الباب السابع

النفس والوجود

الفصل الأول

النفس وانفعالها الروحي

توجيه ويقظة

النفس في نظر الإسلام محط التكليف، ومحل قبول الأعمال الشرعية لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، وقواها هي أدوات التفكير والتنفيذ، فلا غرو والحال كذلك أن يأتي الكتاب والسنة بمعظم الأصول النفسية التي يصدر عنها سلوك الإنسان ابتداء من البحث في النفس ما هي؟ وما أصلها؟ وما مصيرها إلى كثير من أحوالها التي تدفع المرء إلى المعيشة في هذه الحياة الدنيا مثل الدافع إلى طلب الطعام والولد والمال والزينة والرياسة، كما صوَّر ألوانًا من الخوالج النفسية والعواطف البشرية كالحقد والغيرة والحسد والوسوسة، اعتبرها الإسلام بإيجاز مصدر النظم ومادة التفكير والتصوير والتشكيل فوصف لها من الأدوية الناجحة ما يطهرها من الهوى ويغسلها، من أدران الغرض والغاية ويهديها إلى الكمال والفضيلة ويزجرها عن الجور والقصور والعدوان[1].

كما دعا إلى النظر فيها والتبصر في أعماقها، وتحدث عن القوى الحسية والعقلية، وباختصار عرض للنشاط النفسي كله كما يعلمه الله بالإحاطة فوق الفلسفة والبرهان والملاحظة والتجربة ويكفينا أن نعلم أن الله ذكر النفس مفردة ومثنى وجمعًا ومضافة في مائتين وخمس وتسعين آية عدا ما يتعلق بقواها وغرائزها وعواطفها. ولا عجب فما جاءت الرسالات إلا لتخاطب النفس وتصفها وتهديها.

ومنذ أن وقعت آيات الحق وأحاديث رسوله على سمع وقلوب المهتدين

---

(١) المؤتمر الخامس: حسن البنا: ١١.

حتى هب المسلمون إلى دراسة هذه النصوص وفهمها والتعمق في أغوارها تحليلاً وتنفيذًا وانصياعًا وامتناعًا عن كل محطم لتسامي هذه النفس من أمراض الرذائل والمعاصي، وجموح الغرائز وعللها دون ما سند في الفهم إلى فلسفات سابقة حتى خلفوا لنا منذ فجر الإسلام آراءً وبحوثًا قمينة بالتقدير حفية بالاقتداء، وفوق هذا فإن النفوس الأولى التي صاغها الإسلام كانت مثال الكمال الإنساني، ثم خلف من بعدهم خلف قلما نجد واحدًا من العلماء أيًّا كان موضوع العلم الذي ينتسب إليه يهمل جانب الدراسة النفسية، أو تمر كلمة النفس دون أن يقف عندها متأملاً متبصرًا يقصر النظر حينًا ويطيله أحايين أخر حسبما تؤهله دراسته، وتسمح ظروفه العلمية، لا فرق في ذلك بين عالم اللغة، أو التفسير والحديث، أو السير أو الفقه فضلاً عن الكلام، والفلسفة إلا أن الملاحظ أن هذه الدراسات النفسية لم تفصل عن موضوعات العلوم ببحوث مستقلة تشكل علمًا قائمًا بذاته مع التقدير الكامل للدور الذي لعبته في تنوير الأذهان ولفت الأنظار إلى هذا النوع من الدراسة، ولست بحاجة إلى التدليل من الكتاب والسنة على صحة ما نقول فالأمر أوضح من الاستدلال.

هبَّة الصوفية: وما إن جاء الصوفية حتى وجدناهم يسيرون على نفس الطريق السابق الذي اتبعه الصحابة والتابعون، فاهتموا اهتمامًا بالغًا بالنفس وكانت هي محور علمهم وقطبه حيث جاز لبعض الباحثين أن يطلقوا على التصوف علم النفس الديني مستندين في ذلك إلى تعريفات التصوف التي صبغته بصبغة نفسية، مثل قول أبي علي الروزباري: الصوفي من لبس الصوف على الصفا وأطعم الهوى ذوق الجفَا، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى[1].

---

(١) التعرف للكلاباذي: ٣٠.

فالتصفية وترك الهوى والزهد التي هي عناصر التعريف أمور نفسية بحتة. كما نجد سهل بن عبد الله التستري يجعل الصفاء من الكدر والامتلاء من الفكر والانقطاع إلى الله دون البشر واستواء الذهب والمدر ، هي الصفات التي يجب أن يصطبغ بها الصوفي، وهي كما نرى تشمل القوة النظرية والعملية للنفس الإنسانية، وقال النوري: التصوف ترك كل حظ للنفس[1]، ويعلن رويم أن التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد[2]، والجريري ومحمد بن علي القصَّاب والكتاني يرون التصوف مرتبطًا بالأخلاق[3]، والأخلاق قائمة على اعتدال الصفات النفسية.

ولما اهتم الصوفية عن جميع العلماء بالنفس الإنسانية صحَّ للسهروردي أن يقول: وعلم النفس ومعرفتها من أعز علوم القوم وأقوم الناس بطريق المقربين والصوفية أقومهم بمعرفة النفس[4]، فلا يفترون عن التنقيب عن عللها وأمراضها، سواء من كان في البداية مريدًا أم من كان في النهاية صاحب حال، فالأنفع للأول معرفة النفس ورفض الفضول والحذر من غلبة الهوى والثاني مع كمال حاله لا يستغنى أيضًا عن سياسة النفس ومنعها عن الشهوات[5].

أي إن المريد يطهر ويربى والمكاشف يسوس ويراقب ويلاحظ، وبالتالي لا غفلة عن النفس على أي من كان هذا السالك وقد تحمس لهذه النتيجة الدكتور قاسم غني أيُّما تحمس، وتمنى الدكتور زكي مبارك أن يصرف العلماء أنظارهم

---

(١) التعرف للكلاباذي: ٣٠.
(٢) الرسالة: ١٣٨.
(٣) نفسه: ١٣٧ : ١٣٨.
(٤) عوارف المعارف للسهروردي: ٦٠-٦٣.
(٥) نفسه.

في علم النفس عن الفرنجة ويولوها صوب البحوث النفسية المستفيضة التي خلفها جهابذة الصوفية، ولو أنهم فعلوا لعرفوا أن هناك مصادر للدرس تصلح للنقل والاقتباس[1]، ولعلموا أن الصوفية يعلمون أساس الخير وطهارة النفس ونقاء القلب والحب في الله والارتباط على الخير كما يقول حسن البنا في المؤتمر الخامس، فما أنصع الحقيقة التي تلزم الصديق والبعيد على الاعتراف بها. وكيف لا يكون حال الصوفي الطالب لله هكذا وقد حذره الرسول من النفس فقال: «**أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك**» ويقول سبحانه: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر:٣٨]. ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ [النازعات:٤٠]. ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾ [القيامة:١٤].

المنهج الصوفي في الدراسة وقيمته

كما قلنا كان كل فريق من العلماء يدرس النفس في إطار علمه، والصوفية درسوا النفس في إطار المطلب الأسمى لهم وهو العلاقة الخاصة بالله أو علاقة الوصال على اختلاف مصطلحاتها وتسمياتها، واقتضاهم هذا المطلب منهجًا محددًا وعدة اتجاهات:

(١) أما المنهج فقد خضع لصرامة المحاسبة ودقة الملاحظات للنفس في كلّ تصرفاتها ونشاطاتها الداخلية والخارجية يوقظهم في ذلك قوله سبحانه: ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:٢٨٤]. ﴿ ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾[الشعراء:٢١٨-٢١٩]. وقول الرسول الله ﷺ: «**احفظ الله يحفظك**»[2]، «**الكيس من دان نفسه**

(١) التصوف الإسلامي ج١ : ٢٦ ، ٢٧.
(٢) رياض الصالحين للنووي: ٥١ ، ٥٣.

وعمل لما بعد الموت»[1]، **«كلُّ الناس يغدوا فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها»**[2].

وأمر الرسول أبا ذر أن يكف شره عن الناس تعويضًا لـــه عن الجهاد مع العدو[3]، ونظرًا لتطلعهم المستمر إلى الوصول والقرب فقد دققوا في منهج الملاحظة والتجربة حيث قام المريد بملاحظة نفسه وتحمُّل مشقَّة التجربة النفسية وما تقتضي من شدة وخلوة وعزلة ومجاهدة ورياضة وتشدد في الطاعات والأذكار، كما خضع المريد كذلك لملاحظة شيخه الذي قطع التجربة قبلـــه ويعطيها لمريده بصدق وإخلاص وإيثار.

وأخبار الصوفية التي تَجُلُّ عن الحصر تحدثنا عن التعنيف الشديد الذي كانت تلاقيه النفس من السالك إذا ما اشتهت شيئًا قليلاً من متاع الدنيا، فجزاء العين إن أغمضت أن يوضع الملح فيها وإذا ترهَّل البدن أو وسوست لـــه نفسه بسوء من الشهوة أن يُضرب بكومة من العصى أو يرمى به في أشد البرد في النهر جزاء ما اقترف من تفريط، مما يخرج عن حد الاعتدال الذي أمر به الشرع لدى بعض المتشددين في السلوك، حيث نهى الرسول عن التشدد في العبادة ونهى عن صيام النهار أبدًا وقيام الليل كلـــه وقال في تعليل النهى: **«فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عيناك ونفهت نفسك لعينك حق ولنفسك حق ولأهلك حق قم ونم وصم وأفطر»**[4].

---

(١) نفسه.

(٢) صحيح النووي ج١ ٥٠١: ٢٦٩.

(٣) نفسه.

(٤) مسلم ج٣: ٢٢١.

وكان من ثمار هذا المنهج الصوفي القائم على الملاحظة والتجربة التكرارية لا المعملية أن توصلوا إلى دقائق النفس في عمق أغوارها، وأماطوا اللثام عن تحولاتها وتقلباتها واصفين لذلك الدواء والعلاج، مستنيرين بالشرع على طريق التجربة أي إنها تجربة خاضعة في عباداتها وأذكارها للشرع، ، ولذا كانت نتائجها صادقة، وثمراتها دانية إلى المجدين الصادقين من رجال الطريق.

(٢) وأيضًا قد وضح أن طريقتهم ليست طريقة وصفية فحسب إنما يصفون ويعملون أو يجتنبون، وبهذا امتازوا عن غيرهم من علماء النفس الذين عالجوا مشاكل نفسية وأخلاقية بالتوصيف لا بالتنفيذ، ومن أجل هذا نسمع عن انتحار أكبر علماء النفس الأمريكيين، كما امتازوا عن الفلاسفة الإشراقيين لأننا نعلم أن ابن سينا كان يتحدث عن الإشراق في سكرات الخمر لا سكر الوجد الصوفي، وأن سبب وفاته علة خمرية، أما الصوفية فتحدثوا عن النفس مستمسكين بشرع الله متقين وجلين مجربين، ومن هنا وصلوا إلى تصفية جلية للنفس فاستأهلوا التبصر الحقيقي بها ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات:٢١]. وشعت لهم من الله أنوار تسلطت على النفس فكشفتها ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ﴾ [الطلاق:٢]. «**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله**» وبهذا الكشف وضحت الحقائق النفسية أمام بصيرة الصوفي ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج:٤٦] وانكشفت الدقائق وعنت الرقائق.

وهذا المصباح الكاشف للنفس هو أقوى ما يمكن أن تظهر النفس تحته وبغير هذا الضوء لا نستطيع أن نتبين جلية النفس وحقائقها لأن الأدوات الحسية التي تمد العقل بالمعلومات متوجهة بطبيعتها إلى الحس الخارجي منصرفة عن جوانيتها بانشغالها بتلك البرانية. فالعقل محدود المعرفة عن النفس إن استند إلى الحس أو استند إلى ما لديه من ضروريات وبديهيات لعدم الاتفاق على أنها فطرية وإذن

نبقى في حاجة لكي ندرك ذواتنا إلى سند قوي يمدنا في إدراكنا لنفوسنا، ولن نجد أقوى من الإدراك المباشر عن طريق الحس الباطني.

ولعل هذا هو السر في أن اللـــه سبحانه استعمل كلمة انظروا في السماوات والأرض لصحة توجه النظر العيني والعقلي إلى الخارج، واستعمل كلمة التبصر التي تجمع البصر القلبي والتأمل العقلي معًا والتي لا يحوم في رحابها البصر العيني لعدم قدرته على رؤية ما وراءه من النفس لأنه مخلوق لما أمامه.

وثَمَّ أمرٌ آكد يدل على تميز الصوفية في معرفتهم للنفس وكشف حجابها ورقائقها، هو أن الأخبار التي تدل على أنهم كشفوا من أسرار الغيب وبرقت لهم حقائق وراء الكون بما فيه من نفس وموجودات أكثر من الإحصاء هنا، وأن حارثة أخبر رسول اللـــه بحالـــه حين توهم رؤية العرش وأهل الجنة والنار، وأن الصحابة كما سبق دنت منهم الملائكة حتى أحسوهم. ومن كوشف بما فوق عالم الملك الذي تنتسب إليه النفس أولى بأن يكاشف بنفسه التي بين جنبيه.

الاتجاهات

تتلخص هذه الاتجاهات في نقاط:

(١) لم يدرس الصوفية إبان نشأتهم حتى القرن الخامس الهجري النفس على غرار الدراسة الفلسفية التي تُعَرِّف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وهو التعريف الذي استعاره الغزالي من الفلسفة، وإنما نظروا إليها فوجدوها تسمى في حال صفوها وعفتها وقبل تلوثها بمطالب البدن وكثافته بالفطرة، وهي كما أخبر القرآن نقية صافية «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة**» ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠].

ولو أنها استمرت فينا كذلك ما احتجنا إلى هذا العناء، ولكن الظروف

البيئية والاجتماعية وزينة الدنيا وغرور الشيطان أفسدت هذه الفطرة وعكرها وردت الإنسان إلى أسفل سافلين بعد أن كان في أحسن تقويم، ولذا فقد كانت المهمة الشاقة التي تكفل بها الصوفي تنحصر في أن يزيح عن الفطرة هذا الكابوس الذي ران عليها فعكر نقاءها، وأن ينظر إلى المهلكات نظرة العدو المدمر لقيمه وأخلاقه أولاً والمعترض طريق رحلته إلى ربه في الدرجة الأولى، أي إن الصوفية نقلوا النفس من المعنى الواسع الشامل للفجور والتقوى إلى المعنى المحدود في الأمارة بالسوء، وأطلقوا على الصفات المذمومة في الإنسان لفظة النفس من باب إطلاق العام على الخاص، وجاهدوا النفس بهذا الإطلاق الذي كثيرًا ما ذكرت النفس بمحاذاته في القرآن والسنة ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [يوسف:٥٣]. «**نفسك نفسك**» يحذر الرسول منها.

