

التصوف في الإسلام

بقلم عميدة الاستشراق الألمانية: أنا ماري شيميل
ترجمه عن الألمانية وقدم له وعلق عليه: ثابت عيد

المقدمة

كاتبة هذا البحث هي الأستاذة الصديقة أنا ماري شيميل^(١). وتعود قصته إلى ربيع ١٩٩٤م، عندما شرفتنى مجلة du السويسرية - كبرى مجلات أوروبا الثقافية - بالمساهمة في تحرير عدد خاص عن الإسلام، بمناسبة مرور خمسين عاماً على تأسيسها، كان اسم شيميل يتصدر قائمة أسماء المفكرين الذين اتفقت مع ماركو ماير - نائب رئيس تحرير المجلة - على إشراكهم في ذلك العدد. في ربيع ١٩٩٤م تلقيت دعوة من السفير الألماني في برن، لحضور حفل إصدار الكتاب التذكارى الخاص بشيميل عن دار بيتر لانج في برن. التقيت أنا وماركو ماير في هذا الحفل بشيميل، وحدثنا عن مشروع إصدار ذلك العدد الخاص من مجلة du عن الإسلام. رحبت بالمشاركة ووعدتنا بإرسال مقال عن التصوف، وبالفعل استلمنا مقالها - المترجم هنا - بعدها بوقت قصير، ونشرته المجلة في عددها المذكور (صدر في صيف ١٩٩٤م)، واستقبله القراء والنقاد جميعاً بالمدح والتقريظ، ونستهل ترجمتنا هذه بالملاحظات التالية:

أولاً: في لقاء فكرى أقيم مؤخراً (عام ١٩٩٦م) في ألمانيا، بحضور شيميل، قال مستشرق ألماني سخييف: إن شيميل لا تستطيع أن تزور السعودية؛ لأنها متخصصة في التصوف، والسعودية تعادى

(١) راجع: يوحنا كريستوف بيرجل، المستشرقة الألمانية أنا ماري شيميل - حياتها وأعمالها، ترجمه عن الألمانية وقدم له: ثابت عيد، جريدة الحياة، ملحق آفاق، ١٩٩٦/٣/٤ - ١٩٩٦/٣/١١م.

المتصوفين! ونود أن نوضح لهذا الجاهل أن السعودية لا تعادى الصوفية، بل تحترم وتقدر الصوفية الخالية من الشوائب والمؤثرات الأجنبية^(١). أما غلاة المتصوفين ومتطرفوهم فهم منبوذون على مستوى العالم الإسلامى برمته، وفضلاً عن ذلك فإن أصدقاء شيمل وجمهورها ومحبيها والمعجيين بها منتشرون فى شتى أنحاء المملكة العربية السعودية. وهى أقرب إلى قلوب السعوديين مما يتصور هذا الجاهل.

ثانياً: تختلف شيمل فى معالجتها للإسلام عامة - وللتصوف خاصة - عن الغالبية العظمى من المستشرقين، لماذا؟ لأن شيمل يربطها بالإسلام صلة حب، أما الغالبية العظمى من المستشرقين، فيربطهم بالإسلام علاقة عنصرية استعمارية صليبية. نقطة انطلاق شيمل فى تعاملها مع الإسلام هى الحب، والحب نور يكشف المحاسن والإيجابيات، وقد يتغاضى عن المساوىء والسلبيات. أما نقطة انطلاق غالبية المستشرقين فى دراساتهم الإسلامية، فهى العنصرية فى المقام الأول، والعنصرية لا تبحث إلا عن العيوب والمساوىء. ولا ترى - بل لا تريد أن ترى - أى محاسن أو إيجابيات.

(١) يقول المفتى العام للجمهورية العربية السورية الشيخ الدكتور أحمد كفتارو: « إن الإكثار من ذكر الله هو الصوفية الحقة، وابن تيمية واضع كتاب «مدارج السالكين» وتلميذه ابن القيم شارح هذا الكتاب سنجدهما من كبار الصوفية، إذا تصفحنا هذا الكتاب. وهذا الكتاب طبع فى المملكة العربية السعودية على نفقة الشيخ سعود بن عبد العزيز، كتاب كله تصوف، لكنه تصوف بعيد عن الأشياء الدخيلة على التصوف بشكل خاص، وعلى الإسلام بشكل عام ».

- انظر: مجلة النور الكويتية، العدد ١٣٥، السنة ١٣، مارس ١٩٩٦م، ص ٤٣.

العنصرى فى حالتنا هذه يريد أن يقول لنا: اسمع يا ولد، هكذا ينبغي أن تفهم تراثك، وهكذا ينبغي أن تقرأ تاريخك، وهكذا ينبغي أن تفسر عقيدتك، وهكذا ينبغي أن تنظر إلى شريعتك - مفهوم؟ وعلينا جميعاً أن نقول للعنصرى، أستاذنا، الرجل الأبيض: مفهوم يا سيدنا - أمين.

العنصرى هذا هو الذى اخترع تعبير Know how، وهو تعبير يريد الغربى أن يقول من خلاله: أنا أعرف كيف... ولكنك أنت العربى، المسلم، ومعك كل شعوب العالم الثالث، أنتم جميعاً لاتعرفون ما أعرفه.

الغربى - إذن- يعرف كل شىء، ونحن العرب المسلمون لانعرف أى شىء، الغربى يقول لنا: إن رسول الإسلام ظل وثنياً كافراً أربعين عاماً^(١). فينبغى أن نقول له: صدقت يا مولانا، أمين. يقول لنا: إن رسول الإسلام سرق كل شىء من النصرانية واليهودية^(٢). فنرد: صدقت يا سيدنا، أمين. يقول لنا: إن رسول

(١) يقول فان إس فى الكتاب الذى شارك هانس كينج فى تأليفه عن المسيحية والإسلام "Dass er (= Muhammad) 40 Jahre lang selber Heide gewesen war, hat man ganz überspielt..."

- راجع: Hans Küng, van Ess u. a., Christentum und Weltreligionen, Piper, München - Zürich 1984, S. 48.

(٢) نشر تورى C. C. Torrey سنة ١٩٣٧م كتاباً ذهب فيه إلى أن رسول الإسلام كان كثير الاختلاط باليهود إلى الحد الذى جعلهم يعتقدون أنه سيتهود ويدخل دياتهم!

- انظر: C.C.Torrey, The Jewish Foundation of Islam, New York 1933.
- أما عن القول بأن الرسول ﷺ سرق من المسيحية كل شىء فانظر مثلاً: W.Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, Leipzig 1935.

الإسلام ﷺ هو الذى كتب القرآن، فنقول: صدقت، آمين. يقول لنا: إن رسول الإسلام كتب القرآن بلغة ركيكة^(١). فنقول له: صدقت يا آية الله، آمين. يقول العنصرى: إن ظهور محمد ﷺ كان بمثابة كارثة للإنسانية^(٢). فرد: صدقت، يا حجة الله، آمين.

ويتبع ذلك- لا محالة- أن العنصرى يسعى إلى فرض وصايته علينا؛ فنظراً لأنه يعرف كل شىء ونحن لا نعرف أى شىء، فهو إذن أصبح مسئولاً عنا مسئولية السيد عن خادمه. وقد صاغ هذا الفكر العنصرى القبيح المستشرق رينان، معبراً عن أبشع صور الاستعلاء والغطرسة، حيث يقول: «أنا أول من عرف أن الجنس السامى إذا قوبل بالجنس الأوروبى، يعتبر- حقاً- تركيباً أدنى

(١) هذا هو قول إمامهم الأكبر المستشرق الألمانى تيودور نولدكه الذى يقول:

"Muhammed, in short, is not in any sense a master of style (...)"

- انظر: Stefan Wild, Die schauerliche öde des heiligen Buches - Westliche Wertungen des Koranischen Stils, in: Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel. Herausgegeben von Alma Giese und J. Christoph Bürgel, Peter Lang Verlag, Bern 1994, S. 433.

(٢) هذا هو قول المستشرق كايثانى، تقول عائشة عبد الرحمن: «والمستشرق كايثانى... سجل فى مقدمة «حوليات الإسلام» اعترافاً صريحاً بأنه إنما يريد أن يفهم سر المصيبة الإسلامية «كاتاستروفا إسلاميكا» التى انتزعت من الدين المسيحى ملايين من الأتباع فى شتى أنحاء الأرض، ما يزالون حتى اليوم يدينون برسالة محمد ويؤمنون به نبياً ورسولاً».

- انظر: عائشة عبد الرحمن: «تراثنا بين ماض وحاضر»- دار المعارف، القاهرة ١٩٩١م، ص ٥١.

للطبيعة الإنسانية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة. أما الروح الآرية فإنها تمتاز بالكثرة والتعقيد. والساميون يعتقدون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية^(١).

وواصل جوتيه شرح هذا الفكر العنصرى البغيض، قائلاً: «إن هذه هى عقلية الدين الإسلامى (السامية)، وروحه فى حقيقتها ووقائعها- ما ظهر منها وما بطن- هو دين سامىٌ بحث مفرق وموحد بأضيق المعانى، وغير عقلى، لا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف.. ومن ثم فى روحه الحقّة. ومن المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعانى، إذ هى فلسفة مجمعة... عقلية، حرة التفكير، مثالية، وتصوفية»^(٢).

ثالثاً: عرفنا من جهابذة المستشرقين أربعة تخصصوا فى التصوف الإسلامى، هم: السويسرى فريتز ماير، والفرنسيان هنرى كوربان ولويس ماسينيون، والإنجليزى نيكولسون. أما الأول، فلا أستطيع أن أحكم عليه، لأنى لم أقرأ أعماله بعد. وقد التقيت به مرة واحدة حتى الآن. وهو من أصدقاء شيملى المقربين. أما ماسينيون وكوربان، فبالرغم من جهودهما الضخمة فى حقل التصوف

(١) انظر: محمد على أبا ريان: «تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام» دار النهضة

العربية، بيروت ١٩٧٣م، ص ١٩.

(٢) راجع: المرجع السابق، ص ١٩.

الإسلامي، إلا أن نظرتهما الاستعلائية إلى الإسلام كانت واضحة. يقول سالم يفوت: «فيخصوص التصوف، يذهب ماسينيون L.Massignon وهنرى كوربان H. Corbin إلى أنه ثورة على الإسلام السني، وعلى رديفه وهو التوحيد، ورجوع به إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل والفكر. من هنا اهتمام الأول بالحلاج، باعتباره أسمى ما أعطاه الفكر الإسلامي، واهتمام الثاني بالفلسفات الإشرافية الفارسية الإيرانية باعتبارها أسمى ما أثمرته العقلية الآرية داخل الإسلام نفسه، ويعنى هذا أن كل خلخلة أو تقدم، أو تطور، لن يأتي من الإسلام ذاته، أو من الجنس العربي- والذي هو جنس سامي- بل هو من خارجهما، أى: مما له صلة بالغرب نفسه، أو بالمسيحية، أو بالعرق الآري، أى أنه لن يكون ثمة سوى تاريخ واحد، أما التواريخ الأخرى فهي مجرد توابع له... بل هي تواريخ معوّقة وعاجزة عن التطور بفعل الطبيعة والعرق والدم»^(١). أما نيكولسون، فقد كانت له بعض الآراء المنحرفة في أبحاثه الأولى.

رابعاً: لا ينبغي أن يفوتنا في هذا السياق التنويه ببعض كبار الباحثين العرب في حقل دراسات التصوف الإسلامي: فالأستاذ الصديق محمد عابد الجابري له كل الفضل في كشف الدخيل على التصوف من الثقافات الأجنبية^(٢) والباحث كامل مصطفى الشيبى

(١) انظر: سالم يفوت، حفريات الاستشراق... في نقد العقل الاستشراقي، المركز

الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ١٩٨٩م، ص ٢٥.

(٢) راجع القسم الثاني الخاص بالعرفان من كتابه: بنية العقل العربي، مركز دراسات

الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧م، ص ٢٥١ وما بعدها.

بعمله «الصلة بين التصوف والتشيع» كشف النقاب عن مسألة بالغة الدقة فى التاريخ الإسلامى . والأستاذان محمد عبد السلام كفافى وإبراهيم الدسوقى شتا لهما جهود رائدة فى تقديم كبار المتصوفين الإيرانيين إلى القارئ العربى ، حيث ترجما مثنوى جلال الدين الرومى من الفارسية إلى العربية ، وتصدى الأخير لترجمة كتاب الشاعر الصوفى الإيرانى سنائى الغزنوى «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» وأبو العلا عفيفى أتاح للقارئ العربى الاطلاع على إنتاج نيكولسون فى مجال التصوف الإسلامى ، وقدم هو نفسه دراسات قيمة فى هذا الحقل . وللجابرى وسالم يفوت دراسات محترمة فى نقد المركزية الأوروبية^(١) . وللمترجمين المصريين كل الشكر والتقدير على جهودهم الجبارة التى بذلوها حتى الآن لترجمة دائرة المعارف الإسلامية . وعبد الرحمن بدوى نقل لنا عن الألمانية والفرنسية دراسات مهمة فى التصوف لماسينيون وشيدر . وعبد المنعم الحفنى - ذلك المفكر المصرى العملاق - له دراسات موسوعية ممتازة فى التصوف ، وعرفان عبد الحميد قدم هو أيضاً دراسات قيمة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف .



(١) راجع كتاب سالم يفوت السابق ذكره (حفريات الاستشراق) . وراجع بحث محمد عابد الجابرى : «الاستشراق فى الفلسفة منهجاً ورؤية» ، فى : محمد عابد الجابرى : «التراث والحداثة» المركز الثقافى العربى ، بيروت والدار البيضاء ١٩٩١م ، ص ٦٣ وما بعدها . وانظر أيضاً : محمد عابد الجابرى ، «نحن والتراث» ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء - الطبعة الخامسة ١٩٨٦م ، ص ٥٧ وما بعدها .

