجعة الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٥.

^١ السهروردي، شهاب الدين. التلويحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مصدر سابق، ص ٧٠.

والاتصال الشهودي، واشتغلوا بعلائق الهيولى، فلهم الزلفى وحسن المآب فتحركوا عما تحركنا، ونطقوا بما نطقنا^٢.

وفحوى النص: إن السهروردي يجعل أرسطو من أصحاب الذوق والكشف ويفهمه مثلما فهمه الفارابي، أي لا يختلف مع أفلاطون، وإنه إذا أزيلت عنه الشوائب التي لحقت به من المشائين المتأخرين من المسلمين وغيرهم يكون من أعمدة حكمة الإشراق وآلياتها، وإن البسطامي والتستري هما كما يقول السهروردي -على لسان أرسطو- من الفلاسفة على الرغم من كونهما من المتصوفة أي ممن يقولون بالذوق والكشف والمشاهدة.

ولكن التصنيف المنهجي الذي قدمه السهروردي لقراءة كتبه وفهم مذهبه الإشراقي الذي استنتج منه كوربان تصنيفه المقبول لن يوصلنا إلى شيء ويبقى قليل الفائدة مالم تشرق الأنوار على السالك المريد بمساعدة الشيخ المرشد. وهنا نصل إلى نتيجة بالغة الأهمية وهي: قراءة حكمة الإشراق تحت إشراف مرشد عالم ثم ممارسة الرياضات وتدريب النفس لتلقي الأنوار العلوية البارقة، يقول السهروردي: (لا يطعمن أحد أن يطلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة إلى الشخص الذي يكون حليفه عنده علم أم الكتاب)^١. ويقول أيضاً: (ومالم يتألق لك نور يطوي عنك غواشي الظلمات فلست بذي حظ من الحكمة)^٢. ويقول: (فإذا استحکم الباحث هذا النمط من التمهيد في البحث النظري فليشرع في الرياضات المبرقة بحكم القيم على الإشراق حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق، ثم يتم له مباني الأمور)^٣. (وإن المتشبهة بالحكماء اغتروا ظناً منهم أن الإنسان يصير من أهل الحكمة بمجرد قراءة كتاب دون أن يسلك سبيل القدس ويشاهد الأنوار الروحانية، وقد حررنا ما فتح علينا من العلوم الشريفة خاصة وما أوتي من قبلنا إجماله وأوتينا بسطه،

^٢ السهروردي، التلويحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مصدر سابق، ص ٧٣-٧٤.

^١ - السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

^٢ - السهروردي، المقاومات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مصدر سابق، ص ١٩٢.

^٣ - السهروردي، المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مصدر سابق، ص ١٩٤.

وبيانه في كتابنا الموسوم بحكمة الإشراق... والسالك إذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصاً غير معتبر ولا مستنطق من القدس^٤.

نخلص مما تقدم إلى أنه لا يمكن أن نميز في فلسفة السهروردي بين مرحلتين مشائية (النظر العقلي) ثم تلتها الحكمة الإشراقية، لأن الكتب ذات الطابع المشائي (النظر العقلي) وهي التلويحات والمقاومات والمطارحات واللمحات، تتضمن نزعة إشراقية. ولكي نفهم فلسفة الإشراق عند السهروردي يجب البدء بقراءة هذه الكتب، ولكن هذا لا يعني منطقياً أن نعد هذه الكتب تمثل المرحلة الأرسطية (المشائية - النظر العقلي)، فالسهروردي لم يبدأ مشائياً ثم انتهى إشراقياً بل منذ بدايته وبعد أن أتم ثقافته الأولى في مراغة وألموت واصفهان، سلك الطريقين معاً: الميل إلى البحث النظري-العقلي على الطريقة المشائية، ثم الميل إلى النزعة الإشراقية، ففي كتبه ذات الطابع المشائي نجد النزعة الإشراقية، لكن المشائية هي الغالبة، وفي كتبه الإشراقية، نجد الطابع المشائي ولكن النزعة الإشراقية هي الغالبة. وهذا يعني أن السهروردي وَّحَدَ في فلسفته الإشراقية، لاسيما في كتابه حكمة الإشراق بين النزعتين، وإن غلبت كما قلنا النزعة الإشراقية على النزعة المشائية.

وفي كتاب "حكمة الإشراق" تبدو واضحة منهجية الفلاسفة المنطقية وطرقهم في معالجة أبواب المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة. ولكن السهروردي لا يباحث كما يقول إلا مع أصحابه الإشراقيين، فبعد أن يتحدث في المشارع والمطارحات على طريقة المشائين عن واجب الوجود والصفات الممكنة في حقه يقول: (وأما الحُطْبُ العظيم الكريم الذي يشتمل عليه مرموزات كتابنا الموسوم "بحكمة الإشراق" فلا نباحث فيه إلا مع أصحابنا الإشراقيين، إذ ليس غرضنا فيه ذُبُّ تعصبي أو مجادلة خصم بل تحقيق ورصد روحاني ومباحث قدسية وتجارب صحيحة، وطرائق خلع وتجريد^٥).

^٤ - السهروردي، المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مصدر سابق، ص ٣٦١.

^٥ السهروردي، المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ص ٤٠١.

وقد ذكرنا أكثر من مرة أن السهروردي كان يكتب خلال تحريره "حكمة الإشراق" وبعده كتباً ذات طابع مشائي، ثم اتجه نَحْجه الآخر الإشراقي في التأليف. فالسهروردي لم يتخلَّ عن النظر العقلي (الطريقة المشائية)، بل كان يلجأ إليه للتعبير المجرد عن التجربة الإشراقية الصوفية.

إن الموضوعات الثلاثة التي طرحها السهروردي في كتبه (التلويحات والمطارحات واللمحات) هي في العلوم الثلاثة التي تناولها المشاؤون المسلمون وهي (المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة). ففي التلويحات يتحدث عن نظرية الصدور، ويرى أن الحق الأول الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والأفكار الواردة هي نفسها وردت في المطارحات^٢. وفي المطارحات يتحدث بإطناب عن العقل الذي له وجوب بعلة وإمكان بنفسه، وعن فيض العقول العشرة على طريقة ابن سينا، وفي اللمحات يؤكد أيضاً أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^٣.

وعندما نقرأ رسالة في "اعتقاد الحكماء" وهي رسالة موجزة جداً، نجده يتحدث عن تقسيم الموجودات إلى واجبة وممكنة وعن تسلسل العلل للوقوف عند علة أخرى هي واجبة الوجود، ويُثبِت وجود واجب الوجود على أساس أن العالم ممكن الوجود وهو محدث، وإن واجب الوجود هو قديم وعلته بذاته، ويتحدث على طريقة ابن سينا في فيض العقول على أساس التعقل، والأفكار التي وردت في اعتقاد الحكماء حول مفهوم الخلق عند الفلاسفة المشائين المسلمين قد وردت في اللمحات^٤، ومعروف أن السهروردي قرأ منطق أرسطو وفهم دقائقه بعمق وقرأ في أصفهان كتاب المنطق المعروف "البصائر التصيرية" للساوي عمر بن سهلان، وفهمه العميق والدقيق لمنطق أرسطو نجده في كتابيه التلويحات واللمحات، حيث يناقش مشاكل القضايا والقياس والاستقراء

^٢ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، ص ٦٣-٦٤.

^٣ السهروردي، المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ص ٤٤٩-٤٥٠.

^٤ السهروردي، رسالة في اعتقاد الحكماء، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، طهران، بتصرف من ص ٢٦٣-٢٦٨.

والاستنتاج. كما اطلع على كتب ابن سينا "الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، ومنطق المشرفين". وكتابه السهروردي "التلويحات واللمحات" يكاد أن يكون منطق ابن سينا بعينه.

إن كتب السهروردي ذات الطابع المشائي (النظر العقلي) والإشراقي تتضمن معاً ثنائية النزعة المشائية والنزعة الإشراقية، وهذا يعني أن مذهبه الإشراقي هو تركيب وتأليف بين أفلاطون وأرسطو بعد تحليله من شوائب المشائية الإسلامية وغيرها. وتركيب من تعاليم الديانة الفارسية القديمة والصابئة وتعاليم الإسلام. وفلسفته العامة في صيغتها الإشراقية هي مزاجية بين النظر العقلي - المنطقي والكشف الصوفي القائم على الرياضات والمجاهدات الصوفية، وعلى الحدس والذوق. وسرى ذلك في رأيه في الحكماء المتأهلين في هذا البحث لاحقاً.

ثالثاً: حكمة الإشراق عند السهروردي:

وبعد هذا الذي سقناه حول مضامين كتبه المشائية (النظر العقلي)، يمكننا توضيح معنى حكمته الإشراقية مع التأكيد على أنه لا نبحت عن حكمته هذه فقط في كتابه "حكمة الإشراق" وحده، بل أيضاً في ثنايا كتبه ذات الطابع المشائي التي أشار إليها وذكرناها وهي: "المشارع والمطارحات" و "التلويحات واللمحات" وغيرها. إذ ينطلق السهروردي في حكمته الإشراقية من نقده للمشائين بصورة عامة وللمشائين المسلمين بصورة خاصة.

فهو يقدم لنا فلسفته -شأنها شأن التصوف- مبنية على المعرفة المباشرة التلقائية وعلى التأملات الجدلية، إنها معرفة شمولية تكاملية، وليست تحليلية تعتمد على المفاهيم، إنها فلسفة النور وهو يؤلّد معرفة للحقيقة تتجدّد، معرفة ليست انعكاساً جامداً لوجود خارجي، بل هي إسهام ومشاركة في عملية الخلق المستمر، عملية الولادة الحرة لعوالم ما تزال تتجدّد، إنها فلسفة الفعل وليست فلسفة الكينونة^١.

^١ غارودي، روجيه، ما يعد به الإسلام، ترجمة قصي أتاسي، وميشيل واكيم، دار الوثيقة، دمشق، ١٩٨٢، ص ١٦٧-١٦٨.

وفلسفة الإشراق عند السهروردي يمكن أن نقول: عنها إنَّها فلسفة الأنوار (هي مظهر لتطور فكري في تلك البيئة الإسلامية التي اطلعت من قبل على مختلف الفلسفات والثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية ويهودية ومسيحية وصابئة)^١. وهذا يعني أن الإشراق عند السهروردي يمثل المرحلة الحاسمة للتطور الفكري في المحيط الإسلامي كنتيجة منطقية لتطور مذهب ابن سينا وحكمة أفلاطون^٢. ونقد السهروردي للمشائية (النظر العقلي) ينبني على هذا التمازج الثقافي في المحيط الإسلامي وعلى هذا التطور الفكري. يقول في نقده للمشائين جميعاً: لا تظنَّ أنه يصل إلى المحل الأعلى إنسان وليس له ملكة شروق الأنوار العلوية^٣. ويقول أيضاً: لا نعلم في شيعة المشائين من له قدم راسخة في الحكمة الإلهية أعني: فقه الأنوار^٤.

وأما نقده للمشائين المسلمين، لابن سينا والفارابي فهو يتركز في نقطتين:

الأولى: هي مجانية الحقيقة التي يدعيها ابن سينا حول الحكمة المشرقية، فابن سينا يورد حكاية عن المعلم الأول أرسطو أنه قال: (لم ينقل إلينا من علوم الأوائل في المنطق إلا أمور مجملة وضوابط قليلة... ثم إن أبا علي عظمه، وفحّمه على وجه يزري بالأوائل، ونقل في "الشفاء" عن فيثاغورس: إن العدد مباديء جميع الموجودات كلها، وإن الواحد مبدأ جميع الأعداد، وأبو علي سقّه فيثاغورس ولم يفهم كلامه، فمراد فيثاغورس: بالواحد هو واجب الوجود لذاته، وبالأعداد الجواهر العقلية)^٥. ومعنى ذلك أن أرسطو لم يُرر بالأوائل عندما قال: (لم يصلنا منهم إلا القليل). ولكن ابن سينا رفعه إلى أعلى درجة من كل الأوائل فشوّهه، وابن سينا يورد في كتاب الشفاء ادعاءه بأنه سلك في بعض كتبه مسلك المشائين اليونانيين إرضاء لقراء الفلسفة العاديين، وأما الحقيقة التي يؤمن بها فقد

^١ هلال، إبراهيم. التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، جامعة عين شمس، كلية البنات، ١٩٧٥، ص ١٠٢.

^٢ بدوي، عبد الرحمن. المثل العقلية الأفلاطونية، القاهرة، طبعة دار الكتب الوطنية، ١٩٤٧، ص ١١.

^٣ السهروردي، المشاعر والمطارات، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٨.

^٤ السهروردي، المشاعر والمطارات، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠٥.

^٥ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١١١.

أودعها في كتابه "منطق المشركين"، ولكن ادعاء ابن سينا هذا في رفض أساليب المشائين بقي ادعاء، فكتابه "منطق المشركين" لا يتضمن شيئاً من الأصل الإشراقي القديم، وفي هذا يقول السهروردي: (صرّح الشيخ أبو علي في كراريس نسبها للمشرقين توجد مفرقة غير ملتزمة... ولكن هذه الكراريس هي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة ولا يتقرر بها الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانيين)^٦.

ولكن على الرغم من نقد السهروردي لابن سينا الذي تسيطر عليه النزعة المشائية المتمثلة في النظر العقلي والبرهان، فإننا نلتمس بوضوح نزعته الصوفية في القسم الأخير من كتابه "الإشارات والتنبيهات" الذي وضعه ابن سينا في مرحلة الشيخوخة والنضج، فالسهروردي قد تأثر في قصته "العربة الغريبة" بابن سينا في قصته "حي بن يقظان"، ويبدو أن ابن سينا في أواخر حياته عندما كتب الإشارات والتنبيهات حاول الخلاص من طريقة المشائين في النظر العقلي والبرهان، فاعتمد الإشارة والتنبيه، والعبارة الموجزة، كما اعتمد الرمز في مسأله، وذهب إلى أن الوصول إلى الحقيقة يكون بالذوق والحس، وهذا ما جعل ابن رشد يوجه نقده الشديد له، لأنه كما يقول ابن رشد لم يفهم أرسطو على حقيقته، كما جعل المفكر العربي المعاصر محمد عابد الجابري يذهب إلى التأكيد بأن هناك قطيعة إيستمولوجية بين الفكر الفلسفي العقلاني في المغرب الذي يمثل ابن رشد، وبين الفكر الفلسفي في المشرق الذي يمثل ابن سينا، ويمثل أيضاً في رأي الجابري في بنية العقل العربي، العقل العرفاني من بين العقول الثلاثة (العقل البياني، العقل العرفاني، العقل البرهاني). والعقل العرفاني يعتمد الذوق والحدس، والتأويل القرآني.

والنقطة الثانية: الأهم التي يتركز عليها نقد السهروردي وهي: إن المشائين المسلمين وإن امتلكوا باعاً طويلاً في البرهانيات، لكن ليس لهم أي قيمة في العلوم الكشفية، فقد وقفوا جهدهم على الأدلة العقلية، وابتعدوا كثيراً كما يقول السهروردي عن (الحكماء الكبار مثل والد الحكماء، أب الآباء "هرمس" (إدريس)، وقبله أغاثا ذيمون (شيث)، وأيضاً

^٦ السهروردي، شهاب الدين. المشارع والمطارحات، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٥.

فيثاغورس وأنبادوقليس، وعظيم الحكمة أفلاطون، كانوا أعظم قدراً وأجل شأنًا من كل ميرز في البرهانيات نعرفه من المسلمين]^١.

ويوجه السهروردي شديد نقده إلى الفارابي وابن سينا اللذين ليس لهما إلا النظر في البراهين، يقول: (من الإسلاميين كأبي نصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا وتلامذة ممن لا سلوك له ولا اجتهاد في العلوم الكشفية، بل ليس لهم إلا النظر في البراهين، والبحث عن الأدلة التي لا طایل تحتها، ولا تتم بدون سلوك، وقد جرت عادة ابن سينا وأتباع المشائين أن ينقلوا كلام هؤلاء الأساطين، لاسيما فيثاغورس ويناقضونه، ويسفّهون أراءهم)^٢. ولم يمارس أحد من المشائين المسلمين أية رياضة صوفية يتجرد بها عن ذاته ويخلع بدنه لكي تشرق عليه الأنوار، مع أن زعيمهم — كما يزعم السهروردي — كان يمارس الرياضة الصوفية، يقول السهروردي: [حكى المعلم الأول عن نفسه ممارسة هذه الرياضة، ومشاهدة هذه الأنوار العظيمة]^٣. أنوار الإشراق. وإن الذين يمارسون تلك الرياضة التي تهدف إلى الانخلاع من البدن لأجل نقاء النفس (... اتفقوا على أن هرمس صعد إلى العالم الأعلى، وغيره من أصحاب المعارج... والصوفية والمجردون من الإسلاميين سلكوا طرائق أهل الحكمة ووصلوا إلى ينبوع النور، وكان لهم ما كان، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور]^٤. فالتجرد من الجسد (بالصبر والتوكل والشكر والرضى، ومحاسبة النفس في العشية والصبيحة)^٥. فهذا السلوك الصوفي هو الذي يؤهل صاحبه إلى الترقى، إلى إشراق الأنوار الإلهية على نفسه، وعلى هذا يكون مضمون الفلسفة الإشراقية كما يقدمه السهروردي، هو: (الاعتصام بجبل الشعاع، والصعود إلى العالم الأعلى كما حدث لهرمس

^١ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١١١.

^٢ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١١١. حاشية.

^٣ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢-١١٣.

^٤ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٣.

^٥ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩-١٢٠.

فقد كان من أصحاب المعارج^٤ . وحبل الشعاع هو [الحكمة النظرية والعملية الموصلتان إلى العوالم العلوية، وشرفات الكرسي هي المجردات العقلية]^٥ .

وتكون حكمة الإشراق قد أخذت هذه التسمية من المشرق [لأن المشرق محل طلوع الأنوار الكوكبية والعقول تطلع من الأفق الإلهي، كما تطلع النفوس من الأفق العقلي، ويجوز أن يكون ظهور النفس عن البدن بعد الرياضة، وإشراقها وتجليها، بحيث يظهر لها عالم النفوس الذي هو كالمشرق لها لظهورها عن أفق البدن الذي هو كالمغرب]^٦ . ويوضح لنا الشهرزوري في مقدمة حكمة الإشراق ما قصده السهروردي في حكمته؛ من خلال تقسيمه للعلوم إلى قسمين: (ذوقية - كشفية)، و(بحثية - نظرية)، القسم الأول يعني به معاينة المعاني والمجردات، مكافحة، لا بفكر، ونظم ودليل قياسي، أو نصيب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن، وتبين معلقة، نشاهد تجردها ونشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية]^٧ .

فحكمة الإشراق كما يقول السهروردي، هي: (الحكمة المؤسسة على الكشف أو هي حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس... لأن حكمتهم ذوقية كشفية فنُسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية، ولمعناها وفيضاتها بالإشراقات على النفوس الكاملة عند تجردها من المواد الجسمية، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذلك قدماء يونان، خلا أرسطوطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان والقياس)^٨ . ولكن هذه الحكمة الإشراقية ينسبها السهروردي إلى أهل المشرق

^٤ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٣.

^٥ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨، حاشية.

^٦ السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، هامش التلويحات، ص ١١٠.

^٧ السهروردي، مقدمة حكمة الإشراق، ص ٢٩٨.

^٨ السهروردي، ذيل حكمة الإشراق، المقدمة، ص ٥.

(فارس) بوصفها كشفية (ذوقية) و يجعلها غير مقصورة على الفرس^٣ بل يشارك فيها حكماء من الغرب، ومن كل الشعوب القديمة، يقول السهروردي: (إن الحجة وإن كانت لنا، إلا أن مذهب الإشراق هو للقدماء من البابليين، والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الأقدمين من مصر واليونان وغيرهما)^٤. وهذه الحكمة كان من أعلامها قدماء سبقوا أرسطوطاليس زماناً كأغاثانيمون (شيث)، وأنبادوقليس، وفيثاغوراس، وأفلاطون... وهؤلاء وإن كان وُكِّدَهم الأمور الذوقية، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات منها تقوّى أرسوطاليس على التهذيب والتفصيل^٥.

والسهروردي لا يهاجم أرسوطاليس، بل يعده _ كما رأينا سابقاً _ من أئمة أهل الإشراق، وإن كان باعه لا يرقى في الذوق والكشف إلى مرتبة السابقين عليه، ولكن المشائين اللاحقين قد شَوَّهوه، فجعلوه بفهمهم الخاطئ له وكأنه يزري بأستاذه أفلاطون. ونجد الشهرزوري تلميذ السهروردي وشارحه ينسب إلى أرسطو قوله: (إن الأولين الذين تفلسفوا فلسفةً وإن أخطأوا في بعض الأمور الطبيعية، فقد أحسنوا في الأمور الإلهية)^٦.

^٣ كوريان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروزة، حسن قبيسي، مراجعة الإمام موسى الصدر، الأمير عارف

تامر، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٥.

^٤ السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٤٩٣.

^٥ السهروردي. مقدمة حكمة الإشراق. ص ٥.

^٦ السهروردي. مقدمة حكمة الإشراق. ص ٦.

ويتابع الشهرزوري فيقول: (ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جداً لأن أرسطوطاليس قد شغلهم بالبحث والرد والقبول، وغير ذلك عن تحصيل الأمور الذوقية ولما امتد الزمان ضاعت طرق سلوكهم، وكيفية التوصل إلى الأنوار المجردة)^١.

من الواضح أن الشهرزوري لا يطلق اسم الحكيم إلا على من له مشاهدة للأمور العلوية، وذوق مع هذه الأشياء وتأله^٢. وبحسب مشاهدة الأمور الإلهية، وشدة إشراقات النور على الحكيم تكون درجة معرفته الإلهية، وتوغله في التأله، وعلى هذا يصنّف الشهرزوري طبقات الحكماء متأهّين وباحثين، وهي (حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، وحكيم بَحَث عديم التأله، وحكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، وحكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه، وحكيم متوغل في البحث أو ضعيفه، وحكيم متوغل في البحث، متوسط في التأله أو ضعيفه... فإن اتفق في الوقت وجود متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله على الأرض، وإن لم يتفق، فالتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، هو خليفة الله. ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم منه... فالإمام المتأله هو الذي سمّاه الكافة [القطب]^٣.

نستنتج من هذا النص أمرين اثنين هما، الأول: إذا صادف وجود متوغلين في التأله، فتكون الرئاسة للمتوغل في التأله والمتوغل في البحث. وإن الرئاسة والخلافة في الأرض هي فقط للحكيم المتأله مهما كانت درجته في التأله. والثاني: إنه لا رئاسة على الإطلاق للحكيم الباحث مهما كان متوغلاً في البحث النظري، وهذا يعني أنه لا قيمة للحقائق التي يملكها الحكيم الباحث، بل القيمة للحقيقة التي يملكها الحكيم المتوغل في التأله.

^١ الشهرزوري. مقدمة حكمة الإشراق. ص ٥-٦.

^٢ الشهرزوري. المشارع والمطارحات. ص ١٩٩.

^٣ الشهرزوري. حكمة الإشراق. ص ١١-١٢.

وكأن السهروردي هنا يضع إيديولوجيا للسلطة الدينية السياسية التي يضطلع بها الحكيم المتأله بوصفه ممثلاً لله في الأرض، وهو بمثابة النبي، أو كأنه ينظر لولاية الفقيه، أو القطب، الولي الصالح الذي لا تخلو الأرض منه، وهو الذي يتشبه بالأنبياء ويستطيع تأويل القرآن ويدرك معانيه الخفية، والتشبه الحقيقي بالأنبياء والقيام بالتأويل يعني أن لكل نبي تابع يكاد يكون بمرتبه ويحتاج إليه النبي في الملمات، مثل حاجة سيدنا سليمان إلى آصف بن برخيا، كما ورد في القرآن الكريم في قصة سليمان مع بلقيس المقصود هنا بسليمان هو سليمان بن داود، عندما أراد إحضار عرشها من اليمن إلى فلسطين، {قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي} ^١. وجاء في قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح (الخضر): {فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا. قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا} ^٢.

والملاحظ هنا أيضاً أن العبد الصالح (الخضر) قد أتاه الله علماً لا يعرفه موسى عليه السلام، بدليل قوله تعالى (...تعلمني مما عُلِّمْتَ رُشداً... وجواب العبد الصالح: كيف تصبر على ما لم تُحِطْ به خيراً)، وتمضي رحلة موسى والخضر، ويقوم الخضر بأعمال تبدو لموسى ظاهرياً غير أخلاقية وغير منطقية، ولكن العبد الصالح -وهو أعلى مرتبة في العلم من موسى- يعلم بواطن الأمور بإشراق إلهي، يبين له التأويل والسر الذي يعرفه، وجعله يقوم بتلك الأعمال.

^١ القرآن الكريم. سورة النمل. الآية ٣٨-٣٩.

^٢ القرآن الكريم. سورة الكهف. آية ٦٥-٦٩.

هذا التشبه بالأنبياء مقصور على الكاملين من البشر مسلمين أو غير مسلمين، صَفَتْ نفوسهم وتطَهَّرت، فَمَنَّ الله عليهم بإشراق الأنوار الإلهية. فأتاهم (النور المعطي للتأييد الذي تألقت به النفس والذي يسمى في اللغة الفهلوية "خُرَّة"). وما يتخصص بالملوك هو (كيان خُرَّة)، ومن جملة من ناله... الملك أفريدون ذو الأيد والنور، الحاكم بالعدل، لما أعطى حق ناموس التقديس على حسب وسعه وظفر بمنطقية الأب الكريم... فأوتي لما تألق بأشعة أنوار الله العليا بسلطنة كيانية حكم بها على النوع... وبسط ظل عدله على المعمورة كلها، وأُعطي من العلوم ما زاد به على كثير من هذه الأعصار، ونشر العلم ومهَّد العدل وقهر الشر... وثانيه من ذرِّيته كيخسرو الملك الظافر الذي أقام التقديس والعبودية، فأتته منطقية القدس ونطق معه الغيب، وعرج بنفسه إلى العالم الأعلى... وواجهته أنوار الله بوجهها، فأدرك منها المعنى الذي "كيان خُرَّة" وهو تألق في النفس قاهر، فخضعت له الأعناق، فأهلك بقوة الله الأشرار^١.

وبناء على ما تقدم نقول: إن الأمور العلوية يشاهدها في رأي السهروردي الكاملون الموحدون المؤمنون الذين لم تخلُ الأرض منهم على مرِّ العصور، من مسلمين وغيرهم، ولكن هذه المشاهدة لا تتم إلا بإشراق الأنوار الإلهية على نفوسهم، عندما تتجرد ذواتهم من الغواشي والأغيار، ومطالب الجسد، فتصفو النفس وتنصلق كالمرآة، وتصبح قابلة لتلقي الأنوار الإلهية، فتدرك المعقولات المجردة عن المادة، وشدة الشروق تختلف باختلاف نقاء النفوس، وباختلاف الترقى في السلوك الصوفي، فهناك (للمبتدئ نور خاطف، وللمتوسط نور ثابت، وللفاضل نور طامس ومشاهد علوية)^٢.

^١ السهروردي. الألواح العمادية. ص ٩٢.

^٢ السهروردي. المشارع والمطارحات. ص ٥٠١.

وحكمة الإشراق وإن كانت مأخوذة من إشراق أشعة الشمس من الشرق، ونسبت إليه، ولكنها تعني إشراق الأنوار الإلهية على النفوس النقية، لهذا لم يقصد السهروردي بالحكماء الإشراقيين فقط الذين أقاموا في الشرق، بل قصد بهم كما رأينا أولئك الذين يغمر نفوسهم النور الإلهي، فيدركون به الحقائق، يقول السهروردي: (والنور الطامس الذي يُجرُّ إلى الموت الأصغر)^١، آخر من صح إخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون، ومن عظماء من انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ، هِرمس (إدريس)، وفي الفهلويين مالك الطين المسمى "بكيومرث"، وكذا من شيعته أفريدون وكيخسرو، وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة، فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي إخميم، ومنه نزلت إلى سيار تستر وشيعته، وأما خميرة الخسروانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام، ومن بعده إلى فتى بيضاء الحلاج، ومن بعدهم إلى سيار آمل وخرقان، ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغوس، وإنبادوقليس، وأسقليبيوس ASKLepios على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي^٢. وقصد بالسيار: المبلِّغ والداعي إلى السلوك الذوقي، وقصد بالخميرة: الطريقة السلوكية الذوقية، التي تكتفَّت فيها -إذا جاز القول- نقطة النور الإلهي التي ورثها الأتباع عن هؤلاء الحكماء لكي تمارس، وتشرق عليهم الأنوار التي تتجلى بها لهم المعارف الإلهية، والتي كان يتم توارثها عبر العصور، ولكن لا يرثها إلا مَنْ مَنَّ الله بها عليه، وهؤلاء الحكماء وأتباعهم الذين سلكوا مسلكهم، وورثوا خميرتهم، قد صار كل منهم كما يقول السهروردي [...]. حكيماً متأهلاً وصار بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى، ولا يُعَدُّ الإنسان من الحكماء ما لم يطلّع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس، فإن شاء عرج إلى النور، وإن شاء ظهر في أي صورة أراد^٣.

^١ قصد به الفناء مؤقتاً عن العالم مقابل الموت الأكبر وهو الفناء الكلي في الله.

^٢ السهروردي. المشارع والمطارحات. ص ٥٠٢-٥٠٣.

^٣ السهروردي. المشارع والمطارحات. ص ٥٠٢-٥٠٣.

إن النصوص التي سقناها تشير إلى أن السهروردي يحاول أن يُجيب حكمة الأقوام القديمة من الفرس واليونان وغيرهم، ويرى أن حكماء هذه الأقوام هم وحدهم الذين نالوا المعارف الإلهية، لأنهم تناقلوا الإرث الروحي فيما بينهم عبر العصور المتطاولة، واتفقوا على أمر أساسي هو: إنهم أداموا التفكير في الملكوت المقدس، وطهروا أبدانهم، ونفّسوا نفوسهم، فتحقق لهم جميعاً إشراق البوارق النورية عليها، وعلم الأنوار (الإشراق) ينبي على ما قدّمه أولئك الحكماء في الأزمنة الغابرة. يقول السهروردي: [...] وعلم الأنوار وجميع ما ينبي عليه... هو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون... وكذا من قبله من زمان، والد الحكماء هُرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء أنبادوقليس، وفيثاغورس، وعلى هذا يتبنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء، مثل: جاماسف، وفرشاوشر، وبوزرجمهر، ومن قبلهم، وهي ليست قاعدة كفر المجوس، وإلحادماني، وما يفضي إلى الشرك بالله^٢.

وهؤلاء الحكماء الفرس الذين قصدهم السهروردي بقوله: (وكان بالفرس أمة يهدون بالحق، وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، وقد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون، ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، وما سُبِّقَتْ إلى مثله^٣).

ماذا كان يريد السهروردي بحكمة الإشراق التي وضع أصولها كما يقول، الحكماء القدماء من الفرس، واليونان والهنود والمصريين وغيرهم؟
تفيد قراءة مؤلفات السهروردي بمجملها: أن أولئك الحكماء اتفقوا على أن الحكمة لها مجالان: البحث النظري العقلي، وهو ضروري لأولئك الحكماء الذين مارسوا سياسة أقوامهم وإصلاح شؤونهم، وهذا لا يتم إلا بنظر عقلي تفهمه العامة الكثرة، ثم الكشف الصوفي الذوقي وهو للخاصة.

^٢ السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن مصنفات شيخ إشراق، ص ١٠-١١.

^٣ السهروردي. كلمة التصوف، ضمن مصنفات شيخ إشراق، ص ١٢٨.

والسهروردي في حكمته لم يرفض أياً من هذين المجالين، وإن كان يعطي الدرجة الأعلى للكشف الصوفي، وهو في حكمته الإشراقية كان يريد وحدة الثقافة البشرية، أو عالميتها، عالمية الإنسان، وهذه العالمية تحققت في حكمة القدماء والوارثين لحكمتهم، وإن البشر يلتقون جميعاً على الفطرة الإنسانية الواحدة، وهي العنصر الإنساني الشامل، وفي رأيه أن الأكثرية من البشر تسلك معرفتها النظر العقلي ويحلم بعض منها بأن يكون له قدم في الكشف الصوفي، والصنف الآخر من البشر وهو الأقلية يسلك في تحصيل المعرفة الكشف الصوفي، والدرجة الأرقى. وبعض من هذه الأقلية يمارس النظر العقلي، فالعنصر الإنساني الشامل عند السهروردي هو وحدة النظر العقلي والكشف الصوفي، وهذا العنصر الإنساني الشامل هو الذي يتوحد حوله البشر، وهو الذي يشكل جوهر دعوة الحكماء إلى ضرورة اللقاء على وحدة الحقيقة الواحدة.

٨- عبد الكريم الجيلي : [٧٦٧هـ/ ١٣٦٥م - المتوفي ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م)

هو الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، الملقب بقطب الدين، المولود سنة ٧٦٧/١٣٦٥م، والمتوفي سنة ٨٣٢هـ/١٤٢٨م. والجيلي نسبة إلى قرية جيل التابعة لمنطقة بغداد.

ومن الباحثين من أضاف إلى اسمه القادري نسبة إلى تعاليم الطريقة القادرية التي مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني، وهذه النسبة قد تكون صحيحة لوجهين: الأول: أن الشيخ الجيلي كان متأثراً بالشيخ عبد القادر الجيلاني، فكثيراً ما يستشهد به في كتب ويروي عنه، شأنه في ذلك شأن شيخه الشيخ إسماعيل الجبرتي. الثاني: أن الشيخ الجيلي هو ابن بنت الشيخ عبد القادر الجيلاني، وبذلك تكون نسبة الجيلي إلى القادري نسبة نسب وليست نسبة طريقة^١.

ولُقِّبَ الجيلي بقطب الدين، وهذا اللقب كاف في الدلالة على تضلعه بعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة، أو نقول: لتضلعه بعلوم الإسلام والإيمان والإحسان، أي الفقه والتوحيد والتصوف^٢.

ومن الشيوخ الذين لم يعاصرهم الجيلي لتقدمهم عنه بقرنين ولكنه رغم ذلك تأثر بهم بوساطة الأخبار التي تحدثت عنهم وبوساطة مؤلفاتهم التي وصلت إليه وهم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، فهو يعدّ صاحب فلسفة وحدة الوجود التي بلورها في كتابه "فصوص الحكم"^٣.

وإن H.Riyter اعتبر الجيلي تلميذاً روحياً وفكرياً للشيخ الأكبر، كما عدّه شارحاً ومبلوراً لتعاليم الشيخ الأكبر من حيث العلاقة بين الحق والخلق والوحدة والكثرة، أي من

^١ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - قدم له وطبعه وصححه وعلق عليه - عاصم إبراهيم

الكيالي - طبعة جديدة بتحقيق جديد - دار الكتب العلمية - بيروت ٢٠٠٥ - ط ٢ ص ٦.

^٢ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٦.

^٣ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٦.

حيث الوجود الواحد الواجب، وتنزلاته وتجلياته في المراتب الحقية والخلقية وعدّ ريتز الزيادات التي أتى بها الجيلي هي زيادات بشرح وتفسير. زيادات في أصل فكرة وحدة الوجود أو الإنسان الكامل وعدّ معارضة الجيلي للشيخ الأكبر هي معارضة في الشكل وليست في المضمون، إلا أنه قال: "إن أسلوب الجيلي في كتاباته أكثر تنسيقاً وذات بنية جدلية واضحة تساعد القارئ على فهم أسلوب الصوفية..^١".

يقول الأستاذ تيتوس بوركهارت TitusBurckhardt : [.. إن الجيلي مكمل للتعليم الميتافيزيقي لهذا المعلم الشيخ الأكبر - محي الدين - وإنه إذا ما عارض هذا الأخير في بعض الأحيان فإن ذلك ليس إلا من حيث الشكل وليس من حيث الجوهر، فضلاً عن أنه يذكرنا هو نفسه: "أن جميع الحقائق المتناقضة تتحد في حقيقة واحدة (الحق)، وإذا ما قارنا تعليم ابن عربي بتعليم الجيلي فإننا نجد أن تعليم هذا الأخير هو أكثر منهجية من عدة أوجه إذ يتضمن هندسة كلامية أكثر بروزاً مما يشكل فائدة للقارئ الذي يألف هذه الناحية من الصوفية"^٢].

وجاء في الموسوعة الإسلامية :

"والجيلي [نصير الصوفي الحلوي - القائل بوحدة الوجود - الشهير ابن عربي بيد أنه علق على "فتوحات" هذا الأخير وطور وعدل مذاهبه"^٣]. Morizjan mole فمن ناحية عدّ فلسفة الجيلي تلخيصاً لفلسفة الشيخ الأكبر إلا أنها من ناحية أخرى مستقلة عنها لأنها تنشر تصور فلسفة الإنسان الكامل يقول Mole:

^١ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٦-٧.

^٢ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٧.

^٣ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٧-٨.

" إن كتابه الأكثر رواجاً هو "الإنسان الكامل" الذي بعد أن رسم فيه ميتافيزيقية تمت بصلة لميتافيزيقية ابن عربي ولكن مستقلة عنها، وطور فيها مفهوم "الإنسان الكامل" ^١.

ويقول أبو العلا عفيفي في مقدمة كتابه ["التعليقات كتاب فصوص الحكم" مؤيداً الفكرة القائلة بأن أسلوب الجيلي في عرضه لفلسفة وحدة الوجود أو الإنسان الكامل أو شرح العلاقة بين الوحدة والكثرة أكثر تنظيماً من نظيرتها عند الشيخ الأكبر في الفصوص: "وليس في الفصوص فكرة منظمة تشرح العلاقة بين الحق والخلق والوحدة والكثرة على نحو ما نجده في فلسفة أفلاطون في الفيوضات أو فلسفة عبد الكريم الجيلي في "التنزيلات الإلهية" ^٢.

هذا وقد ذكر الشيخ الجيلي بعض الحقائق الإلهية التي كشفت له والتي خالف فيها الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وهذه المسائل هي التالية:
أولاً: إيجاد الأشياء من العدم فالجيلي يرى أن القدرة هي إيجاد الأشياء من العدم، في حين يرى الشيخ الأكبر أن القدرة هي إبراز الأشياء من الوجود العلمي إلى الوجود العيني.