وإلى هذا الإطلاق وجهنا أبو القاسم القشيري قائلاً: النفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذمومًا من أخلاقه وأفعاله[1]، وهي عند الغزالي لطيفة ربانية ولكنها أيضًا المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف[2].

(٢) ولم يخض الصوفية من قبل الغزالي كثيرًا في جوهر النفس وقدمها أو حدوثها والفرق بينها وبين الروح وقوامها الثلاثة وغير ذلك من البحوث التي كانت قد استقرت في الفلسفة بل راحوا يتخصصون في جانب نفسي وأخلاقي ينحصر في الصفات التي تشكل حجبًا على طريق الوصل أو القرب، ويرتبط بغايات محددة واضحة، ويخدم غرض السلوك الراقي صوب الرحاب المقدس، دون أن يكون بحثًا لذات العلم وإن اقتضاه.

---

(١) الرسالة ت د / عبد الحليم: ج١ : ٢٤٨.

(٢) الإحياء ج٣: ٤.

وينبغي ألا نعد هذا نقصًا في نوع الدراسة لأن العلم الآن من أسمى دعواته التخصص الدقيق الذي يتيح للباحثين فرص التعمق والغوص لاستكناه أكبر قدر من الحقائق والوصول إلى أدق النتائج، وإنما يجب أن يحمل على أنه تميز وسبق للصوفية في إطار التقدم لأسلوب البحث العلمي، أيًا كانت الدوافع العلمية والذوقية التي قذفت بالصوفية إلى هذا الاتجاه، ولأن الفائدة المحدودة لا تظل محصورة في نطاق محدوديتها وإنما قد يستفاد بها في ظواهر أكثر تعميمًا، ولقد أعد الرسول ﷺ ابن مسعود للقرآن مع أبيّ والأشعري، وأعد أبا هريرة للحديث وأعد حذيفة لعلم خاص وأعد آخرين للسياسة، واختار الله السيدة عائشة زوجة لرسول الله في سن التلمذة لتتلقى عن رسول الله أخص الأحكام وخصوصًا الفقه مما يؤكد مشروعية التخصص العلمي في الإسلام.

(٣) وتحقيقًا للاتجاهين السابقين سار الصوفية في خطين متوازيين أحدهما عملي والآخر نظري، والأول تطبيقي سلوكي والثاني وصفي تحليلي، والأول تجلية وتصفية والثاني بيان للعثرات والزلات وتوصيف العلاج، والأول عام شامل لكل المريدين والثاني مقصور على من له خبرة بالنفس وتجربة وفهم فيها، وباختصار الأول عملي والثاني هو الخط العلمي للدراسة النفسية عند الصوفية.

مظاهر الجانب العملي

تتجلى مظاهر هذا الجانب في الرياضة الشرعية الشاملة لكل ما هو فرض أو نفل أو عزيمة أو تلاوة أو ذكر يشتد على نفس المريد بداية وتألفه نفس الصوفي نهاية، ويحدث انقلابًا وانفعالاً نفسيًا لدى السالك بداية وتسكينًا واطمئنانًا ويقينًا عند العارف نهاية، وأصل هذا المظهر ما ورد في كتاب الله من الدعوة إلى الاجتهاد في الطاعة والإكثار من الذكر ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين:٢٦] ﴿وَمِنْ ءَانَآيِ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ [طه:١٣٠]

﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر:١٠] ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة:١٦] ﴿كَانُواْ قَلِيلاً مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾ [الذاريات:١٧] ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة:١٥٢] ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ [المزمل:٨] وأيقظ الرسول همة عبد اللـــه بن عمر إلى قيام الليل، كما قَالَ: «**بادروا بالأعمال سبعًا**».

ولو أن الصوفية لزموا جانب المأثور في أورادهم لسلموا من النقد الذي وجه إلى بعض أورادهم التي كانت أقرب إلى الطلسمات منها إلى الدعاء حتى وأن أبا طالب المكي[1] نفسه لم يسترح للتغالي لفظًا من ناحية الوضع حيث أكثروا فيها من الحروف والكلمات التي تشبه أوائل السور، كما بالغوا في إلزام المريدين بها.

ومن هنا ينبغي العلم أن الإسلام يقر الاجتهاد في الطاعة وينكر كما سبق المبالغة والتشدد، كما يقر المناجاة الخاصة لأن الصحابة كانوا يدعون أمام رسول اللـــه بأساليب أنشئوها وامتدح الرسول بعضها مثل قول أحدهم: «يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك» إلا أن السهولة أدب من آداب الدعاء، وأن المبالغة في إلزام المريدين بالأوراد وجعلها شريعة صوفية يهتمون بها ويحفظونها أكثر من حفظهم للمأثور أمر يخالف الشرع والذوق علاوة على أن الدعاء حال حاجة العبد مع اللـــه فتركه لمناسبة الحال أولى كما نصح العارف باللـــه سيدي أبو خليل مريديه، والتكرار المستمر للورد يفقده القيمة التربوية للنفس إذ تعتاده وترده بلا شعور يقظ ولا تأثر أو استفادة.

ومن الأساليب العملية التي استخدمت لتربية النفس وتهذيبها وسيلة الخدمة والصحبة والخلوة والسياحة والمرابطة هذا كلـــه بجانب المدارج التي يجب على

---

(١) قوت القلوب ج١:٥ وما بعدها.

السالك أن يتدرج فيها من توبة وزهد وفقر وخوف ورجاء وشكر وتواضع ورضا وقناعة وتوكل وصبر وما يتبعها من أحوال، وما يجب أن ينأى بعيدًا عنه من أمراض الباطن، وعللـــه كالحسد والغضب والحقد والكبر وغيرها.

والحق يقال: إننا عندما نقرأ فكرة الشيخ والشروط التي يجب توافرها فيه ومتابعته لمريديه، وتقييمه المستمر لكل منهم، وتوجيه كل واحد منهم حسب استعداده وقدراته، وما تثمره الخدمة من تعلم عن طريق المعاشرة، وما يستفيده الصاحب من صاحبه، وما تحدثه المقامات في تصفية النفس.

ونقرأ بجانب هذا أساليب التربية الحديثة، وطرق التربية وخصوصًا طريقة «دالتن» التي تقضي بأن يعتمد التلميذ على نفسه في الدراسة والتحصيل تحت توجيه الأستاذ والطريقة المسماة بطريقة المشروعات[1] التي يتعاون فيها التلاميذ تعاونًا ديمقراطيًّا نجد أن حلقات المشايخ فاقت كل هذه الأساليب وتقدمت عليها وتفادت ما فيها من أخطاء، وأن غض النظر عن هذه المدارس الصوفية والأفكار التربوية إجحاف بثروة علمية أهدرناها حقها.

الجانب النظري

إذا قلنا: إن الجانب العملي كان عامًا شاملاً لكل المريدين والعارفين قبل الغزالي وبعد الغزالي فإنَّ الجانب النظري المتوجه إلى البحث في النفس وكونها حجابًا هو الذي تكفل بيان دقائقها في كل وجهة ظاهرية أو باطنية وهو مقصور على أرباب التجربة والخبرة ومن لهم دراية بدروبها وسبلها من أرباب الأقوال والمؤلفات، وهذا الجانب اقتصر في فترة ما قبل الغزالي على دراسة النفس دراسة

---

(١) انظـــر الطريقة في التربية د/دمرداش سرحان د/منير كامل ٢٦٠ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ : ١٠١.

مرتبطة بالدين والسلوك بدون تعمق في مسائل قدم النفس وحدوثها وقواها الثلاثة وصلتها بالروح والقلب وفنائها أو خلودها، وأول ما انصرفت هذه الدراسة إلى ربط العبادات بالنفس ربطًا يجعل العبادة مقبولة من ناحية وتترك ثمارها على النفس تجلية من ناحية أخرى كي يقترب العبد من الله وتنجلي له الحقائق، وبحيث تمتزج الطاعة بالفهم النفسي وبالطبع العرفاني امتزاجًا يحقق الكمال الإنساني لا بين الخلق ولكن تحقق بصفات الحق والقرب من رحابه سبحانه.

فما من قول أو فعل إلا وله صلة وذو طابع نفسي، فتكبيرة الإحرام صفوة الصلاة عند الجنيد[1] والنية بالله ولله ومن الله حسبما روى السراج عن ابن سالم، ووضع اليد اليمنى على اليسرى حصر النفس ومنع من صعود جوانبها وأثر ذلك يظهر بدفع الوسوسة وزوال حديث النفس[2].

وعلى وجه العموم سئل الجنيد عن الصلاة فقال: قطع العلائق وجمع الهمة والحضور بين يدي الله[3]، ووصف أبو حاتم الأصم صلاته فقال: أقوم بالأمر وأمشي بالخشية وأدخل بالهيبة وأكبر بالعظمة وأقرأ بالترتيل وأركع بالخشوع وأسجد بالتواضع وأقعد للتشهد بالتمام وأسلم على السنة وأسلمها إلى ربي وأحفظها أيام حياتي، وأرجع باللوم على نفسي وأخاف ألا تقبل مني وأرجو أن تقبل مني فأنا بين الخوف والرجاء[4].

وهي وإن كانت وسيلة عملية إلا أنها تحقق فضائل نفسية نظرية والصوم

---

(١) عوارف المعارف: ١٦٢ ، ١٦٨.
(٢) نفسه.
(٣) عوارف المعارف: ١٦٢ ، ١٦٨.
(٤) نفسه.

عندهم ضبط ما ظهر وما بطن وهو كما يقول مظفر القرمسيني: ثلاثة: صوم الروح بقصر الأمل، وصوم العقل بخلاف الهوى، وصوم النفس بالإمساك عن الطعام والمحارم[1]، ومثل هذا يقال في الزكاة والحج وكل نسيكة، ولا تبعد عن المعاني الدقيقة التي أشارت إليها النصوص ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[العنكبوت:٤٥] و«الصوم جنة» ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[التوبة:١٠٣].

وبهذه الدقة النفسية والتطبيقية يقع الحج المبرور الذي لا رفث فيه ولا فسوق ولا جدال، فقط تطلعوا من وراء الشعائر العملية إلى جوانبها النفسية .

وأيضًا وبصورة أشد وضوحًا ربطوا بين الدراسات النفسية وبين استقامة الأخلاق ولنستمع إلى صورة من تلك الصور التحليلية المشرقة يقول أبو بكر الوراق: أصل غلبة الهوى مفارقة الشهوات، فإذا غلب الهوى أظلم القلب، وإذا أظلم القلب ضاق الصدر، وإذا ضاق الصدر ساء الخلق، وإذا ساء الخلق أبغضه الخلق، وإذا أبغضه الخلق أبغضهم، وإذا أبغضهم جفاهم، وإذا جفاهم صار شيطانًا[2].

ويربط أبو بكر بن يزدانيار بين النفس والخلق والمعرفة، ويميز بين النفس والروح وثمار كلٍّ وجنوده فيقول: الروح مزرعة الخير؛ لأنها معدن الرحمة والنفس والجسد مزرعة الشر لأنها معدن الشهوة، والروح مطبوعة بإرادة الخير، والنفس مطبوعة بإرادة الشر، والهوى مدبر الجسد، والعقل مدبر الروح، والمعرفة حاضرة فيما بين العقل والهوى، والمعرفة في القلب، والهوى والعقل يتنازعان ويتحاربان صاحب جيش النفس، والعقل صاحب جيش القلب، والتوفيق من اللـــه مدد

---

(١) طبقات السلمي: ٩٦.

(٢) نفسه ٥٣.

القلب والخلان مدد الهوى[1].

وبالنظر فيما مضى من بحث المعرفة والنظريات الذوقية ندرك العلاقة القائمة بين هذه المذاقات وبين النفس تجلية وتحلية، وكيف أنهم قدموا لنا أقوالاً في النفس تحذيرًا وإرشادًا من شأنها إذا اتبعت أن تسقي صاحبها عذب العرفان وأن تذيقه حلاوة الإيمان والإيقان، والتي يحددها أبو عمرو الدمشقي في أربعة: السياسة والرياضة والحراسة والرعاية والسياسة والرياضة ظاهران متعلقان بالتجلية ويرثان القيام بوفاء العبودية والرضا عند الحكم.

والحراسة والرعاية باطنان ويتعلقان بالتحلية حيث يرثان معاينة بر الله ومراعاة حقوقه في الضمير والسر[2]. فقد حلَّل وفصَّل. وغاص واستخرج، وغرس الأصول وأزهر الثمار والميراث، وربط ذلك كله بالسلوك ابتداء وبالعرفان والسر انتهاء، ولست أحيل القارئ إن أردنا اختصارًا وتأكيد في الوقت نفسه على صحة ما نقول عن تلك الفترة إلا على فارس الحلبة الأولى وصاحب النظرات الجدية في الدراسة هو أبو الحارث المحاسبي الذي وصفه الغزالي بأنه حَبْرُ الأمة في هذا المجال النفسي وحقًا صدق، فما الرعاية والنصائح، وفصل في المحبة عنا ببعيد وما الطابع النفسي العميق الذي ضمته كتبته بخفي على أدنى تأمل مما يحمل عنا عبء ضرب الأمثلة والشواهد من كتبه لانتشارها ووضوحها.

ويكفينا العلم بداهة ومن أول نظرة على قوت القلوب للمكي وعلى كتب الغزالي ورسائله لندرك أنه هو المصدر الأصيل الذي استقى منه المكي واحد المؤثرين على كتابات وعقلية الغزالي، نضف إلى هذا أن المحاسبي هو الذي درس

---

(١) طبقات السلمي: ٩٩.

(٢) نفسه: ٦٦.

النفس الإنسانية بشواهد دينية من الكتاب والسنة يقف عندها ويحللها ويستخرج منها الفوائد دون ما تأثير أجنبي من أي فلسفة، وهنا تكمن عظمته وجدته وسبقه، ولقد تجنب المحاسبي الخوض فيما لا طائل تحته من بحوث نظرية كالمسائل المتعلقة بماهية النفس والكلام في الروح وغيرها لأنها لا تثمر فوائد تذكر على السلوك وهو إنما يدرس النفس لينفع السالكين.

وعلاوة على هذا فإن الرسول ﷺ وصحابته لم يخوضوا في مثل هذه المسائل بل سئل النبي عن الروح فكان الجواب الإلهي ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:٨٥].