١ - تعريف عام:

«الصوفى هو من ليس له وجود»^(١). هكذا تقول حكمة متناقضة عن الصوفى المسلم الذى يسعى إلى الفناء فى الله تعالى، «ليصبح كما كان، قبل أن يكون»^(٢). وهو يظهر فى الغرب فى صور غريبة متباينة: كفقير يأتى بكرامات عجيبة^(٣) وكدرويش^(٤) جَوَّال، وكقلندرى^(٥) حليق الشعر فى ألف ليلة وليلة. أو أنه شخص يدور حول نفسه فى رقص وَجَد وانتشاء، موحياً بذلك بظاهرة «الرقص الصوفى» فى الغرب؟ كل هذه التصورات يجدها المرء عند التحدث عن «التصوف الإسلامى» ويستخدم مصطلح «الصوفية» أحياناً كلفظ عام لكل حركة باطنية، وأحياناً أخرى يقتصر استخدامه على الإشارة إلى العرفان الصوفى theosophische Mystik^(٦) المتأخر فى الإسلام.

وقد انبثقت الصوفية عن أرض إسلامية، ويشير اللفظ إلى رداء الصوف الذى كان يرتديه المتصوفون الأوائل الذين سئموا من الدنيوية المتزايدة للمسلمين، فعادوا إلى المبادئ الأخلاقية للقرآن، والتزموا بها التزاماً صارماً، وحاولوا عن طريق حياة الزهد الشديد أن يهيئوا أنفسهم ليوم الحساب^(٧). وقد كان القرآن هو عالمهم الخاص يعيشون فيه ويستلهمون منه معتقداتهم، وإليهم يعود الفضل فى تغلغل الألفاظ والتعبيرات القرآنية وانتشارها فى اللغات الإسلامية.

٢ - رابعة العدوية (ت ٨٠١م):

وكانت امرأة هى التى أدخلت فكرة الحب الإلهى الطاهر فى الفكر الصوفى^(٨). لقد أرادت أن تشعل فى الجنة ناراً، وأن تسكب

فى جهنم ماء، حتى يكف المؤمنون عن عبادة الله أماً فى ثوابه، أو خوفاً من عقابه، ولكن فقط من أجل جماله اللامتناهى^(٩). وصار «الحب» لفظاً أساسياً فى الفكر الصوفى منذ ذلك الوقت، حتى وإن لم يعترف أهل السنة إلا بحب فرائض الله وأوامره. ورابعة العدوية توفيت سنة (٨٠١م).

٣- الجهاد الأكبر :

وفى الوقت نفسه صارت الشهادة «لا إله إلا الله» تفهم بمعنى أنه «لا موجود إلا الله»^(١٠)؛ فسبحانه وحده هو الذى يحق له أن يقول: «أنا». والطريق المؤدى إلى الله الواحد الأحد هو المجاهدة الدائمة للنفس الأمارة بالسوء التى ينبغى تزكيتها بـ«الجهاد الأكبر»^(١١)، وصلها بالذكر الدائم، حتى يتحول القلب إلى مرآة صافية، يمكنها استقبال النور الإلهى. وإشراف مرشد أو شيخ شرط أساسى فى ذلك^(١٢)، وبدون الانضمام إلى السلسلة الروحانية التى تعود بجذورها إلى الرسول ﷺ لا يوجد تصوف حقيقى^(١٣).

٤- أمراض النفس وعلاجها :

وفى مجال علم النفس عمقت الصوفية دراسة أدق خلجات النفس بطريقة مذهشة جدية بالإعجاب^(١٤)، ويظهر إمام الشيخ أو المرشد Pir^(١٥) بخبايا النفس الإنسانية بصورة خاصة من خلال تلقينه المريدين نصوص الذكر الصحيحة^(١٦)، حيث تحتل أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون مكانة خاصة، وما زالت الخلوة (الأربعينية)^(١٧) القاسية، الموصى بها منذ العصور المبكرة، تمارس حتى اليوم.

وفى القرن التاسع الميلادى نسمع- لأول مرة- عن حفلات موسيقية، كانت تقود أحياناً إلى رقص وَّجْد وجذب دائرى Ekstatischer Wirbeltanz^(١٨). بيد أن المتصوفين الأكثر حصافة وريانة نظروا إلى ذلك بريية وتحفظ.

٥- الحلاج شهيد الحب الإلهى :

وبلغ التصوف ذروته الأولى مع الحلاج، الذى أعدم فى بغداد سنة ٩٩٢م بطريقة مروعة، ليس بسبب قوله: «أنا الحق»، بقدر ما كان لأسباب سياسية، وينظر إليه حتى يومنا هذا كشهيد للعشق الإلهى.

وغالباً ما اتخذ أهل السنة موقفاً معادياً من الحلاج الذى صار رمزاً للقوة الساحقة للحب الإلهى الذى لم يكن مسموحاً بإفشاء أسراره إلى غير السالكين^(١٩). وما زال شعراء العالم الإسلامى يتغنون بمصير الحلاج، العاشق، القائل بمذهب وحدة الوجود Pan-theist^(٢٠)، الثائر اجتماعياً. ويدين الشعر الألمانى له بمثال الفراشة التى تلقى بنفسها فى اللهب، حتى تذوق تجربة أو معاناة: «مت لتحيا!».

وفى العقود التالية لوفاته ظهرت مؤلفات عربية كثيرة أبرزت اتفاق التصوف مع الإسلام التقليدى، وعدم تعارضهما. وبلغت هذه الأعمال قمتها بكتاب الغزالى (توفى سنة ١١١١م) «إحياء علوم الدين» بفصوله الأربعين^(٢١).

٦- دور الصوفية فى نشر الإسلام :

وفى الوقت نفسه تقريباً تطورت الطرق أو الجماعات الصوفية الأولى: فبدلاً من جماعات العصور المبكرة النخبوية الصغيرة،

اجتمعت الآن طوائف أخرى متعددة من المريدين حول شيخ مبارك؛ ليرجعوا إليه في شئونهم الدينية والدنيوية. وبقيت صفوة المريدين في «الدير» قريباً من الشيخ، بيد أن لفظ (الدير) هنا مضلل؛ لأن التصوف، وإن كان يعرف الفقر والطاعة، إلا أنه لم يعرف حياة العزوبة؛ لأن ذلك يتعارض مع المثل الأعلى لحياة الأسرة الذي قدمه وعاشه محمد ﷺ (٢٢).

وتطورت الطرق الصوفية في القرون التالية، مشبعة بمظاهرها المتباينة الحاجات النفسية لجميع طبقات الشعب. ووجد فنانو المدن والفلاحون وعشاق الموسيقى - أو طالبو التأمل الروحاني - في التصوف وطنهم الروحاني وراحتهم النفسية.

وبذلك لعبت الطرق الصوفية دوراً مهماً في نشر الإسلام. ويعود الفضل إلى الصوفية في أسلمة مناطق عديدة مثل الهند وأجزاء من أفريقيا (٢٣)، حيث دعوا هناك إلى المبادئ البسيطة للإسلام، وإلى حب الله ورسوله ﷺ، دون التطرق إلى مسائل Spekulationen دينية معقدة، أو الخوض في مشاكل فقهية بالغة الدقة، مثلما فعل الفقهاء.

٧ - المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي:

وكان من الطبيعي أن تظهر أيضاً مؤثرات عديدة من الثقافات غير الإسلامية في الفكر الصوفي، ففي عصر مبكر قام مفكرون صوفيون باقتباس أفكار Spekulationen غنوصية وهيلينية ونظريات أخرى من ثقافات أقدم من الإسلام، لدمجها في فكرهم. وفي سنة ٩٠٠ م تقريباً كانت الصوفية قد طورت نظاماً هرمياً معقداً من الأولياء (٢٤).

وفي القرن الثاني عشر نشأ تصوف نور Lichtmystik دقيق^(٢٥). وعلى المستويات الشعبية كانت أهمية تقديس الأولياء وتقديس الأضرحة في تزايد مستمر^(٢٦). ويظهر تأثير العادات الأجنبية غير الإسلامية بوضوح في الممارسات التي تتم عند أضرحة الأولياء، مما ساهم في استياء أهل السنة من المتصوفين. أفليس الاستعانة بولي ميت بدلاً من الدعاء مباشرة إلى البارئ القدير شركاً بالله وعبادة أصنام؟ ولكن حتى يومنا هذا ما زال مئات الآلاف يتدفقون إلى الأعياد التي تقام في ذكرى ولي من كبار الأولياء (وتسمى هذه الأعياد عرساً) لكي يصلوا أمام الضريح، وينذروا نذورهم، ويتبركوا بالولي الجاثم هناك، وكان القرن الثالث عشر هو العصر الذهبي للصوفية في الإسلام- وفي أوروبا أيضاً- بالرغم من أن الأحوال السياسية في العالم الإسلامي كانت تسير من سيئ إلى أسوأ بداية من سنة ١٢٢٠م بسبب الاجتياح المغولي.

٨- ابن عربي ووحدة الوجود:

وجاء ابن عربي (توفي سنة ١٢٤٠م في دمشق) من إسبانيا، وهو الذي رتب الفكر الصوفي برمته في أعماله التي يعتبر لفظ «العرفانية» أحسن وصف لها، وشيد بذلك صرحاً عالمياً، سيطر بسبب بساطته الظاهرية منذ ذلك الوقت على الفكر الصوفي بصورة شبه كلية، ويعرف مذهبه بـ «وحدة الوجود» Einheit des Seins ولكن هذا لا يعنى Pantheismus أو Monismus^(٢٧) مثلما يترجم هذا المصطلح في أغلب الحالات، بل هو تطوير لقول محبب لدى

الصوفية: يقول الله تعالى في حديث قدسى: «كنتُ كَنَزاً مَخْفِياً، وأردتُ أن أُعَرِّفَ فَخَلَقْتُ الْعَالَمَ»^(٢٨) ويبقى الله إلى الأبد مستتراً: لا تدركه الحواس، ولا تراه الأبصار. ولكن الأسماء المستترة فيه ظهرت بطريقة Big Bang^(٢٩)، ومنحت العدم أشكالاً متعددة من الوجود الحادث Kontingente Existenz^(٣٠). وهكذا لا يبقى العالم - الذى يصير مرآة للأسماء الإلهية - قائماً، إلا إذا وصله النور الإلهى للأسماء الحسنى، بينما نظل الذات الإلهية Deus Ipse مستترة لا يمكن إدراكها مطلقاً. وفى علم النبوة طور ابن عربى نظرية «الإنسان الكامل»^(٣١): فرسول الله ﷺ هو - إلى حد ما - حلقة الوصل بين الخالق ومخلوقاته (حتى وإن بقى إنساناً مخلوقاً)^(٣٢).

وكانت أهمية «حب الرسول» ﷺ^(٣٣)، وهو الموضوع الذى أصبح مصدر إلهام للفكر الصوفى منذ القرن التاسع الميلادى، فى تزايد مستمر.

ولم يعد هدف الصوفيين الآن مثل أوائل الصوفية هو «الفناء فى الله» ولكن الوصول إلى «الحقيقة المحمدية». . وكان بعض شيوخ الصوفية المتأخرين قد اعتبر نفسه «إنساناً كاملاً» فوق كل اعتبار.

٩ - صوفية الحب:

لم يكن عرفان ابن عربى هو وحده الذى ترك أثره على القرون التالية، فمنذ سنة ١١٠٠م تقريباً تطور فى إيران نوع من صوفية الحب Liebesmystik اعتقد أصحابه برؤية رونق الجمال الإلهى فى إنسان محبوب^(٣٤)؛ وأصبح الحب العذرى مَعْبَراً أو جسراً للحب الإلهى.

وشرع أدباء المناطق الإيرانية يستخدمون لغتهم الأم بدلاً من اللغة العربية، ونظموا بها أشعار غزل رقيقة، وعبارات ذكّر نثرية تهيم في الرهافة، وقصائد تعليمية طويلة، امتزجت فيها الحكايات والنوادر بالحكمة الصوفية امتزاجاً وثيقاً، وكان شرق إيران هو موطن أوائل هؤلاء الشعراء وأعظمهم.

١٠ - سنائي الغزنوى وفريد الدين العطار:

ألف سنائي الغزنوى (توفى سنة ١١٣١م) أول منظومة صوفية^(٣٥). أما فريد الدين العطار (المتوفى فى نيسابور سنة ١٢٢٠م)، فهو أستاذ الرواية ورائد القصة - الذى يصور فى كتابه «منطق الطير» طريق طيور النفس - بقيادة الهدهد - إلى ملك الطيور سيمورغ Simurgh، عبر الوديان السبعة^(٣٦). وفى النهاية تتعرف الطيور الثلاثون (سى مورغ si murgh) على سيمورغ Simurgh، وتستيقن من التشابه بينها وبينه، حيث تتطابق النفوس الفردية مع الإله^(٣٧).
وفضلاً عن ذلك فنحن ندين للعطار بوصف للرحلة الروحانية التى يقطعها المرید أثناء الخلوة التى تستمر أربعين يوماً، عندما يسأل المرید جميع المخلوقات عن البارئ - تعالى - وفى النهاية يدلّه الرسول ﷺ على «بحر نفسه» حيث سيجد المرید معشوقه الذى يبحث عنه هناك. وينطبق فى هذا السفر الروحاني طريق الصعود وطريق الهبوط، وتبقى منظومات العطار وقصائده الممتلئة بشتى النوادر والحكايات أبعد عما يمكن وصفها بأنها قد استنفدت أو أصابها الفتور.

١١ - جلال الدين الرومى:

ولكن أعظم شعراء الفرس فى هذا المضمار هو مولانا جلال الدين الرومى (١٢٠٧ - ١٢٧٣م) - الذى هاجر مع والديه مما يطلق عليه اليوم أفغانستان إلى الأناضول (روم، ومن ذلك رومى) (٣٨). وعن حبه الصوفى لدرويش جوال غامض - شمس تبريز (٣٩) - تغنى الرومى بحوالى أربعين ألف بيت من الشعر، أشعار دينية بلغت قمة الوجد والانشاء، وقصائد مفعمة بالموسيقى فى غاية الروعة والجمال، بالرغم من تلقائيتها. وتمتد استعاراتها وتشبيهاها من الحشرة الصغيرة حتى عالم السموات الأعلى، دون أن تفقد شيئاً من جمالها وقوتها. وألف جلال الدين الرومى بعد ذلك تلبية لرجاء أحب تلامذته إليه (٤٠) منظومة صوفية، تبدأ بالكلمات التالية:

«استمع إلى الناي - كيف يحكى، وكيف يشكو - وكيف يتعذب من ألم الفراق».

فالناى هنا يتحول إلى رمز للنفس المنفصلة عن أصلها الإلهى (٤١).