ثانياً: تسمية الله مختاراً. فالشيخ محي الدين بن عربي يذهب إلى أنه لا يجوز أن يُسمَّى الله مختاراً لأنه لا يفعل ما اقتضاه العالم من نفسه، في حين يذهب الجيلي إلى القول بأن الإرادة الإلهية المخصصة للمخلوقات صادرة من غير علة ولا سبب بل بمحض اختيار إلهي.

ثالثاً: هل علم الله مستفاد من اقتضاء المعلومات أم بعلم أصلي منه تعالى؟ يذهب الشيخ محي الدين بن عربي إلى القول بأن علم الله تعالى مستفاد من اقتضاء المعلومات فتكون المعلومات هي التي أعطت الحق العلم من نفسها: أما الشيخ عبد الكريم الجيلي

^١ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٨.

^٢ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٨.

فيقول: إن الله تعالى يَعْلَمُ الأشياء بعلم أصلي منه غير مستفاد مما عليه المعلومات فيما اقتضته من نفسها بحسب حقائقها الثابتة في علمه تعالى".

رابعاً: هل ذات الله مدركة أم صفاته؟ يقول الجيلي: إن ذات الله مدركة إلا أن صفاته تعالى غير مدركة وهذا بخلاف ما يقوله الشيخ الأكبر^١.

مؤلفات الجيلي: [إن مؤلفاته بلغت ثلاثين كتاباً تحدث فيها عن المعارف الإلهية، وهذه المؤلفات هي التالية:

- ١- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل.
- ٢- الكهف والرقيم في شرح بَيْتِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.
- ٣- مناظرة علمية أو مناظرة إلهية.
- ٤- رسالة السفر القريب.
- ٥- الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية.
- ٦- قاب قوسين وملتقى الناموسين.
- ٧- رسالة حقيقة اليقين وزلقة المتمكنين.
- ٨- النوار العينية في البوار الغيبية أو المعارف الغيبية.
- ٩- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود.
- ١٠- شرح مشكلات الفتوحات المكية.
- ١١- الناموس الأعظم والقاموس الأقدم.
- ١٢- حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه الخلائق.
- ١٣- سرّ النور المتمكن في معين خلق المؤمن مرآة المؤمن.
- ١٤- لوامع الرق.
- ١٥- الإسفار عن نتائج الأسفار أو "الإسفار في رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار".

^١ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ٨-٩.

- ١٦- غنية أرباب السماع.
- ١٧- لسان القدر.
- ١٨- القصيدة الواحدة.
- ١٩- عقيدة الأكابر المقتبسة من أحزاب وصلوات.
- ٢٠- روضة الواعظين.
- ٢١- شرح أسرار الخلوة.
- ٢٢- منزل المنازل في معين التقربات بالفوائد والنواقل.
- ٢٣- كشف الغايات شرح كتاب التجليات.
- ٢٤- عيون الحقائق في كل ما يحمل من علم الطرائق.
- ٢٥- بحر الحدوث والقدم وموجود الوجود والعدم.
- ٢٦- الكنز المكتوم الحاوي على سر التوحيد المجهول والمعلوم.
- ٢٧- مسامرة الحبيب ومسايرة الصديق.
- ٢٨- الوجود المطلق المعرض بالوجود الحق.
- ٢٩- سفر الغريب.
- ٣٠- نسيم السحر^١.

فلسفة الإنسان الكامل عند الجيلي:

إن الحقائق الحقية والخلقية تنقسم عند الجيلي: إلى أربعين مرتبة كلية. وكليات هذه الأربعين محصورة في أربع حقائق أو معلومات وجودية كما يسميها الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية، وهي التالية: الحقيقة الإلهية، والحقيقة المحمدية، والحقيقة الكونية، وحقيقة الإنسان الكامل^٢.

^١ - الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ١١-١٢.

^٢ - الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. ص ١٣.

وأصل هذه الحقائق، أو المجالي، أو التنزلات الأربعة، هو كنه الذات الإلهية المطلقة عن التعيين والنسب والإضافات الحقية والخلقية. فالحقيقة الأولى التي تسمى مرتبة الأحدية هي أيضاً حقيقية، صراحة الذات المطلقة كما يقول الجيلي إلا أنها أنزل منها بمرتبة، وهي حقيقة الحقيقة المحمدية التي هي التنزل الثامن للذات الإلهية المطلقة، وتكون النسب والإضافات أو نقول الأسماء والصفات ومؤثراتها فيها على سبيل الإجمال، وتسمى بمرتبة الوحدة التي إذا ظهرت وتفصلت في الحقيقة الكونية تسمى بمرتبة الواحدية بالحقيقة الإنسانية^١.

فحضرة الأحدية هي الإطلاق الحقيقي واللاتعيين، ثم حضرة الوحدة المطلقة أو الحقيقية المحمدية، وهي علمه تعالى بنفسه من حيث جمعية جميع الأعيان الخلقية التي هي عبارة عن الصور العدمية للعالم، ثم حضرة الواحدية أو الحقيقة الإنسانية، وهي تفاصيل تلك الشؤون الإلهية القديمة والكلمات الكونية الحادثة. إن هذه الحضرات أو الحقائق الأربع هي مجال ومظاهر لحقيقة واحدة هي كنه الذات الإلهية المطلقة.

اختلفت أسماؤها لاختلاف النسبة فيها. إن مجموع هذه الأسماء والمجالي ومسمياتها هو المعبر عنه بوحدة الوجود. والكثرة المشاهدة في الحس هي مظاهر الأسماء والصفات الإلهية ومؤثراتها، أو نقول: هي مظاهر الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، أو نقول: هي مظاهر النسب والاعتبارات والإضافات العدمية التي هي الشؤون الذاتية الإلهية^٢. وهذه الكثرة تسمى بالتشبيه أيضاً وهو ظاهر وحدة الوجود أما باطن وحدة الوجود الجامع لما ذكرناه يسمى بالحق وبالتنزيه وبالوحدة المطلقة والإنسان الكامل هو أكمل الحقائق الوجودية لأنه جامع لها جميعها على الإجمال فهو أكمل مجلى تجلت فيه الذات الإلهية بكما لها من حيث أسماؤها وصفاتها وذاتها، فهو مجلى الحضرات الحقية والخلقية جميعها

^١ - الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. ص ١٣.

^٢ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. ص ١٣-١٤.

وهو النبي مُحَمَّد ﷺ وخلفاؤه أو وارثيه من بعده الذي لا يخلو الزمان من واحد منهم، يكون إنساناً كاملاً مصداقاً لقول النبي ﷺ: "إن الله يبعث على رأس كل مئة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها".

يقول الجيلي: [....ولكن مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به مُحَمَّد ﷺ تأديباً بمقامه الأعلى ومحلّه الأكمل الأسنى]¹.

الحقيقة المحمدية: يقول الجيلي شارحاً الحقيقة المحمدية من حيث جمعها للذات والصفات والأسماء والأفعال: [اعلم أن القرآن عبارة عن الذات التي تضمحل فيها جميع الصفات والأسماء فهي المجلى المسماة بالأحدية أنزلها الحق تعالى على نبيه مُحَمَّد ﷺ ليكون مشهده الأحدية من الأكوان. فلذلك قال ﷺ: "أُنزِلَ علي القرآن جملة واحدة" يعبر عنه ذاتياً كلياً جسمانياً وهذا هو المشار إليه بـ "القرآن الكريم" لأنه أعطاه الجملة، وهذا هو الكرم التام لأنه ما ادخر عنه شيئاً، بل أفاض عليه الكل كرمًا إلهياً ذاتياً]².

ويقول الجيلي في الباب الثالث والخمسين عنوانه: "في العقل وأنه محتد (أصل) جبريل عليه السلام من مُحَمَّد ﷺ: [ثم اعلم أن العقل الأول والقلم الأعلى نور واحد فنسبته إلى العبد يسمى العقل الأول ونسبة إلى الحق يسمى القلم الأعلى ثم إن العقل الأول المنسوب إلى مُحَمَّد ﷺ هو خَلَقَ الله جبريل عليه السلام منه في الأزل، فكان مُحَمَّد ﷺ أباً لجبريل وأصلاً لجميع العالم، فاعلم إن كنت ممن يعلم فديت من يعقل فديت من يفهم، ولهذا وقف عنه جبريل في إسرائه وتقدم وحده، وسمي العقل الأول بالروح الأمين لأنه خزنة علم الله وأمينه ويسمى بهذا الاسم جبريل عن تسمية الفرع باسم أصله]³.

ويقول الجيلي في الباب الثامن والخمسين "في الصورة المحمدية، وأنها النور الذي خلق الله منه الجنة والجحيم، والمحتد الذي وجد منه العذاب والنعيم": يقول:

¹ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. ص ١٤.

² الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. ص ١٥-١٦.

³ الجيلي - ١ | الإنسان الكامل ص ٢٠٩ - ج ٢.

[واعلم أن الصورة المحمدية لما خلق الله منها الجنة والنار وما فيهما من نعيم المؤمن وعذاب الكافرين، خلق الله تعالى. صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية ، لما نزل آدم من الجنة ذهبت حياة صورته لمفارقة عالم الأرواح، ألا ترى آدم عليه السلام كيف لما كان في الجنة لا يتصور شيئاً في نفسه إلا بوجود الله في حسه، وجميع من يدخل الجنة يتم له ذلك، ولما نزل آدم دار الدنيا لم يبق له ذلك، لأن حياته المصورة في الجنة كانت بنفسها وحياتها في الدنيا بالروح فهي ميتة لأهل الدنيا إلا من أحياء الله تعالى بحياته الأبدية، ونظر إليه بما نظر به إلى ذاته، وحققه بأسمائه وصفاته، فإنه يكون له من القدرة في دار الدنيا ما سيكون لأهل الجنة في الدار الأخرى، فلا يتصور شيئاً في نفسه إلا أوجده الله تعالى في حسه^١.]

حقيقة الإنسان الكامل:

إن الجيلي يقول عند شرحه لمطلق الذات: "ثم المخاطب بهذا الكلام ذاك - أي الذات الباطنة الغائبة هو - بل أنت - أي نوع الإنسان على العموم والإنسان الكامل على الخصوص - بل أنا- أي الجيلي الذي وصل إلى مرتبة الإنسان الكامل المعنوية من حيث تحققه بالأسماء والصفات الإلهية وآثارها الخلقية وهو المعني بقول الله عز وجل: "إني جاعلٌ في الأرض خليفة"^٢. وبقوله ﷺ: "إن الله خلق آدم على صورته"^٣. إن الاسم كما يقول الجيلي : ["وهو ما يُعين المسمى في الفهم ويصوره في الخيال ويحضره في الوهم ويدبره في الفكر ويحفظه في الذكر ويوجدُ في العقل، ونسبته من المسمى نسبةً الظاهرية إلى الباطن".]

^١ الجيلي - عبد الكريم- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ج ٢ ص ٢٣٧.

^٢ البقرة ، الآية : ٣٠.

^٣ الجيلي - عبد الكريم- الإنسان الكامل ص ١٨ من المقدمة.

لذلك كان أول شرع تعرف به الإنسان على الحق هو اسمه "الله" ومسمى "الله" الذي هو الوجود المحض أو المطلق ينطوي على أسماء وصفات لا تُحد ولا تحصر لأنها من مقتضيات الكمال وكلها تحت حیطة هذا الاسم. والإنسان لا سبيل إلى الوصول إلى مسمى "الله" إلا من طريق أسمائه وصفاته أي من طريق هذا الاسم "الله"^١. يقول الجيلي موضحاً هذه الفكرة : [واعلم أن الحق تعالى جعل هذا الاسم مرآة الإنسان فإذا نظر الإنسان بوجهه فيها علم حقيقة "كان الله ولا شيء معه" وكُشفت حينئذ أن سمعه سمع الله، وبصره بصر الله، وكلامه كلام الله، وحياته حياة الله، وعلمه علم الله، وإرادته إرادة الله وقدرته قدرة الله تعالى. ويعلم حينئذ أن جميع ذلك إما كان منسوباً إليه بطريق العارية والمجاز وهي الله بطريق الملك والتحقيق، قال الله تعالى: "والله خلقكم وما تعلمون"^٢ وقال في موضع: "إنما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً"^٣. فكان ذلك الشيء الذي يخلقونه هو الشيء الذي يخلقه الله فكان الخلق منسوباً إليهم بطريق العارية والمجاز، وهو الله تعالى بطريق الملك والنسبة "لأن الله تعالى هو حقيقتهم الباطنة أي من حيث الإمداد مصداقاً لقوله تعالى: الله لا إله إلا هو الحي القيوم"^٤. ومجلى صورهم الظاهرة أي من حيث الإمساك مصداقاً لقول الله تعالى: "إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا"^٥. فهو المرأة "الذات" وما ظهر فيها من صور "الصفات" فما ثم موجود وغيره من حيث كونه واجب الوجود، وهذا هو معنى وحدة الوجود الحق]^٦.

ثم يؤكد الجيلي [على جمعية الإنسان الكامل للحقائق الإلهية بقوله: "اعلم أنه نسخة الحق تعالى أي من حيث أسمائه وصفاته تعالى كما أوجز ﷺ حيث قال: "خلق

^١ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ص ١٨.

^٢ الصافات، الآية: ٩٦.

^٣ العنكبوت، الآية: ١٧.

^٤ البقرة، الآية: ٢٥٥.

^٥ فاطر، الآية: ٤١.

^٦ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - ص ١٨ من المقدمة.

الله آدم على صورة الرحمن" وفي حديث آخر: "خلق الله آدم على صورته" وذلك أن الله حيّ عليم قادر مريد سميع بصير متكلم وكذلك الإنسان حيّ عليم إلى آخره. فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا تُرى تجليات أسمائه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل، وهذا معنى قوله تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً"^١. يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة، جهولاً بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهي ظهور تجليات أسماء وصفات الله به وهو لا يدري^٢.

وللجيلي باب في كتابه الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل بعنوان: "في الإنسان الكامل وأنه مُحمَّد ﷺ وأنه مقابل للحق والخلق".

يقول: [ثم إن أفراد هذا النوع الإنسان كل واحد منهم نسخة للآخر بكماله لا يفقد في أحد منهم مما في الآخر شيء إلا بحسب العارض، كمن تقطع يده ورجلاه، أو يخلق أعمى لما عرض له في بطن أمه، ومن لم يحصل العارض فهم كمرأتين متقابلتين يوجد في كل واحد منهما ما يوجد في الأخرى، ولكن منهم من تكون الأشياء منه بالقوة ومنهم من تكون فيه بالفعل، وهم الكُمَّل من الأنبياء والأولياء]^٣.

[إنهم متفاوتون في الكمال، فمنهم الكامل والأكمل، ولم يتعين أحد منهم بما تعني به مُحمَّد ﷺ في هذا الوجود من الكمال الذي قطع له بانفراده فيه، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله، فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكُمَّل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل]^٤.

^١ الأحزاب ، الآية : ٧٢.

^٢ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - ص ٢١ . من مقدمة المحقق.

^٣ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ج ٢ ص ٢٤٩.

^٤ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ج ٢ ص ٢٤٩.

ويقول الجيلي إن ما عقده من لفظ الإنسان الكامل هو النبي محمد ﷺ يقول [ولكن مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به مُجْداً ﷺ تأدباً بمقامه الأعلى ومحلّه الأكمل الأسنى، ولي في هذه التسمية له إشارات وتنبهات على مطلق مقام الإنسان الكامل لا يُسَوِّغُ إضافة تلك الإشارات ، ولا يجوز إسناد تلك العبارات إلا لاسم محمد ﷺ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق وليس لأحد من الكَمَل ماله من الخُلُق والأخلاق]¹.

وللجيلي قصيدة أسماها "الدَّرة الوحيدة في اللجّة السعيدة" قالها بمحمد ﷺ:

[قلب أطاع الوجد فيه جنائنه وعصى العواذل سرّه ولسانه
ليس الوجود بأسره إن حققوا إلا حباباً طمّحتُهُ دنائهُ
الكل فيه ومنه كان وعنده تفنى الدهور ولم تزل أزمائهُ
فالخلق تحت سما غلاه كخردلٍ والأمر يبرمه هناك لسانهُ
وله الوساطة وهو عين وسيلة هي للفتى يُبَلِّى بها رحمانهُ]²

ويقول الجيلي: [واعلم أن الإنسان الكامل تنقسم جميع الأسماء والصفات له قسمين: قسم عن يمينه كالحيّة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وأمثال ذلك، وقسم يكون عن يساره كالأزلية والأبدية والأولية والآخريّة وأمثال ذلك، ويكون له وراء الجميع لذّة سرّانية تسمى لذّة الألوهية يجدها في وجود جميعه بحكم الانسحاب، حتى أن بعض الفقهاء تمنى استرساله في تلك اللذة ولا يغرنك كلام من يزيفُهُ هؤلاء، فإنه لا معرفة له بهذا المقام، يكون للإنسان الكامل فراغ في متعلقاته كالأسماء والصفات لا يكون له إليهم نظر بل متجرد عن الأسماء والصفات والذات، لا يعلم في الوجود غير هويته بحكم اليقين

¹ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأوائل ج ٢ ص ٢٤٩.

² الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ج ٢ ص ٢٤٩-٢٥٠-٢٥١.

والكشف، يشهد صور الوجود أعلاه وأسفله منه، ويرى متعدّداتِ أمرِ الوجودِ في ذاته كما يرى أحدنا خواطره وحقائقه^١.

و[للإنسان الكامل ثلاثة برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام:

البرزخ الأول: يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات.

البرزخ الثاني: يسمى التوسط وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية وبه يستوفي هذا المشهدُ علّم سائر المكتّمات ويطلّع على ما شاء من المغيبات.

البرزخ الثالث: وهو معرفة التنوعات الحكيمة في اختراع الأمور القدريّة لا يزال الإنسان تُخرقُ له العادات، بما في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة، فحينئذ يُؤدّن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان، فإذا تمكّن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام، وليس بعد ذلك إلا الكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية.

والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل ، وفاضل وأفضل [والله يقول الحق وهو يهدي السبيل^٢]^٣.

^١ الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل ج ٢ ص ٢٥٤.

^٢ سورة الأحزاب: الآية ٤.

^٣ الجيلي - عبد الكريم - المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٤٥.



الفصل الثاني الشعر الصوفي والتعبير عن المعاني الصوفية

أولاً_ التأويل والرمزية الصوفية.

١- العفيف التلمساني

٢- ابن الفارض.

٣- جلال الدين الرومي.

ثانياً_ النزعة الإنسانية للتصوف الإسلامي



الفصل الثاني

الشعر الصوفي والتعبير عن المعاني الصوفية

أولاً_ التأويل والرمزية الصوفية:

قلنا فيما سبق إن اللغة الرمزية هي أداة من أدوات المعرفة الصوفية، والمتصوفة حيث أخذوا بمفهومهم الخاص للمعرفة على أنها اتصال بالله مباشرة دون وسائط، ولما خصوا أنفسهم بهذا النوع من المعرفة ادعوا بأنهم أولياء الله، وإنهم بحكم هذه الولاية يفهمون مالم يفهمه الآخرون، وقصّدوا أن الفلاسفة والعقلانيين والفقهاء لا يفهمون كلامهم الرمزي مالم يتم تأويله. وقد كانوا بهذا الرأي محكومين بوصفهم مسلمين ويؤمنون بالقرآن، فمثلما نصوص القرآن لها ظاهر وباطن، وبوصفهم أولياء الله فإن لغتهم لا تفهم فلها ظاهر وباطن. فالوجه الظاهر في نصوص القرآن هو موجه للعامة، والوجه الباطن موجه إلى الخاصة وهم الصوفية أنفسهم^١، وتكرّر ثانية إنهم يرون بوصفهم أولياء الله أنهم المؤهلون لتأويل آيات القرآن. وقد أخذ الصوفية مشروعية التأويل من الآيتين القرآنتين الكريمتين: [ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم]^٢. ثم الآية الموجهة إلى يوسف بن يعقوب عليهما السلام: [وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك...]^٣. ثم الآية الكريمة [... فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. ذلك خير وأحسن تأويلاً]^٤. وعدّ المتصوفة أنفسهم من الراسخين في العلم.

^١ مروة - حسين - مصدر سابق بتصرف صفحة ٢١٠-٢١١ صفحة ٢٣٤.

^٢ سورة آل عمران ، آية ٧.

^٣ سورة يوسف - آية ٦.

^٤ سورة النساء آية ٥٩.

[فقد أخذ المتصوفة بنظرية الظاهر والباطن، ولكي يحتفظوا بوجودهم ضمن دائرة الإسلام مع كونهم قد تجاوزوا الشريعة لكنهم من جهة أخرى اعترفوا ظاهرياً بنصوص الشريعة فهم يعترفون بتلك النصوص ويفسرونها على غير دلالتها الظاهرة بوصفها أن لها باطناً لا يحدّه غيرهم، فهم وحدهم يمكنهم كشف أسرار باطن الشريعة.

إن الصوفية يقولون: وفقاً لنظرية الظاهر والباطن، إن الشريعة هي الحقيقة الظاهرة، وأما الحقيقة الباطنة فهي الحقيقة الجوهرية، وهي التي يرجعون إليها، دون الرجوع إلى الشريعة. في نظرية المعرفة الصوفية أُلغى المتصوفة فكرة الانفصال المطلق بين الله والإنسان، وهذا الانفصال يعني أن لا إرادة للإنسان مع إرادة الله، ولا قدرة للإنسان على إدراك وحدانية الله. ولكن المتصوفة كانوا يلجأون إلى القول بأن آراءهم في تصور الفناء بالله، وتصور الاتحاد والحلول، ووحدانية الوجود والإشراق عند الحلاج والسهورودي، وابن عربي والشبلي والبسطامي لا تفهم إلا بالتأويل. فهم إذن انسياقاً مع تأويلهم لنصوص القرآن التي لا يفهمها إلا الراسخون بالعلم، كذلك قالوا: إن مصطلحات الصوفية لا تفهم إلا عندما تخرج من مدلولاتها الظاهرية إلى معناها الباطن، إلى المعنى الجوهرية، فالصحو والسكر حالان يعانیهما المتصوف، فالسكر هو الغياب بمعرفة الله عن العالم، والصحو هو العودة ثانية إلى المعرفة إذ يغيب عنها ثانية ولكنه لا يرتوي كما يقول التلمساني:

يصحو السكارى ولا أصحو ظمأً بكم ويسكر السكر من بعض الذي شربوا
فصحو الصوفي وسكره همّ وتسهيّد. وعن حب المتصوفة لله تعالى رمزوا بأسماء ليلي وعزة وسلمى وغيرهن من عشيقات الشعراء. يقول التلمساني رامزاً عن حبه لله تعالى:

مؤهتٌ عنها بسلمى واستعرتُ لها اسماً فلم يهتد الساقى إلى الساني
ولهذا لا يجوز أن تؤخذ أقوالهم على ظاهرها، فهي رمزية ويجب تأويلها.

يقول التبريزي وهو متصوف فارسي صديق جلال الدين الرومي:

بالساقى غنى عراقياً يغازلُه
وقصدُه الخمرُ بالساقى تعلُّه
الساقى بدرٌ وفي يمناه إبريقُ
أتى به من زوايا الأرض مصفوقُ
وصب خمراً بكأس شعٍّ أوْها
فهل رأيت المياه؟ النار تطفئها

وتأويل هذه الأبيات الرائعة هو: إن المرید يغني لحناً عراقياً، وقصده الساقى المرشد الذي هو الإنسان الكامل العارف وهو بدرٌ لضيائه، والإبريق هو المعرفة الكاملة التي حازها الصوفي المرشد، وجاء بها من كل أصقاع الأرض. والنار هي الظمأ إلى المعرفة، ولا تستطيع المياه أن تطفئها، فالمرید يعبُّ من كأس شيخه ويبقى عطشاً، فهو صاِدٍ أي عطشان ويطلب المزيد.

وصدق الغزالي عندما ذهب كما رأينا إلى أن المعرفة الصوفية هي إلهامية تُلقى في القلب من دون تعمل أو جهد، ولا يدركها إلا من جربها. ومن هنا كانت ضرورة التأويل. وسنورد فيما يلي بعض نصوص الصوفية الكبار من نثر وشعر، يحللها القارئ ويتأول رمزيتها.

العفيف التلمساني:

هو أبو الربيع عفيف الدين التلمساني بن علي عبد الله بن ياسين ، نشأ في قبيلة كُونية البربرية شمال تِلْمَسَان وتِلْمَسَان كلمة بربرية مركبة من مقطعين تِلْم ومعناه تجمع (سن أو شن) ومعناه اثنان ويكون معناها تجمع الاثنين: الصحراء والتل^١. تلقى التلمساني بذور التصوف في ربوع بلده ، ولد ٦١٠ هـ / ١٢١٣ م^٢ ورحل باحثاً عن شيخه حتى لقيه، وكان هذا الشيخ هو مُجَدِّد بن إسحاق الرومي (صدر الدين القنوي). وقدم التلمساني القاهرة بصحبة صدر الدين القنوي ، وفي القاهرة اجتمع أستاذ التلمساني القنوي بابن سبعين، وعندما سألوا ابن سبعين كيف وجدت القنوي، فقال: إنه من المحققين ولكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمساني، وبعد وفاة ابن عربي حَصِرَ القنوي بين دمشق وقونية وتركيا وفارس والعراق، وهناك رواية تقول وهي أقرب إلى الصحة إن التلمساني التقى في مصر بمحمد بن إسحاق الرومي المعروف بصدر الدين القنوي تلميذ ابن عربي إذ تزوج ابن عربي أم القنوي بعد وفاة أبيه ورباه على يديه، وفي مصر تعرف على مُجَدِّد عبد الحق ابن سبعين ، وارتحل التلمساني وهو في الثلاثين من العمر مع شيخه القنوي إلى دمشق وتولى فيها الإشراف على تحصيل رسوم الخزانة، وتوفي التلمساني ١٢٩١ م.^٣

ترك التلمساني جملة من المؤلفات أهمها:

- ١- شرح تائية ابن الفارض.
- ٢- شرح عينية ابن سينا.
- ٣- شرح كتاب المواقف للنفري.
- ٤- شرح فصوص الحكم لابن عربي .

^١ ابن كثير - أبو الفداء اسماعيل بن كثير - البداية والنهاية - ج ١٣ - بيروت ١٩٦٦ ص ٢٦٦.

^٢ زيدان - يوسف - المتواليات - دراسات في التصوف الإسلامي - الدار المصرية اللبنانية - بيروت - ١٩٩٨ - ص ٢١.

^٣ زيدان - يوسف - من مقدمة تحقيق ديوان العفيفي التلمساني - ج ١ - إدارة المكتب والمكتبات - القاهرة - ١٩٨٩ -

٥- شرح كتاب منازل السائرين إلى الحق المبين ، لأبي اسماعيل الهروي.^١

يدور شعر التلمساني حول الأفكار الصوفية التي أخذها من ابن عربي، ومن القونوي وابن سبعين وهو شعر رائع . والعفيف من القائلين بالوحدة المطلقة وكان حريصاً في شعره فلم يترك دليلاً يُستغل به لكي لا يفعلوا به ما فعلوه بالحلاج. صاغ التلمساني شعره على ثلاثة مستويات: فعبّر عن العشق الإلهي. ورمز إلى الذات الإلهية بالمرأة، ورمز بالخمرة إلى المعرفة الإلهية . وعبر عن الوحدة المطلقة بالجمال المطلق والجمال المقيد، والتداخل العضوي بين هذه المستويات نجده في شعر التلمساني ، فسكر الخمرة هو رمز يعبر به عن الحقيقة الأبدية التي تتجلى في جمال الإنسان وجمال الوجد بكليته، وحاول أن ينتقل من جمال الوجوه الحسنة إلى الجمال المطلق وهو يذهب هنا مذهب أفلاطون ومذهب ابن عربي بعده^٢ ، فوحدة القصيدة عنده تعبر عن مذهبه الصوفي في وحدة الوجود والوحدة المطلقة ، فوحدة الوجود عند ابن عربي تقول : إن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة ، وفي مذهب الوحدة المطلقة ، الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، والوجود الظاهر هو ظل وليس له أي وجود حقيقي عياني ، أي لا وجود للسوى أو الأغيار، وقد عبر التلمساني عن مذهبه الصوفي هذا في قصائد رمزية جميلة يقول :

نديمَ الهوى خذ عن جميعي حديثه فمن كل جزء فيّ يتلى كلامه^٣
فصفات الله هي صفات الإنسان الكامل الذي يتجلى فيه قيس الألوهية ، والذات الإلهية متجلية في الإنسان الكامل وأرقى نموذج له هو مُحَمَّد ﷺ ، فهنا يتأنسن الله ويتأله الإنسان وهذه هي المعاني الأساسية التي صاغها التلمساني في شعر جميل رمز به إلى الذات الإلهية في نماذج الجمال عند المرأة، (لبنى وليلى وسعاد وسعدى وأسماء) يقول:

^١ موسى باشا - عمر - التلمساني - شاعر الوحدة المطلقة - ص ٥٧-٦٠ .

^٢ ديركي - هيفرو - جمالية الرمز الصوفي - النفري - العطار - التلمساني - من ص ٢٦٢ - ٢٦٣ - بتصرف - دمشق - دار التكوين عام ٢٠٠٨ .

^٣ التلمساني - العفيف - ديوان التلمساني - العربي دحو - الجزائر - ديوان المطبوعات الجامعية ١٩٩٣ - ص ٢٠٧ .

وألثم ترب الأرض إذ قد مشت به سليمى ولبنى ولكن لا سليمى ولا لبنى
هي ليست سليمى ولا لبنى المرأة الحسية من لحم ودم بل هما كما قلنا ويقول المتصوف
رمز للذات الإلهية ، والحقيقة الحمديّة .

فما دامت ليلي أو غيرها هي رمز الذات الإلهية فلا يمل الشاعر عن التعبير عن عشقه لها
فيقول :

وَدَيْنُكَ فِي مَدَاوِمَةِ التَّصَابِي عَلَيَّ وَلِي فِي قَلْبِي وَعِنْدِي^١
إِنْ دَيْنَ التَّلْمَسَانِي هُوَ أَنْ يَبْقَى اللَّهُ الْمَحْبُوبُ الْوَحِيدُ عِنْدَهُ وَأَنْ يَبْقَى غَيْرُ مَلُولٍ مِنْ عَشْقِهِ
ولهذا قال : وَدَيْنُكَ عَلَيَّ ، وَدَيْنُكَ لِي (لأجلي) وَدَيْنُكَ فِي قَلْبِي فِي عَالَمِ الْأَرْوَاحِ قَبْلَ
خَلْقِ الْأَجْسَادِ ، حَيْثُ كَانَ الْإِقْرَارُ الْأَزَلِيُّ ، بِتَوْحِيدِ اللَّهِ وَرُبُوبِيَّتِهِ ، وَدَيْنُكَ عِنْدِي حَتَّى
الْآنَ فِي عَشْقِ وَجْهِ الْحَسَنَاتِ اللَّوَاتِي تَجَلَّى بِهِنَّ الْجَمَالَ الْإِلَهِي الَّذِي مَوَّهَ بِهِ عَنْ جَمَالِ
الْأُلُوهِيَةِ الْمَطْلُوقِ^٢ كَمَا يَقُولُ :

مَوَّهَتْ عَنْهَا بَلِيلِي وَاسْتَعَرْتُ لَهَا اسْمًا فَلَمْ يَهْتَدِ السَّاقِي إِلَى السَّانِي
ومع أن ليلي لم تسفر عن كل صفاتها فإن هواها عند عشاقها يحبي ويميت والوصول إليها
يستحيل فهي محتجة واحتجابها عن السالكين بسبب غفلتهم عنها ، واحتجابها هو
بسبب الغشاوة أو الظلمة في عيونهم ، ولكنهم يظنون عاشقين لها حتى يفنيهم هذا
العشق ليعودوا إلى الصحو بعده ، وهذا الدوام على العشق يلزم السالك بشرب الخمرة ،
وهو في هذا السلوك يبتغي الوصول إلى مراتب الحب والفناء. والصوفية العاشقون
مدعوون إلى مقام الحضرة الإلهية وليس إلى إدراك الذات الإلهية ، وهذا السلوك يلزمهم
أيضاً بمعاورة الخمرة المعتقة، وهي رمز إلى المعرفة الأزلية للحقيقة ، وهذه المعرفة هي سر
وَرِثَةُ الْأَوْلِيَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ ﷺ وَمَحْرَمُ الْبُوحِ بِهَذَا السِّرِّ إِلَّا لِأَهْلِهِ وَهَذَا السِّرُّ وَاضِحٌ كَالنُّورِ الْمُتَجَلِّي

^١ التلمساني - العفيف - ج ١ - تحقيق يوسف زيدان - ص ٢١٤ .

^٢ التلمساني - العفيف - ج ١ - تحقيق يوسف زيدان - ص ٢١٤ .

في سلمي أو ليلي أو غيرها يدركه من كان أهلاً له ، وعلى الرغم من أنه نور فهو حجاب على من ليس أهلاً له ، يقول :

تجلى محياها فمدّت بنورها حجاباً على أبصارهم وهو منهم
فلم يبق إلا من رآها وإنما رآها فتى معناه عنها يترجم^١

وعلى الرغم من تجليها وظهور نورها ، فهي قد احتجبت بظهورها وظهرت بحجبها أو كما يقول الصوفية بطنّت بظهورها ، وظهرت ببطونها ، وهذا الحجاب من طبيعتهم وجبلتهم لأن الغشاوة قد سيطرت على بصرهم وبصيرتهم ، وعندما ظهرت بنورها احتجبت بالنور الظاهر، ولهذا قال: فلم يبق إلا من رآها ، فمنهم من رآها بالعين ولم يعرف حقيقتها، ولكن هناك فتى قصد به الإنسان الكامل الولي الذي يترجم معناه عن وصوله إلى الحقيقة المحمدية التي تترجم عن معنى الذات الإلهية هو وحده الذي عرفها^٢.

ولما كان الله لا يعرف إلا عن طريق أسمائه وصفاته اللامتناهية التي لا يحصرها العد ، وبالتالي فإن تجلياته بهذه الصفات والأسماء اللامتناهية ولا يحصرها العد أيضاً، ولما كان أجمل تجليات هذه الصفات في الإنسان ، الإنسان الكامل ، فقد صارت صفات الله هي صفاته ، إن الأسماء والصفات الإلهية التي يتكرر ظهورها وتجليها ليست هي حقيقة الذات بل هي حجاب يمنع من معرفة الذات على حقيقتها ، ولهذا فنحن ظائمون إلى هذه المعرفة ، وهذه المعرفة قريبة منا هي معرفتنا لنفوسنا ، إن أقصى تجليات الذات الإلهية هي الجمال المدهش ، وقد لجأ التلمساني إلى وصف هذه الصفات بالجمال لأن النفس البشرية تأنس باللطف والحسن والرفقة ، ولذلك عندما تحدث عن جمال هذه الذات في الكاملين من الأنبياء والبشر رمز بأخص ما يمكن أن يتجلى هذا الجمال وهو المرأة ، ولذلك يفرق بين العشق لهذا الجمال وبين الميل إلى الخمرة (المعرفة) فعشق الجمال من

^١ التلمساني - الديوان - تحقيق العربي دحو - ص ١٩١ .

^٢ ديركي - هيفرو - جمالية الرمز الصوفي - المصدر السابق من الصفحة ٢٨١-٢٩٠.

طبيعة النفس وهو قيمة سامية وقد رمز بتعاليه وصعوبة نيله على الإدراك إلى أن جوهر الجمال يقتزن بالحق (ومعرفة الحق) . فالجمال والحق والخير قيم سامية تتحقق على الإطلاق في الذات الإلهية ، وكأن النفس البشرية بفطرتها لا تفصل بين عشق الجمال وبين تعاطي الخمرة (الميل إلى المعرفة) لأن كليهما يفعلان في النفس فعلاً واحداً هو السكر وذهاب العقل ، يقول :

خَلَّتْ لَنَا الرَّاحُ مِنْ لَوَاحِظِهِ فليحرم الخمر بعدُ والعنب^١
والمعنى إن الذات الإلهية أباحت السكر من نشوة جمالها وحرّمتها عن الخمر ونبذ العنب، وما يبدو في أوصاف التلمساني من ظواهر حسية لجمال المرأة هو في الحقيقة رمز ووصف لجمال الألوهية ، ووصف للسلوك الصوفي ، فكل ما في الوجود منجذب إلى الله بفعل العشق والحب وكأنه أخذ هذه الفكرة من أرسطو. فالمعشوق هو الجمال المطلق ، فالعاشق الصوفي عند التلمساني يفنى فيه ولا غاية له إلا الفناء في هذا العشق^٢. يقول :
وَلَمْ لَا يَذُوبُ الْعَاشِقُونَ صَبَابَةً ووجداً وسلطاناً الملاح لهم حُبُّ
رأينا قبل قليل أن عشق الصوفي للجمال الإلهي يقود إلى السكر ، وهذا السكر يقود بدوره إلى سكر آخر هو المعرفة بسر هذا الجمال أو معرفة الحقيقة ، المعرفة المتعالية معرفة الألوهية أو معرفة الحقيقة الحمديدية ، ورمز لها بالخمرة ، فالخمرة إذن عنده ليست الخمرة الحسية بل خمرة المعرفة الإلهية ، وإن الذات الإلهية أو حقيقة معرفتها متعالية لم تلبث في الدهر ، بل الدهر لابت فيها ، فالذات الإلهية خارج نطاق الزمن والدهر ، ولا يعرف الزمن أو الدهر إلا بها . يقول :

وَمَا لَبِثْتُ فِي الدَّهْرِ يَوْمًا وَإِنَّمَا هو الدهرُ فيها إن تأملتْ لابت^٣

^١ - التلمساني - الغفيف - الديوان - ج ١ - تحقيق يوسف زيدان - ص ٩٧ .

^٢ - ديريكي - هيفرو - جمالية الرمز الصوفي - ص ٢٩١ .

^٣ - التلمساني - الديوان - ج ١ - تحقيق يوسف زيدان - ص ١٦٣ - ١٦٤ .

ونفس السالك التي تطلب المعرفة تقبل الخمرة المعرفة، وهي المعرفة الحققة من الشيخ. وهذه (الخمرة - المعرفة) بسبب يقينيتها فإنها تنفي القلق والضيق والشك بها. ولهذا قال:

لا يسكن الهمُّ في ساحات حانتها وليس يرقى إليها همُّ الغير

وهذه (الخمرة - المعرفة) الحقيقية يطلبها الصوفي منذ حدوث الوجود، يطلبها معرفة خالصة عذراء، لم تتلاعب بها العقول، [ووصف الخمرة الإلهية بالعذرية يوازي عذرية الحكمة، والحكمة الخالقة التي كان (وجد) بها سيدنا عيسى عليه السلام]^١.