ولنعلم أن لغز الحياة عميق وأن أسرارًا كثيرة تحت إهاب الإنسان لم يكشف عنها بعد، وقد يقصر عنها علم الإنسان القليل، مما يجعل السهروردي رغم أنه استباح لنفسه أن يخوض في هذه المسائل إلا أنه قَالَ: واعلم أن الكلام في الروح صعب المرام والإمساك عند ذلك سبيل ذوي الأحلام[1]، ولكن الغزالي بعد المحاسبي والمكي والقشيري والهجويري قد توسع فيما لم يتوسعوا فيه وعرض للنفس من جميع جوانبها وغرائزها وقواها وخاصة في علاقتها بالبدن وقدمها وحدوثها والفرق بينها وبين الروح من جانب علاقتها بالقلب متأثرًا في هذه البحوث بالفلاسفة متمشيًا مع نظراتهم التي استلهمتها عبقرية الغزالي فأثرتها وأضافت إليها[2].

---

(١) عوارف المعارف: ٢١٤.

(٢) راجع الإحياء ج٣: ٥٢ وروضة الطالبين ١٣٥ ، ١٣٦ إلى ١٤٦ ، ٢٠٠ إلى ٢٠٤ ، ومعراج السالكين ٢٢٩ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥: ٢٤٥ ٢٤٧، ٢٤٨ والرسالة اللدنية ضمن مجموع ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ والأربعين ١٨٨ والمضمون به على غير أهله ضمن مجموع ١٥٨ والأجوبة ضمن مجموع ١٧٤ – ١٧٦ ومعارج القدس ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤.

ومع هذا نلاحظ أن الآيات التي نـــزلت في الروح وهي لا تعدو روح القدس جبريل، والروح بمعنى الوحي، والروح الإنسانية لم تتعرض لشيء من التفصيل عن الروح، ولم تعلق عليها أموراً دنيوية أو أخروية، ولم تذكر لها صفات ولا غرائز، وقد أضيفت إلى ضمير الحق في أكثر من آية، أما النفس فلم تضف إلى الحق البتة، وذكر لها القرآن والحديث كثيرًا من المتعلقات كالحسنات والسيئات وتحدثا عن الصفات المتعلقة بها والغرائز الكامنة فيها، كما ذكرت قواها الفانية والحسية والناطقة في النصوص التي تتحدث عن الأمر الإباحي بالأكل والشرب والتمتع بالطيبات والنصوص التي تتحدث عن السمع والبصر والفؤاد والتي تشير إلى القوتين الحسية والعاقلة أو الناطقة.

وأوقعت النصوص الموت على النفس وهذا كلـــه يعني أن النفس غير الروح، وأن النفس حادثة لأن اللـــه أخبر أن الإنسان خلق بلا علم ثم صيره اللـــه إلى التعلم مما أودع فيه من الحس والعقل فقال: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾ [النحل:٧٨].

فبالروح خلقنا وعند هذا الحد من الروح نقف، وبالنفس المجهولة المصيرة أكلنا وشربنا وتعلمنا وبها ارتبطت أنشطة أعمالنا، وهي التي تذوق الموت.

وتأكيدًا للتفرقة بينهما أخبر اللـــه أن الروح من أمره، وأردفها بقلة علمنا مما يدل على البعد عن مجالها بينما أمرنا أن نتبصر النفس، وأن نتأملها، وإذا عرفنا أن معارفنا الممكنة لا تخرج عن حيز الممكنات في عالم الملك، وأن النفس مجال من مجالات المدركات، وأن الروح من عالم الأمر تيقّنا الفرق بينهما سواء من ناحية الانتماء إلى عالم بعينه، أو من حيث إمكان تعلق المعرفة بإحداهما وعدم إمكان تعلقها بالأخرى. واللـــه أجل وأعلم.

الانفعال الروحي ومبعثه وآثاره

نفس الصوفي في تساميها متوجهة إلى اللـــه سبحانه، متخلصة من التعلق بكل ما دون هذه الغاية العليا مغمورة بدوافع التطلع إلى القرب والوصل، ومن هنا فهي لا تثار ولا تنفعل أو لا يحدث لها نوع الاستجابة المتميز بالتهيج لأسباب وبواعث مادية أو دنيوية ولكن الذي يزعجها باعث روحي أو وارد حق كما يحلو لهم أن يعبروا، ومن هنا أطلقنا على الانفعال النفسي بوارد قوي اسم الانفعال الروحي لتساميه فوق الحس وعلوه فوق المادة.

والصوفية لا يطلقون على تلك الحالة اسم الانفعال وإنما يعنون بها حالة الوجد، وهو إطلاق أقرب على الوضع اللغوي وما ورد في النصوص الدينية منه إلى الاصطلاح النفسي لأن اللغة أطلقت وَجَدَ به وَجْدًا في الحب فقط وكذا في الحزن بكسر ماضيه، وقالوا: أوجَدهُ أي أغناه أو أظفره بمطلوبه[1].

وحالة الوجد تنتاب الصوفي في حال البسط حبًّا وفي حال القبض حزنًا وفي حال التجلي بسر من الأسرار ظفرًا ونوالاً للمطلوب، وقال سبحانه: ﴿ وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ﴾ [النور:٣٩]. وفي حديث وفد هوازن الذي رواه ابن عمر وعيينة بن حصين عن أبي الصرد «**واللـــه ما بطنها بوالد ولا زوجها بواجد**» وروي «**كي الواجد يحل عقوبته وعرضه**»[2]، وفي حديث الإيمان «**إني سائلك فلا تجد عَلَيَّ**» .

ومن أسمائه سبحانه الواجد، لهذا كلـــه رأينا الصوفية ومصطلحاتهم وأقوالهم

---

(١) القـــاموس المحـــيط للفيروز أبادي ج١: ٤٠٤ وتاج العروس للمرتضى الزبيدي ج٢: ٥٢٣ ، ٥٢٤ ولسان العرب لابن منظور ج٣: ٤٥٨ ، ٤٥٩.

(٢) أي الغني الميسور فتأخيره لدينه يوجب عقوبته.

ومؤلفاتهم يستعملون الوجد بدل الانفعال لتلك الحالة النفسية التي تنتاب السالك بين الحين والحين، وسنقف معهم في هذه الحالة لنتعرف على وجهة نظرهم في تعريفها وبواعثها وآثارها من ناحية ولنرى سبقهم لغيرهم من علماء النفس في دراستها من ناحية أخرى.

أما التعريف: كعادة الصوفية في التعريفات كثيرًا ما ينظرون إلى البواعث والأسباب فيعرفون الشيء بحكم دواعيه، وقد ينظرون إلى الثمار والآثار فيعرفونه بها كما صنع عمرو بن عثمان المكي فعرف الوجد بسببه فقال: إنه سر الله عند عباده الموقنين[1]، والسر باعث لأحد في التعريف، وعرَّفه أبو سعيد بن الأعرابي وأبو الحسين الدراج بالآثار التي يجدها السالك عند إيجاده مع الحق بعد رفع الحجاب من مشاهدة وحضور الفهم وملاحظة الغيب ومحادثة السر وإيناس المفقود[2]، أو كل ما يصادف القلب من الأحوال كما أشار ابن عربي[3].

ولعلَّ الذي عرَّفه تعريفًا دقيقًا جامعًا إلى حدٍّ كبير هو ذو النون المصري حيث قال: إنه وارد قوي يزعج القلب فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق[4].

حيث أشار في التعريف إلى الأركان الضرورية التي يجب أن تتوافر لوقوع حالة الانفعال أو الوجد وهي:

المثير: الذي عبَّر عنه بالوارد القوي.

---

(١) الإحياء ح٢: ٢٥٧.
(٢) الإحياء ح٢ : ٢٥٧.
(٣) الفتوحات ج٢: ٧٠٧.
(٤) الإحياء ج٢: ٢٥٧.

والمثار وهو الكائن الحي المستجيب والذي لا يمكن أن تحدث الحالة إلا فيه لما يحمل من نفس ذي حاسة وتعقل ولها ردود فعل، وقد حدده في انـــزعاج القلب.

والركن الثالث هو: الاستجابة على شكل نشاط مميز يظهر بصورة واضحة في الأوضاع والتعبيرات، ولهذا قلنا إن تعريف ذي النون هو الجامع دون بقية التعريفات كما أنه لا يختلف عن تعريف علماء النفس لحالة الانفعال إلا من ناحية بعض الألفاظ فقط حيث يستخدم ذو النون عبارات لكل ركن من أركان التعريف والوجدان الثلاثة تتناسب مع السلوك ورقة الحياة الروحية بخلاف علماء النفس فقد استخدموا عبارات تتناسب مع مصطلحاتهم فقالوا: هو الحالة الوجدانية الثائرة التي تشمل النفس والجسم بالتغير والاضطراب ويتسبب عن إدراك طارئ ملائم أو غير ملائم[1].

فلننظر في شكل التعريفين لنرى الدقة في تعريف ذي النون وكونه جامعًا مناسبًا لغاية القوم من حال الوجد، ونرى مع هذا أن ابن القيم صرَّح بأنَّ الوجد مصادفة[2] سابقين بكل هذا علماء النفس القائلين بالطروِّ.

بواعث الوجد

بات مقررًا لدى كل علماء النفس أن المثير للوجدان إما خارجي عن ذات الإنسان وإما عوامل تعتمل في داخلـــه تسبب هذا الانفعال، ومن الواضح الذي لا يحتاج إلى مراء أن الصوفية ألمعوا بوضوح إلى العاملين قبل أن نطنطن نحن بما ورد على لسان الغربيين وقبل أن يتمدين الغربيون ويتحضروا ويخرجوا لنا آراءهم في النفس، بل وليس هذا فقط بل إن الصوفية حددوا بوضوح الانفعال أو الوجد

---

(١) الحياة النفسية: حامد خشاب: ١٣٧.

(٢) مدارج السالكين: ٦٨.

الأدنى والأرقى والضعيف بحسب دنو البواعث أو سموها وقلتها أو ضعفها فها هو أبو سعيد بن الأعرابي يبين لنا **المثيرات الخارجية** ويذكر منها التوبيخ على ذلة والمحادثة بلطيفه والإشارة إلى فائدة والداعي إلى واجب[1] ويدخل في ذلك ما سيق كثيرا عن أحوال الصوفية الوجدية عندما كانوا يرون منظر النار أو مظهرًا حسيًّا يحولـــه الصوفي إلى رمز يثير وجدانه كما سبق أن ذكرنا في أحوال الزهاد والإشارات الفعلية والواقعية التي سيقت في الرمزية والتي كانت تحدث هزة عنيفة في نفس السالك.

ويعتبر السماع عامة والقرآن خاصة من المثيرات القوية التي ترنَّح تحت سماعها قلب الصوفي ووجل فاستجابت لـــه نفسه وبدنه، ويشرح لنا الغزالي كيفية تأثير السماع في الصوفي وكيف تستجيب النفس لهذا المؤثر الخارجي بعد أن يقرر أن السماع يثمر الوجد فيقول: السماع يثمر الفهم والفهم يثمر الوجد[2]، ويدخل تحت عامل السماع ما يستقبلـــه الصوفية من أشعار الغير خصوصًا ما كان منها متعلقًا بذكر عتاب أو خطاب أو قبول أو رد أو وصل أو هجر أو قرب أو بُعد أو تلهف[3]، أو غيرها مما يوافق حال المريد في طلبه فيجري ذلك بجرى القدح الذي يواري زناد قلبه فتشتعل به نيرانه، ويقوى به انبعاث الشوق وهيجانه[4]، ولكن سماع القرآن يؤثر في القلب والروح وسماع غيره تترنم به النفوس والعاطفة كما يوضح طاش كبرى زاده، ولذا كان لزاما على السالك أن يتبين العلاقة بين الباعث الحسي والأثر الداخلي النفسي ليعدل من انفعالـــه دائمًا إلى أسمى حتى يدرك الوجد الروحي الحقيقي وليحذر شراك النفس ووساوسها.

---

(١) الإحياء ج٢: ٢٥٤ – ٢٥٧.
(٢) الإحياء ح٢: ٢٥٤ – ٢٥٧.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

أما المثيرات الداخلية لحالة الوجد فتبرز في ذكر مزعج أو شوق غائب أو أسف على فائت أو ندم على ماض، أو مناجاة بسر حسبما عدد ابن الأعرابي، وقد سبق الغزالي المحدثين وعلى رأسهم «ما كد وجل»[1] في تقسيمهم الانفعال بحسب المثيرات إلى انفعالات أوّلية أو ثانوية أو عليا باعتبار المثير الغريزي الواحد أو المركب، أو حسب المثير المتصل بالإدراك والحقيقة. لنسمعه وهو يقسم هذا التقسيم فيجعل الوجد الأدنى ما كانت مثيراته ليست من قبيل العلوم بل هي كالشوق والخوف والحزن والقلق والسرور والأسف والندم[2]، مما يشمل الغرائز والعواطف وتحت هذا القسم يدخل الوجد والانفعال الأولي والثانوي الذي قسمه المحدثون. أما الوجد الأعلى أو الانفعالات العليا فهي التي ترجع عند الغزالي إلى مكاشفات ومشاهدات هي من قبيل العلوم والتنبيهات[3]، لا من قبيل الغرائز والعواطف، فيا للسبق إذن لهذا العالم المسلم الصوفي على أفذاذ المدعين المحدثين، ولكن الشرقيين قليلاً ما ينصفون وكثيرا ما يفتنون، ويا للفخر للصوفية حيث طلبوا مثيرات الحقائق وتساموا فوق المثيرات الدنيا والغريزية.

واختلاف الانفعال باختلاف المثير ليس مقصورا على النوعية من أولي إلى عالٍ ولكنه أيضًا شامل للاختلاف في الدرجة داخل كل نوع من أنواع الانفعالات السابقة فكلما كان المثير قويًّا كان الوجد أو الانفعال قويًّا والعكس بالعكس، أي إنه يختلف بحسب حال المريد وما يستقبل في معاملاته وعلى قدر الصعود في معارجه والبعد عن حجب النفس، وفي إطار النوع الصوفي الراقي المتعلق بالحقائق يقسم الهروي الوجد باعتبار المثير أيضًا إلى ثلاث درجات: وجد

---

(١) عالم نفس مشهور.
(٢) الإحياء ج٢: ٢٥٨.
(٣) الإحياء ج٢: ٢٥٨.

عارض بوارد أولي فيه وتحت نوره يذهب شاهد السمع والبصر والعقل المتعلق بالآيات الكونية، ووجد بلمع نور أزلي أو سماع نداء أولي أو جذب حقيقي، وبه تستفيق الروح التي تتعلق في هذه الدرجة بالمحبوب لذاته، والوجد الأرقى هو الذي يخطف العبد من الكون ومن الروح ويفنيه كاملاً لاستغراقه في باعث الوجد الشهودي وهو وجد الدرجة الثالثة[1].

وقد تقول: أكانت هذه البحوث لأحوال مبتدعة أم لأحوال متبعة؟ وهل ذاق السلف الصالح قبل الصوفية هذه الأحوال وتلكم الانفاعلات؟ إن كان ثم فبين.