ويعتبر هذا المثنوى (قصائد من أبيات مزدوجة) - بأبياته الخمسة والعشرين ألفاً تقريباً - موسوعة حقيقية ليس للأفكار الصوفية فقط، ولكن أيضاً للأدب وعلم النفس والتقاليد والعادات الشعبية. وهو بالتأكيد ليس دراسة نظرية جافة عن الفلسفة الصوفية، مثل تلك الدراسات التى تراكت عبر القرون. إن المثنوى الذى قيل عنه: إنه «قرآن باللسان الفارسى» قد أصبح مصدر إلهام لجميع آداب الدول الواقعة

تحت تأثير الثقافة الفارسية (تركيا والهند حتى البنغال وآسيا الوسطى).

وبعد ذلك قام ابن جلال الدين الرومى بتطوير الرقص الصوفى المحورى أو الدائرى - الذى كان أبوه يعيشه - إلى عمل فنى دينى مستقل، يرمز - حسب تأويله - إما إلى رقص النجوم أو إلى الموت والنشور.

١٢ - الصوفية بعد ابن عربى وجمال الدين الرومى:

لقد صبغ عرفان ابن عربى، وغزل الرومى الملهب الفكر الصوفى فى العصور اللاحقة، ولا يمكن تصور الأشعار الفارسية - بل وجميع أشعار الثقافات المرتبطة بالثقافة الفارسية - بدون الجرعة المنعشة من الأفكار الصوفية. والمعنى المزدوج لكل بيت هو الذى يجعله جذاباً مثيراً.

والسؤال عمماً إذا كان حافظ الشيرازى ينبغى فهمه كشاعر دنيوى، أم كشاعر دينى؟ هو سؤال مطروح منذ قرون طويلة^(٤٢). ولكن بالنسبة للمتخصص، فكلا المستويين صحيح. فالاستعارة هى جسر أو معبر إلى الحقيقة، والأرضى هو رمز للسماوى.

١٣ - أثر الفكر الصوفى فى الثقافة الإسلامية:

لقد شكلت الصوفية رقعاً شاسعة من ثقافة العالم الإسلامى. ويظهر أثرها بوضوح فى الأشعار الشعبية. وسواء تغنى يونس إمره Yunus Emre فى الأناضول، فى القرون الوسطى، بأبياته البسيطة

التي كان لها أثر بعيد في الشعر التركي^(٤٣)، أو استعمل شعراء الهند لغة الصوفية، أو شرعوا يستخدمون لغاتهم الأم غير المصقولة بعد (الأوردية، والسندية، والبنجابية، والباشتوية، والبنغالية) بدلاً من العربية: لغة الوحي، والفارسية: لغة الأدب. فقد أرادوا- في جميع الأحوال- دعوة الشعب إلى الله، واستخدموا في ذلك استعارات (نسج، وطحن غلال) كان بوسع أي امرأة بسيطة أن تفهمها - أو تصوير أساطير البلاد رموزاً لسفر النفس، طريق المرأة المتلهفة إلى المعشوق الإلهي.

١٤ - انحرافات مشايخ الصوفية:

من ناحية أخرى كان نفوذ مشايخ الصوفية المنتشرين في كل صوب وحدث في تزايد مستمر؛ وبالرغم من أن أوائل الصوفية أصروا على الابتعاد- كلية- عن السياسة والحكم، إلا أن مشايخ الصوفية Pirs^(٤٤) سرعان ما لعبوا دوراً في السياسة، وخاصة في باكستان.

ومن هنا فقد اعتبر أهل السنة والمصلحون والمراقبون الغربيون الـ"Pirismus" أي: السلطة المطلقة لمشايخ الصوفية على أتباعهم الذين كانوا في معظمهم فقراء وأميين، في غاية الخطورة، وعائقاً أمام التقدم، وتجهيلاً للشعب^(٤٥). ولهذا السبب قام أتاتورك سنة ١٩٢٥م بإغلاق مراكز الدراويش في تركيا، وحظر نشاطها^(٤٦).

١٥ - من محاسن الصوفية:

ولكن بالرغم من هذا النقد لبعض العوارض غير السارة

للصوفية، وميل بعض الصوفية الملحوظ فى كثير من الأحيان لتعاطى المخدرات^(٤٧)، وهؤلاء الأشخاص الغرباء كثير و الترحال، غير الملتزمين بحدود الشريعة^(٤٨). لا ينبغى أن ننسى أن الصوفية قد عمقت الرسالة الأساسية للإسلام، وهى عبادة الله الواحد الأحد، وحب الرسول ﷺ، وملأت الفرائض الشرعية بالدفء والمشاعر الإنسانية^(٤٩)، وفتحت قلوب المؤمنين للجمال الإلهى.

وقد ساهم منشدو الصوفية فى تطوير اللغات الشعبية من غرب أفريقيا إلى إندونيسيا^(٥٠). وقواعد السلوك التى يتعلمها المرء فى الأوساط الصوفية، طبعت هى أيضاً الأخلاق الإسلامية المهذبة والسلوك الصحيح فى مناطق واسعة من المملكة الإسلامية.

وكما أن الإسلام لا يمكن النظر إليه باعتباره واحدة، أو وحدة متجانسة^(٥١)، فكذلك الحال بالنسبة للصوفية^(٥٢).

ونجد عند مولانا جلال الدين الرومى أبسط وأجمل تعريف للصوفية: «ما هو التصوف؟». قال: «إحساس القلب بالسعادة، حينما يقترب وقت الحزن».



هوامش المترجم

- (١) يقول أبو الحسن الخرقاني (المتوفى سنة ٤٢٥هـ): «ليس الصوفي بمركته وسجاداته، ولا برسومه وعاداته. بل الصوفي من لا وجود له».
- انظر: نيكولسون، (في التصوف الإسلامي وتاريخه) نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٤٠.
- (٢) يقول أبو بكر الشبلي: «التصوف أن يكون الصوفي كما كان، قبل أن يكون».
- انظر: نيكولسون، (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص ٣٨.
- (٣) راجع عن معنى الكرامة وجواز وقوعها: أبا الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، (الحجاج البيئات في إثبات الكرامات)، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٠م، ص ١٧ وما بعدها.
- (٤) «الدرويش: المتعبد والراهب، فارسيته درويش، وأصل معناه: قدام الباب. ومنه درويش بالتركية والكردية و **derviche** باللغات الأوروبية».
- انظر: السيد إدنى شير، (معجم الألفاظ الفارسية المعربة)، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٠م، ص ٦٣.
- (٥) القلندرية: هي فرقة من الصوفية، انظر: Schimmel, Der Islam III, Kohl-hammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S.177 ff.
- يقول سميح عاطف الزين: «القلندرية: وهي تنسب إلى قلندرة يوسف - عربي أندلسي، عاصر الحاج بكتاش مؤسس الطريقة البكتاشية. ظهرت الطريقة القلندرية لأول مرة في دمشق سنة ٦١٠ للهجرة. وكان أتباعهم يحلقون لحاهم وحواجبهم، فمنعهم من ذلك السلطان الناصر حسن (حفيد قلاوون). وكان زيهم مزيجاً من الزى الفارسي والمزدكي. أما أخلاقهم فكانت في منتهى الانحلال، بحيث إنهم لا يتقيدون بشعائر الدين، ولا يأخذون أنفسهم بمقومات الاخلاق، مما جعل الناس يمتقونهم ويحاربونهم. ولذلك لم يكتب لهذه الطريقة الانتشار والتأثير في مجال العمل الصوفي».

- انظر: سميح عاطف الزين، (الصوفية فى نظر الإسلام)، الشركة العالمية للكتاب - دار الكتاب العالمى، بيروت ١٩٩٣ م، ص ٥٥١.

(٦) «Theosophie: حكمة إلهية: كل نظرية تعول على الإشراق والاتصال بالله، لكى تستمد منه قوى خارقة، ومن أشهر ممثليها جاكوب بوهم Jacob Boehme وتسمى تيوسوفيا».

- انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٧٥، ٧٦.
- راجع أيضاً: محمد عابد الجابرى، (بنية العقل العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧ م، ص ٢٥١ وما بعدها.

(٧) يعرف ابن خلدون التصوف قائلاً: «هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً فى الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والتصوفة».

- انظر: مقدمة ابن خلدون، طبعة دار العودة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٧٠.
(٨) «أورد القرطبى فى تفسير قول للصوفى سهل بن عبد الله عن حب الله تعالى، يقول فيه: «علامة حب الله حب القرآن، وعلامة حب القرآن حب النبى ﷺ، وعلامة حب النبى ﷺ حب السنة، وعلامة حب الله وحب القرآن وحب النبى وحب السنة حب الآخرة، وعلامة حب الآخرة أن يحب نفسه، وعلامة حب نفسه أن يبغض الدنيا، وعلامة بغض الدنيا ألا يأخذ منها إلا الزاد والبلغة (الضرورة)».

- انظر: أسعد السحمرانى، (التصوف - منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت ١٩٨٧ م، ص ١٣٦.

- ويقول السيد عبد الله شبر: «اعلم أن الطريق إلى تحصيل المحبة وتقويتها تطهير القلب عن شواغل الدنيا وعلائقها والتبتل إلى الله بالذكر والفكر، ثم إخراج حب

غير الله منه . فإن القلب مثل الإناء الذى لا يسع للحل مثلماً ما لم يخرج منه الماء ، وما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه . وكمال الحب فى أن يحب الله بكل قلبه ، وما دام يلتفت إلى غيره ، فزاوية من قلبه مشغولة لغيره ، فبقدر ما يشتغل لغير الله ينقص منه حب الله .

- انظر : أسعد السحرمانى ، (التصوف - منشؤه ومصطلحاته) ، ص ١٣٩ .

- و... قيل عن رابعة إن النبى سألها فى المنام : «يا رابعة ، أتحيينى؟» فقالت : «يا رسول الله : وهل ثمة من لا يحبك ! لكن حبى لله تعالى قد ملأ قلبى إلى حد لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره أو كراهيته» .

- انظر : ماجد فخرى ، (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ، نقله إلى العربية كمال اليازجى ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٤م ، ص ٣٣٢ .

- وراجع عن رابعة العدوية أيضاً : Annemarie Schimmel, Meine Seele ist eine Frau Das Weibliche im Islam, Köstel Verlag, München 1995, S. 31 ff.

(٩) يقول سميح عاطف الزين : «...» ومن هذا القبيل ، وأعظم منه ، تلك القصة التى رواها الأفلأكى فى (مناقب العارفين) بالفارسية ، وقد جاءت ترجمتها على الشكل التالى : «ذات يوم ، رأى جماعة من الأصحاب رابعة فى إحدى يديها نار ، وفى الأخرى ماء ، وهى تعدو بسرعة . فسألوها : أيتها السيدة ! إلى أين أنت ذاهبة ، وما تبتغين؟ فقالت : أنا ذاهبة إلى السماء ، كى ألقى بالنار فى الجنة ، وأصب الماء على الجحيم . فلا تبقى هذه ولا تلك ، ويظهر المقصود ، فينظر العباد إلى الله دون رجاء ، ومن غير خوف ، ويعبدونه على هذا النحو : بلا طمع فى جزاء ، أو خوف من عقاب . ذلك أنه لو لم يكن ثمة رجاء فى الجنة ، وخوف من الجحيم ، أفكانوا يعبدون الحق ويطيعونه؟» .

- انظر : سميح عاطف الزين ، (الصوفية فى نظر الإسلام) ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

- راجع أيضاً : عبد المعتم الحفنى ، (رابعة العدوية) ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١م ، ص ٤٨ .

- تقول رابعة العدوية:

أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاك
فأما الذى هو حب الهوى فذكر شغلتُ به عن سواك
وأما الذى أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراك
فما الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاك،

- انظر: المرجع السابق، ص ٤٨ .

- وقارن أيضاً: نجم الدين الكبرى، (فوائح الجمال وفوائح الجلال)، نشرة فريتز ماير، شتاينر ويسبادن ١٩٥٧ م، ص ٤٧ وما بعدها .

(١٠) يقول ماجد ماجد فخري: «إن ترتيب الموجودات النورانية يتوقف على مدى قربها أو بعدها من نور الله الأقصى، لذا كانت رتبة إسرافيل فوق رتبة جبريل، وكان يتلو هذا الأخير أرواح نورانية أخرى تتلقى وجودها هي والأجسام الأرضية المسخرة لها من النور الحق، وإذن: فالوجود بالنسبة إليها مستعار، إذا قيس بوجود فاعله الذى يتصف وحده بالوجود الذاتى . فالوجود الحق إذن هو الله، وكل ما عداه فوجوده مجازى «من هنا ترقى العارفون» - كما يقول الغزالي - من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم، فأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله تعالى، وأن كل شيء هالك إلا وجهه (انظر: سورة القصص: الآية ٨٨)، لا أنه يصير هالكاً فى وقت من الأوقات، بل هو هالك أولاً وأبداً، ولا يتصور إلا كذلك . فإن كل شيء سواء - إذا اعتبر ذاته، من حيث ذاته - فهو عدم محض . وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق، روى موجوداً لا فى ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجده، فيكون الوجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله تعالى موجود، فإذن: لا موجود إلا الله تعالى ووجهه . وبناء عليه فكل شيء هالك إلا وجهه أولاً وأبداً» .

- انظر ماجد فخري (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٣٣٩ .

(١١) «... قال نبينا ﷺ لقوم قدموا من الجهاد: «مرحباً بكم، قدمتم من الجهاد

الأصفر إلى الجهاد الأكبر» قيل: «يا رسول الله: وما الجهاد الأكبر؟ قال: «جهاد النفس».

- راجع: الغزالي، (إحياء علوم الدين)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ، المجلد الثالث، ص ٦٦.