وهذه الحقيقة المطلقة (الذات الإلهية) هي سيدة هذا العالم وتضبط العوالم الأخرى ولو لم يكن ذلك كذلك لما كان هناك التجدد الدائم والخلق المستمر لعالم الصور عالم التجليات. والتلمساني بوصفه عارفاً يرى أن من واجبه أن يقدم الخمرة (الخمرة - المعرفة) لأصحابها (أبناء سكرتها) الذين يتذوّقونها وهم أهل لها، وإن لامة فيها الجهلة]^٢، يقول:

دَعْنِي أَذْعُكَ مَعَ الْجَنَاتِ تَسْكُنُهَا إِنِّي سَكَنْتُ مَعَ الصَّهْبَاءِ فِي النَّارِ]^٣

والمعنى اسكن وحدك أيها اللائم الجاهل، أما أنا فسأبقى على يقيني بما وصلت إليه من معرفة، ولا يهمني أن أسكن النار بهذه المعرفة.

وإذا كانت الخمرة عنده هي باستمرار رمزاً إلى المعرفة، فإن الإدمان عليها والسكر بها هو الصحو بعينه وهي النعيم المقيم في خلده.

وقد أبدعها الله منذ الأزل، ومعرفتها ضرورة واجبة، وإن كَلَّتِ الأفهام عن إدراكها، يقول:

مدامة مَنْ يَغْبُ يَحْضُرُ بِحَضْرَتِهَا وَمَنْ يَضُلُّ بِهَا تَهْدِي إِلَى السُّبُلِ

تلك التي كَلَّتِ الأفهام عن دَرْكِ الـ إدراك من عصرها في الأعصر الأول الأول

^١ - جودة نصر - عاطف - الرمز الشعري عند الصوفية - مرجع سابق صفحة ٣٧٤.

^٢ - ديركي - هيفرو - جمالية الرمز الصوفي - المصدر السابق - ص ٣٤.

^٣ - التلمساني - الديوان - تحقيق العربي دحو - ص ١٠٨ .

لولا مرور صبا نجد بجانبها من المحبين ماعدت من الرسل^١
الحضور والغيبة هنا هي غيبة قلب الصوفي عن كل ما يجري من أحوال الخلق
لاشتغاله بأمر الحق. أو هي أيضاً غياب الصوفي عن الفناء. والفاني بشهود البقاء والباقي
هو هذه (المعرفة - الخمرة) التي عجزت عن إدراكها عقول البشر وقصد بها معنى الحقيقة
المحمدية التي ظهرت بمرور روح القدس (صبا نجد) وآمن بها الصحابة الأوائل الذين منَّ
الله عليهم بمنحته الربانية فصَدَّقُوا بفطرتهم هذه الحقيقة.

يشترك التلمساني في التوحيد مع النفري والطارق وابن سبعين وابن عربي والقونوي
وغيرهم. والتلمساني لا يقول إلا بوجود واحد فقط هو وجود الله وما سواه هو العدم مع
التأكيد أنه يرفض الحلول والاتحاد ، وهو يتردد بين أخذه بوحدة الوجود أو الوحدة
المطلقة (أي لا وجود إلا الله).

يتداخل في شعر التلمساني التغني بالوحدة مع التغني بالجمال والكمال، فكأن الوحدة
عنده (وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة) تنبني على الوحدة بين تجلي جمال الذات الإلهية
في الإنسان أولاً، وقد عبر عنه في رمزه بالمرأة إلى الذات الإلهية ثم (تجلي كمال المعرفة ،
معرفة الحقيقة) ثانياً، وقد عبر عنه في رمزه بالخمرة إلى المعرفة ، (ثم إشراق الجمال المطلق
على الوجود بأسره) ثالثاً.

إن الجمال المطلق يتجلى في مظاهر الحسن المتكثرة الذي يسميه التلمساني بالجمال
المقيد. وإن الجمال المطلق والجمال المقيد هما وجهان لحقيقة الوحدة (وحدة الوجود أو
الوحدة المطلقة) ولأن الله هو الجمال المطلق الكلي فيفيض بعضاً منه على الوجود جمالاً
مقيداً . وجمال الطبيعة والإنسان هو مظهر لتجلي الجمال الإلهي المطلق، فتجلي الجمال
المطلق في الطبيعة هو في حُسْنِ اتساقها وانتظام جزئياتها من ورد وسوسن والتجلي في
الإنسان هو في جمال صورته وتناغم نفسه وكمال معرفته.

^١ التلمساني - الديوان - تحقيق العربي دحو - مصدر سبق ذكره - ص ١٨٧.

ظهر الجمال فلم يُحَلْ من دونه إلا فنونُ صفاته وشؤونه
وتأنقت أزهاره وثمراره في باسقاتِ فنونهِ وغصونه^١
وفيض الجمال على الكون بأسره يعبر عنه التلمساني بالانتقال من جمال الطبيعة إلى جمال
الإنسان وأخيراً إلى السكر. ويتخيل التلمساني الكون بأسره حيواناً كبيراً عاقلاً عاشقاً لهذا
الجمال وسكران به والإنسان يعشقه، ويطلب السر في عشقه (طلب الخمرة ، طلب
المعرفة) فجمال الألوهية يفيض على الكون بأسره وعلى الإنسان وهو أكمل صورة
لتجلي جمال الألوهية^٢ يقول:

شاهدت حسنك مالك من أول وكذاك عشقي ماله من آخر^٣
ويقول:

وإني لذلك المغرّم العاشقُ الذي إلى غير ذاك المطلّق الحُسنِ ماصباً^٤ صبا
ويقول:

ومالت به الأكوان سكرًا صبا ولم يبدُ إلا حجبُهُ ولثامُهُ
فجمال الألوهية المطلق لم يتجلَّ إلا قَبَسٌ منه ولم يتجلَّ إلا حجابهُ، إذ لو تجلّى بكامل
جماله لأحرقت سبحات وجهه تلك الأكوان.

ويوضح التلمساني علاقة الجمال المطلق (الله - الحق) مع الجمال المقيد (الخلق) من
خلال نظريته في وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة فيقول:

أيا واحداً في الحُسنِ ليس له مثلٌ ومن حار في إدراكه الحُسَّ والعقلُ
ومن شاهدتُ إطلاقَ حسِنِه يقيدني عن كل فضلٍ له فضلُ

^١ - التلمساني - العفيف - الديوان - تحقيق - العربي دحو - ص ٢٦٦ .

^٢ - جمالية الرمز الصوفي - ديريكي - هيفرو - المصدر السابق - صفحة ٣٤١-٣٤٢ .

^٣ - التلمساني - العفيف - الديوان - تحقيق - المصدر السابق ص ١١٢ .

^٤ - التلمساني - الديوان - ص ١٣٨ .

تعشقتَه من قبلُ أن يخلق الهوى فألفيئُهُ قدماً تعشقتني قبل^١
إن الله تعالى متفرد في جماله ليس كمثله شيء وقد حارَ في معرفة كنهه الحس
والعقل. والجمال المتجلي في الوجود وهو صورة الله والدليل عليه والطريق إليه ولكنه هو
هو لأن كمال الله وجماله المطلقين يشعراننا بالنقص ويقيدان تجلي الجمال فينا وفي
الموجودات الأخرى كما يقول. إذ كلما شاهدنا جمالاً وكمالاً له تراءى لنا جمالٌ وكمالٌ
جديد وهكذا إلى مالا نهاية، والله يقيد من تتجلى فيه مظاهر الجمال بحسب مرتبته
الوجودية وحظه من نسبة هذا الجمال المقدر له منذ الأزل، وأينما يُوجَّه الإنسان رؤيته
يرى نور الله متجلياً فيها، وهذا إشارة إلى وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة، والإنسان قد
أحبَّ الله قبل أن يخلق الحب، فأحبه ووحدَه منذ أن كان في عالم الذر، ولكن الله قد
أحب الإنسان قبل أن يحب الإنسان الله وقصد بذلك أن الله قد أحب الإنسان فأظهره
إلى الوجود بعد أن كان في عالم الغيب.

^١ التلمساني - الديوان - تحقيق العربي دُحُو - صفحة ١٦٧.

٢- ابن الفارض (٥٧٧-٦٣٢هـ)

هو أبو حفص، وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن، علي بن المرشد بن علي، حموي الأصل، مصري المولد والدار والوفاة. عرف بابن الفارض، لأن والده أثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام وانتقل اللقب إلى الابن الشاعر، والفاضر هو العارف بالفرائض^١.

ولد بالقاهرة في ٤ ذي القعدة سنة ٥٧٧هـ، وإن والد ابن الفارض قد أشرف على تربية ابنه الشاعر، وكان يحضره مجالس العلم والحكام في القاهرة، والمؤرخون لم يذكروا سبب هجرة والد الشاعر من حماة إلى مصر، ويجمع المؤرخون أنه قد يكون السبب هو اقتصادي^٢.

وإن أقوى الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض وطبعت روح ذلك العصر بطابعها الخاص ونزعتها الفلسفية في التصوف هي شخصية محي الدين بن عربي المتوفي ٣٦٨هـ ويقال إن ابن عربي طلب من ابن الفارض شرحاً لقصيدته التائية (قصيدة ابن الفارض) فأجابه ابن الفارض كتابك الفتوحات المكية شرح لها^٣ غير أن هذه الرواية غير مؤكدة لكنها تشير إلى أن ذلك العصر، عصر الحرب الصليبية قد سيطرت فيه على النفوس تعاليم العقيدة السنيّة ذات الصبغة الصوفية.

سلك في نشأته الأولى سلوك التصوف، نشأ تحت رعاية أبيه بما تتسم به هذه الرعاية من زهد وورع، ولما شب اشتغل بفقهِ الشافعية، وفي نشأته هذه تأثر بالروح الدينية السائدة في عصره، وهذه النشأة هذبت نفسه، ورققت طبعه وصقّت قلبه^٤.

^١ - وفيات الأعيان - ج ١ - ص ٣٨٣ .

^٢ - وفيات الأعيان - ج ١ - ص ٣٨٣ .

^٣ - نفح الطيب - طبعة ليدن - ج ١ - ص ٥٧ .

^٤ - حلمي - مصطفى - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - القاهرة - ب، ت، ن - ص ٤٢ .

في النشأة الثانية جاءت نتيجة لسلوك الطريق الصوفي بتأثير النشأة الأولى. إن بذور الزهد والورع الأولى زُرعت في نفسه وجعلته يسلك الطريق الصوفي. و في طوره الثاني كان يستشير والده في السياحة في وادي المستضعفين جبل المقطم وبعد عودته ينقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر، وكان والده يلزمه الحضور معه في مجالس العلماء (مدارس العلم) وفي مجالس الحكم^١.

رحل ابن الفارض بتوجيه شيخ يقال إنه (أستاذ ابن الفارض) إلى مكة، وهنا في مكة أمضى خمسة عشر عاماً من ٦١٣-٦٢٩ اعتزل عن الناس وأنس الوحش فقال:

وَجَنَّبَنِي حُبِّيكَ وَصَلَّ مَعَاشِرِي وَحَيَّيْ مَا عَشْتُ قَطْعَ عَشِيرَتِي

وفي أبياته تتردد أسماء الأمكنة الحجازية ، وتبدو على صوره الشعرية البدوية التي نلاحظها في القصيدة الرائعة التي مطلعها :

أَبْرَقَ بَدَا مِنْ جَانِبِ الْغُورِ لَامِعٌ أُمُّ ارْتَفَعَتْ عَنْ وَجْهِ لَيْلِي الْبَرَّاقُ

وفي هذه القصيدة يصدق حزنه بعد عودته من الحجاز وهو الطور الثالث فيقول:

لَعَلَّ أَصْحَابِي بِمَكَّةٍ يَبْرُدُوا بِذِكْرِ سَلِيمِي مَا تَجَنَّبْتُ بِهِ الْأَضَالُعُ

وَعَلَّ اللَّيْلَاتِ الَّتِي قَدْ تَصَرَّمْتُ تَعُودُ لَنَا يَوْمًا فَيُظْفَرُ طَامِعُ

وَيَفْرَحُ مَحْزُونٌ وَيَحْيَا مَتِيْمٌ وَيَأْنِسُ مَشْتَاقٌ وَيَلْتَذُّ سَامِعُ

وفي طوره الرابع التقى بالسهروردي (صاحب عوارف المعارف) (٥٣٩هـ-٦٣٢هـ) وهو صوفي وفقيه^٢. وهو غير الصوفي المقتول.

وفي الطور الرابع انقطع عن الفتوح والكشف الصوفي. وفي القاهرة توفي عام ٦٣٢.

^١ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٤٩ .

^٢ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٥١ .

مذهب ابن الفارض الصوفي:

مارس ابن الفارض الرياضيات العملية كبقية الصوفية في تهذيب النفس وترقيق شعوره. وتنقية قلبه. فهذه الرياضات من زهدٍ، وصومٍ وتأملٍ دائمٍ كانت هي العامل المسعد في عينه ووجوده وغرقه في بحر الحب، وفي الكشف الإلهي في كتابته للعقيدة المعروفة بـ (نظم السلوك) التائية الكبرى، فقوام المكاشفات الصوفية والفتوحات الإلهية هو التأمل وتركيز الشعور في نقطة واحدة ، وغيبته عن كل ما عدا هذه النقطة. وبهذا كان يتهيأ له أن يدرك الحقائق. ويكشف الحقائق التي تلبس صورة المواجهيد والأذواق الروحية. وأخص هذه المواجهيد والأذواق الروحية حُبُّ ابن الفارض للجمال في أية صورة تجلَّى منجذباً إلى كل جميل سواء ما كان منه في عالمي الحيوان والجماد. فقد هام في غلام جزار، كما هام في جمَلٍ ، كان يأتي كل يوم ليراه، وهام في حُبِّ النيل، وأحب برنية (غطاء الرأس) في حانوت عطار. وحب ابن الفارض للجمال على هذا النحو يمكن تفسيره تفسيراً ملائماً لحياته الصوفية بأنه ينظر إلى الوجود بعين الوحدة، ويفسر بدقة حسّه ورقّة شعوره، فهو قد تقلب في مراتب السلوك وأطوار الحب حتى انتهى إلى أرقى المراتب، عندما صارت لديه كل الكائنات شيئاً واحداً ، أو هي مظاهر متكررة لحقيقة واحدة هي الذات العليا التي أحبها، وهام بها إلى حد الفناء فيها، فهو يعشق الجمال في أي صورة تجلّى فيها . والجمال عنده مطلق وشائع لا يقيد شكل ولا يعنيه رسم. يقول في التائية:

[وَصَرَخَ بِإِطْلَاقِ الْجَمَالِ وَلَا تَقْلُ بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لَزْخَرَفِ زِينَةِ
فَكُلِّ مَلِيحٍ حَسَنُهُ مِنْ جَمَالِهَا مَعَارُ لَهْ، بَلْ حَسَنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ]¹
وإن عشقه لم يقف عند جمال المرئيات الذي تقدمه العين بل كان يتعداه إلى جمال الأصوات والمسموعات التي تقدمه الأذن [ويرى أنه سمع ذات مرة فرقة من الحرس

¹ ابن الفارض - الديوان - ص ٤ .

يضربون بالناقوس وينشدون، فأثار نشيدهم كوامن نفسه، وإذا هو يرقص ويصرخ ويتواجد ويخلع كل ما عليه من الثياب ويحمل إلى الجامع الأزهر وهو على هذه الحال^١.

ويروى أنه سمع نائحة تنوح على ميتة والنساء بجانبها:

سَيِّمِي مَيِّمِي حَقّاً إِي وَاللَّهِ حَقّاً حَقّاً^٢
فإذا هو يصرخ صرخة عظيمة ويخر مغشياً عليه حتى إذا أفاق أخذ يردّد على وزن ما كانت تنوح به النائحة هذا القول :

نَفْسِي مَيِّمِي حَقّاً إِي وَاللَّهِ حَقّاً حَقّاً
وهذا يدل على أن انفعالات ابن الفارض كانت ترى الأشياء بغير العين التي ترى وتسمع بغير الأذن التي تسمع، وفهمها بغير العقل الذي يدرك، وهذا ما يعبر عنه الصوفية بقولهم: إن العبد إذا تَخَلَّقَ ثم تَحَقَّقَ ثم جُذِبَ اضْمَحَلَّتْ ذاته وذهبت صفاته وتخلص من السوى: وعندئذ تلوح له بروق الحق بالحق ويرى أن الله عين كل شيء ولا شيء سواه وهذه هي وحدة الشهود ويعبر عن ذلك في قوله:

[تراه إن غاب عن كل جارحةٍ في كل معنى لطيفٍ رائقٍ بهج
في نفسه العَوْدُ التَّامِي الرِّخِيم إذا تألف بين ألحان من الهزج]^٣
فابن الفارض لا يأخذ بالمرئيات والمسموعات الجميلة على أنها مجرد مسموعات ومرئيات بل يأخذ على أنها صور يتجلى فيها محبوبه وتعبّر عن جمال هذا المحبوب، فقد كان من عادته أن يخلق الجَوْ الذي يلزم عن وجوده الانفعال والوجد، فقد روي عنه أن له بيتاً في مدينة البهنسا بصعيد مصر كانت تقطنه مجموعة من الجوّاري والمغنيات الضاربات على الدفوف والشابات، وكان يقصد هذا البيت، ويلقي نفسه في غمرة السماع الذي ينشأ عنه الرقص ويتولد منه الوجد.^٤ وتفسير هذا الرقص يقدمه ابن الفارض في النائية يقول:

^١ مصطفى حلمي - مُجَدِّد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٦٢-٦٤-٦٥-٦٦ .

^٢ ابن الفارض - الديوان - ص ٩ .

^٣ ابن الفارض - الديوان - دار الكتب المصرية - ٩٦٧هـ - ص ٨ .

^٤ مصطفى حلمي - مُجَدِّد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٦٧-٦٨ .

[ويحضرنى فى الجمع من باسمها شدا
 فىحنو سماء النفح روحى ومظهري
 فمى مجذوب إليها وجاذب
 وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت
 فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ
 فأشهدها عند السماع بجملى
 المسوى بها يحنو لأترب تربى
 إليه ونزع النزع فى كل جذبة
 حقيقتها من نفسها حين أوت
 التراب وكل آخذ بأزمى]^١

فابن الفارض هو من أصحاب الأحوال الذين يتخذون من أحوالهم وسيلة إلى شهود حبيبهم، وإن رقصه الذى يحصل عن وجدّه عند السمع لم يكن معناه ابتهاجه بوجود كان مفقوداً ولا على موجود صار مفقوداً ولا حزنه على موجود صار مفقوداً، بل معناه أن حياته النفسية تتنازعها قوتان مختلفتان فيما بينهما. فالروح تنجذب إلى أعلى وتجذب معها الحياة النفسية، والنفس تهبط إلى أسفل وتجرُّ معها الحياة النفسية وهنا يكون الحركة والاضطراب، وهما أظهر آيات الرقص، وتكون هذا الاضطراب بمثابة مهدئ الروع ومسكن القلق ورقص ابن الفارض يشهد فيه الموجود ويغيب به عن وجدّه بحيث يصبح وجدّه وجوداً^٢.

آثار ابن الفارض ومذهبه الصوفي:

على الرغم من آثاره التى تنحصر فى ديوانه الشعري غير أن هذا الديوان جعل من ابن الفارض سلطاناً للعاشقين وإماماً لجميع المحبين، والديوان يصور أناشيد الحب الإلهي ومراحل السلوك ودرجات المعرفة، ويصف أذواق العشاق ومواجهتهم، ويدعو إلى الإقبال على الوحدة والانصراف عن الكثرة.

لقد أسرف ابن الفارض فى شرعه فى الصناعة اللفظية والمحسنات البديعية، وعلى الرغم من كثرة المحسنات البديعية وإسرافه فيها فشعره يمتاز بركة اللفظ ودقة المعنى وعمق

^١ ابن الفارض - الديوان - دار الكتب المصرية - ٩٦٧هـ - ص ٨ .

^٢ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٦٨-٦٩ .

الفكرة وبعد الخيال. وشعر ابن الفارض يصور تجربته الصوفية، وحسه الذوقي بما امتازت به نفسه من رقة الشعور ودقة الحس وسمو العاطفة فقد قضى حياته مقبلاً على محبوبه مقنعاً نفسه فيه حتى ظفر بما قرت به عينه من اتصال بالذات العلية وكشف للحقيقة المطلقة التي هي فعلاً كل شيء في هذا الوجود وإليها يرد كل موجود.

وابن الفارض في شعره الذي يتغنى فيه بالحب، الذي ليس حباً إنسانياً، بل هو حب إلهي، ينتهي بفناء العبد في الرب، وسيطرة المحبوب على المحب، وشعره في صيغته العامة يشبه سيمفونية تتألف فيها النغمات الموسيقية وتتسق اتساقاً رائعاً.

إن أهم قصائده في الديوان هما التائية الكبرى والميمية، وفي هاتين القصيدتين نتلمس مذهب ابن الفارض الصوفي، فالتائية الكبرى أو نظم السلوك ومطلعها: [سقتني حُمَيّ الحب راحة]، تصف تقلب أطوار ابن الفارض في الحب الذي انتهى به إلى فناءه عن نفسه وعن شهوده ما سوى الذات الإلهية، فهو يشعر باتحاده مع الذات الإلهية شعوراً لا يدوم إلا بقدر ما تدوم حال الاتحاد. ولعل ما ذهب إليه شراح القصائد. الفرغاني بن القاشاي والناقلي من تأثير ابن عربي على ابن الفارض هو ما يروى أن ابن عربي أرسل إلى ابن الفارض يستأذنه في وضع شرح لتائيته، فأجابه ابن الفارض: إن كتابك الفتوحات المكية شرح لها: وهذا يعني أن الموجه لمذهب ابن الفارض وحدة الوجود. ولعل السبب في ذهاب الفرغاني إلى تأثير ابن الفارض بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود هو: إن صدر الدين القونوي كان تلميذاً لابن عربي وأستاذاً للفرغاني الذي شرح التائية الكبرى.

وأما الميمية التي مطلعها:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم.

فقد نظر إليها عبد الرحمن جامي على أنه لا يجوز أن تؤخذ القصيدة بظاهر ألفاظها بل يجب أن ننظر إليها بمنظار صوفي يجعل منها طائفة من الرموز والإشارات قصد منها ابن الفارض إلى أبعد ما يدل عليه ظاهرها، وقد نال ابن الفارض عناية بالغة يستحقها من قبل دارسي التصوف من علماء مسلمين ومشرقين فقد درسه الفرنسيون

والإيطاليون والألمان^١. فقد ترجم إلى اللاتينية فابريوس بعض القصائد ، وترجم جونسن القصيدة التي مطلعها:

أبرقُ بدا من جانب الغور لامع
أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع
والتي مطلعها الأبيات^٢:

جَلَّقَ جنة من تاهى وباهى ورباه
منيّتي لولا وباهها
وفي الفرنسية نقل سلفستردى ساسي بعض القصائد ومبراجير يه لاجرانج بعض القصائد
القصار كما نقل الخمرية ونقل الإيطالي دي ما رنيتو، وترجم نيكلسون إلى الإنكليزية
بعضاً من التائية الصغرى التي مطلعها:

نعم بالصَّبَا قلبي صبا لأحبي
فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وترجم الخمرية بكاملها وترجم ثلاثة أرباع التائية الكبرى^٣.

وقد ترجم إلى الألمانية هامر بورجستال التائية الكبرى، ولكن هذه الترجمة الألمانية لم تكن
دقيقة كما يرى المستشرق الإيطالي نلينو، وإن أهم الترجمات والدراسات حول شعر ابن
الفارض كانت الدراسات والترجمات الإيطالية.

وترجم التائية الكبرى إلى الإيطالية اعنازيودي ماتيو ، وكانت هذه الترجمة فاتحة
لمساجلات بين ماتيو ونلينو ونكلسون.

إن العناية الفائقة التي حظي بها ابن الفارض تشير إلى روعة شعره في الحب في الخمرية
وإلى عمق مذهبه الصوفي الذي طرحه في هذا الشعر لاسيما (في التائية الكبرى).

^١ الشراح المسلمون : داود بن محمود القيصري، متوفي ٧٥١هـ أحمد بن سليمان بن كمال باشا متوفي ٩٤٠هـ. مُجَد الغمري علي

بن شهاب الدين الهمداني (ت ٧٨٦هـ) ، عبد الرحمن جامي (ت ٨٩٨هـ) ، شرح عمر بن اسحاق الغزنوي ٧٧٣ هـ.

^٢ شرح ابن فجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) علي بن عطية الحموي (ت ٩٢٢هـ) ، مُجَد عبد الرؤوف المناوي ت ١٠٢٢هـ ، صدر الدين
الأصفهاني _ ٨٣٦هـ) عيد الدين الكاساني الفرغاني ت ٦٦٩ . عبد الرزاق الفاشاني ت ٧٣٠.

^٣ مصطفى حلمي - مُجَد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ١٠٠-١٠١-١٠٤.

الحب عند ابن الفارض:

يكاد يكون ديوان ابن الفارض كله تصويراً لعاطفة، الحب والعشق والهوى والغرام والهيام والصبابة والشوق والاشتياق والجوى، والقرب والبعد، والوصل والصد، ويستعمل في الديوان هذه الألفاظ بشكل مرادف بعضها لبعض، وفي بعضها معنى يزيد على ما في بعضها الآخر ويدل على ذلك قوله في التائية:

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى وعن شأو معراج اتحادى رحلتى
فطب بالهوى نفساً فقد قدّست أنفس من العباد فى كل أمة
وقوله فى التائية الكبرى:

وما بين شوق واشتياق فنيّت فى قول يحظر أو تجلّ بحضرة
وابن الفارض يخاطب حبيبته تارة باسم المفرد المذكر أو المؤنث وتارة بضمير جمع المذكر أو المؤنث أو الغائب. وتارة يذكر محبوبته باسم ليلى وتارة باسم سلمى أو غير ذلك من أسماء النساء المؤنثة التى تغنى بها الشعراء الغزليون العرب.

وهنا نقول لا يمنع أن يكون ابن الفارض قد أحب حباً إنسانياً فى أول عمره، ثم أقبل بعد ذلك على حب الله، وابن الفارض فى قصائده يخلط بين الحبين الإلهي والإنساني، ويُسْتَنى من هذا الخلط قصيدتان هما التائية الكبرى، والميمة (الخميرة) ، فموضوع الحب فىهما هو حب إلهي وابن الفارض كان يرمز ويلوّح إلى حبه الإلهي كما يقول فى التائية:

وعنى بالتلويح يفهم ذائق غنى عن التصريح للمتعمّنت
بها لم يُبْح من لم يُبْح دمه وفى الـ إشارة معنى ما العبارة جَلّت
فالتلويح والرمز لا يفهمه إلا صاحب الذوق دقيق الشعور نافذ البصيرة، وفى شعر ابن الفارض نجد أبياتاً يذهب أغلبها فى الحب مذهباً إنسانياً مادياً، فيحب المرأة على طريقة أفلاطون لكنه منزّه عن الأغراض الدنيئة فهو يقول:

ولما تلاقينا عشاءً وضَمْنَا سواء سبيلي دأرها وخيامي
وملنا كذا شيئاً عن الحي حيث لا رقيب ولا واشٍ بزور كلامي
فرشت لها خديّ وطاءً على الثرى فقالت لك البُشرى بلّثم لثامي

فما سمحت نفسي بذلك غيرَةً على صونّها من لعزّ مرامي
وبتنا كما شاء افتراشي على المنى أرى الملك ملكي والزمان غلامي^١
فابن الفارض هنا قد أحب حباً إنسانياً مليئاً بالصفاء والروحانية ومنزهاً عن
شهوات البدن، فكثير من شعر ابن الفارض يحتمل وجهين أحدهما صوفي والآخر
إنساني... ويمكن أن نفترض هنا أن ابن الفارض قد أحب حباً إنسانياً وإنه لم يوفق في
هذا الحب فغيّر اتجاه عاطفته إلى حب الله الذي وجد فيه راحة نفسه وعزاء قلبه وطمأنينة
روحه، وهنا يمكن أن نفترض أن غزل ابن الفارض يمكن أن يكون على نوعين غزل
إنساني إلهي. وغزل إلهي خالص. وابن الفارض قد أحب الجمال الذي يتجلى في كل
المجالات كما رأينا في الطبيعة (في النيل. في الحجر في الحيوان ، حب الجمل ، في وجوه
الأطفال ، في المرأة) وأخيراً فإن الجمال المطلق هو الله وحده والحب الإلهي عند ابن
الفارض شَرِّها وسكر بها قبل أن يخلق الكرم أي قبل أن تعبط روحه من عالم الأمر إلى
عالم الحس.

يقول ابن الفارض:

يقولون لي صفها فأنت بوصفها	خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا	ونور ولا نار وروح ولا جسم
تقدّم كل الكائنات حديثها	قديماً ولا شكلٌ هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثمّ لحكمة	بها احتجبت عن كل من لا له فهم
وهامت بها روحي بحيث تمازجا	اتحاداً ولا جرّم تخلله جرم
فخمر ولا كرم وآدم لي أب	وكرم ولا خمرٌ ولي أمها أم
ولطف الأواني في الحقيقة تابع	للطف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد	وأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها	وقبلية الأبعاد فهي لها حتم

^١ النابلسي - عبد الغني - شرح الكتاب الصوفية في شعر ابن الفارض - تحقيق حامد الحاج عبود - ص ٢٦٥.

وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أيينا بعدها ولها اليتم^١
فهذه الخمرة قديمة تقدمت على كل الكائنات وقامت بها الأشياء، وكانت قبل
تكوّن الأجسام، وجدت منذ الأزل، فهذه القصيدة ترمز إلى الحب الإلهي الذي هو أصل
الوجود، فحب الله عنه صدرت المخلوقات، وصدر عنه الوجود كما يشير إلى ذلك
الحديث القدسي [كنت كنزاً مخفياً، وأحببت أن أعرفه فخلقت الخلق فيه عرفوني]، وابن
الفارض يتغنّى بجمال الأفعال الإلهية الذي يتجلى في مختلف المظاهر الكونية، وقد تدرج
في أنواع الحب من الحب النسبي الذي يتجلى في مخلوقات الله تعالى حتى انتهى إلى أرقاها
وأسمائها وهو حب الجمال الإلهي المطلق الذي لا يتقيد بقيد ولا يتعين برسم أو حد. فهو
يحب الجمال في كل صورهِ ومجاليهِ ومظاهرهِ يحب الجمال الذي هو صفة من صفات
الذات الإلهية المطلقة. فحسن كل شيء عنده هو في الحقيقة ليس إلا معنى من معاني
جمال محبوبته الحقيقية وهو الذات العلية، فالجمالُ عند ابن الفارض هو الجمال المطلق
(جمال الملكوت، جمال عالم الغيب الذي يتجلى في جمال المخلوقات في عالم الحس
والشهادة، فالجمال الحق هو الجمال المطلق يقول:

وصَرَخَ بإطلاق الجمال ولا تقلْ بتقييده ميلاً لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها معارٍ له بل حسن كل مليحة
بها قيس لبني هام بل كل عاشق كمجنون ليلى أو كثير عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها بصورة حُسنٍ لاح في حسن صورة
وماذاك إلا أن بدت بمظاهِر فظنوا سواها وهي فيها تجلّت
بدت باحتجاب واختفت بمظاهِر على صبغ التلوين في كل برزة
ويقول:

وما برحت تبدو وتحفى لعلّة على حسب الأوقات في كل حقبة

^١ كمال باشا - أحمد - شرح القصيدة الخمرية - نسخة خطية بدار الكتب المصرية - رقم ٩٣ مجاميع نقلاً عن ابن الفارض
والحبّ الإلهي - محمد مصطفى حلمي - دار المعارف - ط ٢ - ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسنٍ بديعة
ففي مَرَّةٍ لُبْنى وأخرى بشينةً وآونةً تدعى بعزة عَزَّت
وليس سواها لا ولكنَّ غيرها وما إن لها في حسنها من شريكة^١
ومعنى هذا أن الحب الموجه إلى الصور الكونية المعنية لا يختلف في حقيقته عن
الحب الموجه إلى الذات العلية التي تصدر عنها وتفيض منها هذه الصور الكونية، وإنما
الاختلاف كما يقول ابن عربي: [واقع بين المحبين: إذ إن محبي الصور الكونية يتعشقون
الكون، في حين أن محبي الذات العليا يتعشقون العين وبشروط. واللوازم والأسباب في كل
من المحبين واحدة^٢]. وهنا نستطيع أن نفسر حب ابن الفارض للمرأة والغلام والجمل
والنيل الذين أحبهم تفسيراً يلائم ما دعا إليه في التائية الكبرى من التصريح بإطلاق
الجمال، ورأى أن حسن الظواهر الكونية ليس إلا صورةً معنوية ومجلى الجمال المطلق
مقيداً من صور الجمال المطلق ومجاليه.. وهنا في فهمنا لحب ابن الفارض الإنساني يمكن
أن نفترض:

١- إما أن يكون قد أحب هذه المرأة وهذا الغلام والمظاهر الكونية الأخرى عندما
كان إنساناً عادياً لم يسلك طريقة الصوفية، ولم يخضع بعد لما يخضع له الصوفية من ذوق
ووجد.

٢- وإما أن يكون حبه لتجليات الجمال المطلق (المرأة والغلام والنيل وغيرهم) قد
أقبل عليها عندما تزهد وأعرض عن زخارف الحياة الأرضية وأقبل على حب الذات
الإلهية، أي إن حبه للمرأة والغلام والنيل، وغيرهما لم يكن لذاتها، بل لأن كلاً منها مظهرٌ
من مظاهر الجمال الإلهي المطلق، وإن الجمال الظاهر في صورة ما أو في كائن ما لا
يختلف عنه في صورة أخرى أو في كائن آخر.

^١ حلمي - محمد مصطفى - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ١٦٧-١٦٨ .

^٢ ابن عربي - ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، صفحة ٤٠ .

وابن الفارض قد اتخذ لربه الإلهي موضوعاً من الجمال المطلق أو من الحس المعين (الظاهر) على أنه أحد تعينات (تجليات) هذا الجمال المطلق. وابن عربي يفيدنا هنا وهو ما يأخذ به ابن الفارض بأن الجمال المطلق ليس له وجود عيني، وإنه من الأمور الكلية التي إن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، وباطنة لا تزول عن الوجود العيني.

وابن الفارض كما رأينا في تائيته الكبرى دعا إلى التصريح بإطلاق الجمال المطلق، ورأى أن حسن كل مليحة في الكون مُعَارٌ له من جمال المحبوبة الحقيقية، وإن هذه المحبوبة بدت في كل صورة وظهرت في كل مرئي حتى ظن أنه غير هذه الصور والمرئيات. والحق أنه يعنها. وهنا يجب الإشارة إلى أن ابن الفارض في مذهبه في الحب الإلهي والجمال المطلق لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكَمَل من أهل الله الذين يشهدون الصورة التشبيهية ويتعقلون التنزيه الإلهي، فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله في وجهي التشبيه والتنزيه.

وإن الصوفية الذين ذاقوا الحب وعرفوا حقيقة الجمال الإلهي المطلق على الوجه الذي عرفه ابن عربي وابن الفارض وعبد الكريم الجيلي وغيرهم يلاحظ أنهم قد استقوا مصدرهم من أفلاطون الذي رأى في "المائدة" أن من يصبو إلى الجمال الحقيقي ينبغي له منذ صباه أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لربه ثم يلحقها بالروائع العقلية، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل هو صنو الجمال في أية صورة كانت ومن يُروّض نفسه على هذا الوجه في الحب فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب، وهناك يرى بغتة نوعاً من الجمال عجباً في طبيعته خالداً لا سبيل إلى خلقه أو فناءه ولا إلى زيادته أو نقصانه. ويرى أفلاطون أن الجمال الذي نراه في جسم ما هو شقيق الجمال الذي نراه في الأجسام الأخرى، فجميع صور الجمال المتفرقة ينبغي أن تُرد إلى مثال واحد يحتويها في

وحدة. إن ما يجعل للحياة قيمة هو مشهد الجمال الأزلي الخالد النقي والمبرأ من الألوان والزخارف الإنسانية الخاضعة لأحكام الفساد.

إذا قارنا بين أفلاطون وابن الفارض في مسألة الحب عامة والحب الإلهي خاصة وعلاقة أولهما بالجمال، وعلاقة ثانيهما بالجمال المطلق استطعنا أن نتبين تأثير أفلاطون على الشاعر ابن الفارض. فغاية الحب الحقيقية عند أفلاطون هي أن يعتقد أن الجمال في صورة ما هو هو بعينه في أية صورة أخرى، أي إنه واحد مطلق، مهما تعددت الصور وتنوعت الأشكال، وكذلك الغاية القصوى للحب عند ابن الفارض هو أن يرى الحسن البادي في المرئيات، في وجوه المعشوقات من ليلى وبثينة وعزة وغيرهن كلهن لسن في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد هو الجمال الإلهي المطلق وأفلاطون يرى أن من يريد أن يتحقق بالحب الحقيقي وَجَبَ عليه أن يتصل بالصور الجميلة، وأن يتنقل بها حتى يصل إلى صورة واحدة تصبح أحبها إليه، وابن الفارض يحدثنا أنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة، ثم أخذ حبه يترقى بالتدرج حتى خرج من دائرة الجمال المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي شهد فيه أن حسن كل ما في هذا الكون هو مستمد من ذلك الجمال المطلق.