نعم: النفس هي النفس وبواعثها ومثيراتها موجودة في خارجها وداخلها وهي الشيء الذي لا يتغير كميًّا بتغير الزمن وإن تعدل كيفيًّا بحسب العوامل الثقافية والبيئية والاجتماعية، وصفاء النفس وصقالتها ونقاؤها أمر قد لا يخضع لعامل الترقي الحضاري خصوصًا في ظلام حضارتنا التي ترتبط بالمادة في شكل ملحد سافر أو شكل ملحد مستتر مقنع وأيًّا كانت النظم الاقتصادية، بل كلنا يحب الآن أن يتجول في رياض النفوس المزهرة المحلوة المفطورة على النقاء فيقرأ ما نظمت أو نثرت عاجزًا عن حل الألفاظ ومجاراة المعنى مع أنها ضربت في عمق الزمن قدمًا، ونصبت على أرض الصحراء خياما، وما عرفت القصور ولا الناطحات.

وعلى كلٍّ فقد وجد الوجد والانفعال الروحي في عصر رسول الله ﷺ حيث قَالَ: «**شيبتني سورة هود**» وعندما قرئ عنده ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء:٤١] ذرفت عيناه صلوات الله وسلامه عليه وتأثر أيُّما تأثر عندما سمع «إن لدينا أنكالا وجحيمًا» وهذه انفعالات روحية بمؤثرات قرآنية خارجية،وكما كانوا يرونه ﷺ باكيًا بلا سبب

(١) مدارج السالكين ٣: ٧٠،٧٤

ظاهر كما كان لـــه أزيز كأزيز المرجل في صلاته، وأيضًا بكى أبي بن كعب حين سمع من الرسول أن اللـــه سماه ليقرأ القرآن على النبي، وبكت أم أيمن حتى أثارت أنس بن مالك وأبا بكر الصديق فبكيا لانقطاع الوحي، وهذه مؤثرات وبواعث خارجية وداخلية علمية شهودية انفعلت معها نفس النبي وصحابته، وما البكاء إلا تعبير عن وجد النفس وتأثرها.

آثار الوجد

للانفعال أو الوجد آثار «فسيولوجية» عضوية تظهر في صورة حركات بدنية، وتعبيرات حسية، كما أنه يؤثر على كل وظائف الأعضاء والغدد والأوعية والأجهزة الهضمية والدموية.

وقد يترك آثاره على النفس ذاتها بحيث تؤثر النفس في النفس مما يترتب عليه أخطار وعلل بدنية ونفسية كما يقول علماء النفس المحدثون[1] فهل فعلاً وسم البعض بهذه الآثار وعللها أم أن الوجد الصوفي شيء آخر؟ سنحدد الملامح والآثار في نقاط:

(١) اعترف الغزالي في الإحياء بأن الوجد يولد حركة في الأطراف إمَّا حركة غير موزونة فتسمى الإضطراب وإما موزونة فتسمى الرقص والتصفيق[2] وهذا إشارة إلى الآثار البدنية العضوية، وأضاف ابن عربي مبينًا أن الوجد يصاحبه حالة نفسية شديدة[3] وقد ظهرت الآثار البدنية والنفسية على كثير من الصوفية فهام منهم من هام ودميت قدماه وهو لا يدري، وعلت الأصوات

---

(١) الحياة النفسية: ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٢) الإحياء ج٢: ٢٣٧.

(٣) الفتوحات ج٢: ٧٠٧.

اللسانية واليدوية مما جعل ابن الجوزي يهجم عليهم هجومًا عنيفًا[1] موضحًا أن عليًّا وجعفر وزيدًا حين حجلوا البشارة من رسول الله فإن الحجل غير الرقص، وغاب كثير من الصوفية عن إدراكهم لغشية انتابتهم في وجدهم الذي أفقدهم الإدراك والشعور مما يوضح ظهور الآثار النفسية والعضوية نتيجة الوجد الصوفي.

(٢) الوجد أو الانفعال أمر نفسي وداخل في دائرتها، وإنكاره أو جحده نكران لظاهرة نفسية لا يمكن استئصالها بالكلية إنما يمكن التخفيف أو التعديل منها بالوقوف على المؤثر وإزالته وبالتالي يخفف الانفعال ويعدل، وكيف ننكره والانفعال ضروري للقيام بإنجاز أعمال ما كانت لتتم إلا تحت مؤثر وبانفعال النفس واستجابتها للباعث، الأمر الذي يجعلها تضاعف من جهدها لتنفذ أمرًا ما.

ولنعلم أن سبب الأخطار الناجمة عن الانفعال مرجعها إلى عدم معرفة المثير أو السبب، لتعقد الحياة النفسية أو لانطوائه في الشعور أو لوقوعه في حال الطفولة، أو أن مرجعها إلى مؤثرات تتصل بالغرائز والتي إن لم تقوَّم أو تبعد يمكن أن تحدث خللاً في سير النفس عن طريق غرائزها.

وباختصار سواء اتصل الانفعال بالغريزة كما هو عند «ماكدوجل» أو بالتغييرات العضوية والأوعية كما هو عند «جيمس» و«لانج»[2] فإن الوجد الصوفي ليس مرتبطًا بأي منها لأن انفعال الصوفي ليس قائمًا على أثر نفسي غريزي أو عضوي وإنما هو ناشئ عن مؤثر روحي بعيد عن الشبكات النفسية

---

(١) تلبيس إبليس: ٢٥٨.

(٢) الحياة النفسية: ١٤٠ – ١٤١.

التي تؤدي إلى التمزق والانفصام إن لم يحكم علاجها والتخلص من مثيراتها بتجريد الفرد من ميادين المثيرات والتغيرات في الموقف المتوتر لكي يصير الفرد في موقف إدراكي خلو من أي انفعال.

فالصوفي لا تثيره مثيرات الجنس أو غيرها من الغرائز إنما تثيره بوارق وطوالع ربانية، ومثل هذه المثيرات لا تحدث الخلل النفسي الخطير في الإنسان، ولست أعني بهذا خلو النفس من الاستجابة كلا إنما أعني خلو النفس من الأمراض النفسية التي تنشأ من الانفعالات، ولهذا الأمر معنى دقيق مؤداه أن النفس تشعر بالقلق والاضطراب اللذين يجران الأخطار والأمراض على النفس إن شعرت إنها أثيرت بمثير في استطاعتها القيام بها أو السيطرة عليه، أما حينما تطلب شيئا تعتقده في قرارها مسبقًا أنه بعيد التحقيق عنها بإمكانياتها الذاتية، وأن محل المثير أو موضوعه ليس داخلاً في دائرة الإمكان النفسي والمدارك المتاحة للفرد، بل إن نوالـــه منحة وهبة لمن استعد وأعد المحل لتلقي الموارد الربانية عندئذ لا يشعر بالإسقاط ولا تحدث الأخطار والعلل التي تسببها مثيرات في طي الإمكان النفسي وقدرتها ثم لا تحقق.

(٣) قد يقول قائل: إن بعض الصوفية تعرضوا لعلل أفقدتهم القدرة على السلوك العادي وقد تسموا بالمجانين، نعم كان ذلك كما سبق في فصل المحبة، ولكن من قال إنهم ضربوا فردًا أو تصرفوا تصرفًا شاذًا كما يتصرف الذين فقدوا عقولهم بالجنون كمرض نفساني؟ لم يكن كذلك ولذا تسموا بعقلاء المجانين.

(٤) ويجب التنبيه كذلك على ضرورة التفرقة بين الانفعال الضار والسار والأول يستعبد والثاني يستبقى ومن هنا فإن الصوفية تلذذوا بالوجد لما يهب به عليهم من نسمات الكشف فإن لم يجدوه تواجدوه واستدعوه حتى يعتادوه

ولذا فقد تحدثوا عن الوجد والتواجد[1] الصادق سابقين بذلك ما دعاه «ماكدوجل» باستبقاء الانفعال السار واحتجوا بقول عمر حين رأى سول اللـــه وأبا بكر يبكيان في شأن أسرى بدر «أخبراني ما يبكيكما فإن وجدت بكاء بكيت وإلا تباكيت» إلا أنهم مع هذا الحب للوجد رأوه درجة أدنى بكثير من درجة الثابت المطمئن المتمكن وقد استدلَّ على ذلك صاحب منازل السائرين[2] بقول الله: ﴿ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴾ [الكهف:١٤].

وأيضًا حاربوا بعنف الادعاء في الوجد ودعوا إلى ضبط النفس وعدم إظهاره ولو مع الصدق وبينوا أن الكذب فيه شرك أصغر لوجود الرياء كما نلحظ هذا عند إبراهيم النخعي وابن سيرين والفضيل بن عياض وأبي عياض وأبي عثمان سعيد بن عثمان الواعظ[3] والجنيد والدينوري فما بان لهم سن في تبسم حسبما عبر أبو الفرج بن الجوزي الذي اشترك مع مخلصي الصوفية في الهجوم على المدعين والمظهرين كما هو موقف رسول اللـــه مع رجل صعق عند موعظته، فقال لـــه **«من ذا الملبس علينا ديننا إن كان صادقًا فقد شهر نفسه وإن كان كاذبًا فمحقه الله»**.

(٥) والصحابة رضوان اللـــه عليهم مع ما لديهم من قوة تمكين إلا أنه قد جاءت الأخبار الدالة على أن عُمَرَ سمع رجلاً يقرأ: ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ ۝٧ مَّا لَهُۥ مِن دَافِعٍ ﴾ [الطور: ٧-٨]، فصاح صيحة وخر مغشيًّا عليه فحُمل إلى بيته ولم يزل مريضًا يعاد شهرًا، وكان زرارة بن أبي أوفى يؤم الناس بالرقة، فقرأ:

---

(١) مدارج السالكين ج٣: ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩.

(٢) نفسه.

(٣) تلبيس إبليس ٢٥٠ ، ٢٥٥، ٢٥٧.

﴿ فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ﴾ [المدثر: ٨]، فصعق ومات في محرابه، كما مات ثعلبة بن عبد الرحمن إثر نظرة لامرأة أنصاري تغتسل.

وبصرف النظر عن إنكار ابن الجوزي لهذه الشواهد ومثيلاتها بلا سند قوي للإنكار والطعن فإن الثابت كذلك أن حالة الوجد ظهرت بصورة واسعة بين الصحابة متمثلة في البكاء والوجل والقشعريرة كما حدَّث القرآن عنهم، بحيث يمكن القول أن تلك هي آثار الوجد الشائعة بين الصحابة وما وقع من صور أكثر من هذا فكانت ضيقة محدودة معدودة، وإذا قيست بما كان عليه الصحابة من لين في القلب وطهر وصفاء في النفس لعدَّت من النوادر، ثم إنهم ما صدر عنهم ما يخالف الشرع أثناء وجدهم وما أُثر عن أحدهم أنه فقد مداركه طيلة حياته أو لعدة شهور، أو عاش مسكورًا كما انتاب الصوفية، ولست أرى إلا ما رآه الصوفية أنفسهم في الحكم على هذه الأمور وهو أنه نقص في القدرة على السلوك، والله يتولانا.

(٦) والآن مع مظهر وأثر من آثار الوجد الذي دار حوله جدل وصدرت عنه آراء ونظريات كانت محل رد وقبول وهجوم وتعلل بالعذر، هذا الأثر هو ما عرف باسم بالشطح ونظرًا لأهمية هذا الأثر أو هذه الظاهرة لما صدر عنها من غلبات عند البعض ورعونات عند البعض سنقف عندها بمفردها وقفة تأمل ودراسة وحكم.

دواعي الشطح

في قمة الوجد أو الانفعال لا يستطيع الفرد الصمت وإنما تصدر عنه تعبيرات فعلية أو قولية نتيجة للتغييرات الدائرة في داخله، وتعتبر تلك التعبيرات دلالات يمكن بواسطتها -بقدر الإمكان- الاستدلال على نوع الانفعال أو الوجد وشدته، وهي لغة التخاطب في هذا الحال الذي وصلت إليه النفس.

وعندما يشتد الوجد ويستحوذ على زمام النفس تتلاشى مراقبة الإرادة على سلوك الإنسان[1] ومن هنا تصدر من صاحب الحال تعبيرات غير إرادية كما يقول السراج: متلائمة مع نوع الوجد، ومتأثرة -ولو بلا شعور- بالبيئة والغايات التي يعيشها الصوفي وينشدها، والقول بالملائمة بين التعبيرات والوجد أو الانفعال ردده بعد ذلك «شارل بل» و«دارون» مع الفارق الواضح بين الانفعال الروحي عند الصوفية والمادي عند هذين، وشدة الانفعال تولد لدى السالك حال.

الغَلَبَة حسبما رأى الكلاباذي أو **الدهش** أو **الهيمان** كما هو عند الغزالي أو **الانزعاج** عند ابن عربي، وكلها دواعي تجعل السالك غير قادر على ملاحظة السبب أو مراعاة الأدب ويكون مأخوذًا عن تمييز ما يستقبله[2] ويغيب قلبه على إحساسه لما فاجأه من الأمر العظيم أو يذهب تماسكه تعجبًا وتحيرًا[3] عند اجتماعه بمحبوبه لفرحه به فرحًا لا يشبع منه لا يفي الحس بما يقوم في النفس من تعلقها بالمحبوب[4] فربما خرجت بعض عبارات ينكرها من لم يعرف حاله والمسماة بالشطح والتي تبرز لنا ظاهرتين.

---

(١) الحياة النفسية: ١٣٦.

(٢) التعرف: ١١٤.

(٣) روضة الطالبين للغزالي: ١٥١.

(٤) الفتوحات ج٢: ٤٨٠.

الأولى: هـذه العـبارات تـنم عمـا في داخل الصوفي من مثيرات روحية ومكاشـفات ربانية أحدثت هياجًا شعوريًّا نتيجة سيطرة أمر من الأمور الروحية عـلى البـاطن سيطرة تفقده الشعور بالظاهر وبالسوى، أو بسبب امتلاء الكيان الداخلي بفكرة تجعل السالك يُرْجع الكون كلـه إليها ويجعل الوجود ترديدًا لها ويصـير في تلك اللحظة التي تُحكِمُ الفكرةُ السيطرة عليه هو نفس الفكرة؛ لأنه يحـياها ويمتلئ بها أيًّا كانت تلكم الفكرة أو تلكم الوارد، وهذا هو السر في أن بعض المفكرين تستهويهم ظاهرة معينة وتستولي عليهم فإذا هم يفلسفون الوجود وكأنـه صـورة تلك الظاهرة وهي أساسه ومبعثه وأن بعض المحبين يرون الكون والأسماء صورة واسم معشوقهم. هذا في المحسوسات بلـه الأفكار الروحية.