(١٢) يقول عرفان عبد الحميد: «... والصوفي السالك- وهو في طريقه إلى التماس الحقيقة- لا بد أن يتخذ لنفسه هادياً، شيخاً أو مرشداً، أى: رجلاً محنك التجربة، عميق المعرفة، بصيراً بعيوب النفس، مطلعاً على خفايا الآفات، تقوم كلمته المجردة من مريده مقام القانون «فشرط الوصول الاقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات وقطع بها طريق الله، وارتفع له الحجاب، وتجلت له الأنوار - فهو يعرف أحوالها، ويدرج المرید في عقباتها، حتى تناح له الرحمة الربانية، ويحصل له الكشف والاطلاع. فإذا ظفر الصوفي السالك بالشيخ الهادي، فليقلده... وليهتد بأقواله وأفعاله ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده، ويلقى نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير، وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب. وفي هذا المعنى يقول العطار في «مصيبت نامه»: «إن الطريق بعيد مملوء آفة، أيها الولد، فإنك تسقط في البئر، وإن تكن أسداً، أنتي يستطيع الأعمى أن يسير باستقامة، وسير الأعمى بغير من يأخذ بعصاه خطأ». ويقول جلال الدين الرومي: «فاختر لك شيخاً مرشداً؛ فإن السفر بدون مرشد كثيراً ما يكون مليئاً بالآفات والمخاوف والاضطراب. وبدون دليل تكون حائراً، حتى في الطريق التي طرقتها مراراً. فحاذر ولا تمش وحيداً في الطريق التي لم ترها قط! ولا تحول وجهك عن الدليل».

- راجع: عرفان عبد الحميد فتاح، (نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها)، دار الجيل، بيروت ١٩٩٣م، ص ١٤٤ وما بعدها.

(١٣) قارن: الإمام العلامة عبد الوهاب الشعراني، (الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية)، تحقيق طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف بيروت ١٩٩٣م، ص ٥١ وما بعدها.

(١٤) يقول الغزالي: «مثال النفس في علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها،

وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة إليها، مثال البدن في علاجه بمحو العلل عنه وكسب الصحة له وجلبها إليه. وكما أن الغالب على أصل المزاج الاعتدال، وإنما تعترى المعدة المضرة بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال، فكذلك كل مولود يولد معتدلاً صحيح الفطرة، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه - أى: بالاعتقاد والتعليم تكتسب الرذائل - وكما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملاً، وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية والغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم. وكما أن البدن إن كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون الحافظ للصحة، وإن كان مريضاً، فشأنه جلب الصحة إليه - فكذلك النفس منك، إن كانت زكية طاهرة مهذبة، فينبغى أن تسعى لحفظها وجلب مزيد قوة إليها واكتساب صفاتها، وإن كانت عديمة الكمال والصفاء، فينبغى أن تسعى لجلب ذلك إليها. وكما أن العلة المغيرة لاعتدال البدن الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها، فإن كانت من حرارة فبالبرودة، وإن كانت من برودة فبالحرارة، فكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب، علاجها بضدها. فيعالج مرض الجهل بالتعلم، ومرض البخل بالتسخي، ومرض الكبر بالتواضع، ومرض الشره بالكف عن المشتته تكلفاً. وكما أنه لا بد من الاحتمال لمرارة الدواء وشدة الصبر عن المشتتهات لعلاج الأبدان المريضة، فكذلك لا بد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لداواة مرض القلب، بل أولى؛ فإن مرض البدن يخلص منه بالموت، ومرض القلب - والعياذ بالله تعالى - مرض يدوم بعد الموت أبد الآباد. وكما أن كل مبرد لا يصلح لعله سببها الحرارة، إلا إذا كان على حد مخصوص - ويختلف ذلك بالشدة والضعف والدوام وعدمه وبالكثرة والقلة، ولا بد له من معيار يعرف به مقدار النافع منه، فإنه إن لم يحفظ معياره، زاد الفساد - فكذلك النقائص التي تعالج بها الأخلاق لا بد لها من معيار. وكما أن معيار الدواء مأخوذ من معيار العلة، حتى إن الطبيب لا يعالج ما لم يعرف أن العلة من حرارة أو برودة، فإن كانت من حرارة، فيعرف درجتها أهي ضعيفة أم قوية؟ فإذا عرف ذلك، التفت إلى أحوال البدن وأحوال الزمان وصناعة المريض وسنه وسائر أحواله، ثم يعالج بحسبها. فكذلك الشيخ المتبوع الذي يطب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغى أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص، وفى طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى

بعلاج واحد قتل أكثرهم - فكَذَلِكَ الشَّيْخُ لَوْ أَشَارَ عَلَى الْمُرِيدِينَ بِنَمَطٍ وَاحِدٍ مِنَ الرِّيَاضَةِ، أَهْلَكَهُمْ وَأَمَاتَ قُلُوبَهُمْ. بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَنْظُرَ فِي مَرَضِ الْمُرِيدِ، وَفِي حَالِهِ وَسُنَنِ وَمَزَاجِهِ وَمَا تَحْتَمَلُهُ بِنَيْتِهِ مِنَ الرِّيَاضَةِ، وَيُنَبِّئُ عَلَى ذَلِكَ رِيَاضَتَهُ. فَإِنْ كَانَ الْمُرِيدُ مَبْتَدِئًا جَاهِلًا بِحُدُودِ الشَّرْعِ، فَيَعْلَمُهُ أَوَّلًا الطَّهَارَةَ وَالصَّلَاةَ وَظَوَاهِرَ الْعِبَادَاتِ. وَإِنْ كَانَ مَشْغُولًا بِمَجَالِ حَرَامٍ، أَوْ مَقَارِفًا لِمَعْصِيَةٍ، فَيَأْمُرُهُ أَوَّلًا بِتَرْكِهَا، فَإِذَا تَزَيَّنَ ظَاهِرُهُ بِالْعِبَادَاتِ، وَطَهَّرَ عَنِ الْمَعَاصِي الظَّاهِرَةِ جَوَارِحَهُ، نَظَرَ بِقَرَائِنِ الْأَحْوَالِ إِلَى بَاطِنِهِ، لِيَتَفَتَّنَ لِأَخْلَاقِهِ وَأَمْرَاضِ قَلْبِهِ : فَإِنْ رَأَى مَعَهُ مَا لَا فَاضِلًّا عَنْ قَدْرِ ضَرُورَتِهِ أَخَذَهُ مِنْهُ، وَصَرَفَهُ إِلَى الْخَيْرَاتِ، وَفَرَّغَ قَلْبَهُ مِنْهُ، حَتَّى لَا يَلْتَفِتَ إِلَيْهِ. وَإِنْ رَأَى الرَّعُونََةَ وَالْكَبِيرَ وَعِزَّةَ النَّفْسِ غَالِبَةً عَلَيْهِ، فَيَأْمُرُهُ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الْأَسْوَاقِ لِلْكُتْبَةِ وَالسُّؤَالِ، فَإِنَّ عِزَّةَ النَّفْسِ وَالرِّيَاسَةَ لَا تَنْكَسِرُ إِلَّا بِالذَّلِّ، وَلَا ذَلٌّ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِّ السُّؤَالِ، فَيُكَلِّفُهُ الْمَوَاطِبَةَ عَلَى ذَلِكَ مَدَّةً، حَتَّى يَنْكَسِرَ كِبَرُهُ وَعِزُّ نَفْسِهِ فَإِنَّ الْكَبِيرَ مِنَ الْأَمْرَاضِ الْمُهْلِكَةِ، وَكَذَلِكَ الرَّعُونََةَ، وَإِنْ رَأَى الْغَالِبَ عَلَيْهِ النِّظَافَةُ فِي الْبَدَنِ وَالشِّيَابِ، وَرَأَى قَلْبَهُ مَائِلًا إِلَى ذَلِكَ فَرِحًا بِهِ مَلْتَفِتًا إِلَيْهِ، اسْتَعْدَمَهُ فِي تَعْمُدِ بَيْتِ الْمَاءِ وَتَنْظِيفِهِ وَكُنَسِ الْمَوَاضِعِ الْقَدْرَةَ وَمَلَازِمَةَ الْمَطْبِخِ وَمَوَاضِعِ الدِّخَانِ، حَتَّى تَشْوِشَ عَلَيْهِ رِعُونَتُهُ فِي النِّظَافَةِ. فَإِنَّ الَّذِينَ يَنْظِفُونَ ثِيَابَهُمْ وَيَزِينُونَهَا وَيَطْلُبُونَ الْمَرْقَعَاتِ النِّظِيفَةَ وَالسَّجَادَاتِ الْمَلُونَةَ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْعُرُوسِ الَّتِي تَزِينُ نَفْسَهَا طَوَّلَ النَّهَارِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَعْبُدَ الْإِنْسَانَ نَفْسَهُ، أَوْ يَعْبُدَ صَنَمًا، فَمَهُمَا عَبْدٌ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى فَقَدْ حُجِبَ عَنِ اللَّهِ، وَمَنْ رَاعَى فِي ثَوْبِهِ شَيْئًا سِوَى كَوْنِهِ حَلَالًا وَظَاهِرًا مَرَاعَاةً يَلْتَفِتُ إِلَيْهَا قَلْبُهُ، فَهُوَ مَشْغُولٌ بِنَفْسِهِ.

وَمِنْ لَطَائِفِ الرِّيَاضَةِ : إِذَا كَانَ الْمُرِيدُ لَا يَسْخُو بِتَرْكِ الرَّعُونََةَ رَأْسًا، أَوْ بِتَرْكِ صِفَةِ أُخْرَى، وَلَمْ يَسْمَحْ بِضِدِّهَا دَفْعَةً - فَيَنْبَغِي أَنْ يَنْقُلَهُ مِنَ الْخَلْقِ الْمَذْمُومِ إِلَى خَلْقٍ مَذْمُومٍ آخَرَ أَحْفَ مِنْهُ، كَالَّذِي يَغْسِلُ الدَّمَ بِالْبَوْلِ، ثُمَّ يَغْسِلُ الْبَوْلَ بِالْمَاءِ، إِذَا كَانَ الْمَاءُ لَا يَزِيلُ الدَّمَ، كَمَا يَرِغِبُ الصَّبِيُّ فِي الْمَكْتَبِ بِاللَّعْبِ بِالْكَرَةِ وَالصُّوْبِجَانِ وَمَا أَشْبَهَهُ، ثُمَّ يَنْقُلُ مِنَ اللَّعْبِ إِلَى الزَّيْتَةِ وَفَاخِرِ الشِّيَابِ، ثُمَّ يَنْقُلُ مِنْ ذَلِكَ بِالْتَرغِيبِ فِي الرِّيَاسَةِ وَطَلْبِ الْجَاهِ، ثُمَّ يَنْقُلُ مِنَ الْجَاهِ بِالْتَرغِيبِ فِي الْآخِرَةِ. فَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ تَسْمَحْ نَفْسُهُ بِتَرْكِ الْجَاهِ دَفْعَةً، فَلْيَنْقُلْ إِلَى جَاهٍ أَحْفَ مِنْهُ، وَكَذَلِكَ سَائِرَ الصِّفَاتِ. وَكَذَلِكَ إِذَا رَأَى شَرَّهُ الطَّعَامِ غَالِبًا عَلَيْهِ، أَلْزَمَهُ الصُّومَ وَتَقْلِيلَ الطَّعَامِ، ثُمَّ يَكْلِفُهُ أَنْ يَهْمَ

الاطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره وهو لا يأكل منها، حتى يقوى بذلك نفسه، فيتعود الصبر وينكسر شرهه. وكذلك إذا رأى شاباً متشوقاً إلى النكاح وهو عاجز عن الطول فيأمره بالصوم، وربما لا تسكن شهوته بذلك فيأمره أن يفطر ليلة على الماء دون الخبز وليلة على الخبز دون الماء ويمنعه اللحم والأدم رأساً حتى تذلل نفسه وتنكسر شهوته فلا علاج في مبدأ الإرادة أنفع من الجوع، وإن رأى الغضب غالباً عليه ألزمه الحلم والسكوت وسلط عليه من يصحبه ممن فيه سوء خلق ويلزمه خدمة من ساء خلقه حتى يعمرن نفسه على الاحتمال معه.

كما حكى عن بعضهم أنه كان يعود نفسه الحلم ويزيل عن نفسه شدة الغضب، فكان يستأجر من يشتبه على ملأ من الناس ويكلف نفسه الصبر، ويكظم غيظه، حتى صار الحلم عادة له، بحيث كان يضرب به المثل، وبعضهم كان يستشعر في نفسه الجبن وضعف القلب، فأراد أن يحصل لنفسه خلق الشجاعة فكان يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الأمواج. وعباد الهند يعالجون الكسل عن العبادة بالقيام طول الليل على نضبة واحدة. وبعض الشيوخ في ابتداء إرادته كان يكسل عن القيام، فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل، ليمسح بالقيام على الرجل عن طوع. وعالج بعضهم حب المال بأن باع جميع ماله، ورمى به في البحر، إذ خاف من تفرقة على الناس رعونة الجود والرياء بالبذل.

فهذه الأمثلة تعرفك طريق معالجة القلوب. وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض... وإنما غرضنا الآن التنبيه على أن الطريق الكلى فيه هو سلوك مسلك المضاد لكل ما تهواه النفس وتميل إليه، وقد جمع الله ذلك كله في كتابه العزيز في كلمة واحدة، فقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾. والأصل المهم في المجاهدة الوفاء بالعزم. فإذا عزم على ترك شهوة فقد تسرت أسبابها، ويكون ذلك ابتلاء من الله تعالى واختباراً، فينبغي أن يصبر ويستمر. فإنه إن عود نفسه ترك العزم ألفت ذلك ففسدت. وإذا اتفق منه نقض عزم فينبغي أن يلزم نفسه عقوبة عليه... وإذا لم يخوف النفس بعقوبة غلبته وحسنت عنده تناول الشهوة، فتفسد بها الرياضة بالكلية.

- انظر : الغزالي، (إحياء علوم الدين)، المجلد الثالث، ص ٦٠ - ٦٢ .

(١٥) Pir البير : «هو الشيخ فى نظام الصوفية، أو المرشد، أعنى : المدبر الروحى . وهو متحقق بالطريق المستقيم الذى يتحقق به المؤلفون للعلم الباطنى المتلقى عن النبى ﷺ، الأمر الذى يجعل له سلطة توجيه المرید فى مسالك الطريق . ولكن المرشد ينبغى أن يكون خليقاً بالتقليد، فهو ينبغى أن يكون حاصلأ على المعرفة الكاملة بالمراحل الثلاث للحياة الصوفية، سواء من الناحية النظرية، أم من الناحية العملية - وأن يكون خالياً من صفات البدن، وعندما يستيقن المرشد- سواء عن طريق معرفته الخاصة المباشرة، أو عن طريق القدرة الروحية (الولاية) الحاصلة فيه- من صلاحية المرید لأن ينخرط فى سلك الصوفية الآخرين، تراه يمسح بيده على رأس المرید ويلبسه الخرقة . وليس من الضرورى أن يكون المرید فى حاجة إلى أن يلبس الخرقة من الشيخ الذى أرشده، والذى يسمى بير (أى : صحبة)، ويستعمل لفظ (بير) أيضاً على أنه لقب يمنح لمؤسسى نظم الدراويش» .