إلى جانب حب الإنسان لله فهناك حب الله لأن يُعرفَ وتمثله الخمرية وبعض أبيات التائية الكبرى فحب الله لأن يعرف مأخوذ من الحديث القدسي الذي يقول: [كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني] فحب الله لأن يعرف هو مصدر الخلق، ومصدر الحياة، وهذا الحب قديم أزلي دائم ومستقر يقول في التائية الكبرى:

وبعدُ فحالي فيك قامت بنفسها	وييني في سبق روحي بنيتة
فحالي بها حالٌ بعقلٍ مُدله	وصحة مجهودٍ وعزٍ مذلة

وحب ابن الفارض للذات الإلهية قديم منذ أخذ الله العهد على بني آدم يقول:

منحت ولاها يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي
فنلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي

فحب الله لأن يعرف عنه صدر الخلق فهو المنبع الفياض والمصدر الحقيقي الذي
استمدت منه الموجودات وجودها يقول في الخمرية:

لها البدر كأس وهي شمس يديرها هلال وكم يبدو إذا طلعت نجم

وشمس المحبة الإلهية صدرت عنها النجوم التي كنى بها عن المخلوقات، فالحب الإلهي كما
قلنا هو ينبوع الحياة ومصدر الوجود، والميدام في الخمرية هو كناية عن الصفاء الذي
يختلف عن صفاء الماء وكناية عن اللطف الذي يختلف عن صفاء الهواء يقول في الخمرية:
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا حتم

وهذه المحبة الإلهية قديمة وجدت منذ الأزل وباقية وستوجد إلى الأبد، وجُدَّ في عالم ليس
فيه تعيين وتقييد برسم، يقول:

تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شك هناك ولا رسم

فهذه المحبة قديمة ليس قبلها قبل ولا بعدها بعد. لها القبلية المطلقة عن كل شيء والبعدية
المطلقة عن كل شيء يقول:

ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبلية الأبعاد فهي لها متم
وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أبينا بعدها ولها اليتم

فوجود محبة الله لأن يعرف سابق على وجود النشأة العنصرية إنها قائمة بذاتها والأشد تقوم بها. وهي حقيقة خفية ليست في متناول الذين لاحظ لهم من الذوق يقول:

وقامت بها الأشياء ثم لحكمه بها احتجبت عن كل من لاله فهم للحب عند ابن الفارض صورتان حب الإنسان لله، وحب الله لأن يعرف وابن الفارض كثيراً ما يخلط بينهما. وحب الإنسان لله، هل هو حبه للذات العلية أم للحقيقة المحمدية. يروى عن ابن الفارض أنه قال في الحقيقة المحمدية:

وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه مالم يُوصَفُ
يقدم الشراح في تعليقهم على هذا البيت: لو لم يكن لابن الفارض إلا هذا البيت في مدح الرسول ﷺ لكفى. والنايلسي: أنه قال في أول مخلوق وهو الحقيقة المحمدية والنور المحمدي الذي خلق الله تعالى منه كل شيء. وجماله وحسنه هو كل الجمال وكل الحسن^١. ويقول:

يا أختَ سعدٍ من حبيبي جئتني برسالة أديتها بتلطف
فسمعتُ مالم تسمعي ونظرت ما لم تنظري وعرفت مالم تعرفي^٢
وفي شعر ابن الفارض أبيات يفهم منها أنه قصد بلفظ الحبيب الرسول ﷺ وأبيات يفهم منها الحقيقة المحمدية وعلاقتها بالذات الإلهية وآثارها في الأكوان. وهذه الأبيات لم يقصد بها ابن الفارض مدح الرسول ﷺ فقط بل قصد منها وصف الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي أو الروح المحمدي أو مُجَدِّ المعنى. فهو يتغنى ويصف حب شيء أقدم وأسبق في وجوده على وجود مُجَدِّ الرسول ﷺ الذي ختمت به النبوة، وهناك فرق بين الحقيقة المحمدية وبين مُجَدِّ الرسول، كالفرق بين الوجود القديم المطلق عن التعيين في الزمان والمكان، وبين الوجود الحادث المتعين بقيود الزمان والمكان. فابن الفارض لم يمدح النبي مُجَدِّاً فقط بل قصر غزله على الذات الإلهية وعلى الحقيقة المحمدية التي هي أول

^١ النايلسي - عبد الغني - الديوان - ج ١ - ص ١٧٠ .

^٢ النايلسي - عبد الغني - الديوان - ج ١ - ص ١٧٢ .

مخلوق صدر عن الذات وعنهما صدرت بقية المخلوقات الروحية والمادة والتعليل لعدم مدح ابن الفارض للرسول ﷺ عليه الصلاة كما يروي الشراح نقلاً عن ابن الفارض أنه رأى في المنام أنه سئل لم تمجد المصطفى في ديوانك فقال:

أرى كل مدح في النبي مقصراً وإن بالغ المثني عليه واكثر
إذ الله أثنى بالذي هو أهله عليه فما مقدار ما يمدح الوري^١
فهذه الرواية إن كانت حقيقة أو من صنع الخيال فهي تشير عند ابن الفارض أن مدحه
للرسول ﷺ أو مدح البشر لا يساوي شيئاً أمام ثناء الله تعالى عليه. ويبقى في النهاية كما
قلنا أكثر من مرة أن الحب الإلهي عند ابن الفارض هو حب جمال الذات الإلهية المطلق
وجمال الحقيقة المحمدية، فالحقيقة المحمدية هي الواسطة بين الحق والخلق، بين الحقيقة
الإلهية وبين حقائق موجودات الوجود، وردّها إلى حقيقتها الأولى التي صدرت عنها
وفاضت منها إلى الحقيقة المحمدية.

الحب والقطبية :

إن آخر طور من أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض هو اتحاد بين نفسه وبين
الذات الإلهية، وهو أيضاً اتحاد بين نفسه وبين الحقيقة المحمدية التي لا تكاد تختلف عن
الذات الإلهية إلا أن هذه هي الوجود المطلق الذي لا تعين فيه، في حين الحقيقة المحمدية
هي الذات مع التعيين الأول الذي فاضت فيه بعد ذلك بقية التعينات الأخرى، سواء ما
كان منها من عالم الأرواح أم من عالم الأجسام المادية^٢.

وابن الفارض لم يذكر نظرية الحقيقة المحمدية بلفظها ولكنها تبين من خلال آياته التي
يتحدث تارة بلسان الحائز لصحو الجمع، وهو مقام محمد عليه الصلاة والسلام الذي امتاز
به على بقية الأنبياء وعامة وعلى موسى خاصة، وفي التائية يتحدث تارة أخرى بلسان
القطب المعنوي الذي هو الحقيقة الأزلية وليس محمد المبعوث إلى الناس بشيراً ونذيراً. بل

^١ النابلسي - عبد الغني - الديوان - ج ١ - ص ١٧٣ .

^٢ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - ص ٣٥٢-٣٥٣ .

هو القطب بمعنى الحقيقة المحمدية التي وجدت منذ الأزل ، وكان وجودها سابقاً على وجود آدم وبقية الأنبياء ، وكانت منبعاً فياضاً بالوجود والعلم.

والقطب عند الصوفية له معنيان:

أحدهما: القطب هو أكمل إنسان متمكن في مقام الفردية، أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان وعليه تدور أحوال الخلق، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل وهو مكلف بحفظ الكائنات ورعايتها ويظل هكذا حتى يقبضه فيخلفه واحد من الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدالاً فالقطب هنا هو إنسان اختص بمالم يختص به غيره من الكمال في العلم والقدرة على التصرف.

المعنى الثاني: أن يكون القطب قطباً للأقطاب جميعها سابقاً وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب وعلى وجود كل مافي عالمي الغيب والشهادة، وهو لم يتلق القطبية ومن قطب آخر سبقه من قبل ولكنه واحد منذ القدم لم يتقدم عليه قطب آخر ولن يلحقه قطب آخر، بهذا المعنى الذي لا يدل إلا على حقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية. وهو يدل على الأقطاب المتعاقبين بعده، الذي يأخذ كل قطب منهم صورة نبي من الأنبياء أو ولي من الأولياء، يستمد علمه وقدرته على التصرف بالعالم من القطبية الكبرى التي هي باطن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، فالقطب بالمعنى الأول هو حسي حادث والقطب بالمعنى الثاني هو قطب معنوي قديم.

عندما يصف اتحاده بالقطب ويقصد به القطب المعنوي الذي يحيط بما يدور عليه من الأفلاك.^١ وبهذا فالقطب المعنوي يقدمه يختلف بقدمه عن القطب الحسي الحادث ألا وهو مركز الدائرة، واتحاد ابن الفارض بالقطب هو بالقطب المعنوي الذي يصفه تارة بالروح وتارة بالمعنى.

^١ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

يقول:

ففي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها المحيط والقطب مركز نقطة
ولا قطب قبلي عن ثلاث خلفته وقطبية الأوتاد عن بدلية
ففيض الأرواح وفيض الأجسام مستمد من روحه وجسمه المتحد بالقطبية المعنوية
أي بالحقيقة المحمدية يقول:

وروحي للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي^١
والأنبياء على اختلافهم صدروها عن الحقيقة المحمدية واستمدوا شرائعهم من شريعته
فيقول:

وكلهم عن سبق معنوي دائر بدائري أو واردين شريعتي
فابن الفارض يتحدث عن اتحاد القطبية بالحقيقة المحمدية، أي عن حقيقة جامعة
قديمة. وليس ابن الفارض وحده الذي يتحدث عن هذا القطب فابن عربي يرى أن
القطب هو بالمعنى نفسه الذي تحدث به ابن الفارض حيث يقول: [هو الكون الجامع
والعالم الصغير الذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يسمى حقيقة
الله وصورته وروح العالم وعلته]^٢.

وابن الفارض ليس وحده الذي يستعمل لفظ القطب إذ بهذا المعنى يشاركه في ذلك ابن
عربي والجيلي وإن كانا مختلفين عنه في أنهما يطلقان على الإنسان الكامل الحادث اسم
القطب أيضاً، فالقطب بمعنى الإنسان الكامل عند ابن عربي والجيلي اسم عام يطلق على
كل إنسان متحقق بالكمال سواء في ذلك الأنبياء والأولياء. وقد أطلق الجيلي بصفة
خاصة لفظ القطب إطلاقاً إذ جعله شاملاً للحقيقة المحمدية القديمة ولكل إنسان كامل
حادث، فقال أي الجيلي: [إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور حوله أفلاك
الوجود من أوله إلى آخره، وإنه واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبد، ولكنه تنوع في

^١ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٣٥٥ .

^٢ ابن عربي - فصوص الحكم - القاهرة ١٣٢١ صفحة ٨-١٤ .

ملابس وظهور وكنايس على حد تعبير الجيلي نفسه^١. ومن هنا نتبين أن القطب قد يكون حقيقة كلية جامعة قديمة، وهو بهذا المعنى لا يدل إلا على الحقيقة المحمدية، وقد يكون فرداً جزئياً حادثاً من أفراد الإنسان الكامل الذي وجد منذ آدم، وظهر في كل زمان بصورة نبي أو ولي، وهو بهذا لا يدل على القطب الحسي الذي يختلف عند ابن الفارض وعند ابن عربي نفسيهما عن القطب المعنوي، فإذا طبقنا هذين المعنيين على مُجَدِّ رَأَيْنَا أَنَّهُ قُطْبٌ حَسِّيٌّ بِمَعْنَى الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ، وَقُطْبٌ مَعْنَوِيٌّ بِمَعْنَى الْقُطْبِ الْأَوَّلِ، أَوْ قُطْبُ الْأَقْطَابِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ، فَهُوَ قُطْبٌ حَسِّيٌّ مِنْ نَاحِيَةِ كَوْنِهِ نَبِيًّا مَرْسَلًا ظَهَرَ بِصُورَةِ النَّبُوَّةِ الَّتِي لَيْسَتْ إِلَّا مَظْهَرًا مِنْ مَظَاهِرِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ الَّذِي ظَهَرَ أَوَّلًا فِي آدَمَ ثُمَّ فِي بَقِيَةِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ ثُمَّ ظَهَرَ آخِرًا فِي صُورَةِ مُجَدِّ النَّبِيِّ، ثُمَّ ظَهَرَ بَعْدَ مُجَدِّ النَّبِيِّ فِي صُورِ الْأَوَّلِيَاءِ، وَهُوَ قُطْبٌ مَعْنَوِيٌّ مِنْ نَاحِيَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ الْمُتَعَاqِبِينَ فِي الْأَزْمَنَةِ الْمُخْتَلِفَةِ، سَوَاءً فِي ذَلِكَ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ جَاءُوا قَبْلَ مُجَدِّ النَّبِيِّ أَمْ الْأَوَّلِيَاءِ الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدَ خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ. وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ ابْنَ الْفَارُضِ لَا يَجْعَلُ الْقُطْبِيَّةَ حُظًّا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ وَبَيْنَ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ، أَيِ إِنَّهُ لَا يَعْنِي بِالْقُطْبِ مَا يَعْنِيهِ ابْنُ عَرَبِيٍّ وَالْجِيلِيُّ، فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ. وَهُوَ أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ الَّذِي هُوَ قُطْبٌ حَسِّيٌّ، أَوْ صُورَةٌ ظَاهِرَةٌ فِي نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَانَ مُجَدِّ خَاتَمِهِمْ، وَلَا يَعْنِي بِهِ ظُهُورُهُ فِي صُورَةِ وَلِيٍّ مِنَ الْأَوَّلِيَاءِ وَلَكِنَّهُ يَعْنِي بِهِ دَائِمًا الْقُطْبَ الْمَعْنَوِيَّ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ مُجَدِّ وَرُوحِهِ وَهِيَ قَدِيمَتَانِ كَانَتَا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ الْخَلْقُ، وَقَبْلَ أَنْ يَكُونَ الْأَنْبِيَاءُ وَقَبْلَ أَنْ يَبْعَثَ مُجَدِّ النَّبِيُّ إِلَى الْخَلْقِ نَذِيرًا وَبَشِيرًا، وَقَبْلَ أَنْ يَكُونَ الْأَوَّلِيَاءِ الَّذِينَ تَعَاqَبُوا فِي أَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنْ بَعْدِهِ^٢. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ نِسْبَةَ الْقُطْبِ الْحَسِيِّ مِنَ الْقُطْبِ الْمَعْنَوِيِّ بِمَثَابَةِ الظَّاهِرِ مِنَ الْبَاطِنِ، وَابْنُ الْفَارُضِ حِينَ يَتَحَدَّثُ عَنِ الْقُطْبِ بِلِسَانِ الْإِتِّحَادِ لَا يَعْنِي إِلَّا بَاطِنَ الْقُطْبِيَّةِ الَّذِي هُوَ الْحَقِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ لَا ظَاهِرَهَا الَّذِي هُوَ النَّبُوَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ، أَوْ نَبُوَّةُ غَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ السَّابِقِينَ، أَوْ وِلَايَةِ الْأَوَّلِيَاءِ

^١ الجيلي - الإنسان الكامل القاهرة ١٣١٦هـ ج ٢ صفحة ٤٦.

^٢ مصطفى حلمي - مُجَدِّ - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٣٥.

اللاحقين، وهو في هذا متفق مع ابن عربي الذي يطلق مثله على الحقيقة المحمدية اسم القطب، ويقصد به شيئاً آخر غير القطب الذي هو الإنسان الكامل. فابن عربي يرى [أن جملة الأقطاب الكاملين في الأمم السابقة من عهد آدم إلى زمان مُحمَّد ﷺ خمسة وعشرين قطباً. وأما القطب الواحد فهو روح مُحمَّد ﷺ، الممتد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب منذ النشأة الآدمية إلى يوم القيامة]'. وهذا يعني أن القطب هنا عبارة عن المنبع الذي يستمد منه كل علم إلهي، الأنبياء والرسل والأولياء، الذين كلهم من الأقطاب الكاملين الظاهرين بصورة الإنسان الكامل في كل زمان. والقطب عند ابن عربي يطلق على الحقيقة المحمدية وعلى مُحمَّد الرسول وعلى غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين، في حين ابن الفارض يقصر اسم القطب على الحقيقة المحمدية فقط، والتي تعني عنده الحقيقة الأزلية الفياضة بالوجود والعلم والقدرة وهذا ما يتفق به ابن الفارض مع ابن عربي.

إن آراء ابن الفارض عن القطبية "الحقيقة المحمدية" لا تنفصل عن حالته النفسية ولا عن شعوره بالاتحاد مع القطب "الحقيقة المحمدية"، وآراؤه هنا لا تختلف عن شعوره بالاتحاد مع الذات الإلهية، شعور بالاتحاد مع الوجود المطلق عن كل تعيين، وهنا يقترب ابن الفارض من ابن عربي في نظرية الوحدة "وحدة الوجود" وقد يكون ابن الفارض في اتحاده مع الحقيقة المحمدية التي قد تحقق تحققاً معلياً بمقام الجمع مع الحقيقة المحمدية على نحو ما تحقق بمقام الجمع مع الذات الإلهية. وحسبنا أن ننظر في أبياته الآتية:

وكل الورى أبناء آدم غير أني حزت صحو الجمع من بين إخوتي
فسمعي كليمي وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلنة أحمدية

^١ ابن عربي، الكبريت الأحمر، على هامش البواقيت والجماهير - القاهرة ١٣٥١ هـ ج ١ صفحة ١٠.

ويقول:

وقد جاءني مني رسول عليه ما عنيت عزيز بي حريض لرأفة
فحكمني من نفسي عليها قضية ولما تولت أمرها ما تولت
ومن عهد عهدي قبل أعصر إلى دار بعث قبل إندار بعثي
إليّ رسولاً كنتُ مني مرسلًا وذاتي بآياتي عليّ استدلت

يظهر من الأبيات السابقة وكأن ابن الفارض يتحدث عن نفسه على أنه جازز على صحو الجمع وإن روحه فياضة بالأرواح، وطنيته فياضة بالصور والأشباح، وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه، أي إنه كان نبياً قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة، فهو هنا يشير إلى وحدته مع الحقيقة المحمدية مع القطبية، ومذهبه في الحقيقة المحمدية كمذهبه في الذات الإلهية ووحدتها التي استوعبت كل الذوات الأخرى لاسيما وإن الحقيقة المحمدية التي يتحدث عنها ابن الفارض بلسان القطب، ليست إلا صورة ثانية من صور الوحدة تعبر عن معنى خاص من معانيها وهو تجلي الذات الإلهية أولاً في الحقيقة المحمدية الجامعة لكل شيء...إذاً الذات قبل تنزلها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية هي الوجود المطلق عن كل تعيين والحقيقة المحمدية أو القطب المعنوي هو هذه الذات مع التعيين الأول، فالذات الإلهية والقطب المعنوي (الحقيقة المحمدية) حضرتان جامعتان تظهر الوحدة في إحدهما مجردة عن كل تعيين، وتظهر الأخرى مع التعيين الأول (القطب) الذي هو أصل في كل تعيين ومصدر لكل علم ومنبع لكل حياة، يضاف إلى هذا أن مذهب ابن الفارض كمذهبه في الذات الإلهية من حيث أن كلاً منهما ثمرة من ثمرات حبه، يتحدث في أحدهما عن القطب بلسان الجمع معه، ويتحدث في ثانيهما عن الذات الإلهية بلسان الاتحاد والفناء فيها.

إن ما جاء به ابن الفارض في مذهبه في القطب (الحقيقة المحمدية) يذكرنا بنظرية فيلون اليهودي، والمسيحية في الكلمة ونظرية أفلاطون في الفيض "فيض النفوس الجزئية من النفس الكلية. كما تذكرنا بعقيدة الشيعة في النور المحمدي. فكل هذه العقائد تتفق

مع نظرية ابن الفارض في القطبية وتدور حول فكرة رئيسية واحدة هي إن الموجودات الروحية والمادية على السواء قد صدرت عن حقيقة واحدة... هي الحقيقة المحمدية الأزلية وهي أقدم من الوجود كله، فهي المخلوق الأول الذي أبدعه الله أو هي الفيض الأول الذي فاض من ذات الله.

وحول هذه الأفكار السابقة يقول ابن الفارض:

ولا فَلَكَ إِلَّا ومن نور باطني به مَلَكٌ يَهْدِي الهُدَى بمشيئتي
ولا قُطْرَ إِلَّا حَلٌّ من فيض ظاهري به قُطْرَةٌ عنها السحائب سَحَّتْ
ويقول:

ولولاي لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهد بذمة
فلا حيٍّ إِلَّا عن حياتي حيَّاته وطوع مرادي كل نفس مريدة
فالحقيقة المحمدية تظهر في عالم التركيب متجلية في الصور، كما تظهر في عالم العقل متجلية في المعاني. وكل ما تشتمل عليه عوالم الحس والعقل والروح ليست إلا تجليات تفصيلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها ومشملة عليها هي حقيقة القطب الواحدة الفيضة بهذه التجليات كما يدل على ذلك قوله:

وفي عالم التركيب في كل صورةٍ ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينتي
وفي كل معنى تلتته مظاهري تصوَّرتُ لا في صورةٍ هيكلية
وفيما تراه الروح كشف فراسةٍ خفيت عن المعنى المعنى بدقة
وبين هذه المعاني التي أوردها ابن الفارض نجد تشابهاً مع الفلسفة القديمة التي ترى أن الله قال كلمته فصدر العالم عنها، وفلاسفة اليهود يصفون كلمة الله بأنها حافظ لتكون مدبرةً له، ومصدر للنبوة والشرائع ففيلون الإسكندري اليهودي يذهب إلى أن العناية الإلهية لا تصل إلى العالم مباشرة بل عن طريق وسطاء والوسيط الأول من هؤلاء الوسطاء هو اللوغرس logos أو الكلمة أو ابن الله، وتسمية ابن الفارض للحقيقة المحمدية (باسم القطب) قريبة من تسمية فيلون للكلمة باسم الكاهن الأعظم مُجَدِّ القطب (الحقيقة

القديمة الفيضة) هو ابن لآدم من حيث الصورة العنصرية إلا أنه المعنى الروحي القديم إن قطبية ابن الفارض (الحقيقة المحمدية) تشبه الكلمة المسيحية التي تحدث عنها إنجيل يوحنا^١. فكل واحدة منهما يذهب إلى الكلمة المسيحية والقطبية المحمدية هي الواسطة في خلق العالم وهي منبع الشهود (العلم الباطن والمكاشفة) وأصل العهود والمواثيق، فكلمة الله تجسدت في السيد المسيح عليه السلام، والقطب عند ابن الفارض هو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي وكذلك نجد التشابه بين مراتب الوجود عند ابن الفارض وسلسلة الفيوضات عند أفلاطون على الوجه التالي الذات الأحدية = الواحد. القطب = العقل الأول، روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية طينة القطب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة.

غير أنه ينبغي أن نشير هنا إلى أن روح القطب أو نور باطنه أو فيض ظاهره ليسا فيضين صادرين عن القطب كما هو الشأن في النفس الكلية والمادة غير المصورة فإنهما عند أفلاطون فيضان يصدر كل منهما عن الفيض الذي يتقدمه، وإنما روح القطب وطينته هما عند ابن الفارض عين القطب وحقيقته: تفيض من الأولى (من روح القطب) الأرواح، وتصدر من الثانية (طينة القطب) الصور والأشباح، ومن هنا نتبين أن منزلة القطب عند ابن الفارض من الذات الإلهية ومن الكائنات الروحية والمادية. هي منزلة العقل الأول الأفلوطني من الواحد ومما تحت هذا العقل من الفيوضات الأخرى، لاسيما أن القطب عند ابن الفارض بحكم كونه أول مخلوق صدر عن الذات الإلهية مباشرة يشبه شياً قوياً العقل الأول الأفلوطني في أنه أول فيض صدر عن الواحد. والقطب أو الروح المحمدي من حيث هو حقيقة كلية. فوجوده أقدم من وجود العالم، وحقائق موجوداته مجتمعة في حقائق القطب قبل أن تخرج إلى اليقين الأول، وهذا يعني عند ابن الفارض أن الروح المحمدي (القطب) كان قائماً بعالم الأشياء التي في عالم الذر حين كان متحداً بالروح

^١ إنجيل يوحنا - الإصحاح الأول آيات ١-٤ ، آية ١٠.

الأعظم. وقد عرف القطب كل شيء في عالم الأمر، وغيره من الأرواح لم تعرف عنه شيئاً. يقول ابن الفارض:

فذرّ لي قبل الظهور عرفته خصوصاً وبّي لم تدر في الذرّ رفقتي
فالقرب كان عالماً بالأرواح في عالم الأمر قبل أن تتعين هذه الأرواح في عالم الدرّ،
فالحقيقة الروحية لهذا القطب هي روح جامع لكل الأرواح الجزئية الأخرى، وهذا يعني أن
يكون القطب مترفعاً مطلقاً عن كل قيد مترفعاً عن كل حد، وفيه تلتقي جميع الاتجاهات.
[وكان جميع ما في الكون من أجرام سماوية يؤلف وحدة جامعة]^١. وهذه الحالة التي كان
عليها العالم في بادئ أمره هي حالة الجمعية في حقيقة القطب وروحه و يعبر عنها ابن
الفارض بالآية القرآنية الكريمة: [أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً
ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي]، فالعالم قد انتقل من حالة الرتق إلى حالة
الفتق وابن الفارض هنا يرمي إلى إثبات العلاقة بين القطب بوصفه أقدم مخلوق خلقه الله
وبين العالم بوصفه حقيقة مشتملاً عليها في حقيقة هذا القطب بادئ الأمر وبوصف
العالم أيضاً كائنات حادثّة وصوراً متعددة قد اندرجت حقائقه في حقيقة القطب في حال
الرتق، وهذا يعني أن باطن القطب يقابله في القدم الرتق، في حين أن ظاهره يقابله في
الحدوث الفتق. فالرتق هو الوحدة الجامعة التي تقابل باطن القطب.
وكان العالم في حالته الأولى:

١- كان ولا جهات فيه، لأن الجهة تستلزم الأين والأين يقتضي التشتت والتفرقة.
يقول:

ولا شبهة والجمع عين تيقن ولا جهة والأين بين تشتتي

^١ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٣٧٥ - ٣٥٨ .

٢- وكان العالم وليس فيه أزمنة معدودة، ولا مدد محدودة لأن المدة حد، والحد يؤدي إلى الشر وفي هذا يقول ابن الفارض:

ولا عِدَّة والعَدُّ كالحَد قاطع ولا مَدَّة والحَد شرك مؤقت^١
٣- وكان العالم وليس فيه مع الله ندُّ ولا ضدُّ، لأن الند يخالف نده، وينقض ما عقده، والضد يعني وجود إله آخر، قد يخلق ضد ما خلقه الإله الحقيقي، يقول ابن الفارض:

ولانْدَّ في الدارين يقضي بنقضي ما بنيت ويمضي أمره حكم إمري
ولا ضد في الكونين والخلق ما ترى بهم للتساوي من تفاوت خلقتي
فحقيقة القطب هي الحقيقة الكلية، (وحدة في الزمان، ووحدة في المكان ووحدة في الألوهية، ووحدة في الحقيقة الكلية وهي أخص خصائص ذلك التعيين الأول الذي أبدعه الله منذ الأزل.

والقطب كما قلنا هو (الحقيقة المحمدية ، هو الروح المحمدي) هو أقدم وجود في العالم قد عرف الذر وهو تعيينات الأرواح الإنسانية ومعرفته به قديمة قدم حقيقته وروحه، أي كانت قبل أن يبرز هذا الذر من عالم الأمر .

وهنا تشابه ابن الفارض مع ابن عربي أن القطب الحقيقي مُجَّد عند ابن الفارض تقيض فطرته بكل وجود وطنيته بكل علم فكذلك ابن عربي يرى أن كل نبي من عند آدم إلى آخر نبي، يأخذ من مشكاة خاتم الأنبياء، وإن تأخرت طينته في الوجود فإنه بحقيقته موجود^٢.

وهؤلاء الأنبياء لا يصدرن في شرائعهم ومعجزاتهم إلا عن الروح المحمدي الساري فيهم، وما يقال عن الأنبياء اللاحقين بعد مُجَّد ، كذلك يقال على المتقدمين زمانياً.

^١ ابن الفارض - الديوان - ص ٨٠ .

^٢ فصوص الحكم - القاهرة ١٣٠٩ هـ. صفحة ٥٤.

يقول ابن الفارض:

وإني وإن كنت ابن آدم صورةً فلي فيه معنى شاهد بأبوتي
فَئِمْنُ الدعاة السابقين إليَّ في عيني ويُسرُّ اللاحقين بيسرتي
فحقيقة المعجزات وجوهر الشرائع، وكل أثر من آثار الكمال الظاهر على يد نبي
من الأنبياء وناشئ عن سريان آثار الروح المحمدي الذي جمع منذ القدم أرواح الأنبياء
وأشباحهم، فالمعجزات التي ظهرت على أيدي نوح وإبراهيم وسليمان وموسى وعيسى
عليهم السلام ليست إلا تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذي انطوى عليه الروح
المحمدي. وأفاض أسرارهِ على هؤلاء الأنبياء نبياً بعد نبي حتى كانت نبوة مُحَمَّد ﷺ نفسه
فختم بها على هذه النبوات.

يقول ابن الفارض:

وجاء بأسرار الجميع مفيضها علينا لهم ختماً على حين فترة
ويقسم ابن الفارض أفراد الإنسان الكامل الذين استمدوا كمالهم في العلم والعمل
من الروح المحمدي وقطب الأقطاب إلى ثلاثة أقسام:

١- نبي مرسل وهو من جاء إلى قوم من الأقوام برسالة قبل خاتم الأنبياء.
٢- عالم كالنبي وهو من دعا إلى الحق بعد خاتم الأنبياء وكان في دعوته أشبه
بالرسول.

٣- عارف أو ولي وهو من هذب نفسه بالاستقامة حتى أصبح أعرف بالله.
ويشترك الأنبياء والعلماء والعارفون في المصدر الذي يتلقى عنه الأنبياء وحيهم
والعلماء علمهم، والعارفون معرفتهم، فهم جميعاً شخصية واحدة من حيث الحقيقة،
وشخصيات متعددة من حيث ظهورهم بمراتب متعددة في صور النبي والعالم والعارف،
وهذا يعني اقتراب ابن الفارض من ابن عربي الذي يرى: أنه إذا ورث ولي من الأولياء علم
الباطن عن نبي من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام فإنه لا يرث هذا العلم
مباشرة بل بواسطة "النور المحمدي"، وهذا ما جعل ابن عربي يقول: إن الولاية المحمدية

تشبه النبوة، ويُستدل عليه بالأثر القائل [علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل]، لأن كلاً من النبي والولي يستمد علمه من منبع واحد هو النور المحمدي كما يقول ابن الفارض:

فعالمنا منهم نبيٌّ ومن دعا إلى الحق من أقام بالرسولية^١

ومثل الشرائع المتعددة التي صدر تشريعها عن منبع واحد هو النور المحمدي القديم، كذلك الأنبياء المتعاقبين زمانياً فإنهم أخذوا تشريعهم من نور محمد (القطب أو الحقيقة المحمدية) ولهذا يرى ابن الفارض: أنه لا فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء لأن الحقيقة أو النور المحمدي، هو أصل وسر كل وجوده فجميع الأديان والشرائع تُردُّ إلى الروح المحمدي وإلى الحقيقة المحمدية الأزلية القديمة وقد ختمت كل الشرائع بشريعة محمد ﷺ^٢.

علاقة الحب بالمعرفة:

إن المحبَّ حينما يتحدث عن موضوع حبه ويصف حاله فيه، فهو يتحدث عن موضوع المعرفة ويصف حال العارف، وكذلك حين يتحدث العارف عن موضوع معرفته فهو يصف حاله التي انتهى إليها فهو يتحدث عن موضوع الحب ويصف حال المحب وما انتهى إليه أمره من فناء عن ذاته وبقائه في ذات محبوبه.

والفكرة الرئيسية المشتركة بينهما والغرض الذي ترمي إليه هو : فناء الإنسان عن نفسه وإنكار ذاته وإيثاره لله على ما سواه، فالحب والمعرفة تستلزمان شروطاً واحدة، وترميان إلى غاية واحدة. ومن يقول: إنه محب يمكن أن يقول: إنه عارف . ومن يقول إنه عارف يمكن أن يقول إنه محب، وابن الفارض ربط بين الحب والمعرفة، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب. وهي حال مرهون من الله. فالطور الأول من حب ابن الفارض هو الفناء الجزئي، والطور الثاني هو تعبير عن الفناء الكلي الذي يقود إلى الطور الثالث وهو

^١ ابن الفارض - الديوان - ص ٦٧ .

^٢ مصطفى حلمي - محمد - ابن الفارض والحب الإلهي - ص ٣٧٥ .

طور الاتحاد أو الحال الموحدة بما فيها شهود الحب لذات محبوه ومعرفة حقيقة ذاته، وإنها ليست شيئاً بالقياس إلى ذات المحبوب، فالفناء عند ابن الفارض يرمي إلى تحقيق صفاء النفس وتجرده عن الشهوات كما يرمي إلى المعرفة التي تنكشف لقلب العبد، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الإلهامية التي يكشفها الله لعين القلب، فالمعرفة عنده هي حال موهوب من الله وليست مكتسباً أو تحصيلاً من جانب العبد، فعند ابن الفارض أن بين الحب والمعرفة علاقة وثيقة لا تنفصم. وبعبارة أوضح إن الفناء عند ابن الفارض شرط المحبة، وسبيل اتحاد الحب بمحبوه، وهو شرط المعرفة، وسبيل العارف إلى معاينة ذات المحبوب.

إن ابن الفارض قد اتخذ من الفناء سبيلاً إلى التحقق بالمعرفة، وخروج الإنسان عن نفسه بالفناء هو الطريق الموصل إلى الله، والفناء عن النفس هو أن يحقق الإنسان عدمها. والحديث النبوي القائل [إن من عرف نفسه عرف ربه] يعني أن من عرف نفسه على أنها عدم عرف الله على أنه وجود. يقول ابن الفارض:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحلت
فألفيت ما ألفت عني صادراً إليّ ومــــني وارداً بمزيجــــدي
وشاهدت نفسي بالصفات التي بها تحجبت عني في شهودي وحجتي
وإني التي أحببتها لا محالة وكانت لها نفسي عليّ محيلتي^١

فابن الفارض يصف شهوده للذات الإلهية ومعرفته إياها في هذه الحال التي يسميها الصوفية: حال البقاء بعد الفناء. وإنه يفاضل بين هذه الحال وبين ما كان عليه في حال الحجابية التي كون فيها العبد محجوباً بصفاته الظاهرة عن نفسه الحقيقية التي ليست شيئاً آخر غير الذات الإلهية. وإن النفس بقدر ما تكون متعلقة برغباتها تكون محجوبة عن الحقيقة، حتى إذا ما عُرض لها البقاء بعد الفناء أصبحت ذات الله مشهودها الوحيد، فهناك تنكشف لها الحقيقة وتعرف أنها لم تعد شيئاً، وإن الله هو كل شيء عندها. وبقي هنا أن نثير السؤال: هل يتقدم الحب على المعرفة أم تتقدم المعرفة عليه؟

^١ ابن الفارض - الديوان - ص ٧٩ .

في الحقيقة لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف ولهذا لم يوصف الجماد بالحب. فالحب خاصة من خواص المحب المدرك. وفي شعر ابن الفارض لا نعثر على أقوال صريحة في تقدم الحب أو المعرفة على الآخر، فالمعرفة والحب يسيران في خطين متوازيين يتعلقان بأطوار الحب عند ابن الفارض، فالحقائق التي تكشف عنها المعرفة الإلهامية (لا الكسبية) هي عين الحقائق التي تنجذب إليها نفس المحب. فابن الفارض أحب الله فعرفه، وعرفه فأحبه، فبين الحب والمعرفة صلة وثيقة، والفناء هو الجسر الذي يمر عليه العارف والمحب. فالحب والمعرفة يشتركان في معنى واحد، هو أن كلاهما حال وهي من الله وليس من العقلية التي يعمل فيها العقل عمله، فكلاهما عنده حالة وجدانية يستشعرها الإنسان بينه وبين نفسه، فلو لم يحب ابن الفارض الله تعالى لما سهل عليه أن يعرف الله، فالحب كما قلنا ليس من عمل العقل، يقول:

هو الحب فاسلم بالحشا من الهوى فما اختاره مضى به وله عقل
والمعرفة الصوفية ليس للعمل فيها مدخلاً هي معرفة لائية ابن الفارض.

٣- جلال الدين الرومي:

جلال الدين مُجَدِّد بن مُجَدِّد البلخيّ ثم القونوي، المعروف بالرومي (٦٠٤-٦٧٢هـ) أحد شعراء الإنسانية الأفذاذ ، وعلم شامخ من أعلام الفكر ورواده الذين جاءت بهم حضارتنا الإسلامية الزاهرة، فأسهمت بترائه الفكريّ والفنيّ في إغناء تراث البشرية جمعاء^١.

لقد كان هذا الشاعر صوفياً [اختار التصوف سبيلاً في حياته العملية واختار فلسفة ووحياً لفكره وفنه الرفيع. وقد امتزجت حياته الفكرية بحياته العملية بصورة جعلت تصوفه مزيجاً من الفلسفة والحكمة العملية]^٢.

وتصوف الشاعر جلال الدين الرومي ليس من ذلك النوع السلبي الذي يدع الحياة ومافيهها، ويدعو إلى هجرها والفناء عنها فناء كاملاً ويعدها شراً تورطت فيه البشرية، بل هو تصوف بناء، يستمد عناصره من الإنسان ويتعمق في بحث مشاكله الروحية والعملية، ويحاول أن يرسم المثل العليا في الفكر والعمل]^٣.

- تلقى الشاعر تعليمه [في أوّل الأمر على أبيه، ثم على أحد أصدقاء أبيه وكان يدعى برهان الدين محقق الترمذي، ومما روى عنه أنه ذهب إلى الشام بناء على نصيح أستاذه برهان الدين، وأنه أقام سنوات وكان في دمشق حينذاك الصوفي الكبير محي الدين بن عربي، ولا تذكر هذه الرواية أن جلال الدين لقي ابن عربي، كما أن شعر جلال الدين لا يشير إلى شيء من ذلك، وكذلك زيارة جلال الدين لدمشق وإقامته فيها سنين طويلة ليست من الأمور التي نعلم شيئاً واضحاً عن تفاصيلها]^٤.

^١ مقدمة كتاب مثنوي الرومي - جلال الدين - ترجمة وشرح ودراسة مُجَدِّد عبد السلام كفائي - المجلد الأول - المكتبة العصرية -

صيدا - بيروت ١٩٦٦ ط ١ ص ١.

^٢ مقدمة كتاب مثنوي الرومي - جلال الدين - المجلد الأول - ص ١.

^٣ مقدمة كتاب مثنوي الرومي - جلال الدين - المجلد الأول - ص ١-٢.

^٤ مقدمة كتاب مثنوي الرومي - جلال الدين - المجلد الأول - ص ١-٢.

لقد ظهرت عبقرية الرومي [كشاعر في فترة كان قد بلغ فيها مرحلة متقدمة من النضج الفكري والنفسي.