وبالتالي فإذا كانت فكرة الألوهية هي صاحبة السلطان على شعور الإنسان، وبرقـت في نفـس العارف وسطعت أسرارها تملكت عليه حسه وذاته وأنيته، وحولـت نظـراته من الماديات إلى المجردات ومن الكثائف إلى اللطائف، وإذا به وبغـير شـعور منظم مقصود يحيل الكون إلى هذه الحقيقة ويراها أصلاً لكل ما يجـري ويدور في ذاته وفيما حولـه بحيث لا يحس سواها، وقد يحس كأنه هي وكأنها هو لشدة القرب بين المجذوب والجاذب، وساعتها تتجمع جميع المشاعر في شـعور واحد وتتوحد المتفرقات في الدروب الإنسانية، أي يجتمع شمل العواطف المتسامية في عاطفة معنوية حقيقة واحدة.

وتصبح تلك العاطفة المشبوبة هي صاحبة السلطان والغلبة وهي القاهرة لكل مـا دونهـا ولـذا يسـمونها في علم النفس باسم العاطفة السائدة وإذا تغنى بها «بلـزاك»[1] حـين هـام بعاطفة الأبوة، أفلا يهيم المحبون باللـه هيامًا تذوب

---

(١) الحياة النفسية: ١٨٩.

العواطف الأخرى في ثنايا هذه العاطفة الرقيقة؟ ولئن فعل بهم هذا فإنهم يتبينون كثيرًا من حقائق القرب بين العبد وربه إلى حد أن يصير العبد متكلمًا بلسان الحق.

وأسوق مثالاً يتضح به مدى تصرف العبد حين سيطرة العاطفة السائدة على نفسه، قَدِمَ إبراهيم الهروي على أبي يزيد فلما استقبله قال لإبراهيم: وقع في خاطري أن أستقبلك وأتشفع بك إلى ربك فرد على أبي يزيد قائلا: لو شفعني في الخلق كلهم لم يكن كثيرًا فإنهم شفاعة في قطعة طين فتحير أبو يزيد في جوابه[1] وهذا كان في بداية أبي يزيد قبل أن ينتقل هذا الصوفي إلى ما صار إليه فلما سكر بوجده قال: لو شفعني الله في الأولين والآخرين لم يكن ذلك عندي بكبير، غاية الأمر أنه شفعني في لقمة طين[2] فإذا وجدنا نصين بهذا الشكل حكمنا كما قلنا بأن الأول كان قبل السكر والثاني بعدما انتابته حالة الوله[3] التي عبر عنها أبو يزيد.

الثانية: تتلون عبارات الوجد حسب نوع التجلي أو الوارد، فإذا كان التجلي بصفة الموجودية جاءت عبارة الشطح ما في الوجود سوى الله وإذا تجلى الله بالواحدية نطق أبو سعيد: ما في جبتي سوى الله، وإذا تجلى بصفة القائمية يظهر القيام بالنفس كما كان لأبي يزيد حيث قال: سبحاني ما أعظم شأني، وإذا تجلى بصفة المرادية كانت العبارة كما قال أبو عثمان: مراد الله في مراداتي منذ ثلاثين سنة[4].

---

(١) مناقب أبي يزيد: ٧٨.
(٢) شطحات الصوفية : ٢٢.
(٣) مناقب أبي يزيد: ١٠٢.
(٤) تحفة السفرة: ابن عربي: ٩٣.

وهكذا كلما كان التجلي بصفة ما كانت العبارة متوائمة مترشحة عن هذا المؤثر لأن القلب كالمرآة المجلوة ليس لها لون في نفسها بل لونها الحاضر فيها، وليس لها في نفسها صورة بل صورتها قبول الصور ولونها هو هيئة الاستعداد لقبول الألوان[1].

وطبقًا لما ذكر في الملاحظة الأولى فإن الشطحة المعذورة هي التي تخلو من رائحة النفس وما يتصل بالعبد وتكون مفعمة لفظًا ومعنى بالألوهية، وكان الصوفي المستغرق يسمع في باطنه أحاديث قدسية في حالة الاستيلاء الكامل فينطق بها كما حدث دون ما تدخل أو إصلاح لها، أما إذا تدخل العبد بالإصلاح سواء في اللغة أو المبالغة في المعنى فلديه بقية في الشعور وتحكم إرادي، هنا لا يسمى مستغرقًا بالمعنى الكامل، وهو محاسب على مقدار يقظته وإحساسه، ونستطيع بعد ذلك أن نحدد المطلوب لإعمال الشطح في السالك بالآتي:

(١) شدة الوجد.
(٢) بلوغ الغاية القصوى في تسامي التجربة.
(٣) الأمر الذي يجعل الصوفي في حالة سكر بلا شعور.
(٤) وأن يسمع هواتف الحق في نفسه فيستبدل دوره بدوره ويستشعر بأنه فوق جميع المقامات لعلوه عن مقام الليس الذي هو سلب وبقاؤه في مقام الأيس الذي هو وجود.
(٥) إذا تحقق هذا برزت عبارات الشطح وغالبًا ما تكون بصيغة المتكلم وظاهرها مستبشع وباطنها مقبول كما يقول السراج.

وإذا أردنا حكمًا شرعيًا على هذه الحالة نجد أن الكلاباذي ساق ما روي من

---

(١) مفتاح السعادة: ٢٩٥.

اعتراض عمر على رسول الله في صلح الحديبية، وفي صلاته على عبد الله بن أبي بن سلول، كما ساق قصة أبي لبابة حين سأله اليهود عن حكم سعد بن معاذ فيهم فأشار إلى رقبته، فأحس أنه ارتكب إثماً عظيمًا، فانفعل بهذا المؤثر وربط نفسه بسارية المسجد، ولم يراع -حسب تعبير الكلاباذي- السبب والأدب لأن الربط ليس من شرائط التوبة، وانتظر حتى يتوب الله عليه.

وقصتا عمر ليست في الاستدلال على بابه لكامل شعور عمر ولكن ما حدث كان نوعًا من الغيرة لم يذهب شعور عمر ولم يستوعب مداركه، والتي تقرب إلى حد الشطح والتعبير عن الوجد بالحركة لا بالقول من قصة أبي لبابة.

كما نجد أن رسول الله ﷺ قال في ختام حديث فرح الله بتوبة العبد حين ضرب المثل برجل ضلت ناقته وختم على لسان الرجل **ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح**[1] وقوله ﷺ «**أخطأ من شدة الفرح**» التماس العذر للرجل في حالة شدة الانفعال بالسرور كما أن حكم الطلاق في إغلاق لا يقع لشدة الغضب بنص قول الرسول، وقد رفع القلم عن ثلاث أحدهم السكران حتى يفيق ولو كان السكر بحرام ما رفع إذ لا رخص في المحرمات فتثبت أحكام استثنائية على الشدة في الطرفين.

تعريف الشطح

بعد كل ما سبق يسهل علينا فهم تعاريف الشطح فمن الناحية اللغوية نقل الزبيدي عن أبي الحسن السنوسي في حاشيته الكبرى أنهم لم يقفوا على أصل لغوي لها وكأنها عامية وتستعمل في اصطلاح التصوف[2] ولكن ذكرت بعض

---

(١) رواه مسلم وساقه النووي في رياض الصالحين: ١٩ (مسلم ج٥: ٦٩١).

(٢) انظر قطر المحيط ج١: ١٠٤، تاج العروس ج٢ : ١٧٣ والبستان ج١: ١٣٢٥.

المعاجم نقلاً عن الصرفيين أنها اسم صوت لزجر الغريض من أولاد الماعز[1] ويرى السراج أنها لفظ مأخوذ من الحركة[2].

والمناسبة بينه وبين كونه اسم صوت أنه ما وضع إلا لزجر عن الحركة ثم استعمل دالاً عليها، ويقال لبيت الدقيق المشطاح، والصوفية في تعريفهم لهذا المصطلح يظهرون مواقفهم منه في تعريفهم، فنرى السراج يقدم لنا عدة تعريفات منها أنه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته[3].

أو هو كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى[4]، وكأن السراج استشعر أن ترجمة اللسان ربما تتدخل فيها الإرادة فإذا تدخلت كان لا بد من الحساب و لم تكن بغلبة

ولذا صرح مرة ثالثة بأنه حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم[5]، وهي حركة قسرية لا إرادية تتم عندما يقوى وجد المريد بسطوع أنواره، فيتسرب منها شيء إلى جنانه فيعبر عنها لسانه بألفاظ مستبهمة[6].

أما ابن عربي وهو الذي ود لو أن تقام النظريات الصوفية على التعقل والبرهنة لا على الوجد فقد وضع في تعريفاته ألفاظًا تدل على انتقاص هذا اللون من التعبير فيقول هو كلمة صادقة صادرة عن رعونة نفس عليها بقية طبع تشهد

---

(١) المراجع السابقة نفسها.
(٢) اللمع: ٤٥٣.
(٣) نفسه: ٣٤٦، ٣٧٥، ٤٥٣ .
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه.

لصاحبها ببعده عن الله في تلك الحال، وينشد:

الشطح دعوى في النفوس بطبعها لبقية فيها من آثار الهوى

هذا إذا شطحت بقول صادق من غير أمر عند أرباب النهى[1]

هذا مع قوله: إن الشطح كلمة دعوى بحق تفصح عن مرتبته التي أعطاها الله من المكانة عنده أفصح بها من غير أمر إلهي لكن عن طريق الفخر[2]، واعتبره ابن عربي زلة المحققين ورعونة لا تصدر من محقق أبدًا وإن صدرت فعن غفلة[3] والجرجاني لم يخرج في تعريفه للشطح عن هذه المعاني[4].

وبالنظر في هذه التعريفات نتبين أن السراج كان أدق من ابن عربي لاشتمال تعريفه على تبيين الجانب النفسي في إصدار لفظة الشطح وفي دقة التعبير وقصره على بيان المعرّف وحاله، وما ذكر من كلمة دعوى فإنما أراد بها الإظهار والبيان لا الادعاء المذموم، وقد شجع السراجَ على وضع حقيقة التعريف في نصابها أنه غير متهم من الأعداء فلم يعبأ إلا بالحقيقة يقررها.

أما ابن عربي فقد تناقض في تعريفاته فمرة يذكر أنها كلمات صدق وحق لبيان المنزلة ومرة يقول إنها صادرة عن رعونة وطبع وغفلة وبعد عن الله ولذا كانت زلة، وفوق هذا فإنه لم يكن دقيقًا في وصف الجانب النفسي الذي صدر عن الشطح كما هو، وأضاف إلى التعريفات عناصر ليست منها مما يخل بدقة التعريف، ولأنه متهم من جانب بعض العلماء ولرغبته في تقعيد الأنماط

---

(١) الفتوحات ج٢: ٥٠٩، ٥١٠.

(٢) الفتوحات.

(٣) الفتوحات.

(٤) التعريفات مادة الشطح.

الصـــوفية وبرهنتها ساق في تعريفاته بأنه من غير أمر إلهي ليدفع عن نفسه التهمة من جانب ولينفر من الوجد وما يترتب عليه من جانب آخر كي يقبل الناس على مـــنطقه، و لم ينتبه ابن عربي إلى خطأ وقع فيه لأنه يجل أبا يزيد البسطامي إجلالاً كـــبيرًا وهو من أكبر الشاطحين وأسبقهم، فماذا يجيب إذا سئل عنه؟ أبه رعونة ودعـــوى وغفلة، أم أنه ذلك الصوفي الذي قدسه ابن عربي بين ثنايا كتاباته؟ إذًا فلينتبه ابن عربي لهذه السقطة التي وقع فيها.

وبعـــد أن وقفـــنا على الشطح كحالة نفسية وبينا دواعيه وما يترتب عليه وانتقلنا إلى التعريف والنظر فيه نأتي إلى الشطح وعباراته في ميزان الصوفية، والحق أن الصـــوفية كانوا علميين في دراستهم لهذه المشكلة حيث وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة كان عليهم أن يعرفوا أسبابها وبواعثها فإن هم عرفوا ذلك أمكن تعريفها، ثم بعد أن يلموا بها كظاهرة نفسية بحتة ومن وجهة نظر الدراسات النفسية لا بد أن يحكمـــوا عليها من وجهة النظر العلمية وقيمتها في السلوك المحكوم بالشرع، وحـــتى إذا مـــا عـــنَّ لهم خطرها وقفوا بعد ذلك مع آثار الظاهرة وعباراتها هل يتوقفون أم يؤولون؟

ومن هذا الخط الذي أبرزناه تتضح دقة الصوفية وجدية البحث وعمق النظرة في فهم المسائل بلا تحيز أو تعصب، بل حسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع وظروفه فـــلا عجـــب والأمر كذلك أن نرى واحدًا كالسراج مثلاً يبحث الأمر بعمق ويستخرج عناصر المسألة في نقطة وإذا هو في أخرى يدلي فيها برأي يتناسب مع طبيعـــتها بـــلا تناقض في الأمرين، لأن التناقض ما حوى رأيين غير متوافقين في موقف واحد.

الشطح والشاطحون في الميزان الصوفي

لما كان الشطح ظاهرة نفسية غير محكومة بالشرع كانت محل جدل بين العلماء من ناحية وكانت نقصًا في السلوك وفي الحال الصوفي من ناحية أخرى.

أما عن الشطح فإنه زلة وهفوة وهو معدود عند السراج في المرتبة الثالثة من أخطاء بعض الصوفية بعد الخطأ في الأصول والفروع تلكم الأخطاء التي استغرقت صفحات متعددة من كتابه اللمع[1].

والشطح مجاوزة للكتاب والسنة أي خروج عن حدود حكمهما إذ هما لا يحكمان إلا السّويَّ من البشر وإلا المسلم الذي تسمح له ظروفه النفسية بتطبيق الأحكام عليه، ومازال أبو طالب المكي يعدد الأخطاء التي يتسم بها الشاطحون من تيه وغلط ووسواس وحدث وتمويه وتمجيد للكون والمكان وإسقاط للعلم والأحكام وإذهاب للأسماء والرسوم إلى أن يقول: لم يقفوا على المحجة، قد غرقوا في بحر التوحيد[2]، وكل من يتفوه بها ساقط القول.. ليس معه حجة ولا هو على سنن المحجة[3] وقد نطق بما لم ينطق به السلف فهو متكلف مبطل[4].

وبمثل هذا ذهب الشعراني[5] ويرفض الغزالي الشطح بقسميه سواء كان من قبيل الدعاوى كادِّعاء الحلول والاتحاد والتشبه بالحلاج وهذا قد استطار في البلاد شرره وعظم ضرره خصوصًا بين العوام فقتل من نطق به أولى من إحياء عشرة أو كان الشطح من قبيل العبارات غير المفهومة عند قائلها وعندنا أو المفهومة عند

---

(١) اللمع من ٥١٨ إلى ٥٤٠.
(٢) قوت القلوب ج١: ١٤٦، ١٧٥.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) بغية المستفيد: ١١.