- انظر : دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين فى العالم، النسخة العربية، إعداد وتحرير : إبراهيم زكى خورشيد، والدكتور عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، المجلد الثامن، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٩٦٩ م، ص ٥٤٤ .

- وفى تعليقه على مادة (بير) والصلة بين المرشد والمرید، يقول محمد مصطفى حلمى : «تشير المادة فى شىء من الإجمال إلى الصلة التى توجد بين الشيخ والمرید الذى يريد أن يسلك طريق الصوفية . ولما كان توجيه المرشد للمرید وتأثيره فيه وإرشاده له قوام التصوف من الناحية العملية، وسبيل الباحث لأن يتعرف العنصر التعليمى الذى انبث فى تضاعيف الحياة الصوفية، فقد رأينا أن نفصل هنا ما أجملته المادة، مستندين فى ذلك إلى ما ذكره صاحب «كشف المحجوب» فلعله أوفى المراجع فى هذا الصدد : عندما يتصل مرید من المریدين بشيخ مرشد من مشايخ الصوفية، ترى هؤلاء المشايخ يراعون قاعدة عامة من شأنها أن تخضع المرید للتدبير ورياضة روحيين، ينتهيان به إلى الخروج من نفسه، وإلى الزهد فى الدنيا، والانصراف عما فيها من متاع، ويدوم إخضاع المرید لهذا التدبير، وأخذ بهذه

الرياضة أعواماً ثلاثة. فإما أن يؤدي المريد ما يتطلبه هذا النظام على أحسن وجه، وإما أن ينكص على عقبيه، فيتبين المشايخ أنه ليس أهلاً للدخول في طريقتهم، والانخراط في سلك مرديهم، والعام الأول من الأعوام الثلاثة المشار إليها يخصص للقيام بخدمة الناس، أما العام الثاني فيخصص لخدمة الله، على حين يخصص العام الثالث لمراقبة قلب المريد. فالمرید إنما يقوم بخدمة الناس إذا ما أنزل نفسه منهم منزلة الخادم من السيد، وإذا ما نظر إلى الناس جميعاً على أنهم متساوون، وليس ثمة فرق ما بين بعضهم وبعض، وعلى أنهم خير منه بحيث يتخذ من خدمته لكل الناس موضوعاً لواجبه - لا على النحو الذي يعد فيه نفسه أسمى من الذين يقوم بخدومتهم، فإن هذا مرض من أمراض النفس، وآفة من آفات الزمان، وخداع لا شك فيه. ويستطيع المريد أن يقوم بخدمة الله عز وجل إذا ما خلص من شوائب نفسه، وعلائق حسه، سواء ما كان من هذه العلائق والشوائب متصلاً بالآخرة - أعنى أن عبادة المريد لله ينبغي أن تكون عبادة يقصد بها إلى وجه الله الكريم، من حيث هو؛ لأن من يعبد الله ابتغاء شيء فهو إنما يعبد نفسه، ولا يعبد الله. ويستطيع المريد أن يراقب قلبه، إذا ما جمع بين أفكاره كلها، ووجهها وجهة واحدة، وركزها في نقطة واحدة، وإذا ما خلص من علائقه بحيث إذا تحقق بالأنس مع الله كان قلبه بمنجاة من عوادي الغواية والاندفاع، فعندما يتحقق المريد بما تنهى إليه هذه المراحل الثلاث التي يمر بها في هذه الأعوام الثلاثة، لبس «المرقعة» التي تدل على أنه أصبح سالكاً حقاً، ولم يعد مقلداً لغيره، أما الشخص الذي يلبس المريد الخرقه فيشترط فيه أن يكون مستقيم الحال قد جاز كل عقبات الطريق، وكابد غيبة الأحوال، وأدرك الأفعال، وعانى هيبة الجلال الإلهي وتذوق روعة الجمال الإلهي، وفوق هذا كله ينبغي له أن يأخذ نفسه بامتحان تلاميذه ومريديه، وأن يتبين أية نقطة يجب أن ينتهوا إليها، وهل سينكصون على أعقابهم، أم سيظلون حيث هم، أم أنهم سيصلون، ناهيك بأنه إذا ما عرف أنه سيأتي عليهم يوم يتركون فيه طريقته، وجب عليه عندئذ أن يحول بينهم وبين الدخول في هذه الطريقة، أما إذا وصل التلاميذ والمريدون إلى نقطة، وجب عليه أن يعينهم على العبادة. وإذا ما وصلوا إلى نهاية الطريق، فإن واجبه هو أن يمنحهم غذاء روحياً. فشيوخ الصوفية من هذه الناحية أطباء لنفوس الناس، يعرفون عللها،

ويصفون لها ما يلائمها من الدواء الذى يبرئها من هذه العلل والآفات، مثلهم فى هذا كمثل أطباء الأجسام الذين إذا جهل أحدهم داء المريض، فربما أودى بحياته لأنه لا يعلم حقيقة علته، ولا أعراض الخطر، ولا طريقة العلاج، الأمر الذى يترتب عليه أن يصف له طعاماً وشراباً لا يلائمونه. فقد قال الرسول ﷺ: «إن الشيخ فى قبيلته، كالنبي فى أمته». فكما أن الأنبياء كانوا عالمين بصيرين فى دعوتهم للناس، بحيث وضعوا كل إنسان فى موضعه الذى هو خليف به، فكذلك الشيخ ينبغى أن يكون عالماً بصيراً فى دعوته، وأن يقدم لكل إنسان ما يلائمه من الغذاء الروحى بحيث يكون الموضوع الذى تدور عليه دعوته بمنجاة من كل خطر.

والشيخ الذى وصل إلى كمال الولاية، إنما يسلك الطريق المستقيم، عندما يلبس المرید المرقعة، بعد سنوات ثلاث، يعلم فيها النظام الضرورى. والمرقعة من حيث هى كذلك تستيع صفات وتنطوى على معان؛ فهى أشبه ما تكون بالكفن، أعنى أن لابس المرقعة ينبغى أن يكون أشبه بالميت، فيفنى عن كل آماله وميوله ورجباته فى متاع الحياة، وأن يصفى قلبه من كل الآثار الحسية التى من شأنها أن تثير فى نفسه لذة، وأن يقف حياته كلها على خدمة الله، وأن يقطع قطعاً تاماً كل العلائق النفسية المصطبغة بصبغة الأثرة. فعندما يتحقق المرید بهذا كله، يشرفه الشيخ المرشد بأن يخلع عليه هذه الخلعة الشريفة «المرقعة» وهنا يقوم المرید بأداء الفروض التى تنطوى عليها هذه المرقعة فى ثنابها، ويأخذ بمراعاتها وأدائها بكل ما فيه من قوة، دون أن يأخذه فى ذلك لين أو هوادة، وينظر إلى إشباع أية رغبة من رجاته الحسية على أنه عمل غير مشروع.

هذه جملة العناصر التى تتألف منها الحياة الصوفية الروحية والعملية، كما تصورها صلة الشيخ المرشد بالمرید. وليس من شك فى أنها عناصر، قوامها تربية المریدين وتهذيبهم وتصفية قلوبهم، وتنقية نفوسهم على الوجه الاكمل الذى يجعل منهم سالكين حقاً، خليقين بأن يتحققوا بالعلم والعمل اللذين تتطلبهما حياة روحية صادقة، تمكن السالك من معرفة الله معرفة حقة، ومن العمل الصالح الذى يستشعر معه الإنسان سعادة روحية لا تعادلها سعادة أخرى».

- انظر : دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية أئمة

المستشرقين فى العالم، النسخة العربية، إعداد وتحرير : إبراهيم زكى خورشيد،
والدكتور عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، المجلد الثامن، مطابع دار الشعب،
القاهرة ١٩٦٩ م، ص ٥٤٤ - ٥٤٦ .

(١٦) راجع عن الذكر: الكلاباذى، (التعرف لمذهب أهل التصوف)، تحقيق أحمد
شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣م، ص ١٢٢ وما بعدها.

- «أما فى دائرة المعارف الإسلامية، فلقد جاء تعريف الذكر بالقلب أن معناه :
إحضار الشيء فى الذهن. والذكر باللسان ومعناه : التلطف بالشيء. وتنطق هذه
الكلمة فى الاصطلاح الدينى «ذِكْرٌ» وهى تمجيد الله بعبارات محددة معينة ترد
بحسب ترتيب الشعائر، ويكون ترديدها جهراً أو سراً. وهذا المعنى يمكن أن
ناخذه من تلمس معنى الآية الكريمة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا
كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ . [الأحزاب : ٤١ ، ٤٢]

انظر : أسعد السحمرانى، (التصوف - منشؤه ومصطلحاته)، ص ١١٩ .

(١٧) يقول السهروردى : «وأما المرید الطالب إذا أراد أن يدخل الخلوة، فأكمل الأمر
فى ذلك، فعليه أن يتجرد من الدنيا، ويخرج كل ما يملكه، ويغتسل غسلًا كاملاً،
بعد الاحتياط للثوب والمصلّى بالنظافة والطهارة، ويصلى ركعتين، ويتوب إلى الله
من ذنوبه بيبكاء وتضرع واستكانة وتخضع، ويسوى بين السريرة والعلائية، ولا
ينطوى على غل وغش وحقد وحسد وخيانة، ثم يقعد فى موضع خلوته، ولا
يخرج إلا لصلاة الجمعة، وصلاة الجماعة، فترك المحافظة على صلاة الجماعة
غلط وخطأ، فإن وجد تفرقة فى خروجه يكون له شخص يصلى معه جماعة فى
خلوته. ولا ينبغى أن يرضى بالصلاة منفرداً البتة، فبترك الجماعة يخشى عليه
آفات. وقد رأينا من يتشوش عقله فى خلوته، ولعل ذلك بشؤم إصراره على ترك
صلاة الجماعة. غير أنه ينبغى أن يخرج من خلوته لصلاة الجماعة، وهو ذاكر لا
يفتر عن الذكر، ولا يكثر إرسال الطرف إلى ما يرى، ولا يصغى إلى ما يسمع ؛
لأن القوة الحافظة والمتخيلة كلوح يتنقش بكل مرئى .

ومسموع، فيكثر بذلك الوسواس وحديث النفس والخيال. ويجتهد أن يحضر الجماعة، بحيث يدرك مع الإمام تكبيرة الإحرام، فإذا سلم الإمام وانصرف ينصرف إلى خلوته، ويتقى في خروجه استجلاء نظر الخلق إليه، وعلمهم بجلوسه في خلوته، فقد قيل : لا تطمع في المنزلة عند الله، وأنت تريد المنزلة عند الناس. وهذا أصل يفسد به كثير من الأعمال إذا أهمل، وينصلح به كثير من الأحوال إذا اعتبر. ويكون في خلوته جاعلاً وقته شيئاً موهوباً لله بإدامة فعل الرضا، إما تلاوة، أو ذكراً، أو صلاة، أو مراقبة، وأى وقت فتر عن هذه الأقسام ينام. فإن أراد تعيين أعداد من الركعات، ومن التلاوة والذكر، أتى بذلك شيئاً فشيئاً. وإن أراد أن يكون بحكم الوقت، يعتمد أخف ما على قلبه من هذه الأقسام. فإذا فتر عن ذلك ينام. وإذا أراد أن يبقى في سجود واحد، أو ركوع واحد، أو ركعة واحدة أو ركعتين، ساعة أو ساعتين فعل. ويلتزم في خلوته إدامة الوضوء. ولا ينام إلا عن غلبة، بعد أن يدفع النوم عن نفسه مرات، فيكون هذا شغله ليله ونهاره. وإذا كان ذاكرةً للكلمة : لا إله إلا الله، وسئمت النفس الذكر باللسان، يقولها بقلبه من غير حركة اللسان. وقد قال سهل بن عبد الله : إذا قلت لا إله إلا الله، مد الكلمة، وانظر إلى قدم الحق، فأثبتته، وأبطل ما سواه. وليعلم أن الأمر كالسلسلة، يتداعى حلقة حلقة، فليكن دائم التلزم بفعل الرضا.

وأما قوت من في الأربعينية والخلوة، فالأولى أن يقتنع بالخبز والملح، ويتناول كل ليلة رطلاً واحداً بالبغدادى، يتناوله بعد العشاء الآخرة. وإن قسمه نصفين، يأكل أول الليل نصف رطل، وآخر الليل نصف رطل، فيكون ذلك أخف للمعدة، وأعون على قيام الليل، وإحيائه بالذكر والصلاة. وإن أراد تأخير فطوره إلى السحر فليفعل. وإن لم يصير على ترك الإدام يتناول الإدام، وإن كان الإدام شيئاً يقوم مقام الخبز، ينقص من الخبز بقدر ذلك، وإن أراد التقليل من هذا القدر أيضاً، ينقص كل ليلة دون اللقمة، بحيث ينتهى تقلله في العشر الأخير من الأربعين إلى نصف رطل. وإن قوى قنع النفس بنصف رطل من أول الأربعين، ونقص يسيراً كل ليلة بالتدرج، حتى يعود فطوره إلى ربع رطل في العشر الأخير. وقد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء : قلة الطعام،

وقلة المنام، وقلة الكلام، والاعتزال عن الناس (...).».

- انظر : الإمام السهروردي، (عوارف المعارف)، ملحق بالمجلد الخامس من كتاب الغزالي إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية بمصر، دون تاريخ، ص ١٢٧ وما بعدها.

- وراجع أيضاً كتاب الباحثة الألمانية Michaela M. Özelsel التي عايشت بنفسها هذه الأربعينية في تركيا :

- انظر : Michaela M. Özelsel, 40 Tage Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur. Eingeleitet von Annemarie Schimmel, Diederichs Verlag, München 1993.

(١٨) « ecstasy : الجذب - عند الصوفية - حال من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، وتغشاه غبطة شاملة، ويتصل فيها بالعالم العلوي، ويعد عند أفلوطين الخير الأسمى وقمة الفلسفة. ويسميه بعض متصوفى الإسلام : الوجد».

- انظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص ١٠.

- يقول بعض الصوفية : «أنا منذ عشرين عاماً بين الوجد والفقد. أرى : إذا وجدت ربي فقدت قلبي، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي».