ولكنّ العجيب في تلك العبقرية أنّها جعلت إنتاجه العقلي بعد أن قارب الأربعين يختلف اختلافاً كلياً عن إنتاجه السابق على ذلك، لقد كان واعظاً وعُذ من الفقهاء الأحناف، فأصبح صوفياً فنّاناً شاعراً، وحكيماً أخلاقياً وفيلسوفاً إنسانياً^١.

كيف حدث كل هذا؟ إنّ المصادر تصوّر لنا هذا الانتقال بأنّه كان فجائياً، نشأ من التقاء الشاعر بصوفيّ كثير التجوال يُدعى شمس الدين التبريزي حقاً لقد كان لهذا الرجل أعمق الأثر في نفس جلال الدين.

ولكن الانقلاب في حياة الرومي لا يمكن أن يحدث بتلك الصورة المفاجئة فلابدّ أنّ الرومي كان ميالاً إلى التصوف، نزاعاً إلى ذلك التأمل الروحي العميق وبعد التقائه بالتبريزي انتقل إلى ميدان الشعر ليكون من أكبر شعراء العالم لقد تم اللقاء بين الرومي والتبريزي الذي بلغ السنتين في مدينة قونية في ٦٤٢هـ، وقد وجد الرومي في التبريزي الإنسان الكامل والمثل الأعلى ووجه الدقة كان يدور بين التبريزي والرومي في لقاءهما الذي دام سنتين ولم يترك التبريزي نصوصاً مكتوبة. وبسبب هذه العلاقة بين التبريزي والرومي ترك الرومي الوعظ الديني وانصرف إلى التأمل الروحي والتعبير عنه بالشعر الرائع، وبسبب هذه الصداقة الحميمة بين التبريزي والرومي حقد تلاميذ الرومي على التبريزي ويقال إنهم قتلوه، واختفى التبريزي من حياة الرومي عام ٦٤٥هـ، وكتب الرومي في هذا الاختفاء شعراً، ونظّم ديواناً شعرياً كاملاً سمّاه : [ديوان شمس تبريز]، كما نسب إليه كثيراً من غزلياته.

وتأثر بجلال الدين بعض تلاميذه مثل حسين حسام الدين، الذي خلف الرومي في رئاسة الطريقة المولوية بعد وفاته، وقد كان تلميذه هذا يقرأ شعر الرومي ويغنيه بصوته الجميل.

^١ الرومي - جلال الدين - مُجد عبد السلام كفاي - المجلد الأول - ص ٤.

وجلال الدين إلى جانب حياته الصوفية كان يحضر مجالس السماع والطرب مع تلاميذه إلى أن توفي في عام ٦٧٢هـ.

يلاحظ في حياة الرومي أن هناك غموضاً في علاقته بالتبريزي. الانتقال المفاجئ من التدريس إلى الشعر^١.

[إن الزمن الذي كتب فيه الرومي شعره هو القرن السابع الهجري أي الثالث عشر الميلادي وهو زمن اجتياح المغول للحواضر الإسلامية وتدميرها بصورة مرعبة]^٢.

أهم الآثار التي تركها جلال الدين:

أهم آثار المثنوي [في ستة مجلدات تضم ٢٥ ألف بيت من الشعر وعالج المثنوي ١٢٨١ موضوعاً، وموضوعات المثنوي هي الوجود الإنساني والحياة وكل جزء يحتوي على ما يزيد على أربعة آلاف بيت من الشعر]^٣.

وعالج هذه الموضوعات بشكل قصصي، وكل قصة لها مضمون فلسفي يوضح مضمون آرائه ويضمنها آيات القرآن والأحاديث النبوية والمثنوي يعتمد توحيد القافية بين شطري كل بيت من الشعر. أي إن كل بيت له قافيته المستقلة، فهو قد يتحرر من القافية الموحدة التي تعالج موضوعاً واحداً. وقد درس المثنوي الألماني غوستاف ريتشر وبيّن الوحدة الفنية في كل جزء من أجزائه، ثم الأستاذ نيكلسون^٤.

ومن آثاره المهمة: الرباعيات.

والرباعيات تضم ١٩٨٣ رباعية وموضوعها رحلة الإنسان إلى الحق سبحانه وما يتقدم ذلك وما يكتنفه ويعقبه^٥. والرباعيات تشمل آفاق التجربة الروحية الواسعة لجلال

^١ المثنوي - ج ١ صفحة ٨.

^٢ المثنوي - ج ١ صفحة ٩.

^٣ المثنوي - ج ١ صفحة ١٢-١٣.

^٤ المثنوي - ج ١ صفحة ١٢-١٤.

^٥ الرباعيات - ترجمة عيسى علي العاكوب - صفحة ١٥ - دمشق دار الفكر ط ٢٠٠٤.

الدين، وسميت الرباعيات لأن كل فكرة تضم أربعة أبيات، وكل بيتين يلتزمان بقافية واحدة. وفي نهاية الحديث سنسوق نماذج من شعره المثنوي ورباعياته. أما رسائله فهي تضم كل ما كتبه إلى الأمراء وذوي السلطة، وأصحاب الجاه في عصره^١.

مذهب جلال الدين الرومي:

يتجلى مذهبه في جملة من القضايا:

أولاً في فنه الرائع وثانياً في الموضوعات الفكرية التي يتناولها وثالثاً في شعره التعليمي.

أولاً- الفن الرائع ومضمونه الصوفي:

تتجلى روعة فنه في صوره البيانية التي تجعل المجردات محسوسات نكاد نلمسها كما أن [صورةً تلك تنطلق من المحسوسات إلى المجردات ، فالرومي بروعة صوره البيانية استطاع أن يزاوج بين الطبيعة والحياة والنفس الإنسانية]^٢. فهو مثلاً يتحدث عن تجدد الدنيا في كل لحظة ثم ينتقل إلى دعوة الإنسان إلى تأمل نفسه وما يطرأ عليها من تغير مستمر فيقول:

في كل لحظة ياربُ قافلة وراءها قافلة تسير من العدم إلى الوجود ففي الخريف تذهب آلاف الأوراق منهزمة إلى بحار الموت بينما يرتدي الغراب السواد كالحزين وينوح على الخضرة في البستان . وثانيةً يجيء الأمر من سيّد الأرض فيقول العدم: ردّ ما أكلت أيها الموت الأسود! ردّ ما أكلت من زرع وأعشاب وورق وحشائش فيا أخي! اجعل عقلك معك لحظة واحدة، إذ تجد فيك في كل لحظة خريفاً وربيعاً!^٣

^١ الرسائل ترجمة عيسى علي العاكوب - تحقيق ه سبحاني - صفحة ٨ - دمشق دار الفكر ط ٢٠٠٤.

^٢ الرومي - جلال الدين- المثنوي ج ١ - ص ١٥ .

^٣ الرومي - جلال الدين- المثنوي ج ١ - ص ١٦-١٧.

نلاحظ أن الرومي ينتقل من فكرة عامة هي تغير الدنيا في كل لحظة، وضرب مثلاً بالربيع والخريف وانتقل من ذلك إلى دعوة الإنسان لتأمل نفسه والنظر إلى ما يطرأ عليها من ازدهار يشبه الربيع، وانكماشٍ يشبه الخريف. وفي حياته يتعرض الإنسان إلى مغريات كثيرة متناقضة تمثل التناقض بين حاجات الجسد والروح فيقول:

[إن حسن الدنيا سُلِّمَ لهذا العالم وأما حسن الدين فهو سَلَّمٌ للسماء] وصحة الدنيا تجيء من سلامة البدن، وأما صحة الدين فتجيء من خراب البدن، فطريق الروح يخرب الجسم ولكنه يعود فيعمره بعد هذا التخریب^١.

إن المثنوي وهو أهم آثاره يحتوي على مئات القصص حافلة بالمعاني الرائعة تمثل حياة الإنسان الذي يفر من شرك إلى آخر وليس هناك آمن من التوكل على الله فالخلق كما يقول رسول الله عيال الله وهو الرؤوف والرحيم بهم أكثر من رأفتهم بأنفسهم. يقول: فالله الذي يُنزل الغيث من السماء قادر على أن يمنحنا الخبز رحمة منه وإشفافاً^٢. إن قصص الرومي التي صاغها شعراً تجعل من هذا الشعر أكثر قدرة على النفاذ إلى أعماق النفس الإنسانية وهنا يتجلى عمق المعاني الصوفية في شعره، وسنجد هذا في شعره التعليمي وفي موضوعاته.

ثانياً: الموضوعات الفكرية والصوفية في تراث الرومي:

يتناول تراث الرومي أولاً المعاني الفلسفية الصوفية وهي المحبة الإلهية والوجد والنفس الإنسانية وأصلها الإلهي وحينئذٍ إلى ذلك الأصل الذي انفصلت عنه^٣. كما يتناول لمحات عن وحدة الوجود وهو يتناولها كموضوع ذوقي وليس كما يتناولها ابن عربي، ولا يكاد يمس الحياة المادية إلا ليبين تفاهتها إذا قيسَت بحياة الروح.

^١ الرومي - جلال الدين - المثنوي ج ١ - صفحة ١٨-١٩.

^٢ الرومي - جلال الدين - المثنوي ج ١ - صفحة ١٩-٢٠.

^٣ الرومي - جلال الدين - المثنوي ج ١ المصدر السابق - صفحة ٣٠.

ويتناول ثانياً المثل الأخلاقية العليا في هذا العالم ويلجأ إلى القصص أيضاً لتوضيح أفكاره، وفلسفته الأخلاقية الصوفية القائمة على تحقيق الكمال في هذه الحياة وهي ترسم للإنسانية الوسائل العملية التي يراها مؤدية إلى ذلك ففي شعره الوجداني تبدو العاطفة الجياشة التي يعبر بها عن مغامراته الروحية، ويعرض فيها تصوفه بطريقة تختلف عما عرف في الشعر الصوفي الإسلامي^١. فتناول موضوعات التصوف تناولاً مباشراً يختلف عن شعر ابن الفارض في أنه لا يلجأ إلى المحسنات البديعية إلا بالقدر الضروري. ففي حديثه عن المحبة الإلهية يقول:

[إن الروح التي ليس شعارها الحب الحقيقي
من الخير ألا توجد، فليس وجودها سوى عارٍ
كُفُّ يُملاً بالحب، فإن الوجود كله محبة
وبدون التعامل مع الحب فلا سبل إلى الحبيب
إن المحبَّ ملك والعالمين نثارٌ عند قدميه
إن المحبة والمحِب باقيان إلى الأبد
إلى متى تعانقُ هذا المحبوب الميت
والمحبوب الميت يرمز به إلى الدنيا الفانية
وعانقُ الروح وإن كانت لا حدود لها]^٢.
[إن المحبة والمحِب باقيان إلى الأبد
ولا ترتعد فوق حصان الجسد وسرَّ مسرعاً على قدميك]^٣.

في هذا الغزل يتحدث عن المحبة الإلهية على أنها جوهر الوجود إن كل ما سواها عرض زائل، ويشبه الجسد بحصانٍ جامح ركبت متنه الروح، ويدعو الإنسان إلى السيطرة

^١ الرومي - جلال الدين - المثنوي ج ١ المصدر السابق - صفحة ٣١.

^٢ الرومي - جلال الدين - المثنوي ج ١ المصدر السابق - صفحة ٣١-٣٢.

^٣ الرومي - جلال الدين - المثنوي ج ١ صفحة ٣٠.

على هذا الجسد والقضاء على رغائبه الجامحة لتستطيع الروح الانطلاق غير مكبله بنزعاته
وأهوائه، ويدعو قلبه إلى التخلص من الهيكل الجسدي الخاضع لأهوائه يقول:
[إنك طائر العالم القدسي، نديم المجلس الأنسي
فالرومي يدعو قلبه إلى الانطلاق : في عالم المعاني والتحرر من الجسد وطبيعته المادية
المحدودة يقول:

أيها الحبيب إني لم أر طرباً في الكونين بدونك
يا من أنت في ساعة الألم راحةً لنفسي
ويا من أنت في ساعة الفقر كنزٌ لروحي^١.
فالمحبوب الله تعالى هو الذي يفرحنا، وهو الذي ينقذنا من الفقر والجوع. ويتحدث
الرومي عن الاتحاد بمحبوبه ولكن ليس على طريقة الحلاج، فالرومي يصور هذا الاتحاد
بصورة شاعرية تحرك القلب يقول:

ما أسعد تلك اللحظة حين نجلس في الإيوان أنا وأنت
بدون أنا وأنت نبلغ بالذوق غاية الاتحاد^٢.
لقد حفل المشنوي بمقطوعات شعرية عاجلت أصل الإنسان الإلهي ، وكيف أن نفسه
هي في حنين دائم إلى ذلك الأصل الذي جاءت منه وإنها تعاني في ذلك العالم المادي
الذي احتسبه فيه .

ويصور الرومي في المشنوي فكرة الوحي أو الكشف والإلهام وهو السبيل الوحيد
للمعرفة اليقينية عند الصوفية يقول : فخذ نوره من آدم إن شئت أو منه إن أردت وخذ
الخمر من الإبريق إن شئت أو من الكأس إن أردت . فيا أيتها الكأس المباركة ليس هناك
من سعيد مثلك^٣

^١ الرومي - جلال الدين- المشنوي ج ١ صفحة ٣٣.

^٢ الرومي - جلال الدين- المشنوي ج ١ صفحة ٣٥.

^٣ الرومي - جلال الدين- المشنوي ج ١ - صفحة ٣٥-٣٧ .

لقد رمز الرومي بالكأس المباركة هنا إلى معرفة الصوفي الذي نال تلك المعرفة، أو نال جزءاً مما هو جزء من تلك المعرفة ولهذا يقول: لقد قال المصطفى : طوبى لمن رآني وآمن بي ، وطوبى لمن رأى من رآني ، ويصور الرومي فناء الروح الإنساني في الخالق ، فيقول : فما أسعد ذلك الرجل الذي تخلص من ذاته وأصبح متحداً مع الوجود الحي [١].

وجلال الدين الرومي يرى أن المباحث الكلامية لا تؤدي إلى المعرفة اليقينية يقول: فاعلم أن بحث العقل والحس متصل بالآثر أو السبب ، وأما بحث الروح فمتصل بالعجب أو بأعجب العجب .

وفي الجزء الخامس من المثنوي يؤكد الرومي [حرية الإرادة و لولا هذه الحرية لما كانت كل هذه الأوامر والنواهي التي حفل بها القرآن الكريم، ولكن هذا لا يعني أن الرومي معتزلي فقد انتقد المعتزلة بأن مذهبهم حسي] ٢ .

ثالثاً : الشعر التعليمي في تصوف الرومي :

استعان جلال الدين في شعره هذا بثقافته الواسعة وفهمه العميق لمعارف أهل زمانه ، ويكشف شعره عن معرفته بالنفس البشرية وسر أغوارها وتناقضات الإنسان بين ميله إلى توازعه الشرير والخيرة ، فاشتهار المرء وتعظيم الخلق له يحمل أكبر الضرر والإنسان يحمل النقيض ، فمن يمدحه يقول :

[ليس لك نظير في الوجود أو الفضل أو الإحسان والوجود .

وحين يرى الخلق سكارى ذاته يفقد من الكبر سلطانه على نفسه .

وأما من يهجوكم أمام الملائكة فإن قلبك يحترق أياماً بلهيب من الهجاء .

الهجاء قام به من هو محروم مما هو فيك .

^١ المثنوي ج ١ - المصدر السابق - الأبيات رقم ١٩٤٤ - ١٩٤٥

^٢ المثنوي ج ١ - المصدر السابق - صفحة ٣٨ + الأبيات رقم من المثنوي ج ١ - ١٥٠٥ + ج ٢ ٥ الأبيات ٢٩١٢ + المثنوي

ج ٢ الأبيات رقم ٦١٠ - ٦٢٠

فالمديح والهجاء كلاهما يفعلان في النفس ويؤديان إلى الكبر ، وانخداع الروح ^١ .
لكن الروح لا يظهر لك لأنه حلو أما الهجاء فيظهر لك لأنه قبيح مر ، فمن كثرة المديح
أصبح فرعون طاغية فكن متواضع النفس لين الجانب ولا تتجبر . والرومي يدعونا هنا إلى
أن لا نلجأ إلى المدح سواء مدح الآخرين أو مدح ذوي النفوذ ، بل يجب التَّحَلِّي
باللطف والجمال يقول :

حين لا يبقى لطف ولا جمال يقع منك الملل في نفوس أصحابك .
فهذه الجماعة التي كانت تتملق لك تقول عنك حين رؤيتك إنك الشيطان .
والجميع يقولون حين يرونك بالباب : هذا ميت ينهض من قبره ! ^٢

يقول : [إن الدنيا تتجدد في كل لحظة ونحن لا نحس بتجدها ، وهي باقية على
هيئتها الظاهرة ، والعمر وإن بدا مستمراً في الجسد فإنه يتجدد في كل لحظة كما يتجدد
ماء النهر] ^٣ ، فالرومي مؤمن بالإنسان وبمسؤوليته ، ويجب على الإنسان أن يتحمل هذه
المسؤولية ، وهو مؤمن بالعلم ، ولم يمنعه تصوفه من أن يتفائل بالمستقبل رغم أنه قد عاش
في عصر من أظلم عصور البشرية وقد أحب الموسيقى والرقص بوصفهما سبيلين من سبل
تهديب النفس ، والعشق الصوفي عنده وسيلة من وسائل البعث الروحي ، يقول

في ذلك : [فيا من قلوبهم تحت جلودهم متحللة بالفناء عودوا من العدم بنداء الحبيب] ^٤ .
اشتمل المثنوي على ٢٧٥ قصة تتضمن القضايا الفلسفية ودعوة القارئ إلى التعلم منها ^٥
ونذكر هنا مثلاً واحداً من هذه القصص : وهي دعوة الأسد للذئب والثعلب للصيد ،
فحين صادوا وعلاً وأرنباً طلب الأسد من الذئب أن يقسم الصيد ، فقال الثور للملك
الأسد والوعل للذئب والأرنب للثعلب . فما كان من الأسد إلا أعدم الذئب ، وقال

^١ المثنوي ج ١ - المعطيات السابقة صفحة ٢٤٦ - ٢٤٧ - الأبيات ١٨٥٠ .

^٢ المثنوي ج ١ - المعطيات السابقة صفحة ١٤٨ - الأبيات ١٨٧٠

^٣ المثنوي ج ١ - المعطيات السابقة صفحة ٤١

^٤ المثنوي ج ١ - المعطيات السابقة صفحة ٤١ - الأبيات ١٩٣٥

^٥ المثنوي ج ٢ - المعطيات السابقة - صفحة ٩

الأسد للثعلب اجر القسمة فقال الثور لإفطارك أيها الملك الأسد والوعل لعشائك ،
والأرنب لك في منتصف النهار ، فأعجب الأسد بهذه القسمة ، وقال الأسد : من
علمك هذه القسمة . قال الثعلب رأس الذئب المقطوع . والقصة عند الرومي تعليمية
رمزية : فالأسد رمز الله ، والذئب رمز للإنسان الذي أحس بوجود الذات ، والثعلب رمز
للإنسان الذكي الذي لم يستشعر وجوده في حضرة القوي الخالق الذي يقسم الأرزاق .
وهناك القصص الكثيرة التي تتعلق بسير كبار الصحابة والصوفية صاغها الرومي في المثنوي
شعراً وكلها تدعو على الاقتداء بسلوكهم والتعلم من فضائلهم ولا يتسع المجال هنا لذكرها
.

ثانياً_ النزعة الإنسانية للتصوف الإسلامي :

تتجلى النزعة الإنسانية للتصوف الإسلامي في جوهرها الروحي المعبر عن الحياة الروحية الإسلامية ، والمعبر عن العاطفة الدينية الإسلامية في نقائها ، فالتصوف هو تعبير عن الصلة الروحية بين المسلم وربه ، فالتصوف الحق المسلم ينظر إلى البشر من مختلف أديانهم وعروقهم كإخوة له في الصورة البشرية التي كرم الله بها البشر كما يقول تعالى : وخلقنا الإنسان في أحسن تقويم. والتصوف الإسلامي في جوهره يلتقي مع أصحاب الديانات الأخرى، والإسلام بالطبع هو دين عالمي.

ولولا التصوف لفقدت النزعة الإنسانية في الإسلام روحانيتها ولتحول الإسلام إلى مجموعة من العبادات والمعاملات الجامدة ، فالنزعة الإنسانية للتصوف الإسلامي زادت من روحانية الإسلام ، والقارئ لتاريخ التصوف الإسلامي يرى أن المتصوفة الكبار كانوا يروّضون تلاميذهم ومريديهم على الحياة بهذه النزعة الإنسانية التي يتسم بها المتصوفة وهم بهذا لا يخرجون عن جوهر الإسلام وروحانيته^١

إن التصوف الإسلامي ليس أسلوباً من أساليب الحياة فحسب، بل هو أيضاً وجهة نظر تحدد موقف العبد من ربه، وموقفه من نفسه ، وموقفه من الآخر من البشر بوصفه كما يقول الإمام علي، عليه السلام، في الإنسان: فهو إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق ، وهذا هو علو النزعة الإنسانية عند المتصوف.

ومن هنا جاء التصوف الإسلامي بنزعته الإنسانية ثورة عميقة بروحانيته الصادقة^٢. وتتجلى النزعة الإنسانية للتصوف الإسلامي في ثورته على زخارف الحياة الدنيوية، وفي زهد المتصوفة. فالتصوف وإن كان يتعالى على الزهد بوصفه مرحلة لاحقة تتجاوز الزهد لأن المتصوف لا يكون متصوفاً حقاً ما لم تنطوي حياته على عبادة خالصة لله والعزوف عن شهوات الدنيا، والأخذ بأنواع الرياضات التي يتعالى بها المتصوف كما قلنا عن

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - صفحة ٩٦.

^٢ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - صفحة ٩٧.

ملذات الحياة الدنيوية وتصفية النفس وتطهيرها. والنزعة الإنسانية للتصوف هي من صلب جوهر الإسلام ، لأنه كما هو معروف أن الإسلام دعا إلى تحقير الحياة الدنيوية ولكنه من الناحية الأخرى دعا إلى عبادة الله تعالى وعدم الانقطاع عنها، لأن الحياة الدنيا هي مرحلة انتقال إلى مرحلة أخرى فيها الحياة الأبدية الخالية من الهموم، والرسول ﷺ يقول (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً) والله تعالى يقول:

(وما هذه الحياة الدنيا إلا هُوَ ولعبٌ وإنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)^١.
هذه النزعة الإنسانية العالمية للتصوف عاشها المسلمون الزهاد الأوائل ولم يتخلَّ عنها المتصوفة لاحقاً في مدارسهم المتعددة.

^١ القرآن الكريم - سورة العنكبوت آية ٦٤.



الفصل الثالث

الشعر الصوفي والتعبير عن المعاني الصوفية والطرق الصوفية

أولاً- التحليل النفسي للشخصية الصوفية .

- ١- سيكولوجيا المتصوف.
- ٢- الغزلة وأسبابها النفسية .
- ٣- سيكولوجيا الحدس .
- ٤- سيكولوجيا الصمت.
- ٥- الخيال هو فسحة الحرية.

ثانياً- الطرق الصوفية المعاصرة .

- ١- القادرية والرفاعية والجيلانية
- ٢- الشاذلية .
- ٣- النقشبندية .



أولاً- التحليل النفسي للشخصية الصوفية

١- سيكولوجيا المتصوف :

وهنا لابد لنا من التأكيد على أن الصوفي هو أولاً بشر يعاني قبل تصوفه ما يعانيه الإنسان العادي : إذ يتمنى الموت خوفاً وطلباً للسمو والرفعة وخوفه من السقوط الأخلاقي من جهة أولى ، ومن جهة ثانية فهو يطمح إلى الخلود وفي طموحه هذا يحاول الاقتراب من الله ويعاني ضروباً من الغبطة والفرح والنشوة والانفعال ، فهو يعيش كإنسان قبل أن يكون زاهداً أو متصوفاً ضريين من التناقض هما : الحزن الطاعي ، والخوف من السقوط ، ثم نشوة الفرح الغامر التي يغيب فيها عن الوجود. وهذا الإنسان العادي إذا قدر له أن ينتقل إلى الزهد ثم بعده إلى التصوف فإنه يعيش أسلوباً جديداً من الحياة يُحدّد فيه موقفه من ربه أولاً وموقفه من نفسه ثانياً ومن العالم وكل ما فيه ثالثاً. وهنا يأخذ المتصوف موقفاً سيكولوجياً جديداً يتمثل في رفضه لآراء عامة المسلمين ونظرتهم إلى الدنيا ، وفي رفض آراء الفقهاء في نظرهم إلى الدين ، ورفض آراء الفلاسفة في نظرهم إلى الله والإنسان والعالم .

وتتجلى سيكولوجية المتصوف في ناحية عملية هي العبادة والعزوف عن الدنيا ، وفي ناحية نظرية إشراقية ، تشمل كل ما يتكشف للصوفي من معاني القرب من الله والاتصال به^١

ويمكن أن نضيف: إن المتصوف يشعر بأنه يكشف عن حقيقة لا يصل إليها إلا من عاش تجربة مثل تجربته ، وإن ما يشعر به هو سريع الزوال لا يمكن الإمساك به بلغة يُوصَلُ شعوره بها إلى الآخرين ، فما وصل إليه هو نور بعيد عن الآخرين، وهذا النور يشرق على ذاته إشراقاً لا يناله الآخرون ، وهذا ما يثير في نفسه انعدام الخوف من الموت، وهو في خلاصة من الحياة الأرضية يشعر بسموه الأخلاقي، وإنه في موته سيكتب له الخلود .

^١ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - مصدر سبق ذكره - صفحة ٩٩ .

ومن مظاهر سيكولوجيا المتصوف التي تحدث له بين فترة وأخرى ضروب من النشوة والفرح والانفعال بالحزن بمعنى أن المتصوف يعيش النشوة العارمة عندما يشعر أنه قد عرف الله (الحقيقة المطلقة) أو اتحد بها وعندما يصحو من سكرة النشوة هذه يشعر بأنَّ الله قد ابتعد عنه فينتابه الحزن الطاعني ، ففي حالة النشوة يشعر وكأنه ميت، وفي حال اليقظة يشعر بأنه إنسان عادي تتوالى عليه حالات الغم ، والمرض الجسدي بكل أنواعه ، ومن هنا يتمنى الصوفي الموت لأنه يشعر أن فرط انفعاله الأول بالنشوة والفرح في حال سُكْرِهِ الأول في معرفته بالله ووحده معه سيكون دائماً وأبدياً في حال موته.

ومن هنا فإن سيكولوجيا الصوفي وهي تعبر عن تجربته التي تتسم بالتناقضات لا يمكن وصفها بلغة كما قلنا ، لأن هذه التجربة فوق الوصف ، فالصوفي الذي يعيش تجربة الفناء في سكره ، ويتمنى ديمومتها في موته ، يحلم بتحطيم الحواجز ، ويشعر بأنه غرق في المحيط الكلي للوجود، كفراشات العطار التي احترقت وعرفت الحقيقة لوحدها ، ولكنها لم تنقلها إلى الآخرين .

وسيكولوجيا المتصوف ترتبط بوحده في الله تعالى في حال سكره وفنائه فيه وشعوره بالسعادة التي لا يعرفها إلا هو ، وهذا ما عناه المتصوفة وعبر عن سيكولوجيتهم جميعاً أبو يزيد البسطامي بقوله : [.... ارفعني عالياً إلى وحدانيتك حتى إذا رأي خلقك بعد ذلك قالوا: إنهم رأوك ، وسوف تكون أنت هناك أما أنا فلن أكون هناك على الإطلاق]^١.

وسيكولوجيا المتصوف قد خضعت لأمرين اثنين هما أولاً رفض ملذات الحياة الدنيا (أو الاقتصاد بها) كما يعلمنا القرآن الكريم وسنة النبي (ص)، وثانياً الرعب من نار جهنم، وهذان الأمران يقوداننا إلى الحديث عن العزلة وأسبابها النفسية .

^١ ستيس ، وولتر - التصوف والفلسفة - ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - نشر مكتبة مدبولي ١٩٩٩ - صفحة ٨٠.

٢- العزلة الصوفية وأسبابها النفسية :

يجب على المتصوف أن يُفَرِّغَ ذهنه من جميع الحشود التي هي عوامل النفس ونشاطها كالذاكرة والفهم والإرادة وكل تنوعاتها ، ولابد أن يتركها جميعاً لأن تجربة الصوفي هي انطوائية يفرضُ عليه فيها أن يتخلى عن الذاكرة والإدراك الحسي وأن يغادرهما ، مع كل ما يتعلق بهما ويسميتها ستيس باسم الحشود حتى يكون حضوره مع الله كاملاً ، أي يجب عليه أن يعيش في الظلام ، والفراغ والعدم والصمت والعري، فكل هذه الحشود تختفي في الظلام واختفاؤها يسهل عليه الحضور مع الله ، فالصوفي يشترك مع غيره في الحضور مع الله أو الفناء فيه، فهو يُفَرِّغُ من ذاته كل الصور والأشكال المتخيلة لكي يبقى في ظلام حالك بالنسبة لكل هذه الأمور. فروح الصوفي تغترب بانسحابها من جميع الصور والأشكال ومن تَذَكُّرِها. فتجربة الفناء في الله أو الاتحاد معه هي تجربة الصوفي الذي رفض الثنائية، ووجد أنه لا توجد أية متعة في الأشياء الأرضية إنها قرار المتوحد الصوفي بوصفه منعزلاً عن البشر إلى التوحد بذات الله الغني عن العالمين، والصوفي عندما يعيش تجربة التوحد مع الله أو الفناء فيه يشعر بأن أخلاقه قد وصلت إلى أوج رفعتها وصعودها، وهذا ما يجعل المتصوف يتعد عن الآخرين وعن أمانهم ومطالبهم الدنيوية ^١ .

ونسوق الآن من أقوال المتصوفة الذين يذهبون إلى العزلة وتبيان أسبابها ، يقول معروف الكرخي :

التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق ^٢ . ويقول الداراني : [التصوف هو أن تجري على الصوفي أعمالاً لا يعلمها إلا الحق ، وأن يكون دائماً مع الحق ، على

^١ ستيس - وولتر - التصوف والفلسفة ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، نشر مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٩٩ - صفحات (١٢٨-١٣٧) .

^٢ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ج ١ - صفحة ٢٣٣ .

حالٍ لا يعلمها إلا هو^١ ويقول ذو النون المصري : [الصوفية قومٌ آثروا الله عزوجل على كل شيء]^٢.

ويقول الجنيد الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم ... وإذا رأيت الصوفي يعني بظاهره فاعلم أن باطنه خراب^٣ .. وعند الشبلي الذي هو صديق الحلاج وشهد مأساته وأتعظ بها فقال: [التصوف ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك]^٤.

هذه بعض أقوال الصوفية التي تشير إلى أن الشخصية الصوفية في دعوتها إلى عزلتها تحاول أن تخلع نفسها من البدن والآخرين ، ومن المجتمع ، وبهذا يمتلك الصوفي حريته التي تعني له فك العلاقات مع المجتمع والخروج من رق الشهوات، والانفلات من شبكة الصلات الاجتماعية والعائلية ، والتخلي عن الإقرار بسلطة غير سلطة الله ، يتخلى عن حريته ليصبح عبد الله^٥ وتشعر الشخصية الصوفية بهذه العبودية لله [أنها تُعلي القيم الروحية والأخلاقية وتنحرف عما هو مادي ، وعن الاهتمام بالناس]^٦. ومن هنا فعزلة الصوفية تقوم على [رفض قبول العالم الحاضر على أنه العالم الحقيقي ، وهي تؤمن بأن عالم الألوهية هو العالم الحق المطلق الذي يمكن الوصول إليه عن طريق مجاهدة النفس والبدن]^٧ ، [والسعي لإدراك المطلق يمكن أن يتم في تجربة فردية يتحد فيها المتصوف مع الله بدون أي علاقة مع الآخرين]^٨ ، [والصوفي هو المؤمن بإله واحد هو سيد الكون، نور الأنوار ، يستطيع الإنسان أن يتصل به، ويراه الصوفي متمثلاً في كل شيء في

^١ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ص ٢٣٣ .

^٢ القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة ١٣٧ .

^٣ القشيري - الرسالة القشيرية - صفحة (١٢٦-١٢٧) .

^٤ السلمي - أبو عبد الرحمن - طبقات الصوفية - صفحة ٣٤٠ .

^٥ الجرجاني - التعريفات - صفحة ٣٨ .

^٦ زيعور - علي - العقلية الصوفية ونفسانية التصوف - دار الطليعة - بيروت - ط١ - ١٩٧٩ - صفحة (٢٠٤-٢٠٥)

^٧ زيعور - علي - العقلية الصوفية ونفسانية التصوف - دار الطليعة - بيروت - ط١ - ١٩٧٩ - صفحة (٢٠٤-٢٠٥)

^٨ مرجع سابق .

الطبيعة... وطريق الصوفي هو قتل الأنانية ، وإنكار الذات ومراقبة النفس والارتقاء بها إلى المطلق^١.

وفحوى الكلام الذي سقناه : إن المتصوفة ينزعون عن البشر وعن كل مشاكلهم الدنيوية من جاه وحب للسلطة وطلب للملذات خوفاً من جهنم، فالعزلة عندهم تعني أنهم ما داموا يعيشون مع الله في اقتدائهم بالصحابة ، فهم في غنى عن مخالطة الآخرين لأن هذه المخالطة تجرهم إلى الأخطاء وتبعدهم عن نعيم الآخرة ، ونسوق هنا مثلاً عن ذلك :

هو خادم رسول الله (صلعم) ثعلبة بن عبد الرحمن الأنصاري الذي مرَّ يوماً بباب رجل من الأنصار فبصر بإمرأة الأنصاري وهي تغتسل ، فكرر النظر إليها ، ثم أحسَّ بذنبه ، فخرج هائماً على وجهه في هضاب المدينة ، فبعث الرسول في طلبه ، ولما جيء به ، سأله الرسول عن غيابه : قال ذنبي يا رسول الله ، وروى للرسول الحادثة ، قال الرسول أعلمك آية تمحو الذنوب ، وتلا الرسول (صلعم) الآية: قل اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار. قال ثعلبة : ذنبي أعظم من ذلك . قال رسول الله : بل كلام الله أعظم ثم أمره بالانصراف. فانصرف ومرض ثلاثة أيام، فجاء سلمان وقال للرسول: إن ثعلبة لمات، فدخل رسول الله عليه فأخذ برأسه فوضعه على حجره، فأزال رأسه عن حجر النبي، فقال الرسول ، لم أزلت رأسك عن حجري ؟ قال ثعلبة: لأنه ملأن بالذنوب: فقال رسول الله : ما تجد ، قال أجد مثل ديب النمل بين جلدي وعظمي ، قال فماذا تشتهي؟ قال : مغفرة ربي . قال فنزل جبريل على النبي فقال : يا أخي إن ربك يقرئك السلام ويقول : [لو لقيني عبدي بقراب الأرض خطيئة ، للقيته بقرابها مغفرةً ، قال فأعلمه رسول الله ذلك فصاح صيحة فمات]^٢.

^١ أمين - أحمد - ظهر الإسلام - ج ٢ - المكتبة العصرية - بيروت صفحة (٧٩-٨١) .

^٢ أبو طالب المكي - قوت القلوب — ج ٢ - صفحة ١٦٠ .

لقد سقنا هذه الحادثة كما جاءت في قوت القلوب لأبي طالب المكي وهي تشير إلى أن الزاهد وهو في طريقه إلى التصوف ينعزل لأن حضوره مع الله يغنيه عن حضوره مع البشر وهو يطلب الموت لأن عشرته لهم تجلب عليه الخطايا كما تشير إلى فرط انفعال المؤمن عندما يقع في الخطيئة .

٣- سيكولوجيا الحدس :

١- تفسير الوجد تفسيراً عقلياً :

لقد ربط الصوفية بين الوجد والوجود ، واللفظان جذرها واحد "وَجَدَ" ولهذا قالوا : [الوجود يكون بعد الارتقاء من الوجد، ولا يكون وجود الحق إلا بعد موت البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة . وهذا معنى قول أبي الحسين الهوري : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد ، فإذا وجدت ربي فقدت قلبي ، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي]¹.

ولذلك قيل الوجد يرد عقيب الفقد فمن لا فقد له ، فلا وجد له ، لذلك قال الشبلي : ظننت أنني فُقدْتُ فحينئذ وَجَدْتُ ، وإذا حسبت أنني وُجِدْتُ فقد فُقدْتُ²] ، [وهذا معنى قول الجنيد ، علم التوحيد مابين لوجوده ، ووجوده مابين لعلمه]³.

ولهذا قالوا : [...] الوجد غير الإيمان لأن المؤمن يعتقد ولا يرى، وهو غير العلم، لأن العالم لا يرى إلا بواسطة الفكرة ، أما الوجد فهو اتحاد مباشر بالموضوع يغيب فيه الرائي عن نفسه⁴ . وفي هذا المعنى أنشد الصوفية .

[وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبدو عليّ من الشهود]⁵

¹ القشيري - عبد الكريم بن هوزان - الرسالة القشيرية - دار أسامة - بيروت - ١٩٨٧ - ص (٥٧-٥٨).

² صليبا - جميل - المعجم الفلسفي - ج ٢ - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ص ٥٥٦ .

³ القشيري - الرسالة القشيرية - ص ٥٨ .

⁴ صليبا - جميل - المعجم الفلسفي - ج ٢ - ص ٥٥٦ .

⁵ القشيري - الرسالة القشيرية - ص ٥٨ .

ولا يختلف فهم ابن عربي للوجد عن فهم كبار الصوفية الآخرين، فالصوفية عنده هم أهل الوجد ، أو أهل الكشف والوجود ، وهم يجدون الحق في وجودهم، ولهذا يقول ابن عربي: [ما حصل على الوجود إلا من زهد في الموجود] ^١.

فالوجود هو مقام التحصيل ثمنه الزهد في الموجودات كلها ما عدا الله . ولهذا يقول أيضاً: [الوجد وجدان الحق في الوجد يقولون: إذا كنت صاحب وجد ولم يكن في تلك الحال الحق مشهوداً لك ، وشهوده هو الذي يغنيك عن شهودك وشهود الحاضرين ، فلست بصاحب وجد... إذا لم تكن صاحب وجود للحق فيه .