القـــائل لكنه لا يقدر على تفهمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره لعلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة.

ولا فائدة في هذا اللون أيضاً لأنه يشوش القلوب ويحير الأذهان[1] ويستدل بقـــول رســـول اللـــــه «**ما حدث أحدكم قومًا بحديث لا يفقهونه إلا كان فتنة علـــيهم**» وقولـــه «**كلموا الناس بما يطيقون**»، وما نشأ هذا اللون من الأغاليط والوســـاوس حتى ولو كانت بعد بريق نور إلا من اشتغالهم بالمجاهدة قبل إحكام العلم ومن غير اقتداء بشيخ[2].

وكـــذا يـــرفض ابن عربي هذا اللون ويعتبره دعوى ورعونة وزلة إن كان قائلـــه صادقًا وإن كان كاذبًا لا يسمى شطحًا وإنما هو كذب ممقوت[3]. وليس هناك شطح مقبول إلا ما جاء على لسان الأنبياء لبيان مكانتهم ومنـــزلتهم مثل «**أنـــا ســـيد ولد آدم ولا فخر**» وما ذكر في القرآن على لسان الأنبياء توضيحًا لشأنهم عند الله.

وفي رأيي أن هذه التشنيعات على الشطح من الصوفية انصبت:

أولاً: على شطح المدعين والمتشبهين لا الصادقين لأن أبا يزيد شطح وأبا بكر الشبلي شطح وكثيرًا من الموثوق بهم قد شطحوا ومع ذلك ظلوا يحتلون في نفوس الصوفية جميعًا منازل مرموقة.

وثانيًا: لعل الهجوم وُجِّهَ إلى فئة القائلين بالحلول والاتحاد ممن كانوا محل لوم غالبًا.

---

(١) الإحياء ج١ : ٣٢.
(٢) نفسه ج٣: ٣٩٢، ٣٩٣.
(٣) الفتوحات ج٢: ٥١١.

وثالثًا: فإننا نجد الغزالي قد تناقض مع نفسه، فبعد أن سمعناه في الإحياء يهاجم الشطح على نحو ما رأينا إذا به يبرر شطحهم في مشكاة الأنوار لتخطيهم سماء العقل إلى منتهى معراج الخلائق ومملكة الفردانية ومازالوا كذلك حتى نطقوا بما نطقوا[1]. وقد بينا سابقًا تناقضًا مثل هذا عن ابن عربي.

ورابعًا: وأغلب الظن أنهم فعلوا ما فعلوا من الهجوم تهربًا من لوم الفقهاء ورجال الحديث وخوفًا من المصير الذي لاقاه الحلاج، فأقوالهم من باب التقية ظاهرًا وبطونهم عامرة بتصحيح الظاهرة داخليًّا.

وأما عن حال الشاطحين فإن الجنيد في حديثه عن أبي يزيد البسطامي ومع أبي بكر الشبلي صرح له وجهًا لوجه أنه مشفق عليهما من هذا الاضطراب والانزعاج والحدة والطيش التي ليست من أحوال المتمكنين ولا من أحوال الأكابر وإنما هي منسوبة إلى أهل البدايات والإرادات[2] فلما انكشف لهم شيء في تلونهم طاشوا فشطحوا.

وأعلن السراج أن السكون والتمكن أفضل من الحركة والانزعاج[3] إلا إن كان الوارد يقتضي حركة فالكمال فيها، ولام السهروردي على الشاطحين ضعفهم وضيق صدورهم بالأسرار حتى باحوا، ولو كملت عقولهم وأحوالهم لضبطوا نفوسهم كحال أجلاء الشيوخ[4]. أي إنه إذا وضع الشاطحون في كفة كان النقص والضعف والطيش والتلوين في الكفة الأخرى. والمتمكنون الساكنون

---

(١) مشكاة الأنوار: ٢٣.
(٢) اللمع: ٤٨٧، ٤٨٨.
(٣) نفسه.
(٤) عوارف المعارف: ٢٠٦.

الكاتمون الكبار فوق ذلك.

وما دام الأمر كذلك وأنهم أرباب بدايات وإرادات فإنه لا يقتدى بهم كشيوخ مربين فلا ينبغي أن يجعلوا أئمة المتقين ولا حجة[1] للمريدين.

وقد عبر الجيلاني عن هذا أفضل تعبير في قوله: لولا الحكم لتكلمت بما في بيوتكم ولكن لي أساس يحتاج إلى بناء، لي أطفال يحتاجون إلى تربية لو كشفت بعض ما عندي كان ذلك سبب الفراق بيني وبينكم[2]، فالنظرة القاضية بإقرار الشطح كحالة نفسية مع صدور الحكم عليها بأنها نقص في السلوك ونزول عن درجة المشيخة وصاحبها لا يصلح للتربية هي النظرة الجدية القمينة بالإعجاب والاحترام، المصيبة لعين الحق والنصفة، وبها تمسك أبو الفرج الجوزي وابن القيم وابن شاكر في فوات الوفيات[3] وإليها الإشارة في قوله سبحانه: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ ﴾ [إبراهيم:٢٧]. ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الرعد:٢٨] ﴿ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ ﴾ [النور:٥٥].

وما ارتفع أبو بكر عن جميع الصحابة إلا بالتمكين أو بشيء وقر في قلبه كما حدث رسول الله ولم يرتض عمر حركة الخشوع الظاهرة على البدن بل أقام المطأطئ وقال له: ارفع رأسك فإن الخشوع ههنا وأشار إلى القلب رزقنا الله اليقين.

وبعد أن وقفنا على وجهة نظرهم في الشطح كظاهرة نفسية وفي الشاطحين

---

(١) قوت القلوب ج١: ١٤٦.

(٢) الفتح الرباني: ٩.

(٣) ارجع إلى تلبيس إبليس: ٣٤٩ ومدارج السالكين ج٣: ٤١٢ وفوات الوفيات ج٢: ٢٤٢.

باعتبار ضعف أو قوة حالهم فلنسرع الآن لنرى موقفهم فيما وجد فعلاً من عبارات الشطح. والشيء الواقع يفرض نفسه على الدارسين ليقولوا فيه كلمتهم مهما كان.

الشطحات بين الوجد والتعقل

أعني بهذا العنوان أن أبين هل العبارات الشاطحة قيلت جميعها في حالة وجد أو دخلتها الصنعة العقلية، وهل هذه الألفاظ كانت وجدية صرفة أو شابها تعقل، وأن نبين هل تترك لأربابها فهمًا أم يجوز أن نتدخل فيها شرحًا وتأويلاً؟

(١) ونبتدئ أولاً بموضوع التدخل في محاولة استكناه أسرار هذه العبارات، فنرى أن فريقًا من الصوفية رأى التوقف مع التسليم إن كانت العبارات تخلو من الخروج الواضح، وحجتهم في ذلك أن الألفاظ ثمار الوجد الذي هو نتيجة الوارد والسر، والمواجيد بأحوالها مختلفة وقلما يجتمع اثنان على حال واحد في وقت واحد، فتدخل صاحب حال في حال الآخر تدخل بحال الداخل وصبغته وذوقه في حال المدخول عليه وتقحم لأسراره المطوية في صدره فهو تدخل في مجال غير مجاله، وسير على أرض تجهلها أقدامه.

هذا إذا كان المتدخل صاحب حال أما إن كان التدخل بالعقل فهو سير بعربة على صفحة الماء وهو حكم بالأدنى على الأعلى ومن هنا يقول أبو يزيد: من لم يعرف الله فلا يعرف قول العارف[1] كما يرى الكلاباذي رفض التأويل مستندًا إلى قول أبي الحسن النوري:

أزعجتني عن نعوت الحال بالحال وكيف ينعت من لا قال بالقال

---

(١) مناقب أبي يزيد : ٩٣.

مـا كـل مـن يدعي حالاً نصدقه حـتى يـترجم عنه صاحب الحال[1]

ويقول الغزالي في مشكاة الأنوار: فأرى الآن إمساك العنان، فما أراك تطيق من هذا الفن أكثر من هذا المقدار[2] وعبارة ابن تيمية المشهورة: كلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى إذا لم يكن سكره من وجه محظور[3] خصوصًا وأن أفهام الخاصة والعامة قد تحيرت في معاني تلك الألفاظ، فندع العبارات ونجمع الدقائق ونترك الأغراض والحقائق لأربابها وأصحابها فهم أقدر على بيانها، وهذا أسلم من ناحيتين:

إحداهما: أن صاحب الحال أقدر الناس على التعبير عنه وترجمته ترجمة تتفق وحالـه كما روي أن رجلاً سمع منشدًا يقول:

قـال الرسـول غـدًا تـزور فقلـت تعقـل مـا تقـول

فاستنفره اللحن وصار يردد «غدًا نـزور»[4] فلما أفاق قيل لـه في ذلك فقال: تذكرت قول رسول الله: «**إن أهل الجنة يزورون ربهم**» وأيضًا قال ابن عربي:

يـا مـن يـراني ولا أراه كـم ذا أراه ولا يـراني

فقال لـه بعض إخوانه كيف تقول هذا فقال:

يـا مـن يـراني مجـرمًا ولا أراه آخـذًا

---

(١) التعرف: ٩٢.
(٢) المشكاة: ٢٣.
(٣) الرسائل والمسائل ج١: ١٦٨.
(٤) الإحياء ج٢: ٢٥٤.

كـــــم ذا أراه مـــــنعمًا ولا يـــــراني لائـــــذًا[1]

فلو حاولنا فهم الوارد الذي وقع على الأول فجعلـه يردد عبارته المذكورة أو لو جهدنا نتعمق في بيت ابن عربي الأول قد لا نصل بسهولة ووضوح وبلا اختلاف إلى ما بينه صاحبنا من المقصود بعبارتيهما.

والناحية الثانية: الداعية إلى السلامة في التوقف أن الخوض في العبارات إثارة لشبه وفتن في الطريق نائمة فلا داعي لإيقاظها أو تحريكها بالمحاولات المتكررة للفهم والتأويل، خاصة وأن السائرين على الطريق ليسوا على درجة صدق وعلم واحدة، وأن تأويلها احتمالي لا قطعي المراد، وهذا الاتجاه التسليمي يشبه ما عليه السلف في المتشابهات التي لا يسلم ظاهرها ولا نعلم باطنها فَتَرْكُها أَنْجَى.

وهناك فريق آخر من العلماء الصوفيين جوَّز التأويل لعبارات الشطح وحملها على محامل حسنة لتصريح أربابها أن ظاهرها غير مقصود كما أوَّل الجنيد كلام أبي يزيد[2]. والجنيد من هو شرفًا وعلمًا وكمالاً وفضلاً، واشترطوا أن يكون المؤوِّل ذا فضل على أشكالـه لسعة علمه وكمال فضلـه وسالكا طريقهم مطلعًا على مصطلحاتهم ورسومهم ومدلول كلامهم ذائقًا لمكاشفاتهم لأنه ليس يدري للآلئ المحيط إلا الغواصون، وليس يدري فنون أي علم إلا المتخصصون وألا يتعين في تأويلـه ارتكاب حق شرعي كتخطي المأمور أو الوقوع في المحظور وهذا يقتضي أن يكون المؤوِّل واقفًا على الكتاب والسنة.

وإلى جواز التأويل ذهب جمع من الصوفية كالجنيد والسراج واليافعي

---

(١) الفتوحات ج١: ٥.

(٢) انظر اللمع من ٤٦١ إلى ٤٧٦

وغيرهم[1] من القوم كما شاركهم في هذا الرأى تاج الدين السبكي وشيخ الإسلام المخزومي وإمام الحرمين وغيرهم[2] من خارج الدائرة، وهذا الرأي شبيه بما عليه المعتزلة من تأويل المتشابهات وصرفها عن ظاهرها.

وأود القول بأن مسألة التوقف أو التأويل في الشطحيات ليست من القواعد المقررة شرعًا أو المنصوص عليها على وجه التفصيل كما في المتشابهات القرآنية أو السنية لأن الأخيرة واردة ضمن صفات الحق ومتعلقة أصلاً بالعقيدة أما العبارات الشاطحة فهي خارجة عن إطار المعالجات الدينية في تفصيلها لا في إجمالها أي إننا قد نجد لها أحكامًا عامة تخصها كما سبق في التدليل ولكننا نتعسر إن طلبنا دليلاً على كل جزئية من جزئيات هذه الظاهرة النفسية الخاضعة للسكر الروحي، ولذا فنكتفي بما سقناه من أدلة نصية أو قياسية على فرحة التائب وإغلاق المطلّق.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان التوقف أسلم فالتأويل لكل ذي أهلية أعلم، خاصة وأن التأويل مهما كانت مطابقته لمراد الشاطح أو بعده في قليل أو كثير سيطلعنا على كثير من أسرار الواجدين وأذواقهم وسيكشف عن مبطون الحقائق وراء العبارات مما يزيل عنها الوهم ويدفع الشك والريب في أصحابها، وسيفيدنا علمًا بأحوال هؤلاء وطبيعة تلك الحال، ولا حرج إذا نأى المؤول عن مراد صاحب اللفظة لأنه خطأ في ذات القائل لا في المقول الروحي وموضوعه الإلهي، وبهذا يفرق بين المخطئ في المتشابهات وبين المخطئ في

---

(١) انظر اللمع: ٤٥٤ : ٤٥٦، ٤٥٧ وانظر نفح الطيب نقلاً عن اليافعي في الإرشاد النفح ج٢: ٤٠٨، ٤٠٩، ج٣: ٦٦٥ وانظر رأي طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة ج١: ٤٢، ورأى صاحب الطرائف والتلائد في الجيش الكفيل ٢٤.

(٢) (السبكي مفتاح السعادة ج١ ٤٤ المخزومي الجيش الكفيل: ٤٠، ٤١، وأيضاً بدر الدين الزركشي وإمام الحرمين والنووي وابن حجر والتفتازاني من الجيش الكفيل: ٤١ — ٤٣).

الشطحيات إذ الخطأ في الأول يرجع إلى أن المؤوِّل أخطأ في ذات الحق القائل، والخطأ في الشطح يعود إلى خطأ في العبد وهو يصيب ويخطئ.

وأيضًا فإن كشف النقاب عن شطحيات فيها ادعاء ومبالغة وخروج عن الصواب وتعمد بث فكرة معينة تحت تمويه الشطح أمر لـه قيمته الدينية في محاربة المدعين «والساكت على الحق شيطان أخرس» وقد بين القرآن كثيرًا من الأفكار الضالة والملحدة ليحذر فيها المسلمين وليعرف قائليها بالحق والصواب.