- راجع : حسن الشرقاوي، (معجم ألفاظ الصوفية)، مؤسسة مختار، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٢م، ص ٢٨٢.

- وعن (الوجد) يقول سميح عاطف الزين : «وإذا كان الحلاج قد أتخف التصوف بما أظهر من تلوين جديد للحب الإلهي، وبما أبدى من آراء جديدة، كفكرة وحدة الأديان، واتخاذ الكفر ديناً، واعتماد إبليس وفرعون أستاذين له، فإننا نراه بالمقابل لا يأتي بجديد، ولا يزيد على أقوال المتصوفة بشيء في تفسيره للوجد، وهي الحالة التي تنشأ عند الصوفية عن الذكر في الخلوات. فهذا الذكر عندهم كان أهم من الصلاة وقراءة القرآن، لأن أناساً منهم كانوا - ولا يزالون - يهتمون بالرقص في حلقات الذكر أكثر من اهتمامهم بأداء الصلاة، مع أن سنة النبي ﷺ في ترك الصلاة واضحة صريحة في قوله ﷺ : «تارك الصلاة عمداً يقتل مع الإصرار على

الترك». وبعض الصوفية كانوا أحياناً يهملون الصلاة، ويرون أن الذكر يعين على استحضار حالة الوجد التي تشكل حالة الخيذاب تنشأ عن مثيرات خارجية من ذكر وسماع. ولكن من غير أن يكون لأحد سلطان عليها. ولذا فهي في نظرهم هبة من الله تعالى، يهبها لمن يشاء من عباده، لا بل هي كما يقول بعض الصوفية : «سر الله عند عباده المؤمنين». وفي حالة الوجد هذه، يقول الحلاج :

ولعل أدق ما عبر عنه الحلاج في الوجد قوله : «وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة». وهو يعنى بذلك أن الوجد عبارة عن «خطرة ذكر الحق تعالى» في سرائر أولياته التي

مواجهيد حقي، أوجد الحق كلها
وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة
إن سكن الحق السريرة ضوعفت
وإن عجزت عنها فهوم الأكاير
تشى لهيباً بين تلك السرائر
ثلاثة أحوال لأهل البصائر

ولعل أدق ما عبر عنه الحلاج قوله : «وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة». وهو يعنى بذلك أن الوجد عبارة عن «خطرة ذكر الحق تعالى» في سرائر أولياته التي تُقنى الإنسان عن نفسه، فيتجلى له الله تعالى في نظرة حال فثاته عن نفسه، لأنه يبقى في ربه».

- انظر : سميح عاطف الزين، (الصوفية)، ص ٣٣٢، ٣٣٣.

- أما فيما يخص الرقص، فقد «سئل يحيى بن معاذ الرازي (المتوفى سنة ٢٥٨هـ) عن الرقص، فقال :

دَقَقْنَا الْأَرْضَ بِالرَّقْصِ
وَلَا عَيْبَ عَلَى رَقْصِ
وَهَذَا دَقَقْنَا لِلْأَرْضِ
ص عَلَى غَيْبِ مَعَانِيكَ
لِعَبْدِ هَانِمِ فَيْكَ
ضِ إِذْ طَفْنَا بِوَادِيكَ

- انظر : سميح عاطف الزين، (الصوفية)، ص ٣٥٤.

(١٩) يقول سميح عاطف الزين : « (. . .) على أن الحلاج نفسه كان من دعاة كتم الأسرار الصوفية عن كل من «لا يفهمها من العامة وأهل الظاهر»، كما يزعم، كما كان أيضاً من القائلين : «بأن من أذاع تلك الأسرار، فقد أحل بآداب الطريق، واستحق وقوع العقاب به»، وهذا ما يظهر جلياً في قوله :

إذا النفوسُ أذاعتُ سرّاً ما علمتُ
فكل ما حملتُ من عقلها حاشاً
منّ لم يصنّ سرّاً مولاة وسيدة
لم يأمنوه على الأسرارِ ما عاشا
وعاقبوه على ما كان من زللٍ
وأبدلوه مكان الأنسِ إباحاشا
وجانبوه فلم يصلحْ لقرّيبهم
لما رأوه على الأسرارِ نباشا

انظر : سميح عاطف الزين، الصوفية، ص ٣٤٠.

(٢٠) Pantheismus بالألمانية Pantheism بالإنجليزية : وحدة الوجود، وهو :

- ١ - مذهب يقول إن الله والعالم حقيقة واحدة.
- ٢ - قد تغلب في هذه الوحدة فكرة الألوهية، ويرد كل شيء إلى الله، فهو الموجود الحق، ولا موجود سواه، وكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده، أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه. قال ابن عربي : «ما وصفناه بوصف، إلا وكنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده». فالقول بوحدة الوجود على هذا النحو وليد فرط إيمان، ولا تخلو من نزعة صوفية. عرفت وحدة الوجود في التاريخ القديم والمتوسط. وأوضح ما تكون عند الرواقيين وأفلوطين من اليونان، وعند ابن عربي بين المسلمين، ولها مؤيدون في التاريخ الحديث وعلى رأسهم إسبينوزا.
- ٣ - قد تغلب في مذهب وحدة الوجود فكرة العالم، فلا يسلم إلا بوجوده، ويرد كل شيء إلى المادة، فهي حية بذاتها، وعنهما نشأت الكائنات جميعها، وهذه وحدة مادية Panthéisme matérialiste قال بها- بوجه خاص- ديدرو Diderot وهولباخ Holbach.
- ٤ - لم يخل هذا المذهب من نقد لما فيه من إلحاد تارة، أو خلط بين حقيقتين متميزتين تارة أخرى.

- انظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩ م، ص ٢١٢.

(٢١) «...» وجد الغزالي... في الصوفية الجواب الشافي عن تساؤله الفكري والروحي. وقد كان أساتذته الكبار في هذا المضمار: الجنيد والمكي والبسطامي

والشبلى . إلا أنه كان أرسخ منهم قدماً فى التبحر والصفاء الفكرى؛ لذا بذل جهده المطلق فى الدفاع عن مذهب السنة والجماعة، والتوفيق بينه وبين كل ما كان يقيم له وزناً. وقد ساعدت عوامل ثلاثة على نجاحه فى صياغة عقيدة صوفية تتفق مع هذا المذهب، هى :

أولاً : المفهوم القرآنى للكائن الأسمى الذى يباين العالم كل المبانية، والذى خلقه الله بفعل إرادته المطلقة (الامر).

ثانياً : سلم الكائنات الافلاطونى المحدث، الذى يمثل فيه العقل الكلى حلقة الوصل بين الله وخليقته.

وثالثاً : مفهوم العلاج لحلول الله فى ثنايا النفس البشرية التى يستعملها كأداة له، كما جاء فى نظرية «عين الجمع».

- انظر : ماجد فخري، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٨.

- ويقول أحمد أمين : «وأخيراً جاء الغزالي، فأراد أن يوفق بين الفقهاء والصوفية، ويفهم الناس أن كلاً منهم ضرورى فى الدولة . وكان هو نفسه فقيهاً وصوفياً، وألف فى ذلك كتابه الإحياء . . . فاستطاع أن يؤلف بين القلوب، ويعطف الناس على التصوف».

- انظر : أحمد أمين، (ظهر الإسلام)، الجزء الثانى، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩م، ص ٧٦.

(٢٢) «وليس أدل على ضرورة الاهتمام بأمور المعاد والمعاش مما جرى للنبي ﷺ مع مجموعة غالوا فى عبادتهم وهجرهم للدنيا، وعندما جاءوا إليه، قال أحدهم : أنا أصوم ولا أفطر . والثانى : أنا أقوم ولا أنام . والثالث : لا أقرب النساء . فأجابهم ﷺ بعد أن نهاهم . . . وقال لهم : «إننى أقوم وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن ستى فليس منى».

- انظر : أسعد السحمرانى (التصوف - منشؤه ومصطلحاته) دار الفاتس، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٧٢.

(٢٣) عن انتشار الإسلام فى أفريقيا يقول عبد الرحمن بدوى : «إن انتشار الإسلام فى «السنگال، ومالى، والنيجر، وغينيا، وغانا، ونيجيريا وتشاد... إنما يرجع الشطر الأكبر من الفضل فيه إلى الطرق الصوفية... فكانت الزوايا والرباطات التى أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية بؤرات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية فى غربى القارة الأفريقية وقلبها. ومرد هذا خصوصاً إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية فى هذه البلاد، وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى لهؤلاء نماذج حية تتصف بالقوى».

ويضيف أسعد السحمرانى إلى ذلك قائلاً: «يضاف إلى ذلك نشاط بعض الصوفية فى نشر الإسلام فى بلاد الهند والصين وماليزيا وإندونيسيا وغيرها مما كانت تسمى بلاد ما وراء النهر، والتى يوجد فيها مئات الملايين من المسلمين، مع العلم أن الفتح العربى الإسلامى لم يصل إليها، وإنما انتشر فيها الإسلام بفضل الدعاة والتجار والمتصوفين».

- انظر: أسعد السحمرانى: (التصوف - منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت، ص ١٦٣.

(٢٤) عن مراتب الصوفية، راجع: كامل مصطفى الشيبى، (الصلة بين التصوف والتشيع)، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢م، الجزء الأول، ص ٤٨٥ وما بعدها.

- وانظر أيضاً: Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 284 ff.

(٢٥) يشرح ماجد فخرى (فلسفة النور عند السهروردى) قائلاً: «إن المرتكز الإشراقى الذى يعنى به كتاب «حكمة الإشراق» عناية خاصة، هو طبيعة النور وكيفية انتشاره. فالنور يوصف ههنا بأنه غير مادى، وغير قابل للتعريف فى وقت واحد. فإذا كان المقصود بما هو «ظاهر» أنه مستغن عن التعريف، فبين أن النور - باعتبار أنه أظهر ذات فى الوجود - إنما هو غنى عن التعريف. وهو باعتبار أنه الحقيقة التى تتخلل جميع الأشياء، داخل فى تركيب جميع الذوات كعنصر أصيل فى تركيبها، مادية كانت أو لا مادية. فكل شئ غير «النور الخالص» يتألف إما مما لا يفتقر إلى حامل،

وهو الجوهر المظلم، أو من صورة ذلك الجوهر، وهي أيضاً الظلام بذاته .
والأجسام باعتبار أنها قابلة لتلقى النور أو الظلام، يجوز أن تسمى برازخ . وكل
برزخ باعتبار ذاته ظلام ، وعليه فكل ما فيه من نور، إنما هو وارد عليه من
مصدر خارجي .

(...) والنور من حيث صلته بالأشياء التي هي دونه، قد يصنف صنفين: نوراً
في ذاته ولذاته، ونوراً في غيره ولغيره . والثاني منهما ينير الأشياء الأخرى، فهو
لذلك نور لغيره لا لذاته . وسواء أكان النور لذاته أم لغيره، فهو ظاهر كل الظهور .
وينبغي بهذا الاعتبار أن يوصف بأنه حي؛ لأن الحياة إنما هي هذا النحو من التجلي
الذاتي بالفعل .

والأنوار الخالصة تؤلف سلماً من مراتب متدرجة على رأسها «نور الأنوار»
وعليه تعتمد سلسلة الأنوار التي تنحدر منه، ونور الأنوار بوصفه أصل الأنوار
ومصدرها، هو واجب الوجود . ذلك لأن سلسلة الأنوار لا بد من أن تنتهي ارتقاء
إلى نور أول، أو نور واجب . وذلك لأن عدم تناهي التسلسل محال . وهذا النور
الواجب يسميه السهروردي : نور الأنوار، والنور القائم بذاته، والنور القدسي،
وغير ذلك .

إن الصفة الأولى التي يتصف بها نور الأنوار هي الوجدانية . فنحن إذا افترضنا
وجود نورين اثنين، وقعنا في تناقض، هو أنهما يشتركان في نور ثالث يعتمدان في
وجودهما عليه . لكن النور الواجب، لما كان واحداً في الأصل، تولد منه بالابتداء
النور الأول، الذي هو واحد بالعدد وغير مركب؛ إذ يمتنع أن ينبثق من ذات
مفارقة كلياً للظلمة ذات مكونة من النور ومن ضده - أي: الظلام - فالنور الأول
إذن يختلف عن مصدره بدرجة كماله لا غير .

(...) يصف السهروردي صلة الأنوار العليا بالأنوار الدنيا بأنها صلة «قهر»
وصلة الدنيا بالعليا بأنها صلة «عشق» كما جاء عند أبنديليس . وهاتان القوتان :
القاهرة والعاشقة تسودان العالم . فنور الأنوار الذي لا شيء بعده، يقهر كل شيء .

آخر، ويعشق الذات العليا الكلية الجمال، التي هي نفسه. وفي هذا العشق الذاتي ينال منتهى السعادة، وهي الشعور بحياسة الكمال الاقصى والاستغراق فى تأمله».

- انظر : ماجد فخري، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٤٠٦ وما بعدها.

- راجع أيضاً : شهاب الدين يحيى السهروردي، كتاب (حكمة الإشراق)، نشرة هنرى كوربين، طهران ١٩٥٢م، ص ١٠٦ وما بعدها.

- وانظر أيضاً : Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 368 ff.

- و«يذهب الغزالي إلى أن لفظه (النور) تطلق على الله بالحقيقة، وعلى الأجسام المنيرة بالمجاز. فنحن نقول إن الباصرة أو العقل نوران، إذ هما يظهران الأشياء ويكشفان عنها. والعقل مع ذلك أولى باسم النور من العين، ما دام لا يظهر الأشياء المدركة وحسب، بل يظهر ذاته أيضاً ولا يخضع لقيود الزمان والمكان، وبالتالي فهو يحكى نور الله الذى خلق آدم - كما جاء فى الحديث - «على صورته ومثاله». وعالم الشهادة المحسوس هو صورة لعالم الملكوت الخارج عن الحس، والذى قد يدعى العالم الروحانى والعالم النورانى (المقابل للعالم الجسمانى والظلمانى)، الذى يذكره القرآن وسائر الكتب المنزلة».

- انظر : ماجد فخري، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٨، ٣٣٩.