واعلم أن وجود الحق في الوجد ما هو معلوم .. بل هو فيه على نعت مجهول ...] ^٢. ويرى ابن عربي أن السماع والموسيقى والإيقاع ، قد يوصل إلى الوجد ، إذا كان من يسمع من أهل السمع والذوق الحقيقي فيقول : [... من ادعى سماع الإيقاع في السماع وماله وجود ، فهو من أهل الحجاب والمحجوب مطرود. هل ظهر عن "كن" إلا الوجود ، وهذا سار في كل موجود] ^٣ . يوازن ابن عربي في هذا النص بين الوجود الناتج عن السماع، والوجود الحاصل في التعيين الخارجي الناتج عن كلمة الحضرة "كن" فالوجود الحاصل في الوجود الناتج عن السماع يوازي الوجود الحاصل عن السمع في التعيين الخارجي أي عن سمع الممكن أمر الحق بلفظ "كن" فالسمع يوازي السماع ، والوجود في الوجد يقابل الوجود في التعيين الخارجي.

السمع ← وجد = وجود .

السمع ← وجود = التعيين الخارجي] ^٤

^١ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٤ - ص ٣٧٨.

^٢ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٢ - ص ٥٣٨.

^٣ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٤ - ص ٣٦٨.

^٤ الحكيم - سعاد - المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة - وندرة للطباعة والنشر - ١٩٨١ - ص ١١٣١.

إن وجد المتصوف هو وجوده الذي يحققه عندما تنعدم ذاته عن كل ما حولها سوى الله، وفي هذه الحال يعيش المتصوف إما حالة حزن طاغٍ ، أو فرح غامر، ولهذا قال الحلاج: [الوجد انقطاع الأوصاف عن سمة الذات بالسورور وقيل انقطاع الأوصاف عن سمة علاقة الذات بالحزن ، ولا يكون الوجود إلا لأهل البدايات]^١ .

فالوجد الصوفي إذن هو حالة نفسية يعيشها المتصوف لحظة اتصاله بالخالق وفيها يشعر بأنه فقد أوصافه البشرية ، واتصل بالموجود الكامل المتعالي .

وترافق هذه الحالة النفسية الباطنية ظواهر فيزيولوجية جسدية ، يفصح عنها الوجه بتغير قسماته ، بالذهول والهديان ، وبالزفرات والبكاء، والصياح ، أو الكلام بعبارات لا يفهمها إلا أهل الطريقة من الصوفية .

وقد قدم ابن عربي لهذه الحالة النفسية وما ينجم عنها من ظاهرات انفعالية -فيزيولوجية تفسيراً عقلياً - سيكولوجياً يعتمد على المعلومات العقلية والطبية السائدة في عصره وذات الصلة بفيزيولوجيا القلب والدماغ. وبغض النظر عن خطأ تلك المعلومات العلمية السائدة في القرن السادس للهجرة (الثاني عشر الميلادي) ، فإن تحليله لطبيعة الوجد الصوفي جاء تحليلاً عملياً وعقلياً شرح فيه الآلية الفيزيائية الناجمة عن تلك الحالة النفسية: [... أعلم أنه إذا أراد الله تنزل المعارف على قلب عبد بضرب من ضروب الوجد أرسل برّد القرب على القلب المعقول، فتبرد سماء القلب فيأخذ سفلاً ، فيجد الحرارة الغريزية صاعدة إلى الدماغ فيعتمد عليها فتنعكس الحرارة فتأخذ سفلاً حتى تحك ساحة القلب فتتولد من ذلك الحك نار فتصعد ، فإن وجدت في سحاب برد اليقين والقرب خلاً صعدت فكان ذلك التأوه الذي يسمى الزفرة، وإن لم تجد خلاً رطوبات السحاب الأعلى من جمده ، فذلك هو البكاء الذي يطرأ على صاحب الحال في حاله ، فإن كانت تلك النار قد أنضجت الكبد يُشَمُّ في ذلك التأوه رائحة العرق ، وتصعد تلك

^١ حفي - عبد المنعم - معجم مصطلحات الصوفية - دار المسيرة - بيروت - ١٩٨٠ - ص ٢٦٤ .

النار في تجويف القلب بالانضغاط الذي هو فيه فيسمع له في ذلك الوقت أزيز يسمى الوجد والصيحة والرجفة وفي ذلك الوقت تقع الصيحة من صاحب الحال.

وفي خروج تلك الزفرات تكون حياة العارف، فإذا أرادت النار الخروج من خلال السحاب الذي ذكرناه، ووجدته متراكماً كثيفاً ما فيه خلل انعكست وطبخت القلب والكبد في الحين وأحرقتهما فمات صاحب الحال من فوره، وعند زج تلك النار من القلب إلى الدماغ تكون الحركة والشطح من صاحب الحال... فإن كان السحاب رقيقاً واسع الخلال فإن الحرارة تنعش فيه فلا تظهر من صاحبه زفرة ولا تسمع لقلبه وجيب، ولكن يغلب عليه الضحك مادام في ذلك الحال للاتساع الذي يجده...^١.

لقد أوردت هذا النص لكي أدلل على ما أشرت إليه آنفاً وهو تفسير ابن عربي للظواهر الانفعالية - الفيزيولوجية الناجمة عن حالة الوجد تفسيراً عقلياً.

يتصور ابن عربي عناصر الوجد الفاعلة والمنفصلة وهي (القلب وسماء القلب، والدماغ، والكبد، والحرارة الغريزية، والحرارة الناجمة عن الاحتكاك)، يتصور ذلك كله منظومة حرارية مغلقة، ولكنها تتأثر من جهة بالبرودة الخارجية (يبرد القلب، يبرد التجلي أو الكشف، أو المعرفة الموهوبة من الله. ومن جهة أخرى تتبادل عناصر تلك المنظومة جدلية الفعل والانفعال، أي يدخل بعضها مع بعض في علاقات فيزيائية، علاقات تأثير وتأثر.

ويتصور البنية الفيزيولوجية التي تفصح بالحركات الانفعالية عن حالة الوجد النفسية كمرحلة، ولكنه عوضاً عن أن يتغذى بالطاقة الحرارية من الخارج فإنه يتغذى بإمداد إلهي (يبرد القرب الذي يرسله الله على القلب المعقول، القابل للانفعال، الذي هو بمثابة الفتيل الذي يَضْرِمُ نار ذلك الرجل من داخله، فيتولد بالحرارة ما يتولد من التأوهات والزفرات، ووجيب القلب، أو البكاء، أو احتراق الكبد والقلب فالموت، أو الضحك. وحدوث

^١ ابن عربي - محي الدين - التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (ضمن كتاب إنشاء الدوائر وعقلة المستوفز)، ليدن -

مطبعة بريل ١٣٣٩ - ص (٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦).

كل واحدة من هذه الظواهر مرهون بخلل في سحاب برد القرب واليقين فيسمح للنار بالخروج أو يمنعها .

٢- تعبير الرؤيا تعبيراً عقلياً :

إن الرؤيا ظاهرة نفسية يعيشها الناس جميعاً ، ويختلف وضوحها وغموضها وتعبيرها من إنسان إلى آخر ، وهذه الظاهرة لها علاقة وثيقة بنظرية الخيال عند ابن عربي ، أو هي جزء من نظريته تلك ، ويقصد بذلك أن لها علاقة بقوة الخيال عند الإنسان المتخيل من جهة ، وبالوجود الخيالي من جهة أخرى ^١ .

فالقوة المتخيلة تؤدي وظيفتها في أثناء النوم [...] إذ يتسع المجال للخيال في التأليف بين تلك الصور التي احتفظ بها سواء أكانت عن طريق الحس ، أو عن طريق القوة المصورة في أثناء اليقظة . ويشبه ابن عربي النفس التي تطلع على ما خزنته من الصور الخيالية في أثناء النوم بالملوك الذين يدخلون خزائنهم في أوقات خلواتهم ليطلعوا على ما فيها ^٢ . والرؤيا تحدث في النوم للعامة وفي النوم واليقظة للخاصة .

وتفاوت البشر في استعداداتهم النفسية يؤدي إلى تفاوت الصور الخيالية لديهم ، فتكون صورهم الخيالية كاملة أو ناقصة تبعاً لكمال الحواس أو نقصها .

وفي النوم تتحرر المتخيلة من سيطرة الحواس ومما تقدمه لها من ألوان وصور ، وتكون المتخيلة أكثر حرية في التأليف بين هذه الصور على اختلاف مصادرها ، وهذا هو السبب في تنوع الصور الخيالية في أثناء النوم وفي الحلم .

[...] فالنوم حالة تنقل العبد من مشاهدة عالم الحس إلى شهود عالم البرزخ وهو أكمل العوالم فلا أكمل منه ، وهو أصل مصدر العالم في الوجود الحقيقي والتحكم في الأمور كلها ، ويجسد المعاني ، ويرد ما ليس قائماً بنفسه ، وما لا صورة له يجعل له صورة ويرد

^١ محمد علي ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي - دار التكوين - دمشق - ٢٠٠٦ - ص ٧٧ .

^٢ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٢ - ص ٣٧٨ بتصرف .

المحال ممكناً ، ويتصرف في الأمور كيف يشاء...والخيال خلق من خلق الله ، ولا تشك فيما تراه من المعاني التي جسدها لك وأراك إياها أشخاصاً قائمة...^١ .

إن عالم الخيال المتصل المقيد ليس إلا المرأة التي تنعكس عليها صور عالم الخيال المطلق (المنفصل) في العقل الإنساني ، وهذا يعني أن [المخيلة هي القوة التي تصل الإنسان بعالم الخيال المطلق ، وليست القوة التي تخلق ما لا وجود له أو تستحضر في الذهن صورة الموجود المحسوس ، نعم قد تفعل المخيلة ذلك ، فتخلق صوراً ليست لها ما يقابلها من الحقائق في عالم الخيال... لأنها في حركة دائمة ونشاط مستمر في النوم واليقظة ، فإذا أثرت في الحواس قوى أخرى اضطربت وظيفتها الحقيقية ، فخلقت صوراً على غير مثال ، أما إذا تحررت تماماً من أثر الحواس والقوى النفسية الأخرى وبلغ نشاطها كماله ، ولا يكون ذلك إلا في النوم ، فإن صورة العالم الخيالي تنطبع كما تنطبع صورة الشيء المرئي على المرأة وتحصل الرؤيا الصادقة]^٢ .

ولكن الصورة تتأثر بما يلحق بوضع المرأة ، بكبرها وصغرها ، أو بما يلحق بالمرأة من تشوه أو قلة الجودة في الصقل ، كذلك المتخيلة بوصفها مرآة تتأثر بالحالة النفسية لصاحبها أو بما فيها من درجة الصفاء . فالصورة وإن ظهرت بمرايا متنوعة وتنوعت بالتالي في ظهورها لكن تبقى واحدة في حقيقتها، الصورة مثلاً تتموج بتموج الماء، ولكن الأصل واحد [إن الصورة مع الرؤيا تماثل ما يدركه الإنسان لصورته في المرأة فيعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجهه، ويعلم أنه ما أدرك صورته بوجهه، لما يرى فيها من الصغر إذا كان جرم المرأة صغيراً، ويعلم أن صورته أكبر من تلك التي رأى .. وإذا كان جرم المرأة كبيراً فيرى صورته في غاية الكبر ويقطع أن صورته أصغر مما رأى، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته، أنه رأى صورته وما رأى صورته]^٣ . والصورة في رؤيا النائم وتشكل الروحاني في

^١ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية ج ٢ - ص ١٨٣ .

^٢ عفيفي - أبو العلا - تعليق على نص اسحاق - ج ٢ - ص ٧٥ .

^٣ نصر - عاطف جودة - الخيال مفهوماته ووظائفه - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٤ - ص ٨٩ .

المخيلة هي انعكاس صور عالم الخيال المطلق (المنفصل) في الخيال المقيد (المتصل) وتشابه — كما قلنا — الصورة المرئية في المرايا ، ومثلما أن صورة الجسم المادي ليست قائمة في المرأة ، كذلك الصورة في مخيلة النائم ليست قائمة فيها ، ولا في الواقع المحسوس ، ومن هنا وجب تأويل الرؤيا ، لأن الحقائق الوجودية التي تظهر في عالم الخيال (المخيلة) في حال النوم أو اليقظة إنما تظهر في صور رمزية حسية ، يجب تأويل المعرفة حقيقتها .

وتعبير الرؤيا عند ابن عربي أي (تأويلها وتفسيرها) يعني نقل الصورة المرئية في الخيال في شكلها الحسي التي أبصرها الإنسان العادي أو العارف في النوم أو في اليقظة إلى صورة ما هو الأمر عليه أي إلى معناها الحقيقي المجرد ، كنقل الصورة^١ المحسوسة في الرؤيا إلى معنى العالم المجرد وهو الأمر الحقيقي [... فعالم الخيال يعبر ، عن الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا كما في صورة غيرها ، فيجوز للمعبر عن هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب ...]^٢ ، إن تعبیر الرؤيا أي نقل الصورة الخيالية من شكلها المحسوس إلى معناها المجرد يحتاج إلى قوة ما من قوى النفس ، وابن عربي وإن كان لم يقل ما هي هذه القوة ، فإنني أميل إلى افتراض أن هذه القوة هي العقل في مرحلة من مراحله السامية ، وهذا الافتراض ينسجم مع مذهب ابن عربي بشكل عام . إذ إن العقل كما يؤكد ابن عربي يصيب ويخطئ في أحكامه ، وهو هنا في تعبيره عن الرؤيا أيضاً ، يصيب ويخطئ ، ولكنه يبقى الأداة التي تعبر عن الرؤيا وتفسرها وتؤولها . يقول ابن عربي : [قص أبو بكر ﷺ على رسول الله (ص) رؤيا رآها ، فقال الرسول (ص) عبرها يا أبا بكر ، فعبرها فقال له الرسول (ص) : أصبت في بعض وأخطأت في بعض ، فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ ، فلم يفعل]^٣ .

^١ هذا التعبير موجود قبل ابن عربي — عند الباطنية الفاطمية — مثلاً عند القاضي النعمان .

^٢ ابن عربي — محي الدين — فصوص الحكم - ج ٢ - فص يوسف - ص ٩٩ .

^٣ ابن عربي — محي الدين — فصوص الحكم - ج ١ - فص اسحق - ص ٨٥ .

إن تعبير الرؤيا هو من صنع العقل، ونسوق هنا حالين للرؤيا وهما رؤيا إبراهيم ورؤيا يوسف عليهما السلام كما وردتا في القرآن الكريم ، وكما عبرهما ابن عربي ، وكانت الغاية تفسير الوحي على الأنبياء والإلهام على الأولياء تفسيراً عقلياً، يقول ابن عربي : [الحكمة النورية هي انبساط نورها على حضرة الخيال ، وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية]^١.

قال ابن عربي : [قال إبراهيم عليه السلام لابنه: إني أرى في المنام أني أذبحك] والمنام حضرة الخيال ، فلم يعبرها ، قد ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام ، فصدق إبراهيم الرؤيا ، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى ، وهو لا يشعر ، فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر يُدرك به ما أراده الله تعالى بتلك الصورة ، وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه " أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا " ، وما قال له : صدقت في الرؤيا أنه ابنك لأنه ما عبرها ، بل أخذ بظاهر ما رأى . والرؤيا تطلب التعبير ، لذلك قال العزيز " إن كنتم للرؤيا تعبرون " ومعنى التعبير الجواز من صورة ما إلى أمر آخر]^٢.

يعبر ابن عربي هذه الرؤيا بحسب مذهبه في الخيال وفهمه لعمل المتخيلة كقوة من قوى النفس الناطقة [فالمتخيلة التي تنطبع عليها صور عالم الخيال يعدها ابن عربي قوة من قوى القلب ، وقلب النائم يصبح وقد اتصل بالعالم العلوي أشبه بمجرى ماء صافٍ ساكن ، ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية ، وهذه الصور ليست إلا أشباحاً وظلالاً أو رموزاً لتلك الحقائق التي رآها ولذلك يجب تأويل الأحلام وتعبير الرؤيا]^٣.

^١ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - ج ١ - فص اسحق - ص ٩٩ .

^٢ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - ج ١ - فص اسحق - ص (٨٥-٨٦) .

^٣ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - ج ١ - فص اسحق - ص ٧٥ .

[إن إبراهيم عليه السلام لم يرَ في منامه إلا رمزاً، رأى كبش القربان يتمثل في مخيلته بصورة ابنه ولم ير ابنه مطلقاً ولكن خيّل إليه أنه رآه ، وكانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزاً لحقيقة من الحقائق ، ولكن يعوزها التأويل ، غير أن إبراهيم لم يؤول ما رأى وهمّ بذبح ابنه ، ففداه الله بالكبش ، الذي كان له وجود في عالم الخيال، والذي وجد بالفعل في العالم المحسوس هو الكبش المقدم للقربان ، وقد ظهرت صورته في مخيلة إبراهيم فاستبدلها بصورة ابنه] ^١.

ويورد ابن عربي للتدليل على مذهبه في الخيال وتعبير الرؤيا أن الحق تعالى يتجلى في صورة ما ، ويجب أن تعبر تلك الصورة بما علمنا إياه الشرع ، والعقل هنا هو المعول عليه، وإن كان ليس العقل بمفهوم الفلاسفة ، بل العقل الذي يمثل مرحلة أعلى مما فهمه الفلاسفة يقول ابن عربي: [علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردّها الدليل العقلي أن نعبر تلك الصورة بالحق المشروع ... وإن لم يوردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها كما نرى الحق في الآخرة] ^٢.

إن العقل وإن كان لا يثبت للحق إلا التنزيه المطلق البريء من كل تحديد في أي صورة من الصور ، وهذا عقل الفلاسفة لكنّ ابن عربي يرى أن هذا العقل عند المؤمن هو الذي يؤول الصورة أو يردّها إلى غيرها إذا تجلّى فيها الحق ، وكانت لا تليق بالجناب الإلهي، فيردّها عقل المؤمن إلى صورة أكمل منها ، كما جاء بها الشرع (الحق المشروع) وينسب النقص إلى نفسه ، لأن الصورة من عمله (عمل الرائي) ، والاعتقاد من عمله فالصورة التي يتجلى فيها الحق لكل منا هي الأسماء والصفات الإلهية ، الظاهر أثرها فينا المكيّفة بأحوالنا العقلية والروحية فإذا جاءت هذه الصورة موافقة للعقل مقبولة عندنا فلا تأويل ، فللحق صور يقبلها العقل ، وصور أخرى يردّها وينكرها، وأما رؤيا يوسف فيسوقها ابن عربي كما وردت أيضاً في القرآن الكريم ، ويؤولها أيضاً ويعبرها تعبيراً عقلياً . قال ابن

^١ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - ج ٢ - ص (٧٥ - ٧٦).

^٢ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - فص اسحق - ص (٧٥ - ٧٦).

عربي : [قال يوسف عليه السلام : "إني رأيت أحد عشر كوكباً ، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين" .

فرأى أخوته في صورة الكواكب ، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر ، هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور أخوته في صورة الكواكب ، وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً له ، فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله ، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال : "يا بني لا تقصص رؤياك على أخوتك فيكيدوا لك كيداً ، ثم برأ أبناءه من ذلك الكيد وألحقه بالشيطان... فقال: "إن الشيطان للإنسان عدو مبين... ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر " هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً " . أي أظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال... أظهرها حساً أي محسوساً ، فإن الخيال لا يعطي إلا المحسوسات] ^١ .

هذا مضمون الرؤيا اليوسفية وقد عبرها ابن عربي فرأى [أن ما يرى في الأحلام على الصورة الواقعية أو على صورة أخرى ، قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرائي أو من المرئي أو من كليهما ، وقد يحصل عن غير مصدر ولا إرادة منهما فإذا وقعت الرؤيا نتيجة قصد وإرادة كان للقاصد علم بما قصد] ^٢ .

ويروى أن الرسول (ص) [... كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة ، فسجى وغاب عن الحاضرين عنده ، فإذا سُري عنه ردّ...] ^٣ ، [وإذا وقعت من غير قصد وإرادة من أحد لم يكن للمرئي علم بما رآه الرائي ، ولا للرائي علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤيا . وهذا النوع أدخل في باب الرؤيا الصادقة ، وأكمل لأنه إدراك لما في خزانة الخيال ، وقد كانت رؤية يوسف لأخوته في صورة الكواكب ولأبيه وخالته في صورة الشمس والقمر

^١ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - فص اسحق - ج ١ - ص ١٠١ .

^٢ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - تعليقه على فص يوسف - ج ٢ - ص ١٠٦ .

^٣ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - فص يوسف - ج ١ - ص ١٠٠ .

غير مراده له ولا لأحد من المرئيين بدليل أنه لم يكن يعلم عن هذا الأمر شيئاً ، وأنهم لم يكن لهم علم بما رآه ، ولذلك أدرك يعقوب قيمة رؤيا ابنه وصدقها ، فقال له : "... يا بني لا تقصص رؤياك على أخوتك فيكيدوا لك كيداً..."^١ .

إن كلام يوسف في رؤياه هو كلام القرآن الكريم الموحى إلى محمد (ص) الذي يوضح حال يوسف ، ولكن ابن عربي يعقد مقارنة بين رؤيا يوسف التي أولها فيما بعد ، وقال بعد أن تحققت : "هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً" وبين قول الرسول (ص) : "الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا" . فقال ابن عربي : [إن الأصل هو ما قاله النبي (ص) ، وهو أن الناس نيام ، وإن كل ما يروونه أحلام ، وإن يوسف لما رأى رؤياه ثم أولها فيما بعد ، إنما خيل إليه أنه استيقظ من نومه ، ولكنه لم يستيقظ ، ولم يزل في نومه حتى مات ، وكذلك كل إنسان وهذا معنى قول يوسف : "قد جعلها ربي حقاً" فكان بمنزلة من رأى في نومه أنه استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ، ولم يعلم أنه في النوم ما برح... فاليقظة هي النوم بعينه وليست ما نسميه نوماً إلا حالاً من حالاتها وليس ما نراه في اليقظة أو في المنام إلا خيلاً يجب تأويله]^٢ .

إن الفارق بين الرؤيا اليوسفية والرؤيا المحمدية هو أن الرؤيا اليوسفية وقفت عند حد الحس ، حيث أعطى الخيال يوسف صورة في رؤياه ونقلها من الخيال إلى الحقيقة . إلى العالم المحسوس وظن أنها الحقيقية عندما قال : "هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً" أي محسوسة حقيقية في حين الرؤيا المحمدية تقول إن الوجود بكلتيه خيال ، والنوم هو حالة خاصة من حالات اليقظة التي هي النوم بعينه]^٣ .

وإذا جازلنا أن نقول بلغة معاصرة ، قلنا : [إن الرؤيا اليوسفية تمثل حالة بدائية للمعرفة ، حيث ظنت أن المحسوس هو الحق . إن صورة الرؤيا المحسوسة هي الحق من حيث كونها

^١ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - ج ٢ - ص ١٠٦ .

^٢ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - ج ٢ - ص ١٠٧ .

^٣ محمد علي ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي - ص ٨٢ .

رمزاً له ، ولكنها ليست ذات الحق ، في حين الرؤيا المحمدية تتجاوز ذلك إلى تجريد أعلى وإلى معنى أعمق ، لأن العالم والوجود بكليته وإن كان حقاً ، فهو خيال " إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة " .

فمن حيث هو خيال يجب تأويل الصور التي تظهر فيه وردها إلى حقيقتها ، فالكون هو خيال وهو حق في آن واحد ، هو ظل وخيال للوجود الحقيقي للنور الأسمى (الله).
إننا نلاحظ أن تأويل ابن عربي للرؤيا والأحلام وإن جاء مغلفاً بالغلاف الصوفي الديني ، فإنه يتسم وبكثير من العقلانية القائمة على فهم النفس البشرية ، وغايته تفسير وحي الأنبياء ، وإلهام الأولياء تفسيراً عقلياً . كما نلاحظ أنه يتحدث عن تحرر المخيلة من الحواس والكدورات وصفائها في حالة النوم ، وعن خزانة المخيلة بما ضمنه من الصور الواقعية التي يلجأ إليها المتخيل .

لا يبتعد ابن عربي عما جاء به فرويد في حديثه عن تحرر الأنا المضغوطة بأعراف اجتماعية في حالة النوم، ولا نغامر إذا قلنا إن ابن عربي في تحليله للرؤيا والأحلام تحليلاً سيكولوجياً وعقلياً قد سبق فرويد بما يقارب ثمانئة عام]^١.

٤- الصمت :

الصمت هو الامتناع عن الكلام عن حركة الشفتين واللسان ، وقد يكون الصمت في بعض المواقف أبلغ من الكلام ، غير أن الصمت الذي نعنيه هنا هو الحالة التي يعانها الصوفي في تجربة مثل حالات الجذب أو الهذيان أو الغيبوبة أو السكر . وحالة الصمت الصوفية هذه يمارسها المتصوف إرادياً إما لعدم إفشاء الحقيقة أو السر الذي توصل إليه ، فيخاف أن ينزلق لسانه فيتكلم بما لم يكن يريد قوله أو يمارسها لا إرادياً لذهوله ، واستغراقه في معنى الحقيقة فينقصد لسانه عن الكلام أو

^١ محمد علي ديكري - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي ص ٨٣ .

البوح بشيء ، ولما أن يكون بأمر إلهي كما أمر زكريا ومريم عليهما السلام في قصتيهما التي ذكرها القرآن الكريم^١.

والصمت عند المتصوفة هو سلوك المريد السالك وسلوك الصوفي العارف: يرى أبو طالب المكي (٣٨٦هـ) أن [المريد لابد له من خصال سبع : الصدق في الإرادة والطاعة والمعرفة بحال نفسه ومجالسة عالم بالله والتوبة والزهد ، وقرين صالح يؤازره على ذلك وعلامة القرين الصالح معاونته على البر ونهيه إياه عن الإثم والعدوان ، فهذه الخصال السبع قوة الإرادة لا قوام إلا بها. ويحتاج إلى جانب هذه الخصال إلى أربع خصال هنّ أساس بنيانه وبها قوة أركانه : أولها الجوع ثم السهر ثم الصمت ثم العزلة (الخلوة) ، فهذه الأربع سجن النفس وضيعتها ، وضرب النفس وتقييدها بهن يضعف صفاتها وعليهن تحسن معاملتها]^٢.

وهي أسلحة يعطيها الشيخ لتلميذه المريد ضد هوى النفس ، [فالصمت وإن كان عن لوازم الخلوة ، فهو مطلق وحي الفكرة ، وجالي صدا العقل ، وبضاعة ربح الورع ، وغلة بذر التقوى]^٣.

وقد تبين ابن عربي القواعد السابقة التي وضعها أبو طالب المكي للصوفي المريد أو الصوفي العارف . فقال : [اثنان منها فاعلان ، وهما الجوع والعزلة (الخلوة) واثنان منفعلان وهما السهر والصمت ، وأعني بالصمت ترك الكلام مع الناس والاشتغال بذكر القلب ، وبنطق النفس عن نطق اللسان إلا فيما أوجب الله عليه مثل قراءة أم القرآن، وما شرّع من التسييح والاذكار]^٤.

^١ مُجَدَّ علي ديريكي - هيفرو - الصمت عند الصوفية المسلمين - دار التكوين - دمشق - ط ١ - ٢٠١٧ - ص ٧ .

^٢ المكي - أبو طالب مُجَدَّ بن أبي الحسن علي بن عباب - قوت القلوب في معاملة المحبوب - ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد - راجعه سعيد نسيب مكارم - دار صادر - ٢٠٠٤ - ج ١ - ص ١٩٤ .

^٣ لسان الدين الخطيب - مُجَدَّ بن عبد الله بن سعيد السلماني - روضة التعريف بالحب الشريف - تحقيق عبد القادر أحمد عطا عبد الستار - القاهرة - دار الفكر العربي - ١٩٦٦ - ص ٤٧١ .

^٤ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٤ - ص ٣٤٣ .

فالصمت إذن هو أحد الأركان التي يأخذ بها السالك في الطريق الصوفي .
وعند الإمام الغزالي ، [إن الصمت تسهله العزلة ... ولكن المعتزل ينبغي ألا يتكلم
إلا بقدر الضروري ، فإن الكلام يشغل القلب وميل القلوب إلى الكلام عظيم فإنه
يستروح إليه ويستغل التجرد للذكر والفكر ، فيستريح إليه ، فالصمت يلقح العقل
ويجلب الورع ويعلم التقوى] ^١ .

يتناول الغزالي الصمت هنا من وجهة النظر السيكولوجية، فالعزلة عنده تبعد
السالك عن الحديث مع الناس الذين لا يستحقون ذلك، والنفس بطبعها تميل إلى
السهل وهو إلقاء الكلام دون روية وكيفما اتفق .

في حين الصمت أمر صعب لأنه يجلب التجرد والتفكير في أمور أسمى وأجلّ من
الثرثرة السهلة الفارغة ، والسالك المريد عليه أن يلزم الصمت فلا يحدث إلا شيخه
للتعلم منه ، وإذا اضطر إلى الحديث مع العامة فليحدثهم على قدر عقولهم ويؤيد ما
ذهب إليه الغزالي قول الإمام علي، ربي الله عنه "حدثوا الناس على قدر عقولهم ،
أتحبون أن يكذب الله ورسوله" ^٢ .

ولكن ابن عربي يبالغ في إعطاء الصمت معنى إلى الدرجة القصوى ، فلا يجوز عنده
مناجاة النفس سراً أو الحديث مع أي مخلوق ولو لم يكن بشراً .

فيقول : [وأما الصمت فهو ألا يتكلم مع مخلوق من الوحوش أو الحشرات التي
لزمته في سياحته أو في موضع عزلته ، أما صمته في نفسه عن حديث نفسه ، فلا
يحدث نفسه بشيء مما يرجو تحصيله من الله ، وإذا عود نفسه بحديث نفسه ، حال
بينه وبين ذكر الله في قلبه ، فإن القلب لا يتسع للحديث والذكر معاً] ^٣ .

^١ الغزالي - أبو حامد - إحياء علوم الدين - بيروت - دار الكتب العلمية - ١٩٩٢ - ج ١ - ص ٨٢ .

^٢ عيسى - عبد القادر - حقائق عن التصوف - دار الفرقان - سورية ٢٠٠٤ - ص ٨٨ .

^٣ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٤ - ص ٣٥١ .

والصمت المطبق الكامل الذي أشار إليه ابن عربي سببه التفرغ لذكر الله وحده في السر، غير أن أنصار المتصوفة لاحقاً أرجعوا صمت المتصوف إلى الخوف من السلطة، وهذا الخوف قد ألجم المتصوفة بعد الحلاج عن الكلام لأنه يؤدي بهم إلى زلات اللسان أو إلى الشطح ويكون هذا السبب في هلاكهم .

والشطح في الكلام ينجم عن غياب العقل في أثناء الكلام عن المسرات الحقيقية التي وصل إليها الصوفي، فشطحهم هنا يشبه حديث الطفل البريء الذي يتحدث عن أسرار الأسرة التي لا يجوز البوح بها لأنها قد تؤدي إلى هلاك الأسرة، الذي يشبه كلام السكران في حال النشوة ، فيخرج في حديثه مكنونات أسراره الدقيقة ، ولو كان في حال الصحو أو حضور العقل لما لجأ إلى ذلك .

وبعض أنصار الصوفية يرون أن الذين باحوا بتلك الأسرار لم يشعروا بأنها محرمة، ولكن الخطأ الوحيد الذي وقعوا فيه هو إباحتهم لتلك الأسرار من دون إذن إلهي ، وهؤلاء الأنصار أرادوا التوفيق بين صيحة الشطحات وبين إنكار ما يدل عليه ظاهرها مما استبشعه أهل السنة وخصوم الصوفية^١ .

وعبارة إذن إلهي هنا لا يعول عليها لأن المتصوف الذي يشطح ليس من مرتبة الأنبياء الذين يوحى إليهم ، [لذا ذهب أهل السنة وخصوم الصوفية إلى أن كل شطح هو بشع ومخالف لما جاء به الإسلام]^٢ .

ودفاع أنصار الصوفية عن شطح المتصوفة، يوجز بأنه لا عتَبَ على سكران في شطحه، أو إن ظاهر كلامه هو غير مقصود، والسبب في هذا الدفاع هو ما شاهده المتصوفة بعد عصر الحلاج الذي صلب ثم أحرق، لهذا عدلوا عن الشطح ، ولجأوا إلى الصمت لكي يدروا عن أنفسهم خطر الموت، وهذا ما عبر عنه السهروردي المقتول بقوله :

^١ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات الكويتية - ج ١ - ١٩٧٨ - ص ٢٢ - ٢٣ بتصرف .

^٢ بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات الكويتية - ج ١ - ١٩٧٨ - ص ٢٣ .

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

ويذكر الباحثون أن أبا بكر الشبلي صديق الحلاج وتلميذه قد شهد مأساة الحلاج فأتعظ بها، قال الشبلي : [كنت أنا والحلاج شيئاً واحداً إلا أنه ظهر وكنمت]^١ .
ويكاد يجمع الباحثون في ظاهرة الصمت لدى المتصوفة في إرجاعها إلى جملة أسباب نسوقها على النحو الآتي ، هي : [إن المتصوفة يشعرون أن اللغة غير كافية أو أنها لا غنى فيها تماماً كوسيلة لنقل تجاربهم واستبصارهم إلى الآخرين ، ولهذا نراهم يقولون : إن ما يمرّون به في تجربتهم الصوفية لا يمكن وصفه ولا التفوه به]^٢ .
فالصمت هو ظاهرة عميقة تخفي وراءها مشاعر أعمق منها يصعب التعبير عنها بالكلمات الواضحة ، فمثلاً الشعور بالحزن الطاغي لا يعبر عنه بالكلمات أو بالدموع أو بالصمت ، وكذلك الفرح الطاغي لا يعبر عنه بالضحك أو بسلوك خارج عن المؤلف أو بالصمت الذي يعبر عن الفرح بانفراج تقاسيم الوجه أو ببريق العينين .

والمشاعر العميقة التي تهزّ الشخصية البشرية هي أعمق بكثير من الأفكار التصويرية ولهذا يتم عند التعبير عن تلك المشاعر اللجوء إلى الصمت . [والتجربة الصوفية تعمّق الغبطة والفرح ، وأحياناً الوجد والغيبة ، وربما كانت هناك مشاعر الرهبة والإجلال لما هو مقدس في تجربة الصوفي ، ويفسر لنا عمق مشاعره الصعوبات التي يلقاها مع الكلمات]^٣ .

^١ الطوسي - السراج - أبو نصر - الممع - ص ٣٨٤ .

^٢ ستيس - ولتر - التصوف والفلسفة - ترجمة أمام عبد الفتاح إمام - القاهرة - ١٩٩٩ - ص ٣٣٣ .

^٣ ستيس - ولتر - التصوف والفلسفة - ترجمة أمام عبد الفتاح إمام - القاهرة - ١٩٩٩ - ص ٣٤٢ .

و [... لما كانت كل كلمة في اللغة باستثناء أسماء الأعلام هي تصور فإنه ينتج ، عن ذلك أنه حيثما لا تكون التصورات ممكنة فلا تكون الكلمات ممكنة ، ومن هنا فإن التجارب الصوفية بما أنها لا يمكن وضعها في تصورات فإنه لا يمكن كذلك وضعها في ألفاظ ^١ .

غير أن هناك أمراً أهم من كون أن التجربة الصوفية لا توضع في تصورات ولذا لا يعبر عنها ، وهو أن قوانين العقل (قوانين المنطق) لا تنطبق على التجربة الصوفية. فتجربة المتصوف تتجاوز ما يصل إليه المنطق العقلي ، لأنها تنصب على الحقيقة المطلقة اللامتناهية (الله) ، وعلى السر المطلق الذي لا يستطيع الصوفي التعبير عنه، فالصوفي الواصل العارف عندما يريد أن ينقل إلى الآخرين ما عرفه وشاهده في تجربته، أي عندما يريد أن يعلمهم كيف يعرفون الله ينعقد لسانه ويصاب بالخرس .

ويرجع المعلم إكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) هذا الخرس إلى ثلاثة أسباب هي :

١- إن الخير الذي عرفه المتصوفة عندما نظروا إلى الله كان هائلاً وغامضاً حتى إنه يصعب أن يتخذ شكلاً معيناً أمام الفهم .

٢- إنّ ما حصلوه من الله لا يضاهي ذات الله نفسه من حيث ضخامته وجلاله ولا يؤدي إلى أية فكرة ، ولا أي شكل يمكن التعبير عنه .

٣- إن الحقيقة المخبأة التي وجدوها في الله ، والسر الذي عثروا عليه لا يمكن وصفه أو التفوه به ^٢ .

ويعدد وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) للتجربة أربع خصائص هي سبب الصمت:

١- اللاموصوفية ، وتعني أن للصوفي حالات روحية لا يقدر الكلام أن يصفها، وهي لا لكي تنقل ، بل لكي تعاش خصوصاً وهي أكثر ارتباطاً

^١ ستيس - ولتر - التصوف والفلسفة - ترجمة أمام عبد الفتاح إمام - القاهرة - ١٩٩٩ - ص ٣٤٦.

^٢ ستيس - وولتر - التصوف والفلسفة - ص (٣٤٧-٣٤٨) بتصرف .

بالاشعور، ونخطئ حين نحكم على مثل هذه الحالات وحين نقوم عقلياً
ما لا شأن للعقل فيه .

٢- الخاصة الثانية هي المعرفية ، وتعني أنها حالات نفاذ إلى أعماق حقيقة لم
يردها العقل من قبل .

٣- الموقوتية ، وتعني أن هذه الحالات لا تدوم طويلاً، وتفشل الذاكرة في
وصفها بعد أن تنتهي.

٤- والخاصية الأخيرة هي الانفعالية وهي حالات لا تكاد تنتهي حتى يشعر
صاحبها أنه فقد إرادته وأنه معتقل أو مأخوذ بقوة عليا لا يستطيع أن
يتغلب عليها^١ .

ويرى أدونيس : [أن الكلام لا يكون إلا بين ذات وأخرى.. وتجربة المتصوف هي رحلة
شاقة إلى المجهول إلى الحد الأقصى ، وفيها يصل المتصوف إلى حالة لا يمكن التعبير عنها
بالكلام إنما حالة الصمت ، حالة البحث عن النشوة أي الوجد مع المجهول ، وهنا يصل
الصوفي إلى نوع من الذوبان (التماهي) بين الذات والموضوع، إلى حالة ملتبسة يمكن
وصفها بأنها ليست ذاتاً ولا موضوعاً]^٢ .