ولذا ساق الغزالي رغم حملته على التأويل قصة عتبة الغلام مع رجل آخر سمعا معًا رجلاً يقول:

سبحان جبار السماء إن المحب لفي عناء

فقال واحد من الاثنين السامعين: صدقت وقال الآخر: كذبت، فرد رجل من أرباب البصائر: كلاهما مصيب لأن من قال: صدقت محب مصدود ومن قال: كذبت محب موصول[1].

وقد ارتضى الغزالي هذا التأويل ولم يعترض عليه وأيضاً مع أن ابن تيمية ذكر عبادته السابقة في التوقف إلا أنه في أثناء رده على الحلاج من قوله:

بيني وبينك إني تنازعني فارفع بحقك إني من البين

أجاب مؤوِّلاً: هذا القول يقوله الزنديق والصديق يطلب الرفع ليتحقق الحلول والصديق يرجو رفع هوى النفس حتى لا يتوكل إلا عليه ولا يكون إلا لـه، وهو بلا شك من ابن تيمية تأويل وتوجيه للكلام لا توقف[2] وكأن القائلين بالتسليم أو التوقف لم يسلموا من الخوض والتأويل.

---

(١) الإحياء ج٢: ٢٥٦.

(٢) الرسائل والمسائل ج١: ٨٢، ٨٣.

(٢) وننتقل الآن إلى التساؤل الثاني وهو هل كانت العبارات وجدية صرفة أو انتابتها مسحة عقلية؟ وهل كان الشاطحون في حال استغراق أو أن بعضهم تدخل بإرادته لإقامة مذهب في ثوب شطح مدفوع ببقايا وجد؟

للإجابة عل هذا التساؤل نرى -مع ماسنيون[1]- أن النظر الدقيق يوقفنا على اتجاهين: أحدهما يرجع إلى حركة نفسية مباشرة، والثاني ينم عن رأي علمي ويهدف إلى إقامة مذهب، وتمشيًا مع ميولنا نحو قبول التأويل للأسباب المذكورة سنقف مع الصوفية في شطحاتهم لنتبين خصائص كل من الاتجاهين، وإلى أي مدى وصل أنصار الاتجاه الثاني نحو بناء مذهب؟ وما صورته؟ وبمن تأثروا؟ وإلى أي حد كان التأثر؟ علما بأننا سنقتصر في هذا الفصل على صور الاتجاه الأول بينما نذكر في الفصل القادم والذي يليه صور الاتجاه الثاني.

أذواق الشطح الروحي

شبت عواطف الصوفية حينما تجاذبتهم الموارد وأفعمت قلوبهم بالأسرار فانتابتهم المواجيد وخرجت عباراتهم تشير إلى ألوان ونوع هذه الصلة التي أحسوا بها مع الحق في لب قلوبهم وذاقتها أرواحهم، تبدو هادئة كهدوء نفوسهم حينًا وتموج وتصخب لشدة الوجد حينًا آخر، وتظهر معتدلة لدى البعض، ثم تفوح هائجة لدى أبي يزيد في هذا الاتجاه خاصة ولذا سنفرد لـــه حديثًا خاصًا به.

وتهب علينا أولاً نسائم الاتجاه المعتدل من رياض أذواق رابعة العدوية حينما تغلبت عليها عاطفة الحب الذاتي بلا عوض فراحت ترى كل ما سوى التمتع الروحي بلقيا المحبوب بسيطًا ساذجًا ونظرت إلى الأشياء بعين اللطافة والرقة التي آلت إليها روحها وانفعلت بذلك نفسها فأخرجت لنا نوعا من الشطح

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج١٢: ٢٩٢. مادة شطح.

التجريدي الذي يدل على أنها استقلت النعيم الحسي بجانب النعيم الروحي، وانتقصت انكباب أهل الجنة وتطلع بعض النفوس إلى طلب النعيم المادي وضعف التوجه الكامل إلى النعيم الروحي. فلما سمعت المثير القرآني يقرع آذانها إن أصحاب الجنة اليوم في شغلٍ فاكهون قالت: مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم لانشغالهم بافتضاض البكارة عن التمتع بالنظر[1].

وكما انتقصت النعيم الحسي لما في قلبها من عاطفة انتقصت كذلك العذاب الحسي لما للـــه من قدر وسلطان بجانب العذاب الروحي الذي يجب أن يلقاه المغترون فقالت: يا رب أما كان لك عقوبة غير النار؟[2] وكأن النار أدنى مما يستأهلـــه هؤلاء الذين لم يعرفوا قدر اللـــه و لم يذوقوا حلاوة الإيمان الذي ذاقته رابعة فهيج قلبها حتى ودت لو شدد عليهم بأقسى من النار.

وهذا الشطح أصاب-بلا شك- حقيقة دينية عظيمة، فمن منا لا يفضل رؤية ربه عن كل نعيم واللـــه يقول: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة:٢٢ــ ٢٣]. وحينما يكشف اللـــه الحجاب للمؤمنين بعد دخولهم الجنة «**فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم**»[3] والنصوص الكثيرة تحدثنا أن عذاب الحرمان لأرواح الكافرين في الآخرة أشق على النفس من العذاب الحسي مثل ﴿ قَالَ ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾[المومنون :١٠٨].

ويجب أن نغض النظر عن دفاع ابن تيمية عن رابعة بأن مثل هذا الكلام

---

(١) شطحات الصوفية: ١٨.

(٢) نفس المرجع السابق: ١٨.

(٣) صحيح مسلم نووي ج١: ٤١٧.

مدسوس عليها وكذب لم تقله[1] لأن مثل هذه الدفوع عنها وعن غيرها لا يستند إلى مبرر قوي فضلاً عن أنه يفقدنا الثقة بأي معلومة صحيحة أخرى عندها وعند غيرها.

(ب) وإذا رشح الحب الذاتي عبارات شطحية استهونت الحسي عند رابعة فإن علاقة القرب ونسائمه لدى السري السقطي (٢٥٧هـ) تفنيه عن نفسه وتبقيه بربه حتى يحس أن الحق هو المتحدث في عباراته إذ يقول سري مصورًا هذا المعنى:

ذكرنا وما كنا لننسى فنذكر ... ولكن نسيم القرب يبدو فيبهر

فأفنى به عني وأبقى به له ... إذ الحق عنه مخبر ومعبر[2]

فقد استغرق السري في الذكر حتى هبت عليه نسائم القرب فأبهرته وأدهشته وعن نفسه أفنته فأضحى لا يسمع من نفسه إنما يسمع بربه ولا يقول عن ذاته إنما يحدث من الله «**كنت سمعه وبصره**» ﴿ **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ** ﴾ [ق: ١٦]. بل الله أقرب إلى العبد من حبل الوريد أي من ذات العبد نفسه.

والعبارة الشاطحة هنا: إذ الحق عنه مخبر ومعبر إذ لم يقل «عني» بل قال عنه دلالة على أن العبد في القرب صار بالحق لا به ناطقًا، وذلك بطريق التحقق الوهبي لا بطريق البدل الذاتي أو الصفاتي على الحقيقة، ولا ننسى الجو النفسي الذي قيلت فيه العبارة، كما لا يخفى أن تلك عتبة بارزة من عتبات الاتحاد التي وقف على بدايتها السري ولم يصرح بها وقد لا تخطر له على بال لكن قولته يمكن أن تكون مدخلاً لغيره.

(ج) وعندما ننتقل زمنيًّا من السري إلى أبي حمزة البغدادي (٢٨٩هـ) وأبي

---

(١) الرسائل والمسائل ج١: ٨٠- ٨١.

(٢) التعرف: ١٠٨.

الحسين النوري (٢٩٥هـ) نجد أنهم تجاوزوا القرب إلى قفزة أخرى في ساحة الرحاب المقدس أطلق عليها الوصل والجمع، وهي إذا قيست بقرب السري وجدناها من ناحية الحال أعمق علاقة باللـــه، ومن ناحية اللفظ أشد جرأة مما كان الوضع اللفظي عند السري، ومن ناحية الوجد أكثر انفعالاً واستجابة لكل المؤثرات التي تثير كوامن نفس هذين الصوفيين.

نلحظ هذا عند أبي حمزة حينما كان يسمع خرير الماء أو هبوب الرياح أو صياح الطيور أو أي صوت من أصوات المخلوقات تتردد أصداء الصوت في عمق نفسه وتحدث تأثيرًا ووجدًا وانفعالاً وإذا به يهتف: لبيك لبيك، كأنه يسمع الصوت من الفاعل أو كأنه يرى الأشياء من اللـــه وبالله. وهذا لا يكون إلا لعبد مجموع على اللـــه، فمن رماه بالحلول فقد بعد فهمهم في معنى إشارته[1] كما قال أبو على الروزباري مع أن الأمر ليس إلا الجمع الذي هو جمع المتفرقات في فعل واحد لا في ذات واحدة فإن شاهدت الجمع قلت للـــه لبيك وإن نظرت إلى الكثرة فرقت كما قال النوري:

أراني جمعـــي في فـــنائي تقـــربًا ... وهـــيهات إلا مـــنك عنك التقرب

فمـــا عـــنك لي صبر ولا فيك حيلة ... ولا مـــنك لي بد ولا عنك مهرب[2]

ويقول:

فـــلا الوصـــل يشـــهدني غـــيره ... ولا أنـــــا أشـــــهده مـــــنفرد

جمعـــت وفرقـــت عـــنه بـــه ... ففـــرد التواصـــل مـــثنى العـــدد[3]

---

(١) اللمع: ٤٩٥.

(٢) التعرف: ١٠٨.

(٣) نفسه .

فالجمع هنا كما بين النوري داخل في معاني القرب ولكنه ليس درجة محدودة من درجاته وإنما هو تقرب دائم وعلاقة مطردة التقدم صوب رحاب الحق وحظيرة القدس فهو أدنى وصلاً من القرب الذي تحدث عنه السري والذي صيغ بلفظة المصدر الدال على مجرد ثبوت الفعل وحالة صاحبه، بعكس التقرب الذي هو تَفَعُّل وتقدم متزايد، فلننظر كيف كانت دقة الشاهد من اللفظ على الباطن من الحال عند هؤلاء العارفين.

هذا من ناحية، ومن أخرى فإن النوري وهو يتخطى الحجب النورانية حجابًا حجابًا إلى أن صار في حال الوصل الشهودي يقول: إن وصلي لم يُشْهِدْني غير اللـــه فاعلاً قيومًا، ولم أشهد الكل مجموعًا فيه إلا بهذا المعنى فقط، والكثرة لم تغب عن عيني ولم تتوار ذواتها في ذات الحق بحيث يكون مع الكثرة منفرد الذات، كلا لم أشهده منفردًا بهذا المعنى وبالتالي فمازال الجمع والفرقة تأمين، والأخيرة قائمة بجمع الفعل الواحد الإلهي أي ليس الوصل الذي ذاقه وصل ذات بذات إنما هو وصل معنى بمعنى وهذا هو فرد التواصل الذي لا يلغي ثنائية العدد والمتمثلة في الحق والخلق، ولا يمحي أنية العبد في أنية الرب إمحاء يمزج المخلوقية في الخالقية.

كما أن هذا الفرد المشار إليه في الشطر الثاني من البيت الأخير فردانية الفعل والخلق والتصريف وهو عين الجمع ليس إلا. كما قيل:

وإن طـــرفي موصـــول برؤيـــته وإن تـــباعد عـــن مـــثواي مثواه[1]

وهو ما تشير إليه الآيات ﴿ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾[الرعد :٣١]، ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾[آل عمران :١٢٨]. ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ ﴾[آل عمران :٢٦]. فما شهدوا إلا قيام الكائنات به، وأنه ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها وأنه على

(١) انظر الغزالي الأربعين ٦٣، ٦٤ وروضة الصالحين ١٢١.

كل شيء وكيل وشهيد وحفيظ وبذا صرح الكلاباذي وابن عربي وابن تيمية[1].

(د) ومثل هذه العبارات صدرت من روح مشبعة بالعاطفة، مفعمة بمؤثر الحب الكامن في قلب الصوفي كما أنشد النوري يبين لنا حالة الوجد التي انتابتهم فيقول:

أريد دوام الذكر من فرط حبه ... فيا عجبًا من غيبة الذكر في الوجد

وأعجب منه غيبة الوجد تارة ... وغيبة عين الذكر في القرب والبعد

ويقول سيدي إبراهيم الدسوقي:

سقاني بكأس من يدي من أحبه ... فغبت بوجدي عن وجودي بسكرتي

وكنت أنا الساقي ومني منا دمي ... ووجدي وفتحي والخيال بحدتي

وكنت أنا الداعي ومني إجابتي ... وكنت أنا الصاغي لإسماع دعوتي

بذاتي تقوم الذات في كل ذرة ... أجدد فيها حلة بعد حلة[3]

(هـ) ومن العبارات السابقة يتضح لدينا أنها كانت تمثل الاتجاه الروحي بأفكاره ومصطلحاته وأنها تعبير عما يدور في المجتمع الصوفي، فإذا كانت الأحوال المتطايرة في البيئة الروحية تتصل بالقرب والوصل والجمع وعين الجمع صارت آمال السالكين ومطلوبهم وتعشقتها أرواحهم، وعندما يعن لها بريق من الواردات الداخلية يمتلكها ويستغرقها خرجت العبارات المشبعة بالوجد ناطقة بالأماني التي تمنتها القلوب قبل أن تنتابها حالة الوجد.

---

(١) انظر التعرف: ١٠٨، ١٠٩: ١٢٣ وتحفة السفرة لابن عربي ٩٤، ٩٥ والفتوحات ج ٢: ٤٥٠ والرسائل لابن تيمية ج١ ١٦٧.

(٢) التعرف: ١٠٥.

(٣) جوهرة الدسوقي: ١١٢.

ويعتبر هذا الشطح المتأثر بالتيار البيئي العام من أردأ أنواع الشطح في العرف الاصطلاحي لكلمة الشطح الذي يقضي أن يكون الشطح حالة نفسية خاصة وتطلع ذاتي بحت أو على الأقل هذا هو الأرقى.

وبناء عليه فإن ما قالـــه رجال هذا التيار الهادئ يعتبر نثره ونظمه صادرين في عاطفة مشبوبة أقرب منها إلى الشطح الحقيقي إذا استثنينا تلبية أبي حمزة السابقة وما يشبهها، كقول الخراز: أكبر ذنبي إليه معرفتي إياه[1]، أي إن الذنب على قدر المعرفة فلما عرفته لم يكن عملي مطابقًا لمعرفتي فعظم ذنبي حسبما دافع عنه أبو الفرج الجوزي، وكقول أبي بكر النساج الطوسي (٤٨٧): يا هادي الحيارى زدني تحيرًا[2]، والحيرة الأولى تيه الضلال خارج الإيمان والتحير الثاني تيه الدهشة من فيض المعرفة والإيمان.