(٢٦) «...» وكانت هذه العامة إذا زارت المشايخ الأحياء تزحف على وجوهها من مسافة بعيدة قبل وصول مجلسهم،... أما قبور المشايخ، فهى أماكن الرحمة والبركات، ترى العامة الجاهلة قبل أن تصل قبر الشيخ تتمسح بجدار مقبرته، وتخضع وتنادى به باكية : يا سيدى فلان، جنتك مستجيراً، فاغفر لى ذنبى، واقض حوائجى، ودمر أعدائى».

- انظر : أسعد السحمرانى، (التصوف - منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٦٧.

- ويقول سميح عاطف الزين : «أما من جهة تقدير الأولياء وتقديس ذكركم، فتقام لهم - وهم فى قبورهم - الموالد فى المواسم المعينة من كل عام، حيث يلتقى فى

محيطها خلق كثير، فيولم الصوفية هذه الموالد على حب أصحابها، وينحرون المواشى نذوراً لأربابها، ويرجعون منها - بالمقابل - بالاموال الوفيرة التى يتزعونها من أقوات الفقراء وحلى النساء، مقابل السماح لهم بالنوم فى سرادقاتهم، وحضور مجالس الذكر التى تكتب فيها الاستغاثات بماء الزعفران والورد، يتفضل بها الشيوخ الأحياء على من حولهم، زاعمين أن توجيه هذه الاستغاثات إلى من فى القبور والأضرحة هو أقرب الطرق ليرفعوا عنهم الضرر، ويكشفوا عنهم الكرب والبلاء، ويستزلوا عليهم البركة، ويستمدوا المال والولد، ويدفعوا عن حقولهم آفات الزرع، ويكيدوا لخصومهم وسارقى أرزاقهم، ويقتصوا من أعدائهم فى أبنائهم وأموالهم... إلخ».

- انظر : سميح عاطف الزين، (الصوفية فى نظر الإسلام)، ص ١٧٥، ١٧٦.

(٢٧) Monismus بالألمانية تعنى : «واحدية - (E) Monism (F) Monisme - (I) بوجه عام، نزعة فلسفية ترمى إلى رد الوجود أو المعرفة أو السلوك إلى مبدأ واحد، وتقابل الثنائية (Dualisme)، والتعددية (Pluralisme). (...). (ج) يسمى مذهب وحدة الوجود واحدة أيضاً ؛ لأنه لا يفرق بين الله والعالم. وتسمى : أحادية».

- انظر : المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص ٢٠٩.

(٢٨) يقول ماجد فخرى عن علة خلق العالم عند ابن عربى: «كانت الخليفة قائمة أصلاً فى الذهن الإلهى، كنماذج أزلية، يدعوها ابن عربى أعياناً ثابتة، إلا أن الله الذى كان «مخفياً» فى الاصل أراد أن يكشف عن ذاته، فأبدع الخليفة بأسرها بفعل الأمر، وهى منه كالصورة من المرآة، أو الظل من الشخص، أو العدد من الوحدة. أما حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود، فهو «حركة حب» كما جاء فى الحديث: «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف» أما أسمى التجليات الإلهية، فهو الذات البشرية التى يردها ابن عربى إلى وجود آدم، ويدعوها الكلمة الآدمية، أو الإنسان الكامل، والحق أن وجود هذا الإنسان الكامل هو علة بقاء العالم ووجوده معاً».

- انظر: ماجد فخري، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٤٢، ٣٤٣.

(٢٩) يقول قاموس Webster عن هذه النظرية: "Big Bang theory: hypothetical account for the formation of the universe by an explosion 10 - 15 billion yrs ago"

- انظر: Webster's Encyclopedic Dictionary of the English Language, Lexicon Publications, INC., Danbury, CT 1992, P. 96.

(٣٠) لفظ Kontingent مشتق من Kontingenz ويعنى حدوث. وفي المعجم الفلسفى: «حدوث: (E) Contingency (F) Contingence - الحدوث: كون الشيء مسبوqاً بالعدم، وهو ضربان: حدوث زمانى وهو كون الشيء مسبوqاً بالعدم زماناً، وحدث ذاتى وهو افتقار الشيء فى وجوده إلى الغير».

- انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص ٧٠.

- يقول ماجد فخري: «يدور مذهب ابن عربى - كما يتبين من محتوى كتابيه «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم» - على مفهوم وحدة الوجود؛ مع أن نقطة الانطلاق فى تكبيره هى نظرية الكلمة. وعنده أنه لكل نبى من الانبياء حقيقة خاصة به يدعوها كلمة، هى مظهر من مظاهر الذات الإلهية. ولولا تجليات هذه الذات فى تلك الكلمات، أو (التجليات النبوية)، لبقيت طبيعة الوجود ألق مستترة إلى الأبد».

- انظر: ماجد فخري، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٤٢.

(٣١) يقول ماجد فخري: «ومع أن ابن عربى يتحدث عن الجنس البشرى عامة، أو سلالة آدم، بعبارات الثناء المفرط هذه، فقد اختص الانبياء والأولياء بفضل التقدم على سائر البشر. واعتبر محمداً الإنسان الكامل الحق. ولما كان الإنسان الكامل (هو) التجلى الأكلمل للذات الإلهية، كان عبارة عن الكلمة النبوية التى تتجلى فى «الحقيقة المحمدية». إلا أنه ينبغى أن نفهم من هذه العبارة الروح أو الذات الأزلية التى تحمل آخر تجليات الكلمة الإلهية وأعلاها لا شخصية النبى محمد التاريخية. ويرد ابن عربى هذه الذات إلى العقل الأول، أو العقل الكلى عند الأفلاطونيين المحدثين. وما مجموع الأناس الكاملين، أو الانبياء، إلا تجليات مباشرة لهذا العقل

الذى أنزل محمداً منه فى المنزلة العليا، وسواه من الأنبياء فى منازل متتالية. وليست الحقيقة المحمدية الكلمة الأولى التى يفصح الله من خلالها عن إرادته وحسب، بل هى مبدأ الخلق أو الإبداع الذى بواسطته أوجد الله العالم. من هذه الناحية كانت هذه الحقيقة شبيهة بالكلمة فى المسيحية التى «بها كَوْنُ كل ما كَوْنٌ». وهى كذلك شبيهة بالمفهوم الشيعى للإمام الذى اعتبر خليفة لله على الأرض، والقطب الذى تدور الخليفة حوله، وعله وجودها الجوهرية (. . .) وهكذا فالإنسان - فى عرف ابن عربى - تجلُّ للعقل الكلى، والكائن الذى تنعكس فيه جميع صفات الله وكلماته».

- انظر: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

- قارن أيضاً: هانس هينرش شيدر، (نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين)، فى: عبد الرحمن بدوى، (الإنسان الكامل فى الإسلام)، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦م، ص ١٠ وما بعدها.

(٣٢) يقول نيكولسون: «لم تجد الحياة الدينية الإسلامية مثلاً أعلى فى أى إنسان، إلا فى شخصية النبى محمد. فإذا بحثنا فى الصلوات التى يعتقد المسلمون - وبخاصة الصوفية - بوجودها بين الله ورسوله من جهة، وبين الرسول وأنفسهم من جهة أخرى، فقد وصلنا إلى لب المسألة التى تصدينا لبحثها. ولكننا إذا بحثنا فى شخصية محمد فى ضوء ما ورد عنه فى القرآن من آيات، وما أثر عنه من الحديث فى المصدر الأول، وجدنا الفرق شاسعاً بين الصورة التى صور بها فى ذلك العهد، وبين الصورة التى صور بها الصوفية أولياءهم، أو تلك التى صور بها الشيعة إمامهم المعصوم - وظهر من المقارنة أن صورة شخصية الرسول لا تفضل عند الموازنة صورة الولى الصوفى، أو صورة الإمام الشيعى، إن لم تكن دونهما. ذلك أن الولى الصوفى، والإمام المعصوم، قد وصفا بجميع أنواع الصفات الإلهية، بينما وصف الرسول فى القرآن بأنه بشر، فيه كل ما للبشر من صفات النقص، وأنه ينزل عليه الوحي من ربه بين آن وآخر، ولكنه لا يتلقاه مباشرة عن الله، بل بواسطة الملك، وأنه لم ير الله قط، أو يطلع على أسراره، وأنه لا يتنبأ بالغيب، ولا يفعل

المعجز وخوارق العادات، بل هو عبد من عباد الله، ورسول من رسله، هكذا كانت شخصية الرسول التاريخية، حتى لقد صعب على معاصريه التصديق به، وعجبوا من أمره عندما أنكر كل شيء خارق للعادة، ولما توفى قام عمر بن الخطاب، فقال: «إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله قد توفى، وإن رسول الله - والله - ما مات، ولكنه ذهب إلى ربه... والله ليرجعن رسول الله، كما رجع موسى، فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم، زعموا أن رسول الله مات». هذه الأفكار التي أشار إليها عمر سرعان ما نمت وتطورت، بعد انتشار الإسلام في غربى آسيا، واتصاله بحضارات قديمة وتقاليد وعقائد استعصى عليه أن يجتثها من جذورها، فتغلغلت فيه، وظهر أثرها فى كل ناحية من نواحيه. وتحت تأثير هذه العوامل تغيرت فكرة المسلمين عن شخصية الرسول تغيراً يتفق ومقتضيات الشعور الدينى وتطوره.

أما الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدى فقد ظهر فى عصر مبكر جداً عند الشيعة، ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم. وقد أشير إليه فى طائفة من الأحاديث الموضوعية، مثل الحديث المشهور: «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» - أى: قبل خلق جسد آدم - وقد ذكر أتباع هذه النظرية أن أول شيء خلقه الله هو الروح المحمدى، أو النور المحمدى الذى ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي بعده، حتى ظهر أخيراً فى صورة النبي محمد نفسه، على رأى أهل السنة، أو أنه استمر يظهر بعد محمد فى صورة على وأهل بيته، كما هو مذهب الشيعة. أما الصوفية، فيؤولون النظرية تأويلاً خاصاً بهم. فالنور المحمدى عندهم هو الروح الإلهى الذى نفخ الله منه فى آدم، أو هو شيء أشبه بالعقل nous الذى قال به أفلوطين، وعده أول الفيوضات التى صدرت عن «الواحد الحق»، أو أشبه بالكلمة الإلهية التى ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء، وأنها مصدر الوحى.

ولكن النظرية الإسلامية فى «الكلمة الإلهية» نظرية متعددة الصور، منصبة إلى حد كبير بالصيغة الصوفية. ولذا يتعذر فهم تفاصيلها فى أغلب الأحيان على الرغم من وضوح معالمها الرئيسية. فمحمد - أو بالأحرى الحقيقة المحمدية -

لا الصورة المحمدية الجسدية - هو مبدأ الحياة ومركزها في العالم . فهو بهذا المعنى روح كل شيء وحياته . وهو من جهة أخرى الواسطة بين الله وعباده ، والمنبع الذى يفيض منه على العارفين معرفتهم بالله على نحو ما يعرف الله نفسه ، وتصل إليهم منه العطايا والمنح الإلهية .

وقد أشرت في كلامى عن الحلاج إلى الأثر الذى أخذه الصوفية عن اليهود ، وهو قولهم : «إن الله خلق آدم على صورته» ، وإلى أن الحلاج قد فهم هذا الأثر على معنى أن الله تعالى قد ظهر بصورة آدم الذى تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفتيها : اللاهوت والناسوت . ولكن نظرية الحلاج تطورت من بعده على يد محيى الدين بن عربى وعبد الكريم الجيلى ، واتخذت أساساً لبحوث فلسفية بعيدة المدى . فإن محمداً فى نظرية هذين المؤلفين حل محل آدم فى نظرية الحلاج . وأريد بمحمد - لا الشخصية التاريخية المعروفة بنبي المسلمين - بل «الكلمة» الإلهية ، أو الإنسان الكامل . وفى هذا المعنى يقول الجيلى : «اعلم أن الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى ، كما أخبر ﷺ ، حيث قال : «خلق الله آدم على صورة الرحمن» وفى حديث آخر : «خلق الله آدم على صورته» . وذلك أن الله تعالى حى عليم سميع بصير متكلم ، وكذلك الإنسان حى عليم إلخ . . . ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك ، بحكم مقتضى الذاتى فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات ، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات ، وليس لها مستند فى الوجود إلا الإنسان الكامل . فمثاله للحق مثال المرأة التى لا يرى الشخص صورته إلا فيها ، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) ، فهو مرآته ، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق . فإن الله تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الإنسان الكامل» .

لهذا قال محمد - أو يعتقد الصوفية أنه قال - : « من رآنى فقد رأى الله» . كما قال المسيح : «من رآنى فقد رأى الأب» فمحمد إذن ليس المصدر الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء علمهم بالله فحسب ، بل هو الحقيقة الإلهية السارية فى الوجود بأسره ، كما أنه العلة الأولى فى خلق كل ما هو مخلوق ، والعقل الكلى

الذى يصل ما بين الوجود المطلق (الله) وبين عالم الطبيعة . وهو ممثل العناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتدبيره . وهو خليفة الله الذى ظهر فى هذا العالم لكى يظهر فيه جلال من أوجده ، وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية ، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله ، فالإنسان الكامل هو العالم الأصغر ، والعالم نفسه هو العالم الأكبر . ولهذا قال بعضهم فى وصف الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية): كل جمال فى الوجود مستعار من جماله ، متقوم به . فجماله هو المشاهد فى كل جمال ، ونوره هو المشاهد فى كل نور: هو نور الشمس والقمر والنجوم ، وعلى الذين يحبون النبى أن يشاهدوا كماله فى كل ما هو جميل ، ويتأملوه ويقدموه فى قلوبهم ، ويثبوا عليه بالستهم . وقد كان شيخ من شيوخنا كلما وقع نظره على شىء جميل ، أو فكر فى شىء جميل ، يقول: صلى الله عليك يا رسول الله .