في هذه الوحدة الكاملة مع الآخر يغيب المتصوف عن كل ما حوله مستغرقاً بالصمت و
[... الصمت هنا هو النشوة العليا التي لا يمكن وصفها ، إنما لحظة السعادة ، لحظة
الاتحاد مع الكائن الأصلي]^٣ أي مع الله .

ونود هنا أن نشير إلى الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر في فهمه للكلام (النطق)
وللإصغاء والصمت ، وعلاقة ذلك باللغة من حيث هي كشف أو انكشاف

^١ أدونيس - الصوفية والسوريالية - بيروت - دار الساقي - ط ٢ - ١٩٩٥ - ص(٥٧-٥٨) بتصرف .

^٢ أدونيس - الصوفية والسوريالية - بيروت - دار الساقي - ط ٢ - ١٩٩٥ - ص(٢٥١-٢٥٢) .

^٣ أدونيس - الصوفية والسوريالية .

للموجودات ومن حيث هي نفاذ إلى أعماق الموجودات ، ينطق هيدغر في فهمه لهذه الأمور من موقف الفلسفة. وهو أسبقية الوجود على الماهية .

يرى هيدغر [أن الإنسان يسمع ويصغي ويسكت وهذا يؤلف تركيباً أساسياً في وجوده . والإنسان لا يسمع لأن له أذنين ، بل أن له أذنين لأنه من حيث وجوده هو يسمع ، فهو سمع بوجوده ، والسمع والإصغاء يكون الإنسان متكلماً، ولو لم يكن متكلماً لما كان ساكناً، فالحجر مثلاً لا يتكلم ولهذا لا يسكت ، والإنسان بحكم وجوده يفصح عن نفسه وهذا الإفصاح عن النفس هو اللغة]^١.

ومعنى ما يذهب إليه هيدغر : إن وجود الإنسان سابق على ماهيته ، التي هي النطق والصمت ، وهذان لاحقان لوجوده ، فوجوده بوصفه أولاً إنساناً يقتضي نطقه وصمته . وخلاصة القول : إن الصمت ظاهرة تخص بالتجربة الصوفية التي لا يعبر عنها بالكلمات، وهذه التجربة هي شعور بالرهبة والدهشة والإجلال لما هو مقدس ، وإنما لا تخضع لقوانين العقل والمنطق ولهذا كله لا يمكن التعبير عنها بالكلمات ، بل يمكن أن تعاش ولو كانت معاشتها صعبة ، وعندما يعيشها الصوفي فيعيشها مؤقتاً ، مستغرقاً في نشوته وسكره لحظات قد تطول أو تقصر وعندما يستيقظ لا يعود يتذكر، فالتماهي مع الخير المطلق والحق المطلق والجمال المطلق لا يمكن التعبير عنه .

^١ بدوي - عبد الرحمن - ملحق موسوعة الفلسفة - ط ١ - ١٩٩٦ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - صفحة ٢٦٠ .

٥- الخيال هو فسحة الحرية :

تحليل ابن عربي لمفهوم الخيال تحليلاً عقلياً :

إن توضيح هذا المفهوم يبدو على درجة ما من الصعوبة لأن ابن عربي يربط الخيال بوظائف كونية وأخرى نفسية ويجعله أساساً لظهور الأسماء الإلهية والكشف التأملي . أو بمعنى آخر أقول : إنه يصعب أن نقدم فهماً مقبولاً لنظريته في الخيال إلا عبر نظرنا إليه . وكما تشير نصوص ابن عربي على المستويين الوجودي (الأونطولوجي) ثم المعرفي ، وفي كلا المستويين نلاحظ أن غايته الأساسية هي إيضاح ما يصعب فهمه على العقل وهو : كيف تفسر النبوة وكيف ينتزل الوحي على الأنبياء والإلهام على الأولياء العارفين ، فيحاول أن يفسر ذلك تفسيراً لا يخلو من التحليل العقلي ، أو لنقل : إنه يحاول أن يعقلن الوحي بطريقته الصوفية التي تختلف عن طريق الفلاسفة [١] .

فعلى المستوى الوجودي يعدّ ابن عربي أن الخيال وجود قائم بذاته وهو عالم الممكنات عالم لا يقل عنده في وجوده حقيقة عن وجود الله وإن كان الله هو خالقه يقول : [...الحضرة الأولى حضرة الغيب ولها عالم يقال له عالم الغيب ، والحضرة الثانية هي حضرة الحس والشهادة ، ويقال لها عالم الشهادة .

ومدرك هذا العالم بالبصر ، ومدرك عالم الغيب بالبصيرة والمتولد من اجتماعها حضرة وعالم ، فالحضرة حضرة الخيال ، والعالم عالم الخيال ، وهو ظهور المعاني في القوالب المحصورة كالعلم في صورة اللبن ، والثبات في الدين في صورة القيد ، والإسلام في صورة العمد ... وحضرة الخيال أوسع الحضرات ، لأنها تجمع العالمين . عالم الغيب وعالم الشهادة ، فإن حضرة الغيب لاتسع عالم الشهادة ، فإنه ما بقي فيها خلاء ، وكذلك حضرة الشهادة ، فقد علمت أن حضرة الخيال أوسع [٢] .

^١ محمد علي ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي - دمشق - دار التكوين - ٢٠٠٦ - ص ٦٥ .

^٢ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٤٢ .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عالم الخيال (المثال) عنده يختلف عن عالم المثال عند أفلاطون، وإن كان ابن عربي يستخدم المصطلح نفسه "عالم المثال" في مواطن كثيرة من نصوصه، ففكرية الخيال عند ابن عربي تتضمن الأسس الرئيسية التي يقوم عليها مذهبه العام. وحدة الوجود والعلاقة بين الحق والخلق ونظرية الإنسان الكامل والكشف الصوفي [فعالم المثال المطلق عند ابن عربي لا يحتوي على معانٍ مجردة، بل يحتوي صوراً مقدارية محسوسة تشبه المعاني المجردة (التي هي أشبه بالمثل الأفلاطونية في العالم المعقول، كما تشبه الموجودات الخارجية في العالم المحسوس)^١. وقد رأينا في النص السابق أن ابن عربي يؤكد على ظهور المعاني في عالم الخيال في قوالب محسوسة كظهورها في صورة اللبن... الخ.

فالوجود الخيالي إذن هو عالم من العوالم الثلاثة، وأوسعها وعلاقته بالعالمين الآخرين وأهميته بالنسبة لهما يوضحها ابن عربي في النص الآتي: [...الوجود المطلق الذي لا يتقيد هو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه... والعدم المطلق هو من نقيضين متقابلين وما من نقيضين إلا وبينهما فاصل به يتميز كل واحد منهما عن الآخر، وهو المانع أن يتصف أحدهما بصفة الآخر... وهو البرزخ الأعلى، وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم... وفيه جميع الممكنات وهي لا تنتاهي، كما أن كل واحد من المعلومين "الوجودين" لا يتناهى. ولها أي الممكنات في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، ومن هذا الوجه يطلق عليها اسم الشيء الذي أراد الحق إيجادها، قال له كن فيكون. وليس له أعيان موجودة من الوجه الذي ينظر إليه منه العدم المطلق، ولهذا يقال له: كن فإنه لو أنه كائن ما قيل له: كن... ومن هذا البرزخ وجود الممكنات وبها يتعلق رؤية الحق للأشياء قبل كونها]^٢.

^١ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - ج ٢ - تعليق أبو العلا عفيفي - ص ٧٥.

^٢ ابن عربي - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص (٤٦-٤٧).

إن الوجود الخيالي هو وجود حقيقي بوصفه عالم الممكنات وأعيانها الثابتة وبوصفه قائماً في علم الله تعالى، ولهذا يقول له الحق كن، في الوجود العيني المحسوس، فيكون وجوداً عينياً محسوساً، أي يتعلق به الحس في الوجود المحسوس مثلما يتعلق به الخيال في الوجود الخيالي، وهذا الوجود يطلق عليه ابن عربي تسميات متعددة فهو الخيال المطلق وهو العماء^١ الذي فتح الله فيه صور كل ما سواه من العالم، وهذا العماء هو "الخيال المحقق" الذي يقبل صور الكائنات كلها وتصوير ما ليس بكائن لا تساعه، ففيه ظهرت جميع الممكنات^٢.

يحلل ابن عربي تحليلاً جدلياً رائعاً العلاقة بين الوجود المطلق (الله) والوجود الخيالي، والعدم المطلق. فيقول: [عالم البرزخ هو الفاصل بين الوجود والعدم فهو لا موجود ولا معدوم، فإن نسبته إلى الوجود وجدت فيه منه رائحة لكونه ثابتاً، وإن نسبته إلى العدم صدقت لأنه لا وجود له، والعجب من الأشاعرة كيف تنكر على من يقول: إن المعدوم شيء في حال عدمه وله عين ثابتة، ثم يصر على تلك العين الوجود وهي تثبت الأحوال.... ثم إن البرزخ الذي هو الممكن بين العدم والوجود سبب نسبته الثبوت إليه مع نسبة العدم هو مقابلته للأمرين بذاته، وذلك إن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود فيه صورته، فكانت تلك الصورة في الممكن، فلماذا كان للممكن عين ثابتة وشيئية في حال عدمه ولهذا خرج على صورة الوجود المطلق، ولهذا أيضاً اتصف بعدم التناهي، فقليل فيه إنه لا يتناهى، وكان أيضاً الوجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق، فرأى العدم في مرآة الحق نفسه فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة هو عين العدم الذي اتصف به هذا الممكن، وهو موصوف بأنه لا يتناهى، كما أن العدم

^١ إشارة إلى قول النبي (ص) عندما سئل: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق فأجاب: كان ما فوقه هواء وما تحته هواء، وما هنا للنفي وليست بمعنى الذي.

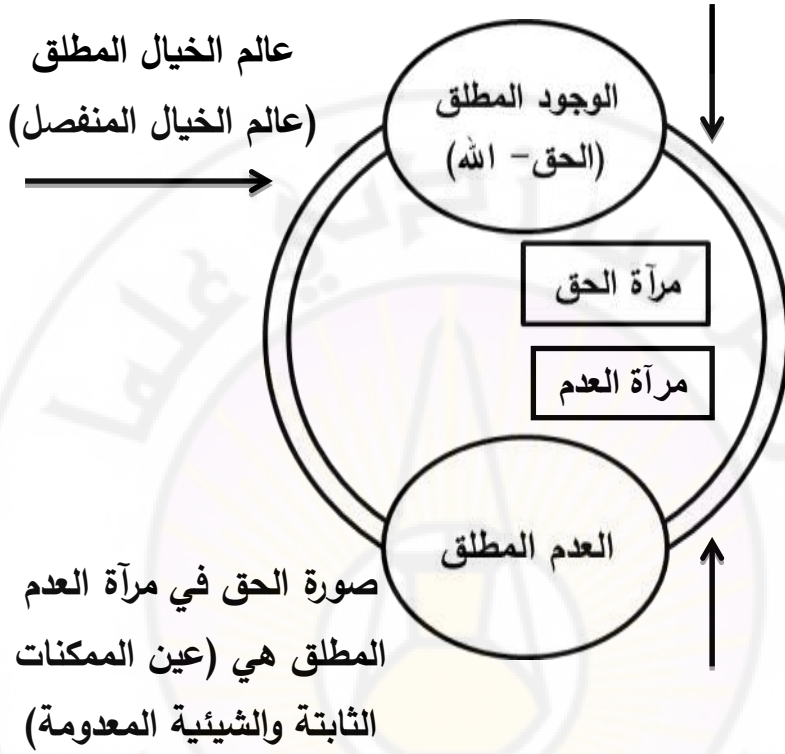
^٢ محمد علي ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي - ص(٦٦-٦٧).

المطلق لا يتناهى فاتصف الممكن بأنه معدوم ، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة ، لا هي عين الرائي ولا غيره ، ولا هو من حيث عدمه في المحال ولا غيره^١ .

إن عالم البرزخ (عالم الخيال - الممكنات) يمثل الموقع الوسط بين الوجودين الوجود المطلق (الحق) والعدم المطلق . وهو مرآة ذات وجهين، وجه يتجه إلى الوجود المطلق (الحق) ووجه يتجه إلى العدم ونسق الصورة المرتسمة للوجود المطلق (الحق) في مرآة العدم المطلق (عبر الخيال - عالم الممكنات) ثم نسق الصور المرتسمة للعدم المطلق (أيضاً عبر الخيال - عالم الممكنات) في مرآة الحق ، نسق الصور كلها يؤول إلى جدلية الجمع بين المتقابلات في شكل مرئي ولا مرئي ، حقيقي ولا حقيقي، مثبت ولا مثبت ، موجود ولا موجود ، فالصورة المنطبعة لا حقيقة لها من حيث هي انعكاس إنما تؤول حقيقتها إلى العين المقابلة للمرآة العاكسة ، ولكن الناظر لا يتأتى له أن ينكر رؤية صورته في المرآة ، تلك الصورة التي تخضع في تشكيلها المنعكس لطبيعة السطح العاكس (المرآة) وعلى هذا يبدو الانعكاس رمزاً للخيال بوصفه مرتبة وسطى تقابل كل طرف بوجهها مما يؤذن بأن للخيال بنية دياكتيكية تضم المتقابلات وتدمجها في نسيج واحد.

^١ ابن عربي - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٤٧ .

ويمكن أن نوضح ما يشير إليه ابن عربي في المخطط البسيط الآتي^١.



وهذا يعني أن عالم الخيال هو عالم الممكنات ، وهذه موجودة ومعدومة ، منفية ومثبتة مرئية ولا مرئية الخ.

وبهذا يكون معنى الخيال عند ابن عربي [ليس ما يراد به الآن في علم النفس المعاصر من إنشاء صور للمحسوس في الفكر تطابقه أو تباعد عنه ولا ما يراد به أحياناً إنشاء صور وهمية لا ضابط لها ولا رابطة بينها ولا صحة فيها ، وإنما يعطي ابن عربي للخيال معنى قوياً وقيمة كبيرة في المعرفة لم يعطه إياه من قبله ولا من بعده فيلسوف آخر]^٢. لأن ابن

^١ محمد علي ديكري - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي - ص(٦٨-٦٩) .

^٢ البياضي - عبد الكريم - دراسات فنية في الأدب العربي - مطبعة جامعة دمشق - ١٩٦٣ - ص٣٢٨ .

عربي كما رأينا أعلاه يعدّ الخيال مرتبة من مراتب الوجود يختص بها علم لا يناله إلا الأنبياء والأولياء .

وأما على المستوى المعرفي : فنجد ابن عربي يقيم على أساس التراتب في المستوى الوجودي تراتباً في المستوى المعرفي ويقرر أن [... الحقائق الكونية على ثلاث مراتب علوية وهي المعقولات وسفلية وهي المحسوسات ، وبرزخه وهي المخيلات]^١ . وهذه الحقائق المعرفية توازي المراتب الوجودية ، وهنا نرى ابن عربي ينظر إلى الخيال بوصفه أداة من أدوات المعرفة تختص بمعرفة العالم المهيأ لمعرفته وهو عالم الخيال (البرزخ) ويحتل الإنسان الكامل في عالم البرزخ هذا موقعاً وسطاً ، [فقد أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية ، فيكون حقاً ويظهر بحقيقته الإمكان فيكون خلقاً]^٢ ، وهو الكلمة الفاصلة وهو موجود عن تلك الحضرة البرزخية التي لا مقدار لها ، [... وكل إنسان ذي خيال وتخيل، إذا تخيل أمراً ما ، فإن نظره يمتد إلى هذا البرزخ وهو لا يدري أنه ناظر إلى ذلك الشيء في هذه الحضرة]^٣ .

وفي تحليل ابن عربي لمفهوم الخيال هنا على المستوى المعرفي نجد مفارقة كبيرة تتمثل في أنه من جهة أولى يبين عجز العقل عن الوصول إلى المعرفة الحق بالله ، ومن جهة ثانية يستخدم العقل ذاته في تحليل الخيال تحليلاً عقلياً يتجلى أولاً في عدّه الخيال قوة من قوى الجهاز الإدراكي للإنسان ، وثانياً في تعبيره للرؤيا تعبيراً عقلياً .

أ- الخيال ووحدة قوى الجهاز الإدراكي :

يعد ابن عربي الخيال قوة من قوى الجهاز الإدراكي التي ترتبط فيما بينها بعلاقات وثيقة وتتميز بوحدها التي يصفها على النحو الآتي : [... الخيال فقير إلى الحواس فلا يتخيل أصلاً إلا ما تعطيه هذه القوى ... فالقوة الحافظة إن لم تمسك على الخيال ما

^١ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ١ - ص ٣٣ .

^٢ غراب - محمود - الخيال عالم البرزخ والخيال عند محي الدين بن عربي - دمشق - مطبعة زيد بن ثابت - ١٩٨٣ - ص ١ .

^٣ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٤٧ .

حصل عنده من هذه القوى لا يبقى في الخيال منها شيء ، فهو فقير إلى الحواس وإلى القوة الحافظة ، ثم إن القوة الحافظة قد تطرأ عليها موانع تحول بينها وبين الخيال فيفوت الخيال أمور كثيرة من أصل ما طرأ على القوة الحافظة من الضعف لوجود المانع، فافتقر إلى القوة المذكورة ، فتذكره بما غاب عنه ، فهي معينة للقوة الحافظة على ذلك ، ثم إن القوة المفكرة إذا جاءت إلى الخيال افتقرت إلى المصور لتركب بها ما ضبطه الخيال من الأمور صورة دليل على أمر ما ، وبرهان على ما تستند فيه^١.

نلاحظ هنا أن ابن عربي يتفق مع الفلاسفة العقلين أمثال الفارابي وابن سينا، وحتى ابن رشد في أن الخيال يستمد صورته من الحس، وأن قوى النفس المشار إليها تتمادى في إدراك الواقع المادي المحسوس (العالم الطبيعي) والمعرفة الناجمة في هذا المجال لا ينكرها ابن عربي ولكنه يوقف هذه القوى عند هذا الحد من المعرفة، ولا تتعداه إلى المعرفة بالله.

وبناء على فهمه لقوى الجهاز الإدراكي يقسم المعارف إلى [حسية محضة، وفكرية تستعين بالحس والخيال، وعقلية دنيا تعتمد على الفكر ، وعقلية عليا لا تحتاج إلى القوى الدنيا ، ويجزم باستحالة وصول تلك القوى إلى المعرفة الحقة بالله ، ولكن من الممكن الوصول إليها عن طريق العقل الأعلى أو الجانب الأعلى في العقل]^٢.

يختلف ابن عربي أيضاً مع الفلاسفة في أنه [لا يقصر الخيال الملهم على الأنبياء كما أنه لا يقصر دور الخيال على الاتصال بالعقل الفعال ، بل يراه أداة لعبور الوجود الخيالي]^٣.

^١ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات - ج ١ - ص ٢٨٩ .

^٢ غلاب - محمد - المعرفة عند مفكري المسلمين - مراجعة عباس محمود العقاد + زكي نجيب محمود - القاهرة - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ب - ت - ن - ص ٣٤٧-٣٤٨ .

^٣ غلاب - محمد - المعرفة عند مفكري المسلمين - مراجعة عباس محمود العقاد + زكي نجيب محمود - القاهرة - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ب - ت - ن - ص ٣٤٨ .

وإن كان ابن عربي [يفرق بين الوحي المقصور على الأنبياء وبين الإلهام الذي يختص به الأولياء باعتبارهم ورثة ومفسري التعليم النبوي المحفوظ في القرآن].^١

ففي الخيال يمتد نظر المتخيل إلى البرزخ ، إلى الصور الوجودية ولكنه يحتاج إلى قوة أخرى حتى يصل إلى العلم الصحيح ، وهو الوصول إلى المعنى الكامن خلف الصورة ، إلى معنى العلم الكامن خلف صورة اللبن ، ومعنى الثبات في الدين الكامن خلف صورة القيد ، ومعنى الإسلام الكامن خلف صورة العمدة ، وهذه القوة التي يحتاجها الخيال للوصول إلى المعنى الكامن من خلف الصورة ليست هي القوة المفكرة لكونها تخطئ [بل هي قوة إلهية كشفية لا يؤتاها إلا كبار الصوفية أو مَنْ الله بما عليهم وهي تحتاج بدورها من الصوفي أن يتحمل القيام بتصفية خزانة الخيال مما يلحق بها من الكدورات بسبب وجود خزانة الخيال في الجسم الطبيعي فالخطأ في الوصول إلى معنى الصورة في الخيال هو ...] ذلك الجسم الطبيعي المعبر عنه بالحوض في هذا المنزل وقعر هذا الحوض هو خزانة الخيال ، والتخيل عن صورته ، فيطراً التلبس على الناظر بما ظهر له ، فما يدري أي معنى لبس هذه الصورة ، فيتحير ولا يتخلص له ذلك أبداً من نظرة إلا بحكم الموافقة وهو على غير يقين محقق مما أصاب إلا بإخبار من الله].^٢

إن الخيال عند ابن عربي وإن كان يستمد الصور من الحس فإنه بدوره يؤثر في الحس فهو يشخص المجرد ، ويجسد المعنى في إدخاله قوالب الصور ، وهذا يعني أن للخيال قدرة على أن يجعل الأشياء تخالف طبائعها الأولية.

وفي هذا يستشهد ابن عربي [...] بتشكل الأرواح في صورة الأجسام الظاهرة ، كظهور جبريل في صورة دحية الكلبي وفي صورة الأعراي].^٣

^١ روسبولى - ستيفان - ابن عربي في حوار ميتافيزيقي - مجلة الكرمل - شتاء ٢٠٠٠ - العدد ٦٢ - ص ٢٠٠ - رام الله فلسطين.

^٢ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ١ - ص ٥٩٦ .

^٣ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٤٢ .

كما أنه يستشهد بقصة موسى الذي رأى الحبال أفاعي ، لقد أدركها مخيلة ولا يعرف أنها مخيلة بل ظن أنها محسوسة مثل عصاه ، لأن السحرة أقاموا ذلك في حضرة الخيال^١.

ويستشهد بقصة [تمثل جبريل لمريم في صورة بشر سوي، ذلك لأن مريم لم تره في هذه الصورة بعين الحس بل رآته بعين الخيال]^٢.

وعلى هذا نرى [أن التفسير الذي يقدمه ابن عربي للوحي النبوي وللإلهام الصوفي هو محاولة لعقلنة الوحي والإلهام، أي لعقلنة ما يصعب قبوله بالعقل كما يفهمه النظار . وإذا جاز لبعض الباحثين أن يعدّوا تفسير الفارابي وابن سينا وغيرها للنبوة وللوحي تفسيراً عقلياً، فيجوز لنا هنا أن نعدّ تفسير ابن عربي على النحو الذي سقناه هو ضرب من التفسير العقلي، وهو ينسجم بدوره مع ما ينقله إلينا القرآن الكريم والحديث الشريف من تمثل جبريل لمريم وظهوره في صورة الأعرابي]^٣.

والتأثير المتبادل بين الحس والخيال وإن كان لا يقره العقل بمفهوما العلمى المعاصر، ولكن يقره الشرع ، وابن عربي يؤمن بما يقره الشرع، ويحاول أن يعقلنه. وعلم النفس المعاصر يشير إلى أن بعض أنواع الخيال تبدو لأصحابها وكأنها محسوسات يفعلون بها. أليست الموسيقى والشعر وشتى ضروب النفس والعلم ينبع من ذلك الخيال الذي يوقظ أحاسيسها فتتفاعل يد الرسام والنحات ، وأذن الموسيقى وشفة الشاعر ، وعقل العالم؟ وإذا كان كما يقول ابن عربي [للخيال قوة الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه.. فالحق موجود للخيال في حضرة الانفعال الممثل]^٤.

^١ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٢٨٨ .

^٢ ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - انظر الفص العيسوي .

^٣ محمد علي ديكري - هيفرو - المعرفة وحدودها عند ابن عربي - ص ٧٤ .

^٤ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٢٩٠ .

وإذا كان [العلم ليس تصور المعلوم على ما قاله صاحب النظر، وإنما العلم دَرْكُ ذات المطلوب على ما هو عليه في نفسه ، فالعلوم أعني المعلومات إذا ظهرت بذواتها للعلم، وأدركها العلم على ما هي عليه في ذواتها ، فذلك العلم الصحيح والإدراك التام الذي لا شبهة فيه ألبته ، والتصور للعالم ، إنما جاء من كونه متخيلاً.. فيتصور العالم المعلوم إذا كان ممن له خيال وتخيل]^١.

جاز لنا أن نقول : إن مفهوم الخيال عند ابن عربي يقترب من مفهوم الخيال العلمي، أو الحدس العقلي الذي يمارسه الرياضيون وكبار علماء العصر الحديث في مختلف مجالات البحث في الفلك والعلوم الطبيعية، وهذا يعني أن الخيال عنصر العبقرية في الفن والعلم والحياة الروحية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ابن عربي يفرق بين خيال العامة وخيال الخواص من العلماء والعارفين ، فيقول : [..فالعامة لا تعرف حضرة الخيال ولا تدخلها إلا إذا نامت ، ورجعت القوى الحساسة إليها، في حين الخواص يرون ذلك في اليقظة لقوة التحقق بها...]^٢. ولهذا فالناس يتفاوتون في درجة الإشراق الخيالي ، أي في سرعة التقاطهم لفكرة الحدس، ومن الثابت أن الكشف العلمي يتم أحياناً عن طريق الخيال ، فالعالم يبدأ بملاحظة الأشياء ثم يكون لنفسه فكرة خيالية غير شعورية عما يراه وتسطع هذه الفكرة على هيئة حدس خيالي أو شعور غامض بحقائق الأشياء ، وكانت هذه حال نيوتن عندما اكتشف قانون الجاذبية وحال كبلر وتيخو براهي عندما اكتشفا المدارات الإهليلجية للكواكب السيارة .

والكشف العلمي يرتبط بالحالة النفسية والعقلية التي يوجد عليها الباحث ولا تخلو هذه الحالة من مسحة وجدانية ويتم الكشف على هيئة نور مفاجئ يساعد على التوسع في

^١ ابن عربي - الفتوحات المكية - ج ٢ - ص ٥٩٦ . (مضمون هذا النص هو عين مضمون ما أشار إليه كانط فيما بعد ، بأن العلم لا يدرك الشيء في ذاته - النومن " بل يدرك ظاهره الفينومن" وعدّ كانط أن هذا نقيضه في العلم.

^٢ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٤٢.

معرفة التفاصيل للمنطقة التي يسطع عليها . وعلى الرغم من أن ابن عربي يتحدث عن أغاليط الخيال، إذ [...] مامن قوة إلا ولها موانع وأغاليط فُيحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت^١، فهذه الأغاليط ترجع إلى وجود خزانة الخيال في الجسم الطبيعي وحدوث التلبيس - كما رأينا ومع ذلك يبقى الخيال عند ابن عربي هو القوة التي تساعد على إدراك ما لا يدركه العقل، فالخيال يكشف بنور الأشياء ، ولذا فهو لا يخطئ، وإذا كان هناك خطأ فهو وليد الحكم، والخيال لا يصدر حكماً، فالخطأ ينسب إلى من يحكم ، أي إلى العقل ، الذي أخطأ في فهم ما كشف الخيال عنه . وهو على الرغم من كونه يحتل موقعاً وسطاً بين الحس والعقل إذ [...] ليس بينه وبين العقل واسطة ولا درجة ، كما أنه ليس بينه وبين المحسوس واسطة ولا درجة فهو واسطة العقد ينزل إليه المعنى ، وإليه يرتفع المحسوس، فهو يلتقي الطرفين بذاته^٢.

وهو القوة الوحيدة في الجهاز الإدراكي التي تمكن الإنسان من اختراق ظاهره وصولاً إلى باطنه، أو عند اختراق الصور الوجودية بمراتبها المتعددة، فالخيال يصور [...] الإنسان في عالم الغيب في حضرة الخيال... لاسيما وهو في نشأته، له في عالم الغيب دخول بروحه الذي هو باطنه ، وله في عالم الشهادة دخول بجسمه الذي هو ظاهره^٣. وهو في اختراقه للصور الوجودية [يصل إلى معناها الباطن الروحي إنه وسيلة وليس غاية في ذاته، وسيلة إلى القلب إلى باطن الإنسان الروحي ، وحين يصل العارف إلى التحقق بباطنه والتحقق بحقيقة الوجود تنتقل هذه المعرفة وتنعكس إلى الخيال فيتلقى المعرفة الحققة، ويميز المعنى في الصورة التي يدركها ومن ثم يصبح قادراً على التأويل .

^١ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ١ - ص ٢٨٩ .

^٢ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٢ - ص ٣٩٠ .

^٣ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٢ - ص ٣٩٠ .

وأخيراً يمكننا أن نوجز ما سقناه فنقول :

يميز ابن عربي بين نوعين من الخيال الأول هو الخيال المنفصل، وهو عالم الخيال المطلق وهو البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ وهو [الحضرة الذاتية القابلة دائماً للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصتها]^١. بمعنى أنه في هذه الحضرة تظهر الروحانيات من الملائكة في التشكل في الصور وفيها تنزل المعاني في الصور والقوالب الحسية ، وفيه يتروحن البشر.

والثاني هو الخيال المتصل ، وهو القوة المتخيلة المخلوقة في الإنسان ، وبها يدخل حضرة الخيال المنفصل في اليقظة والنوم ، وهذا الخيال المتصل يذهب بذهاب المتخيل (اسم الفاعل) . وفي الخيال المتصل يميز أيضاً ابن عربي بين نوعين من هذا الخيال .

الأول : هو ما يكون وليد عملية التخيّل فيتصرف الإنسان في الصور الحسية التي سبق له إدراكها واحتفظ بها في خياله حتى يتمكن من التأليف بينها عند الحاجة ، وفي هذه الحال يتاح له أن ينشئ صورة خيالية جديدة لم يسبق له أن أدركها في الواقع المحسوس بل يراها لأول مرة في خياله ، وإن كانت عناصر الصورة الخيالية التي دخلت في تأليفها قد أدركت بالحس من قبل .

الثاني : وهو الذي لا يكون عن عملية تخيل متصورة]^٢. أو شبه شعورية وإنما ينبعث في النفس من تلقاء نفسه ، كما هي الحال في تلك الصور الخيالية التي يراها النائم في حلمه دون أن يؤلف بينها، ويلاحظ أن الخيال التلقائي يتسع في أثناء النوم لظهور ما يقضي العقل باستعماله . والخيال المتصل بنوعيه يعدّها ابن عربي ركن المعرفة وفي كليهما يجب أن تتم عملية التأويل أو التعبير العقلي .

^١ ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٢ - ص ٣١١ .

^٢ بتصرف انظر ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ج ٣ - ص ٣١١ + ج ٢ - ص ٣٨ .

ثانياً- الطرق الصوفية المعاصرة:

١_ الطريقة القادرية - الرفاعية - الجيلانية، هي طريقة واحدة وإن تعددت أسماؤها. مؤسسها عبد القادر الجيلاني، والنسب من مُحَمَّد (ﷺ) إلى علي (ري الله عنه) إلى الحسن البصري إلى حبيب العجمي إلى داود الطائي إلى معروف الكرخي إلى السري السقطي إلى الجنيد البغدادي إلى عبد الواحد التميمي إلى أبي بكر الشبلي إلى علي الحكاري إلى سعيد المبارك إلى عبد القادر الجيلاني^١. وتنسب الطريقة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي أسسها في بغداد، ثم انتقلت الطريقة من بغداد إلى حماة في سورية. وفي حماة أنشئت أقدم زاوية جيلانية (زاوية كيلانية).

ومعرفة الله عند الطريقة تتم بالقلب والعقل^٢.

سميت الطريقة بالرفاعية وبالقادريّة والجيلانية نسبة إلى شيوخ القادرية^٣. وتوصي الطريقة بترك الغضب والحقد، كما توصي بالالتزام بالصفح وإكرام الشيوخ، وبالرفق بالضعيف، وبترك السباب والشتائم.

٢_ الطريقة الشاذلية:

دخلت الطريقة الشاذلية إلى سورية على يد مُحَمَّد بن يلس التلمساني وتلميذه الشيخ مُحَمَّد الهاشمي التلمساني، ومؤسس الطريقة أبو الحسن الشاذلي. ليس للطريقة علاقة بالسياسة، ولكنها تملك الدور المهم في الإصلاح الاجتماعي، فهي تشدد على تربية أفرادها تربية صالحة.

لا توجد مراتب في الطريقة بل مريد وشيخ فقط. ومن شروط الشيخ المرشد أن يكون تقياً ظاهر الصلاح.

^١ العسكري - عبود عبد الله - الطرق الصوفية في سورية - تصورات ومفاهيم قراءات في واقع الحال - دار النمر - دمشق -

١٦ - ٢٠٠٦ م - ص ٩١-١٠٧ .

^٢ العسكري - عبود عبد الله - المرجع السابق - ص ١١٢-١١٨ .

^٣ العسكري - عبود عبد الله - المرجع السابق - ص ١١٨-١٦٢ .

وهدف الطريقة ربط قلوب المؤمنين بالله، وحثهم على التخلص من الآفات القلبية كالكبر والحسد والحقد.

والسند الصوفي للطريقة الشاذلية، من الله تعالى إلى جبريل (عليه السلام)، إلى محمد (ﷺ)، إلى علي بن أبي طالب (ري الله عنه)، إلى الحسن البصري إلى حبيب العجمي إلى الجنيد البغدادي إلى أبي بكر الشبلي إلى عبد القادر الجيلاني إلى أبي الحسن الشاذلي إلى أبي العباس المرسي إلى ابن عطاء الله السكندري إلى محمد بن التلسماني لا يوجد في الطريقة الشاذلية تلازم بين النسب العصبي والنسب الصوفي ولكن إذا صادف أن ابن الشيخ كان الأفضل في إخوان الشيخ من حيث المعرفة، والعلم والأخلاق فلا يمنع من أن يجتمع النسبان.

وقد كان للطريقة موقفاً مناهضاً للاستعمار الفرنسي، أدى إلى تهجير أعلام الطريقة إلى بلاد المشرق.

والطريقة الشاذلية تولي أهمية خاصة للخلوة لأنها وسيلة الانتقال من العلم التصديقي للمعرفة الشهودية، والخلوة لا تتجاوز حدود ثلاثة أيام أو أربعة أيام، ويشترط في الخلوة أن يكون صاحبها مستعداً للمعرفة، وهذا الاستعداد يجب أن يتحقق فيه أمران اثنان هما: أولهما: أن يكون قد اتقن العلم التصديقي الذي هو علم التوحيد، وثانيهما أن يقبل على الطرق بكلية، وفي حالة قريية من الصفاء والصدق في الله، وهي رتبة عظيمة فوق كل الرتب.

والعارف في الطريقة هو من ذاق، وليس العارف من حفظ اصطلاحات الصوفية. والتصوف عندها حال، والتصوف ذوق، وشيخ الطريقة يجب أن يتصف بالاستقامة الشرعية في عبادته ومعاملته، وأن يكون عالماً بالتوحيد لأنه باب المعرفة الشهودية، وأن يكون قد ذاق المعرفة على شيخ قبله، وأن يكون قد رُوِّضَ ترويضاً صحيحاً في الأخلاق، ونشأت لديه الملكة التربوية.

والطريقة لها دور في الإصلاح الاجتماعي على المستويين المادي والروحي. وهي ترى أن معرفة الله بالعقل والقلب لرسوخ الإيمان، وبالروح والسر للأذواق والمشاهدات^١. وأهل هذه الطريقة، يحاولون بث الحب والتسامح واحترام الآخر.

٣_ الطريقة النقشبندية : نسبة إلى الشيخ مُحمَّد بهاء الدين شاه نقشبند.

إن الطريقة النقشبندية لها فروع ومراكز في مختلف بلدان العالم الإسلامي ومدنه. ويشرف على تنظيم هذه الفروع والمراكز في كل بلد أو مدينة شيخ يتولى إدخال المريدين في سلك الطريقة وتربيتهم على ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة^٢.

وفيما يتعلق بوحدة الوجود ووحدة الشهود وفكر ابن عربي، فأراء شيوخ الطريقة متعددة ومتناقضة، فبعضهم يقول لا تقترب من مصطلحات وحدة الوجود ووحدة الشهود والاتصال، لأن أكثر المريدين بسطاء، ولا علاقة لنا بفكر ابن عربي. وبعضهم يرى أن ابن عربي من معجزات رسول الله، وقد ربط ابن عربي الوجود بالحضرة الإلهية، مثال ذلك العلاقة بين الجسد والروح وما تقوم به الروح من مد للجسد بجميع أجزائه^٣.

وخلاصة القول في الطريقة النقشبندية:

إن الله تعالى أول ما خلق هو مُحمَّد، فعندما خلق الله آدم كان مُحمَّداً عليه الصلاة والسلام موجوداً فيه، وإن التصوف هو عند الطريقة تهذيب وتربية والأساس هو الشريعة (الكتاب والسنة) والعفة واجتهاد الأئمة. [والمعرفة تتم عن طريق العقل، والطريقة ترتبط بالشريعة والطريقة فاتحة الشريعة. فالشريعة علم والطريقة هي التطبيق العملي لها، والعلم هو أمير التصوف.

^١ العسكري - عبود عبد الله - المرجع السابق - من صفحة ٢٢٣-٢٣٤ .

^٢ العسكري - عبود عبد الله - المرجع السابق - صفحة ٢٢ .

^٣ العسكري - عبود عبد الله - المرجع السابق - صفحة ١٦+٥٠+٨٦ .

ومعرفة الله تكون بالعقل والقلب والذوق، وللعقل حدود يقف عندها. أما القلب فهو محل الإشراقات.

وهكذا نرى، كل هذه الطرق تدعو إلى المحبة والتسامح والنزعة الإنسانية، وهي امتداد لفكر الصوفية الكبار، أمثال النفري والحلاج وابن عربي والبسطامي وابن الفارض، دينهم الحب والتسامح، وكانوا يحملون بالإنسان الكامل المتعالي الذي يمكن أن يبني مجد الإنسان على الأرض.



مصطلحات صوفية

أحد:

الأحد: هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والاسماء والنسب والتعينات عنها. والأحدية اعتبارها مع اسقاط الجمع.

إحسان:

الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

أحوال:

معنى الأحوال فهو ما يحل في القلوب، أو تحل به القلوب: من صفاء الأذكار.

أزل:

معناه معنى القدم. والأزل اسم من أسماء الأولية فهو الله الأول القديم الذي لم يزل ولا يزل، والأزلية صفة من صفاته.