وأيضًا لما كان الشطح في هذا اللون ترديدًا للبيئة الصوفية ومصطلحاتها لم يلق هجومًا من داخل الصوفية ولا من خارجهم للاتفاق على شرعية الأحوال والمصطلحات التي من هذا النوع وعدم شرودها شرودًا يثير غضب الأعداء والأوفياء سواء في زمن ما قبل الحلاج أم ما بعد الحلاج، فما دام الصوفية يدندنون حول القرب والوصل والجمع بهذه المعاني السابقة فلا خلاف ولا جدال من الصوفية السلفية أو السنية أو الفقهاء حولها.

وتأكيدًا لهذا يمكننا الاطلاع على تلبيس إبليس لابن الجوزي والرسائل والفتاوى الكبرى لابن تيمية والمدارج لابن القيم عدا كتب الصوفية السنيين لنستريح إلى ما قلنا، أما إذا كان الشطح ترديدًا لتأثر فلسفي أو داخلـــه شيء

---

(١) تلبيس إبليس ٣٤٨.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ج١٢: ٢٩٢، ٢٩٣.

على غير وجه شرعي فهذا هو محل الخلاف ومثار الجدل حينًا أو الإنكار حينًا آخر.

(و) وهناك لون آخر من الشطح خضع للظروف البيئية بعد مقتل الحلاج حيث سئم الناس مظهر الشطح الجارف أو الخارج، وخاف الصوفية على أنفسهم من مصير الحلاج فاستنـــزلوا الشطح من السماء إلى الأرض أو من الذات إلى الخلق وإن ظلت سماته روحية ورائحته ولاية، فبدل أن يقولوا: أنا هو وأنا أنت، ترى الجيلاني يصدر عبارات التفاخر بسمو قدمه فوق قدم جميع الأولياء كما نجد ذلك عند أبي الحسن الشاذلي : كنت أنتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش، وأنا الآن لا أنتسب إلى أحد بل أعوم في عشرة أبحر خمسة من الآدميين: النبي وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وخمسة من الروحانيين: جبريل وميكائيل وعزرائيل وإسرافيل والروح، وقوله: لقد جئت في هذا الطريق بما لم يأت به أحد[1].

ويحدث أبو العباس المرسي أنه فوق جميع الأولياء والأبدال وأنه قد اطلع على جميع أسرار الأولياء ممن كان وما هو كائن ويقول: ليس الشأن من ملك الشأن من ملك وملك أن يملك وأنا واللـــه ملكت، وملكت أن أملك من سنة وثلاثين سنة[2]، وقد ضرب الدسوقي في هذا المجال بسهم وافر[3]، ومثل هذا كلـــه يقال في غلبة الحال وبيان الفضل تشبهًا بالأنبياء إذ بينوا أحوالهم كما ذكر القرآن، وكما بين رسول اللـــه فضلـــه ونسبه وأوليته بلا فخر في كثير من الأحاديث وهي أشهر من أن تذكر وكما بين فضل الصحابة وبينوا هم فضل بعض.

---

(١) لطائف المن: ٥٧، ٧٠.

(٢) نفسه.

(٣) انظر جوهر الدسوقي ٩٨، ٩٩.

الشطحات البايزيدية

نستطيع أن نتعرف ما يدور بين جوانح الإنسان حينما يفقد السيطرة على شعوره بأي وسيلة كانت سواء بما يسمى في العلم بالتنويم المغناطيسي أو التخدير أم كانت تحت أي ظرف من الظروف المفاجئة، هنا يبدأ فقدان الشعور وعدم تحكمه في المخزون اللاشعوري، ووقتها تجد المعلومات المختزنة الباب مفتوحًا وبلا رقيب فتتسرب بلا إرادة وتظهر الأمور المختفية التي نتبين من خلالها أهم ما كان يشغل هذا الفرد، ونقف على كثير من أمانيه وآماله التي تحدث له اضطرابًا وانفعالاً، والتي كان من الجائز أن يكتمها لو ظل سلطان الشعور متحكمًا.

وما يحدث بوسائل العلم يحدث بوسائل الاستغراق الروحي إذ الأثر النفسي واحد مهما اختلفت الوسيلة في إفقاد الشعور لسلطانه، وما جاز للأول في ظهور المعلومات يجوز على الثاني في افتضاح أسراره والكشف عن أستاره التي كانت تدور بخلده ساعة الصحو الأول قبل السكر، تلكم المعلومات المتعلقة بحالات الوصال والعلاقة الروحية بين العبد وربه والتي يغلب أنها إما كانت تدور في أعماق نفسه قبل أن تزداد نشاطًا واتساعًا في جُوَّانِيَّة السالك حتى تستغرقه وتأخذه من شعوره وإما أنه عنَّت له أسرار فجأة على طريق المجاهدة الشديدة فاستهلكته، سواء أكان هذا أم ذاك فإن العبد يبرز هذه الأسرار ساعة الفقدان.

ولسنا نجد واحدًا اكتملت فيه تلك الظاهرة بكل عناصرها أكثر من أبي يزيد البسطامي حتى كان مضرب الأمثال بها، وكان محل شفقة وعطف وحسن ظن من جميع العلماء باستثناء أبي الحسن أحمد بن سالم (٣٥٠). فقد تلمس له العذر وأحسن فيه الثقة بعد التحقق من ذلك أبو الفرج ابن الجوزي[1] وعلى نهجه

---

(١) تلبيس إبليس ٣٤٤.

سار ابن تيمية وابن القيم ودافع الجنيد أيما دفاع وكذا السراج[1] والسهروردي[2] وكثير غير هؤلاء.

والمتأمل في شطحات أبي يزيد يجدها تتحدث عن مراحل سلوكه حتى الفناء، ثم عن الفناء في الفناء وعن حاله في البقاء بعد العروج إلى الله ثم توجيهات أخرى على طريق السلوك وكأنه قعد في حال سكره يقص ما حدث له من بدايته حتى ظهرت له بوارق الحق تمامًا كما يفعل الفاقد بالطريق الطبيعي أو الحسي.

(١) وصف المحاولات

سكر أبو يزيد فأخذ يقص لنا ما جرى في إرادته قائلا: رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذلك ولا أكون أنا هناك[3].

ويقول في نص شاطح آخر: أول ما صرت إلى وحدانيته صرت طيرًا جسمه من الأحدية وجناحه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة الأحدية، ثم وصف أرضها وأصلها وفروعها وأغصانها وثمارها ثم قال: فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة[4].

---

(١) اللمع: ٤٧٢٠

(٢) عوارف المعارف ٧٢٠.

(٣) اللمع : ٤٦١، ٤٧٦.

(٤) اللمع: ٤٦١، ٤٧٦.

والنصان معًا يعطيان فكرة عن بدايات أبي يزيد ونهاياته وما وجد على الطريق وتكاد تنحصر عناصرهما في الآتي:

(١) البداية من التوحيد والغاية التفريد.

(٢) وبينهما مذاقات وعقبات أما المذاقات فعبر عنها بالرفع والإقامة اللتين هما قرب من الحق ووقوف بين يديه، وحب رؤية الخلق دلالة على التحلي والتجمل إذ لا يرى إلا مَن هذه صفاته. والتبادل في القول استلذاذ الأسرار بالمناجاة، والتزين والإلباس مذاقات في الترقي وطلب الكمال والقرب، عروج من حضرة الوحدانية العامة إلى الأنانية إلى الأحدية الخاصة، فإذا رفع إليها خفت الأثقال وتطايرت العقبات وذاب الكثيف ولطف المادي فصار طيرًا فني عن كل شيء وترك وراءه المحسوس، وأخذ يسبح في أجواء اللطائف راكنا على الأحدية والديمومة لا على حول الآدمية المادية، وهو يصور عروجه القلبي والروحي تصويرًا إشاريًّا رقيقًا إلى أن يستقر به العروج هذا في ميدان الأزلية فيطالع من صفحة الغيب ويقرأ من عالم الأزل فإذا كان كذلك بدت تباشير النور وأسفر الوجه واستنار فإذا رُئِيَ بهذه الحالة قالوا: بقي بالله وبدا لطف الله ومنُّه عليه بعدما فني عن الليسية وضاع في الضياع ضياعًا عن التضييع[1] أي فني عن الفناء، كما قال في نص ثالث (٣) وتنقله من هواء إلى هواء دلالة ما يجده على الطريق من تلوين وتكييف (٤) والتفرقة متجلية في وجود الثنائية بين المخاطِب والمخاطَب وفي قوله: زيني وألبسني لأن الزينة واللبس غير المتزين واللابس وهما غير المعطى، ولا يغيب عنا أن هذه شطحات يعسر العثور على سند لكل فكرة منها كما سبق التنبيه إلى ذلك.

---

(١) اللمع: ٤٦١ : ٤٧٦.

(٢) المستقر

بعدما وصل إلى الحد الذي سبق حط عصا الترحال وأخذ يتملى في الرحاب، وهنا استقر به المقام فقال: ضربت خيمتي بإزاء العرش[١]، أي وجهت وجهي لمالك العرش، ولا يوجد في العالم موضع قدم إلا وهو بازاء العرش، والشطحة دالة على أنه استظل وتوكل ولجأ على اللـــه وحده «**سبعة يظلهم اللـــه بظله**» ﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [التوبة:١٢٩]. ﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [الزمر:٧٥]، ولعل هذا هو مراد أبي يزيد حيث يديم التسبيح والتعظيم ويقع تحت سلطان رب العرش متخلصًا من حولـــه هو ومتشبهًا بالملائكة لروحيته.

(٣) شطحات التفريد

وفي هذا المقام الذي استقر فيه خلت مداركه من كل ما سوى اللـــه فإذا طرقه طارق يطلب أبا يزيد رد عليه: ليس في الدار غير الله[٢]، وصار البيت يطوف من حولـــه بعد أن كان يطوف هو حوله[٣]. وما عادت العبارات تفي بسمو الأذواق ولذا فتوبته من قوله: «لا إلـــه إلا الله»[٤] لا من الذنوب، ولو اعترض معترض عليه بأن هذه مخالفة لقول رسول اللـــه «**أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إلـــه إلا الله**» رد قائلاً: إن كلمة التوحيد بالحروف والحق خارج عن الحروف والآلة[٥] وهذا هو مقصوده في توبته من كلمة التوحيد لا أنه يهجرها أو ينتقصها، ومن أجل هذا التسامي يرى أنه ليس مثلـــه مثلٌ يوجد ولا لمثلـــه صفة في الأرض تعرف[٦].

---

(١) نفسه.
(٢) مناقب أبي يزيد ٦٥ : ٧٧، ٨٠ : ١١١.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) مناقب أبي يزيد ٦٥ : ٧٧، ٨٠ : ١١١.

(٤) شطحات الأنية

وما إن وصل إلى هذه الصفة حتى صار يقول: فإذا أنا هو[١] ويقول: أنا لا أنا أنا لأني أنا هو أنا هو، أنا هو أنا هو[٢]، أي أنا لا أنا لأني قد فنيت وبقيت بأنا المرادة في قولـــه سبحانه: ﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ ﴾[طه: ١٢]، وما كنت كذلك إلا بعد الفناء في الفناء التي أرادها بقوله: أنا هو أنا هو؛ لأنه يفسر لفظه هو بقوله: أنا صرت غائبًا يعبر عنى بهو[٣]، أي إن ضمير الغائب رمز استخدمه للفناء ولذا كرر أنية البقاء مرتين فقال: أنا أنا، أي بقيت ببقائه بعدما صرت أنا هو أنا هو في فناء الفناء.

وأخيرًا إذا ما وازنَّا بين الشطح في اللون الهادئ وبين شطح أبي يزيد وجدنا الأول يُرَدِّدُ كثيرا على لسان الصوفية، ووجدنا أربابه في تحفظ من القرب بصورة أدعى إلى الحيطة والحذر، وألفاظه تخلو من التعقيد وكثرة التكرار وتتسم غالبًا بالسهولة.

أما أبو يزيد فشطحه شيء جديد ما كان يتردد في البيئة الصوفية ويتسم فعلاً بالجرأة والتقحم على رحاب الحق، ولا يخلو من التعقيدات اللفظية والإشارات الغامضة. وكأننا نسبح في دروب متداخلة متشابكة وقد صور مراحل السلوك على نحو ما رأينا بينما اقتصر اللون الهادئ على أذواق من النهايات وكلاهما خلا من الحلول والاتحاد.

---

(١) نفسه: ٧٧ : ١١١ : ١١٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

دفاع البسطامي عن نفسه

استفاق البسطامي فأحَسَّ بخطورة ما قال فراح يشرع سيف الدفاع عن نفسه ويجابه ناقديه بثلاث حجج.

إحداها أنه فسر أخطر نموذج شطحي كي يزيل عنه الوهم وكي يدرك الأعداء يقينا أن ظاهر الشطح ليس مرادا فقال عن «سبحاني ما أعظم شأني» «يمدحون الله فيظن المتقري أنهم يمدحون أنفسهم»[1].

والثانية: أعلن أنه يجب التماس العذر له وإلا أخطئوا ووقعوا فيه بلا سبب يذكر. فقال «من الناس من يزورني فيرجع عني وهو في لعنة الله فقيل له: كيف ذلك؟ قال: ربما يزورني الإنسان فتكون عَلَيّ غلبة الحق فيرجع عني فيعذرني فيرجع وهو في رحمة الله، ومنهم من يزورني فيرى غلبة الحال فينقلب عني ويقع في فينقلب عني وهو في لعنة الله»[2] وبين لأبي حفص النيسابوري أن الكلام يخرج منه على حسب الوقت ويأخذ كل إنسان على حسب ما يقوله ثم ينسبه إليّ، وما دام الأمر كذلك فلا تخطئوا «النظر في»[3] فإني لست مثلهم «ولو رأوني كيف صفتي في الغيب لماتوا دهشا»[4].

والثالثة أنه أفصح عن عقيدته فأعلن أن الله تتبعه الأشياء ولا يتبع شيئا وهو أكبر من أن يقاس بالناس أو يدخل تحت القياس أو تدركه الحواس وفي مناجاة سرية مع الحق قال له مولاه: «يا حجتي» فرد «أنت حجة نفسك لا

---

(١) مناقب أبي يزيد: ٩٣: ١٢٦: ١٣٦: ٧٨: ١٠٧.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

حاجة لي في ذلك» وأخرى يقال فيها «كن غيبا في غيبي» فيقول «أنت غيب نفسك في نفسك» إلى غير ذلك من الأقوال التي تخرجه من الاتحاديين والحلوليين وتدخلـــه في عداد المنـــزهين.

واللـــه أجل وأعلم