أسرار:

الأسرار منه نازعة، وإليه بازغة، وبه وازعة، لأنه لازقة. ضمرة التوحيد صائرة لا في مضمر، بل ضمير المضمر.

أسم أعظم:

هو الأسم الجامع لجميع الأسماء، وقيل هو الله لأنه اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات، أي المسلمات بجميع الأسماء.

أسماء ذاتية:

هي التي لا يتوقف وجودها على وجود الغير وإن توقف على اعتباره وتعقله، كالعليم والتقدير وتسمى أسماء أولية، ومفاتيح الغيب، وأئمة الأسماء.

اصطلام:

الاصطلام هو نعتٌ وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه.

أعيان ثابتة:

هي حقائق أعيان الممكنات الثابتة في علم الحق تعالى.

إلهام:

الخواطر خطاب يرد على الضمائر فقد يكون بإلقاء ملك وقد يكون بإلقاء الشيطان ويكون أحاديث النفس ويكون من قبل الحق سبحانه فإذا كان من الملك فو الإلهام وإذا كان من قبل النفس قيل له الهواجس وإذا كان من قبل الشيطان فهو الوسواس وإذا كان من قبل الله سبحانه وتعالى وإلقائه في القلب فهو خاطر حق.

إنسان كامل:

واسطة الفيض وواسطة المدد هو الإنسان الكامل الذي هو رابطة بين الخلق والحق بمناسبة الطرفين كما قال: "لولاك ما خلقت الأفلاك".

باد:

البادي هو الذي يبدو على القلب في الحين من حيث حال العبد، فإذا بدا بادي الحق يبيد كل بادٍ غير الحق، قال إبراهيم الخواص: "إذا بدا بادي الحق أفنى كل بادٍ".

بارقة:

البارقة هي لائح يرد من الجناح الأقدس وينطفئ سريعاً وهي من أوائل الكشف ومبادئه.

برق:

البرق هو أول ما يبدو للعبد من اللائح النوري، فيدعوه إلى الدخول في حضرة القرب من الرب للسير في الله.

بسط:

هو عندنا من يسع الأشياء ولا يسعه شيء وقيل هو حال الرجاء وقيل: هو وارد توجيه إشارة إلى قبول ورحمة وأنس، وهو نقيض القبض.

بصيرة:

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي نرى به صور الأشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء القوة العاقلة

النظرية أما إذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية.

تأويل:

التأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة.

تجريد:

إماطة السوى والكون من القلب والسر.

تخلي:

التخلي هو الإعراض عن العوارض المشغلة، بالظاهر والباطن، وهو اختيار الخلوة، وإيثار العزلة وملازمة الوحدة، والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

توحيد:

قال الجنيد وقد سئل عن التوحيد: إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشياء وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكيف ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً واحداً صمداً فرداً ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

جلال:

الجلال نعوت القهر من الحضرة الإلهية.

جمال:

الجمال نعوت الرحمة والألطف من الحضرة الإلهية.

جمع:

الجمع هو إشارة إلى حق بلا خلق. والجمع لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق قبل ولا كون كان.

جمع الجمع:

الاستهلاك بالكلية في الله.

جوى:

الجوى وهو الهوى الباطن، والحب والمتمكن الذي يقتل صاحبه، وقال في التاج: والجوى الحرقه، وشدة الوجد من عشق أو حزن، تقول: جوى الرجل بالكسر فهو جو، مثل دو. وقيل للماء المتغير: جو.

حال:

هو ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب ومن شرطه أنه يزول ويعقبه المثل بعد المثل، إلى أن يصفو. وقد قيل الحال تغير الأوصاف على العبد. وقد حكى عن الجنيد أنه قال: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم. وقد قيل أن الحال هو الذكر الخفي.

حب:

الحب هو خلوصه إلى القلب وصفاءه عن كدورات العوارض فلا غرض له ولا إرادة مع محبوبه.

حجاب:

كل ما ستر مطلوبك عن عينك.

حق اليقين:

ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود.

حقيقة مُجَدِّية:

هي الذات مع التعيين الأول فله الأسماء الحسنى كلها وهو الاسم الأعظم.

الحلولية:

الحلولية، زعموا أن الحق، تعالى ذكره: اصطفى أجساماً حل فيها، بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية.

خاتم:

الخاتم هو الذي قطع المقامات بأسرها وبلغ نهاية الكمال وبهذا المعنى يتعدد ويتكرر.

خاتم النبوة:

هو الذي ختم الله به النبوة ولا يكون إلا واحداً، وهو نبينا ﷺ، وكذا.

خاتم الولاية:

وهو الذي يبلغ به صلاح الدنيا والآخرة، نهاية الكمال ويختل بموته نظام العالم وهو المهدي الموعود في آخر الزمان.

خانقاه:

وهي مكان لإقامة شعائر الدين الحنيف، وإقامة حلق الذكر والانقطاع إلى الله، سبحانه، عما سواه. وتسمى رباطاً، وخانقاه، وتكّيه وغير ذلك من الأسماء المعروفة. وقيل سمي خانقاه من الخنق لتضييقهم على أنفسهم.

خلوة:

محادثة السر مع الخلق حيث لا ملك ولا أحد. ويقول أبا عثمان المغربي من اختار الخلوة على الصحبة ينبغي أن يكون خالياً من جميع الأذكار إلا ذكر ربه وخالياً من جميع الإرادات إلا رضا ربه وخالياً من مطالبة النفس من جميع الأسباب فإن لم يكن بهذه الصفة فإن خلوته توقعه في فتنة أو بلية. وقيل: الانفراد في الخلوة أجمع لدواعي السلوة.

ذات:

الذات هي الشيء القائم بنفسه و"الاسم" و"النعته" و"الصفة" معالم للذات فلا يكون الاسم والنعته والصفة إلا لذي ذات، ولا يكون ذو ذوات إلا مسمى منعوتاً أو موصوفاً.

ذكر:

والذكر على وجهين: فوجه منه: التهليل، والتسبيح، وتلاوة القرآن، ووجه منه: تنبيه القلوب على شرائط التذكير على أفراد الله تعالى، وأسمائه، وصفاته، ونشر إحسانه، ونفاذ تقديره على جميع خلقه.

ذوق:

الذوق هو ابتداء الشراب، والذوق أول مبادئ التجليات الإلهية.

رؤية:

المشاهدة بالبصر لا بالبصيرة، حيث كان.

ران:

الران هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيات النفسانية عليه ورسوخ الظلمانية الجسمانية فيه، حيث ينحجب عن أنوار الربوبية بالكلية.

زاوية:

الزاوية ... هي مكان لإقامة شعائر الدين الحنيف، وإقامة حلق الذكر، والانقطاع إلى الله سبحانه عما سواه، وتسمى رُبطاً، وخانقاه، وتكية، وغير ذلك من الأسماء المعروفة.

زهد:

الزهد أن تترك الدنيا ثم لا تبالي بمن أخذها. سئل الجنيد عن الزهد فقال: تخلي الأيدي عن الأملاك، وتخلي القلوب من الطمع.

سالك:

هو الذي مشى على المقامات بماله لا بعلمه فكان العلم له عيناً.

سكر:

السكر غيبة بوارد قوي.

سماع:

السماع ظاهره فتنه، وباطنه عبرة، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية. وسئل ذو النون المصري عن الصوت الحسن فقال: مخاطبات وإشارات أودعها الله تعالى كل طيب وطيبة.

سوى:

السوى هو الغير.

شراب:

الشراب هو العشق.

شرب:

الشرب هو أوسط التجليات.

شريعة:

عبارة عن الأخذ بالتزام العبودية.

شطح:

كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقروناً بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستتباً ومحفوظاً. والشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن توجد من المحققين.

شهود:

الشهود هو رؤية الحق بالحق. وشهود المجل في المفصل هو رؤية الأحدية في الكثرة، وشهود المفصل في المجل، هو رؤية الكثرة في الذات الأحدية.

صحو:

رجوع للإحساس بعد الغيبة بوارد قوي.

طريق:

عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها.

طريقة:

هي السير بالسير المختصة بالسالكين إلى الله، من قطع المنازل والترقي في المقامات.

طمس:

الطمس فناء صفات العبد في صفات الحق. فلا يرى لشيء صفة إلا للحق.

عالم الأمر:

ما وجد عن الحق من غير سبب ويُطلق بإزاء الملكوت.

عالم الجبروت:

هو عالم الصفات والاسماء الإلهية.

عالم الشهادة:

عالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة: هو عالم الأجسام والجسمانيات وهو ما يوجد بعد الأمر بمادة ومدة.

عالم الملكوت:

عالم الأمر وعالم الملكوت وعالم الغيب هو عالم الأرواح والروحانيات لأنها وجدت بأمر الحق بلا واسطة مادة ومدة.

عامة:

هم الذين اقتصر علمهم على الشريعة ويسمى علماؤهم علماء الرسوم.

عرض:

العرض ما يقوم بالجواهر.

عزلة:

العزلة إنما هو خوف القواطع عن الوصلة بالجناب الإلهي أو رجاء الوصلة بالعزلة به.

علائق:

هي الأسباب التي يتعلق بها الطالبون ويتخلفون عن المراد.

علم الباطن:

علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنية وهي القلب.

... فالعلم المستنبط هو العلم الباطن وهو علم اهل التصوف. فالعلم ظاهر وباطن،

والقرآن ظاهر وباطن، وحديث الرسول ﷺ، ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن.

علم التوحيد:

أول مقام لمن وجد علم التوحيد وحقق بذلك: فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز

وجلّ وقال، أيضاً: أول علامات التوحيد: خروج العبد عن كل شيء، ورد جميع الأشياء

إلى متوليها.

عين:

العين إشارة إلى ذات الشيء الذي تبدو منه الأشياء.

عين اليقين:

ما اعطته المشاهدة والكشف.

غشاء:

الغشاء والغشاوة ما يركب وجه مرآة القلب من الصدأ ويكلّ عين البصيرة ويعلو وجه مرآتها.

غوث:

هو واحد الزمان بعينه إلا أنه إذا كان الوقت يعطي الالتجاء إلى عنايته.

غيب:

كل ما ستره الحق عنك، منك لا منه.

غيبة:

الغيبة غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه. وسئل سفيان الثوري عن قوله، ﷺ، إن الله ييغض أهل البيت للحميين فقال هم الذين يغتابون الناس ويأكلون لحومهم.

فرقان:

هو علم التفصيل الفارق بين الحق والباطل. والقرآن هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها.

فطرة:

ما الفطرة: الجواب النور الذي تشق به ظلمة الممكنات ويقع به الفصل بين الصور فيقال هذا ليس هذا، إذ قد يقال هذا عين هذا من حيث ما يقع به الاشتراك.

فقر:

الفقر شعار الأولياء وحقيقة الأصفياء واختيار الحق سبحانه لخواصه من الاتقياء والانبياء،
والفقراء صفوة الله عز وجل من عباده ومواضع اسراره بين خلقه، بهم يصون الخلق
وببركتهم يبسط الرزق والفقراء الصبر جلساء الله تعالى يوم القيامة.
فقير:

وقد حُكي عن الجنيد أنه قال: علامات الفقير الصادق أن لا يسأل ولا يعارض، وإن
عورض سكت.
فناء:

الفناء رؤية العبد لليلة بقيام الله تعالى على ذلك.
فيض:

الفيض زيادة على ما يحمله المحل وذلك أن المحل لا يحمل إلا ما في وسعه أن يحمله
والقدر والوجه الذي يحمله المخلوق وما فاض من ذلك وهو الوجه الذي ليس في وسع
المخلوق أن يحمله يحمله الله.
قابل:

هو الأعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق وتجليه الدائم الذي هو
فعله.
قبض:

حال الخوف في الوقت، وقيل: وارد يرد على القلب بتوجيه إشارة إلى عتاب وتأديب.
قرآن:

القرآن عبار عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسماة بالأحادية
أنزلها الحق تعالى على نبيه محمد ﷺ، ليكون مشهد الأحادية من الأكوان ومعنى هذا الإنزال
أن الحقيقة الأحادية المتعالية في ذراها ظهرت بكما لها في جسده فنزلت عن أوجها مع
استحالة النزول والعروج عليها.

قطب:

هو الغوث عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان وهو على قلب إسرافيل عليه السلام.

قلب:

القلب جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس الناطقة، والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه.

كشف:

الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً.

لطيفة:

كل إشارة دقيقة المعنى يلوح منها في الفهم معنى لا تسعه العبارة واللطيفة وقوفك بالحق معك.

لطيفة إنسانية:

اللطيفة الإنسانية هي النفس الناطقة المسماة عندهم القلب. وهي في الحقيقة تنزل الروح إلى رتبة قريبة من النفس مناسبة لها بوجه ومناسبة للروح بوجه. ويسمى الوجه الأول الصدر والثاني الفؤاد.

لوائح:

اللوائح ما يلوح للأسرار الظاهرة لزيادة السمو والانتقال من حال إلى حال أعلى من ذلك.

لوامع:

اللوامع ما يثبت من انوار التجلي في وقتين وقريباً من ذلك.

متصوف:

الصوفي هو الفاني عن نفسه، والباقي بالحق، قد تحرر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق.

مجاهدة:

حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال.

مجنوب:

من اصطنعه الحق لنفسه، واصطنعه لحضرة أنسه، وطهره بماء قدسية، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب.

مجلى:

مجلى الأسماء الفعلية هي المراتب الكونية التي هي أجزاء العالم والآثار وآثار الأفعال.

محبة:

سئل الجنيد عن المحبة فقال: دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب. والمحبة الأصلية هي محبة الذات عينها لذاتها لا باعتبار أمر زائد لأنها أصل جميع أنواع المحبات، فكل محبة بين اثنين فهي إما لمناسبة في ذاتيهما، أو لاتحاد في وصف، أو مرتبة، أو حال، أو فعل.

محق:

المحق: فناؤك في عينيه. والمحق فناء وجود العبد في ذات الحق.

محو:

المحو فناء أفعال العبد في فعل الحق. فلا يرى في الوجود فعلاً لشيء إلا للحق.

مريد:

المريد هو المتجرد عن إرادته وسئل الجنيد عن المريد والمراد فقال: المريد تتولاه سياسة العلم والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه، لأن المريد يسير والمراد يطير فمتى يلحق السائر الطائر.

مستهلك:

المستهلك هو الفاني في الذات الأحدية بحيث لا يبقى منه رسم.

مشاهدة:

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك.

معرفة:

سئل أبو سعيد الخراز عن المعرفة فقال: المعرفة تأتي من وجهين: من عين الجود، وبذل المجهود. وقال أحمد بن عطاء: المعرفة معرفتان: معرفة حق، ومعرفة حقيقة، فمعرفة الحق: معرفة وحدانيته، على ما أبرز للخلق من الاسامي والصفات، ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل إليها لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية، كقوله عز وجل: {ولا يحيطون به علماً}. طه: ١١٠.

مقام:

عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام. والمقام هو الذي يقوم بالعبد في الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين وهو مقام العبر بظاهره وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمتى أقام العبد في شيء منه على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر.

مكاشفة:

المكاشفة على ثلاث أوجه مكاشفة بالأخبار ومكاشفة بإظهار القدرة ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان واعلم أن المكاشفة في كلامهم عبارة عن ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء للريب.

ناسوت:

محل اللاهوت، وقيل عالم الشهادة، أي الدنيا.

نجباء:

النجباء هم أربعون وهم المشغولون بحمل ائقال الخلق فلا يتصرفون إلا في حق الغير.

نجوى:

النجوى إخفاء الآفات عن إطلاع الغير.

نَفَس:

روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفئ شررها. والنفس ما كان معلوماً من أوصاف العبد. والنفس ترويح القلب بلطائف الغيوب وهو للمحب الأنس بالمحبوب.

نقباء:

النقباء هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهو ثلاثمائة.

هباء:

هي المادة التي فتح الله فيها صور العالم، وهو العنقاء المسماة بالهيولى.

هجران:

الهجران نسيان المهجور.

هوى:

هو ميل النفس إلى مقتضيات الطبع والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية.

هوية:

الهوية هي الحقيقة في عالم الغيب.

هيولى:

الهيولى عندهم اسم الشيء بنسبة إلى ما يظهر فيه من الصور، فكل باطن يظهر فيه صورة يسمونه هيولى.

واحد:

اسم الذات بهذا الاعتبار.

واحدية:

اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها. وواحديتها بما مع تكررها بالصفات.

وارد:

الوارد ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودّة من غير تعمل ويطلق بإزاء كل ما يرد من كل اسم على القلب.

وجد:

الوجد ما يصادف القلب من الأحوال المعيّنة له عن شهوده وكل ما يصادف القلب من هم أو فرح فهو وجد.

وجدان:

الوجدان أخص من الوجد، لأنه مصادقة الحق سبحانه.

وجود:

الوجود هو وجدان الحق في الوجد، والوجود وجدان الحق ذاته بذاته، ولهذا تسمى حضرة الجمع حضرة الوجود.

وحدانية:

الوحدانية بقاء الحق وفناء ما دونه، يعني فناء العبد عن ذكر نفسه وقلبه بدوام ذكر الله وتعظيمه.

وحدة شهود:

ووحدة الشهود: أن لا تشاهد إلا الله فيما تطالعه من أشياء، ووحدة الشهود هي الفناء الكلّي، والاستغراق في مشاهدة الأنوار، التي تأتي من شدة مراقبة الإنسان لله، وهو عند الصوفية، مقام الإحسان: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك).

وحدة وجود:

وحدة الوجود أجمعوا على أن الأشياء موجودة في الخارج كما هو مذهب النظار غير أنهم قالوا هي موجودة بوجود واحد هو الحق سبحانه لا أنها موجودة بوجود زائد على الوجود الحق سبحانه. ووحدة الوجود: هي إقرار بأن الأشياء موجودة وليست معدومة كما في وحدة الشهود، ولكنك ترى فيها الله، أو أن الله هو عيني وذات هذه الموجودات. وليس هذا مذهب الكمل من أصحاب الكشف التام، وما صدرت هذه المقالات إلا من

جماعة مزجت الحكمة بكلام أهل الله، وأخذت أقوالهم على حسب ما استحسنته أفكارهم.

ورع:

الورع هو ترك الشبهات كذلك قال إبراهيم بن أدهم، الورع ترك كل شبهة وترك ما لا يعينك هو ترك الفضلات. وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه، كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن تقع في باب من الحرام.

وقت:

الوقت عبارة عن حالك في زمن الحال لا تعلق له بالماضي والمستقبل. وقالوا الوقت ما بين الزمانين يعني الماضي والمستقبل.

وَلَه:

الْوَلَه هو إفراط الوجد.

ولي:

من تولى الله أمره وحفظه من العصيان، ولم يخلّه ونفسه بالخذلان حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال.

يقين:

اليقين هو المكاشفة، قال أبو عبد الله الإنطاكي: إن أقل اليقين إذا وصل إلى القلب يملأ القلب نوراً وينفي عنه كل ريب ويمتلئ القلب به شكراً أو من الله خوفاً.

المصادر والمراجع:

١_ مصادر الكتاب:

القرآن الكريم .

- ١_ ابن تيمية - أحمد - مجموعة الرسائل والمسائل - تحقيق عبد الرحمن بدوي - القاهرة ب ت ن .
- ٢_ ابن الخطيب - لسان الدين - مُجَدِّد بن عبد الله بن سعيد السلطان - روضة التعريف بروضة الحب الشريف - تحقيق عبد القادر أحمد عطا عبد الستار - القاهرة - دار الفكر العربي ١٩٦٦ .
- ٣_ ابن خلكان - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - ج ٢ / القاهرة ١٩٤٨ + نسخة أخرى / ١٨٥٨ .
- ٤_ ابن سبعين - عبد الحق - رسائل ابن سبعين - تحقيق عبد الرحمن بدوي - القاهرة - المؤسسة المصرية العامة للنشر والترجمة ١٩٦٠ .
- ٥_ ابن سبعين - عبد الحق - بد العارف - تحقيق وتقديم جورج كتورة - بيروت - دار الأندلس ١٩٧٨ .
- ٦_ ابن سينا - النجاة - تحقيق محي الدين صبري الكردي / القاهرة ١٩٣٨ .
- ٧_ ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - تحقيق سليمان دنيا - القاهرة ١٩٦٩ .
- ٨_ ابن سينا - شرح كتاب أوثلوجيا المنسوب إلى أرسطو - ضمن كتاب أرسطو عند العرب - تحقيق عبد الرحمن بدوي - الكويت ١٩٧٨ - ١٩٧٩ .
- ٩_ ابن عبد ربه - العقد الفريد - طبعة مصر - ج ٦ - ١٣٠٢ هجرية .
- ١٠_ ابن عبد ربه الأندلسي / العقد الفريد ج ٢ / - طبعة مصر ١٣٠٢ هـ .
- ١١_ ابن عربي - محي الدين - إنشاء الدوائر وعقلة المستوفز - ليدن - مطبعة بريل ١٩٣٩ .

- ١٢- ابن عربي - محي الدين - رسائل ابن عربي - تحقيق عبد الرحمن حسن محمود - مكتبة عالم الفكر - ط ١ - القاهرة ١٩٨٦ .
- ١٣- ابن عربي - محي الدين - كتاب المعرفة - تحقيق سعيد عبد الفتاح - باريس - بيروت ١٩٣٣ .
- ١٤- ابن عربي - محي الدين - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلا عفيفي - دار إحياء الكتب العربية - بيروت ١٩٤٦ .
- ١٥- ابن عربي - محي الدين - الفتوحات المكية - ٤ أجزاء - دار صادر بيروت - ب ت ن .
- ١٦- الاصفهاني - أبو نعيم - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء / ج ٢، ج ٧، ج ٨ - دار الكتب العلمية ١٩٨٨ .
- ١٧- أفلوطين - تاسوعات - التساعية الرابعة - نقله إلى العربية - فريد جبر - مراجعة جيار جهامي - سميح دغيم - مكتبة لبنان ناشرون .
- ١٨- بروكلمان - كارل . تاريخ الأدب العربي - ترجمة د. يعقوب بكر + د. رمضان عبد التواب - دار المعارف القاهرة - ١٩٧٧ .
- ١٩- البسطامي - أبو يزيد - طيفور - المجموعة الكاملة - تحقيق قاسم مُحمَّد عباس - دمشق - دار المدى - ٢٠٠٤ .
- ٢٠- الجاحظ - البيان والتبيين ج ١ - طبعة السندوبي - القاهرة - ١٩٣٢ .
- ٢١- الجرجاني - علي بن مُحمَّد السيد الشريف - كتاب التعريفات - تحقيق مُحمَّد صديق المنشاوي - دار الفضيحة .
- ٢٢- الجنيد البغدادي - رسائل الجنيد - تحقيق جمال رجب سيّد بي - دار اقرأ - دمشق - ط ١ - بدون تاريخ النشر .
- ٢٣- الجيلي - عبد الكريم - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - تقديم وتصحيح وتعليق عاصم ابراهيم الكيالي - دار الكتب العلمية - بيروت ٢٠٠٥ .

- ٢٤_ الحلاج - الحسين بن منصور - الطواسين - تحقيق لويس ماسينيون - مقابلاً مع تحقيق بولس نويا اليسوعي - ترجمة رضوان السح ، وعبد الرزاق الأصغر - دار الينابيع - دمشق - ط ١ / ٢٠٠٣ ، ٢٠٠٤ .
- ٢٥_ الحلاج - الحسين بن منصور - تقديم عبده وازن - دار الجديد - بيروت - ١٩٩٨ .
- ٢٦_ الخراز - أبو سعيد - كتاب الصدق - تحقيق عبد الحليم محمود - دار المعارف بمصر - القاهرة - ب ت ن .
- ٢٧_ الخراز - أبو سعيد - مجموعة رسائل صوفية - اكتشفها آرثر يوحنا أربري - ب ت ن .
- ٢٨_ الرومي - جلال الدين - المثنوي - ترجمة مُجَّد عبد السلام كناني - مجلد أول/بيروت - صيدا - ط ١ - المكتبة العصرية - ١٩٦٦ .
- ٢٩_ الرومي - جلال الدين - الرباعيات ترجمة عيسى علي العاكوب - دمشق - دار الفكر ط ١ / ٢٠٠٤ .
- ٣٠_ السلمي - أبو عبد الرحمن - طبقات الصوفية - ط ٣ - القاهرة ١٩٨٦ .
- ٣١_ السهروردي - عبد القاهر عبد الله - عوارف المعارف - دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٦٦ .
- ٣٢_ السهروردي - شهاب الدين يحيى بن حبش /المقتول/ كتاب الألواح العمادية- ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراف - تصحيح وتقديم هنري كوربان طهران ١٣٨٠هـ .
- ٣٣_ السهروردي - شهاب الدين يحيى بن - هياكل النور - تقديم و تحقيق علي أوجي طهران ١٣٨٢هـ
- ٣٤_ السهروردي - شهاب الدين يحيى بن حبش - المشاريع والمطارحات - ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراف - طهران ١٣٨٠هـ .

- ٣٥_ السهروردي - شهاب الدين يحيى بن حبش - كتاب التلويحات اللوحية والعريشة -
ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراف - طهران ١٣٨٠ هـ .
- ٣٦_ السهروردي - شهاب الدين يحيى بن حبش - كتاب المقاومات - ضمن مجموعة
مصنفات شيخ إشراف - طهران ١٣٨٠ هـ .
- ٣٧_ السهروردي - شهاب الدين يحيى بن حبش - رسالة في اعتقاد الحكماء - ضمن
مجموعة مصنفات شيخ إشراف - طهران ١٣٨٠ هـ .
- ٣٨_ السهروردي - شهاب الدين يحيى بن حبش - كتاب التصوف - ضمن مجموعة
مصنفات شيخ إشراف - طهران ١٣٨٠ هـ .
- ٣٩_ السهروردي - مقدمة حكمة الإشراف - ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراف -
طهران ١٣٨٠ هـ .
- ٤٠_ الشعرائي - أبو المواهب عبد الوهاب بن علي الأنصاري الطبقات الكبرى
المسماة - بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار ج ١ - دار الفكر بيروت ب ت ن .
- ٤١_ الطوسي - أبو نصر عبد الله بن علي السراج - اللمع في تاريخ التصوف
الإسلامي ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي - منشورات مُجدد علي بيضون - دار
الكتب العلمية بيروت ط ١ / ٢٠٠١ .
- ٤٢_ العطار - فريد الدين - تذكرة الأولياء - ترجمته وعلقت عليه منال اليمنى
عبد العزيز ج ١ - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب / القاهرة - ٢٠٠٦ .
- ٤٣_ العطار - فريد الدين - منطق الطير - ترجمة جمعه - بديع مُجدد - دار الأندلسي
- بيروت - ٢٠٠٢ .
- ٤٤_ العطار - فريد الدين - كتاب إلهي نامي - ترجمته علي - ملكة القاهرة -
١٩٩٩ .
- ٤٥_ الغزالي - أبو حامد - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال - دمشق - دار
زياد ١٩٩١ .

- ٤٦_ القشيري - عبد الكريم بن هوازن - الرسالة القشيرية - دار أسامة بيروت - ١٩٨٧ .
- ٤٧_ القشيري - لطائف الإشارات - التفسير الصوفي للقرآن الكريم - مركز تحقيق التراث - الهيئة العامة للكتاب - ج ١ - طبعة ٢ - القاهرة - تقديم بسيوني - ابراهيم - ١٩٨١ م .
- ٤٨_ القشيري - ثلاث رسائل - لمع في الاعتقاد بلغة المقاصد - عقيدة أهل التصوف - مطبعة الأمانة - مصر - القاهرة - ط ١/١٩٨٨ م - تقديم الطبلاوي - محمود سعيد
- ٤٩_ القشيري - التمييز في التذكير - دراسة لأسماء الله الحسنى وصفاته تحقيق وتقديم بسيوني - ابراهيم - دار الكاتب للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٨ .
- ٥٠_ الكلاباذي - أبو بكر - التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود عبد الحليم - سرور - طه عبد الباقي - القاهرة - ١٩٦٠ .
- ٥١_ الكلاباذي - أبو بكر - التعرف لمذهب أهل التصوف في نسخة ثانية - نشره أربري - آرثر يوحنا - القاهرة ١٩٢٣ م .
- ٥٢_ المسعودي - مروج الذهب - ب ت ن .
- ٥٣_ المكي - أبو طالب - مُجَدِّد بن أبي الحسن علي بن عباس - قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد - ج ١ - مراجعة - مكارم - سعيد - دار صادر بيروت ٢٠٠٤ .
- ٥٤_ المكي - أبو طالب قوت القلوب - ج ٢ - نسخة ثانية - القاهرة - ١٩٦١ .
- ٥٥_ المناوي - زين الدين مُجَدِّد عبد الرؤوف - طبقات الصوفية (نسخة ثانية) مخطوط المكتبة الظاهرية - رقم ١٦٤ ورقة ١٠٥ .
- ٥٦_ النفري - نصوص صوفية غير منشورة - تحقيق وترجمه اليسوعي - بولس نوبا - دار المشرق - بيروت ١٩٧٢ .

- ٥٧_ النفري - مُجد عبد الجبار- كتاب المواقف ويليهِ كتاب المخاطبات - مكتبة المثنى
تحقيق أرثر يوحنا أربري - القاهرة - ب-ت-ن.
٥٨_ المهجويري - أبو الحسن علي بن عثمان بن الجلابي - كشف المحجوب ١٩١١ .



٢- المراجع:

- ١- ابراهيم - مجدي - التصوف السني - حال الفناء بين الجنيد والغزالي - القاهرة - مكتبة الثقافة الدينية - ٢٠٠٢ .
- ٢- أدونيس - علي سعيد اسبر - الشاعر - الصوفية والسوريالية - دار الساقى - بيروت ط ٢/١٩٩٥ .
- ٣- أمين - أحمد - ظهر الإسلام - ج ٢ .
- ٤- بدوي - عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري - نشر وكالة المطبوعات الكويتية - الكويت ط ١ - ١٩٧٥ .
- ٥- بدوي - عبد الرحمن - رابعة العدوية - شهيدة العشق الإلهي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ب ت ن .
- ٦- بدوي - عبد الرحمن - من تاريخ الإلحاد في الإسلام - القاهرة - ١٩٤٥ .
- ٧- بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٩/١٩٥٠ .
- ٨- بدوي - عبد الرحمن - أرسطو عند العرب - وكالة المطبوعات الكويتية - الكويت ١٩٧٨ .
- ٩- بدوي - عبد الرحمن - شخصيات قلقة في الإسلام - القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٠- بدوي - عبد الرحمن - شطحات الصوفية - نسخة ثانية - وكالة المطبوعات الكويتية - الكويت ١٩٧٨ .
- ١١- بدوي - عبد الرحمن - المثل العقلية الأفلاطونية - القاهرة - دار الكتب الوطنية ١٩٤٧ .
- ١٢- بدوي عبد الرحمن - ملحق موسوعة الفلسفة - ط ١ - القاهرة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٩٦ .
- ١٣- بدوي - عبد الرحمن - الإنسان الكامل في الإسلام - الكويت - ١٩٧٦ .

- ١٤_ تسهير - غولد - العقيدة والشرعية في الإسلام / الطبعة العربية - القاهرة - ب ت ن.
- ١٥_ التفتازاني - أبو الوفا الغنيمي - مدخل إلى التصوف - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة .
- ١٦_ جودة - ناجي حسين - المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة - بيروت - ١٩٩٢ م .
- ١٧_ جوزي - نبدي - من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - بيروت - ١٩٥٥ م .
- ١٨_ جمعة - بديع مُحمَّد - منطق للعطار - دار الأندلس - بيروت - ٢٠٠٢ .
- ١٩_ الجنابي - ميثم - حكمة الروح الصوفي - دمشق - دار المدى - ٢٠٠١ .
- ٢٠_ حلمي - مُحمَّد مصطفى - ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - القاهرة .
- ٢١_ الدوري - عبد العزيز - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي - بيروت ١٩٦٨ .
- ٢٢_ الراشد - مُحمَّد - وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي - دمشق - دار الأوائل - ٢٠٠٦ .
- ٢٣_ زيعور - علي - العقلية الصوفية ونفسانية التصوف - بيروت - دار الطليعة - ط١ - ١٩٧٩ .
- ٢٤_ ستيس - وولتر - التصوف والفلسفة ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - القاهرة - نشر مكتبة مدبولي - ١٩٩٩ .
- ٢٥_ سيزكين - فؤاد - تاريخ التراث العربي - ترجمة د. محمود فهمي حجازي + د. فهمي أبو الفضل - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٨ .
- ٢٦_ شوفليي - جان - التصوف والمتصوفة - ترجمة عبد القادر قينيني - بيروت ١٩٩٩ .
- ٢٧_ صفوت - أحمد زكي - جمهرة خطب العرب - ج ٢ - القاهرة - ١٩٣٣ .
- ٢٨_ الطويل - توفيق - قصة النزاع بين الدين والفلسفة - ب ت ن - ١٩٥٨ .

- ٢٩_ عزام - عبد الوهاب - التصوف وفريد الدين العطار - القاهرة ١٩٥٤ .
- ٣٠_ عفيفي - أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار الشعب - بيروت ١٩٣٣ .
- ٣١_ عليان - عبد الفتاح - قرامطة العراق - القاهرة ١٩٧٠ .
- ٣٢_ عيسى - عبد القادر - حقائق التصوف - دار العرفان - دمشق - ٢٠٠٤ .
- ٣٣_ غارودي - روجيه - ما بعد الإسلام - ترجمة قصي أتاسي + شبلي واكيم - دار الوثبة - دمشق ١٩٨٢ .
- ٣٤_ غراب - محمود - الخيال عالم البرزخ عند محي الدين بن عربي - مطبعة زيد بن ثابت - دمشق ١٩٨٣ .
- ٣٥_ كوربان - هنري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة + حسن قبيسي - مراجعة الإمام موسى الصدر - بيروت - ١٩٦٦ .
- ٣٦_ ماسينيون - لويس + عبد الرزاق - مصطفى - التصوف - لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية (ترجمة خورشيد - ابراهيم + يونس عبد الحميد + عثمان) - حسن - دار الكتب اللبنانية - ط ١ - بيروت - ١٩٨٤ .
- ٣٧_ ماسينيون - لويس - بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي - باريس ١٩٢٢ .
- ٣٨_ ماسينيون - لويس - شخصيات قلقة في الإسلام - ترجمة بدوي عبد الرحمن - ب ت ن .
- ٣٩_ ماسينيون - لويس + كراوس - بول - أخبار الحلاج - ترجمة - باريس ١٩٣٦ .
- ٤٠_ ماسينيون - لويس - المنحى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٧ .
- ٤١_ متر - آدم - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ط ٣ - ج ٢ - ترجمة أبو ريذة - عبد الهادي - القاهرة ١٩٥٧ .

- ٤٢_ مُجَّد علي ديركي - هيفرو - المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي - دمشق - دار التكوين-٢٠٠٦ .
- ٤٣_ مُجَّد علي ديركي - هيفرو - جمالية الرمز الصوفي (النفري - العطار - التلمساني) - دمشق - دار التكوين - ط١/٢٠٠٩ .
- ٤٤_ مُجَّد علي ديركي - هيفرو - عبير الحب النسوي الرباني - اللاذقية - دار بدايات ط١-٢٠٠٧ .
- ٤٥_ مُجَّد علي ديركي - هيفرو - من مواقف النفري إلى مواقف ابن قضيبي البان - دار التكوين - دمشق - ط١ ٢٠١١ م .
- ٤٦_ مُجَّد علي ديركي - هيفرو - الصمت عند الصوفية المسلمين/ دمشق - دار التكوين - ٢٠١٧ .
- ٤٧_ مُجَّد علي ديركي - هيفرو - العقل في نصوص الصوفية - دمشق - دار التكوين - ط١ - ٢٠١٠ .
- ٤٨_ المرزوقي - جمال - فلسفة التصوف عند النفري - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ٢٠٠٥ .
- ٤٩_ مروة - حسين - النزعات المادية في الفلسفة العربية - ج١+ج٢ - دمشق - دار الفارابي ١٩٧٩ .
- ٥٠_ نصر - عاطف جودة - الخيال مفهوماته ووظائفه - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٤ .
- ٥١_ نيكلسون - رينولد آلن - الصوفية في الإسلام - ترجمة شريفة - نور الدين - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٩٥١ .
- ٥٢_ نيكلسون - رينولد آلن - في التصوف الإسلامي وتاريخه - سلسلة دراسات ترجمها وقدم لها عفيفي - أبو العلا - لجنة الترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٦ .

٥٣_ هلال - ابراهيم - التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة - دار النهضة العربية
- ط١ - القاهرة - ١٩٧٥ .

٥٤_ ياسين - إبراهيم - حال الفناء في التصوف الإسلامي - مصر - القاهرة - دار
المعارف - ب ت ن .

٥٥_ اليافي - عبد الكريم - دراسات فنية في الأدب العربي - دمشق - مطبعة جامعة
دمشق ١٩٦٣ .





٣_ المعاجم والموسوعات:

- ١_ الحكيم - سعاد - المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة - دار دندرة للطباعة والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨١ .
- ٢_ صليبا - جميل - المعجم الفلسفي - ج ٢ - دار الكتاب اللبناني - بيروت .
- ٣_ العجم - رفيق موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي - مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ط ١ - ١٩٩٩ .
- ٤_ مُحمَّد علي ديركي - هيفرو - معجم مصطلحات النفري - دمشق - دار التكوين - ط ١ .

٤_ المجلات والدوريات:

- ١_ العثمان - زاهر علي - النفري وكتاب المواقف - مقال في مجلة المورد العراقية - المجلد ١٨ / العدد الأول / بغداد ١٩٨٩ .
- ٢_ مُحمَّد علي ديركي - هيفرو - مقال بعنوان لطائف الإشارات ، وموقف القشيري المعتدل بين الصوفية والفقهاء - مجلة فكر دمشق العدد ١٠٨ شتاء عام ٢٠٠٣ .

٥_ المراجع باللغة الإنكليزية:

- 1- Hakim (s) , "know ledge of God in (ben Arab " Edited by Hirtenstein (s) , A,D, Trina n (M), University library , Great Britain , 1993 .

اللجنة العلمية: أ.د. فارس النداف

أ.د. عدنان ملحم

أ.د. سوسان الياس

المدقق اللغوي: د. سامر زيود

حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة
لمديرية الكتب والمطبوعات الجامعية