وقد أشرنا من قبل إلى اعتقاد الصوفية فى أزلية النور المحمدى الذى ظهر فى صور جميع الأنبياء من آدم إلى عيسى ، ثم ظهر أخيراً فى صورة الرسول محمد نفسه . ولكن ظهوره لم ينته فى نظر الصوفية بموته ، فإنهم يعتقدون أنه هو الذى لا يزال يظهر فى صور الأولياء الذين يقتبسون من نوره ، ومن هنا كانت الصلة التى تربط أهل التصوف بمحمد أقوى وأكد من تلك التى تربط أهل السنة به ، مهما كانت درجاتهم فى التقوى ، ومهما عظمت محبتهم له ؛ لأن هؤلاء الأخيرين لا ينظرون إليه إلا نظرتهم إلى المثل الأعلى فى الدين والأخلاق . وهم من أجل هذا يعظمونه ويوقرونه . ولكن التعظيم والتوقير شىء والمحبة شىء آخر . والمحبة بالمعنى الصوفى معناها فناء المحب فى المحبوب . وقد سبق أن ذكرنا أن الصوفية يدعون الاتحاد بالله ، ولذا كانت لهم من هذه الناحية أعظم صلة روحية بالنبى ؛ لأن النبى هو المثل الأعلى للولى ، أو المجلى الأعظم لتلك الصلة الخاصة التى يطلق عليها الصوفية اسم الولاية ، من حيث إنه يمثل فى نظرهم الإنسان الكامل الذى تجلت فيه جميع الصفات الإلهية . فهو ولى من حيث باطنه ، رسول من حيث ظاهره . ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى فى نظر الصوفية من مقامه من حيث النبوة والرسالة .

ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له فى خلافته عن الله . وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة ، لخرّب العالم ، وعمته القوضى . ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق . ولذا كثيراً ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هى البق بالجناب الإلهى ، أو بالحقيقة المحمدية منها بهم . وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة ، ولكنها فى الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله ، فوصفوا أنفسهم ؛ لشعورهم بأنه هويتهم . أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدى ، فوصفوا أنفسهم ، لشعورهم بأنه حى فعال فيهم .

والاعتراف بفضل النبي وأسبقيته أمر معترف به ، حتى عند أكثر أولياء المسلمين اعترافاً بولايته . يقول أبو يزيد البسطامى - وقد سئل عن جواز تفضيل الأولياء على الأنبياء : « مثل ما حصل للأنبياء - عليهم السلام - كمثل زق فيه غسل ، ترشح منه قطرة . فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء . وما فى الظرف مثل ما لتبينا صلى الله عليه وسلم » .

- انظر : نيكولسون ، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه) ، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفى ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٩م . ص ١٥٨ وما بعدها .

(٣٣) عن حب الرسول يقول نيكولسون : « وتذكرنا اللغة التى يعبر بها الصوفية عن حبهم للنبي فى أغلب الأحيان بلغة الأناشيد الدينية التى تدور معانيها حول حب الله . فالنبي حبيب الله ، وهو لهذا السبب حبيب الصوفية جميعهم . بل إننا نسمع بعض الصوفية يتكلم عن الاتحاد الصوفى به ، أو عن الفناء فيه ولم يكف فى نظرهم تقليده فى أفعاله وأخلاقه ، بل تاقت نفوسهم إلى دوام حضوره معهم . ولذا يراه المریدون فى شتى الصور فى النوم واليقظة . فقد يراه مرید فى صورة أحد الأولياء ويعرفه ، ولكن الأغلب أنه يرى فى المنام . ورؤيته فى المنام من الأمور العادية فى الحياة الصوفية الإسلامية ؛ وقد يكون لها أثر بالغ فى تشكيل هذه الحياة فى ظاهرها وباطنها . وما كم مثلاً يوضح حالة كثيرة الوقوع :

يقول الهجویری : « من المأثور عن الجنيد البغدادي أنه كان يرفض الكلام فى

التصوف فى حياة أستاذة السرى السقطى . ولكنه ذات ليلة سمع النبى يقول له فى منامه : يا جنيد، تحدث إلى الناس، فقد جعل الله من كلامك سبباً لنجاة كثير من الخلق . . . فلما استيقظ خطر فى نفسه أنه أفضل من سرى لأن النبى أمره أن يعظ الناس . ولكن لما أصبح الصباح، أرسل سرى إلى الجنيد أحد مريديه ، ومعه الرسالة التالية : إنك لم تتحدث إلى مرديك عندما ألخوا عليك بالتحدث إليهم، ورفضت فى ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلى الخاص . والآن وقد أمرك النبى، فلا بد لك من إطاعة أمره . فقال الجنيد: فعلمت أن مرتبة سرى أعلى من مرتبتى، لأنه كان على علم بأسرار نفسى . فذهبت إليه، وطلبت منه العفو، وسألته كيف عرف أنى رأيت النبى فى المنام، فقال: إننى رأيت الله فى المنام، فأخبرنى أنه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ . ويعلق الهجويرى على هذه القصة بقوله: إن فيها شاهداً على أن المشايخ على علم دائم بالأحوال الباطنية عند مريديهم .

وإذا توسل الصوفى برسول الله كان له هدى فى حيرته، وعوناً فى ملتمته، وسلوى فى أحزانه . ولكن وساطة النبى قد تعطى ما هو أكبر من كل هذا وأعظم: قد تعطى رؤية الله . يقال إن أبا حمزة البغدادي عرضت له حال الوجد، فرأى الله فيها وجهاً لوجه . ويعلق فريد الدين العطار على ذلك بقوله: «إن الله تعالى إذا أنعم على أحد من المسلمين برؤيته، فإن هذه الرؤية لا تحصل له من ذاته، بل بواسطة نور روح محمد - عليه السلام - وإن مائة من الأولياء لا يبلغون مقام رتبة النبى، ولكن فى استطاعة النبى أن يمنح أمته جزءاً مما حظى به من السعادة الحاصلة عن رؤية الله تعالى، كما أسمع موسى قومه كلمات الله التى كلمه الله بها فى محضر منهم .

وهناك أيضاً مسألة الشفاعة، وهى أحد أصول العقائد فى الإسلام . فإن من واجب كل مسلم أن يعتقد فى شفاعة الرسول يوم القيامة، يوم يطول وقوف الناس فى المحشر، فيتضرعون إلى الله تعالى أن يصرفهم عن موقفهم، ولو إلى النار . والرأى الذى عليه أهل السنة هو أن الشفاعة للنبى دون غيره . ولكن أولياء الصوفية

يدعونها لأنفسهم، باعتبارها جزءاً مما ورثوه عن النبي عليه السلام. ولذا ترونهم يتنافسون في الوجود التي يقطعونها أمام كل من أحبهم، أو أسدوا إليهم معروفاً، بل وكل من رأوهم، بأن الله تعالى سيفخر لهؤلاء جميعاً من أجلهم. وفي هذا على أقل تقدير تصوير لعلاقة شخصية بين الشفيح والمشفوع له، قد يصبحها في بعض الأحوال شعور عميق بالمعصية.

(...) وإليكم أمثلة يبين فيها الشعور الشخصي الذي شعر به بعض المتصوفة نحو النبي، وهي من أقوال الشيخ عبد الرحمن البرعى، أحد متصوفة اليمن في القرن الثاني عشر الميلادي، يقول:

يا سيدى يا رسول الله يا أملى هبنى بجاهك ما قدمت من زلل واسمع دعائى واكشف ما يساورنى فأنت أقرب من ترجى عواطفه وفيك يا بن خليل الله يوم غد فخذ بيدي بالعفو يا من وقل عبد الرحيم غدا رفيقى يا سيدى يا رسول الله خذ بيدي إن كان زارك قوم لم أزر معهم والعفو أوسع عن تقصير من قعدت	يا مولى يا ملاذى يوم يلقانى جوداً ورجح بفضل منك ميزانى من الخطوب ونفس كل أحزانى عندى وإن بعدت دارى وأوطانى ألوذ من سوء زلاتى وعصيانى إذا ناديت له بى سريعا وما يخشى رفيقك أن يضيعا فى كل هول من الأهوال ألقاه فإن عبدك عاقته خطاياها به الذنوب فلم تنهض مطاياها
يا صاحب القبر بيثرب يا من نرجيه لكشف عظمة يا من يجود على الوجود بأنعم يا غوث من فى الخافقين وغيثهم يا رحمة الدنيا وعصمة أهلها	*** يا منتهى أملى وغاية مطلبى وحل عقد ملتو متصعب خضر تعم عموم صوب الصيب وربيهم فى كل عام مجذب وأمان كل مشرق ومغرب

انظر: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه)، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ م، ص ١٦٣ وما بعدها.

(٣٤) «... وأضافوا إلى ذلك القول بالشواهد، أى: استحسان النظر إلى وجوه الأحداث الحسنة، فكانوا يرون أن الله تعالى يصطفى أجساماً حسنة جميلة، فيحل فيها. يقول ابن الجوزى: «بلغنى عن هذه الطائفة التى تسمع السماع أنها تضيف إليه النظر إلى وجه الأرمذ، وربما زينته بالخلى ومصبغات من الثياب والحواشى، وتزعم أنها تقصد بها الازدياد فى الإيمان بالنظر والاعتبار والاستدلال بالصنعة على الصانع». ويقول فى مكان آخر: «اعلم أن المتصوفة فى صحبة الأحداث على سبعة أقسام، القسم الأول: أخصب القوم، وهم ناس تشبهوا بالصوفية، ويقولون بالحلول، زعموا أن الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعانى الربوبية. ومنهم من قال هو حال فى المستحسنتات، وقد أوردوا على زعمهم أحاديث موضوعة، اخترعوها، مثل الحديث المخلوق: «اطلبوا الخير عند حسان الوجوه». والحديث الآخر المخترع: «ثلاث يزدن قوة النظر: النظر إلى الحضرة، وإلى الماء الجارى، وإلى الوجه الحسن». (. . .) ومن الصوفية من تجاسروا على تبرير هذا الفساد بأسباب زائفة صوفية، فيقولون: «إن المحب يصل من خلال تأمل جمال المخلوق إلى معرفة جمال الخالق، ومن الحسن المتكثر إلى الجمال المطلق. ويقولون: «إن التأمل الأفلاطونى فى أثناء الإنشاد للجمال الجسمانى لهؤلاء الفتيان المرد يفيد فى أن ييث فى النفس رؤيا الجمال. ثم إن الإغراء الشهوانى إذا تغلب عليه المرء قبل الموافقة، يمثل عندهم فضيلة زهدية يرضى الله عنها.

- انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، (نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها)، دار الجيل، بيروت ١٩٩٣م، ص ٨٦ - ٨٨.

- ويقول الطوسى عن مذهب الخلمانية المنسوبين إلى ابن حلّمان الدمشقى: «وكان أصله من فارس، ومنشؤه حلب، وأظهر بدعته بدمشق، فنسب إليها، والذي كان يرى أن الله يحل فى الجميل من الناس، باعتباره تعالى جميلاً يحب الجمال. ومن هنا اعتادوا فيما ذكر المؤرخون أن يسجدوا لذوى الحسن من الخلق، تعبيراً عن هذه الصيغة. وكانوا يرون أن من عرف الإله على الوصف الذى يعتقده هو زال عنه الحظر والتحريم، واستباح كل ما يستلذه ويشتهي».

- عن عرفان عبد الحميد فتاح، المرجع السابق، ص ٨٧.

- ويشبه ذلك أيضاً ما رواه ابن تيمية فى منهاج السنة النبوية: «قال الإمامى: وذهب بعضهم إلى أن الله ينزل كل ليلة جمعة بشكل أرمذ ركباً على حمار، حتى إن

بعضهم ببغداد وضع على سطح داره معلفاً يضع كل ليلة جمعة فيه شعيراً وتبناً، لتجوز أن ينزل الله على حمارة على ذلك السطح، فيشتغل الحمار بالاكل، ويشغل الرب بالدعاء: هل من تائب، هل من مستغفر - تعالى الله عن مثل هذه العقائد الرديئة في حقه تعالى - وحكى عن بعض المنقطعين التاركين للدنيا من شيوخ الحشوية أنه اجتاز عليه في بعض الأيام نفاط، ومعه أمرد حسن الصورة، ققط الشعر، على الصفات التي يصفون ربهم بها. فآلح الشيخ بالنظر إليه، وكرره، وأكثر تصويبه. فتوهم فيه النفاط، فجاء إليه ليلاً، وقال: أيها الشيخ، رأيتك تلح بالنظر إلى هذا الغلام، وقد أنيتك به. فإن كان لك فيه نية، فأنت الحاكم. فحرد الشيخ عليه، وقال: إنما كررت النظر إليه، لأن مذهبي أن الله ينزل على صورة هذا الغلام، فتوهمت أنه الله تعالى. فقال له النفاط: ما أنا عليه من النفاطة أجود مما أنت عليه من الزهد مع هذه المقالة».

- انظر: ابن تيمية، (منهاج السنة النبوية)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص ٢٦١.

(٣٥) قام الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا بترجمة كتاب سنائي الغزنوي «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية، وقد بذل في عمله هذا مجهوداً جباراً يستحق عليه كل الثناء والتقدير. وانظر:

- سنائي الغزنوي، (حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة)، ترجمها إلى العربية وقدم لها وشرحها الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة ١٩٩٥م.

(٣٦) «...» يقول العطار: إن رحلة النفس مراحلها سبع بعدد المقامات، ويسمى المقام وادياً. والوديان التي يقطعها المسافر السالك هي أودية الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة والفقر والفناء. وبعد ذلك فليس ثمة سير ولا طريق؛ لأنه بعد قطع تلك المسافات تقع الجذبة، وينمحي كل شيء. ويتحدث العطار عن مقام العشق، فيقول: إن حب الصورة أو الجسد هو أدنى مراتب المحبة. والجسد ليس سوى أخلاط ولحم ودم، فأى جمال فيه؟ ليس الجمال إلا الجمال المعنوي. ويروى العطار حكاية عن تلميذ أحب وتدله في الحب، حتى أنساه المواظبة على الحضرة. فعلم الأستاذ، واستحضر جاريته التي أحبها التلميذ، وأعطاهها مسهلاً وقصدها، واحتفظ بأخلاطها ودمها في طست أعده لذلك. ثم طلب التلميذ، وأطلعه على الجارية بعد ذبولها. وأشار إلى الطست وما فيه، فقد كان هو الفرق،

والذى يصنع جمالها المادى . وثاب التلميذ لرشده، وعاد للمواظبة على الحضرة . ويقول العطار فى المعرفة: إن شمسها عندما تشرق يصيب منها كل أحد على قدر حاله . ويمثل العطار لفناء الخبيث والطيب بالعود والحطب، تلقى بهما فى النار، فيحترقان ، ويتخلف عنهما رماد متشابه فى الظاهر، ولكنه ليس كذلك فى الحقيقة، فإن ينعدم أحدهما فهذا هو الفناء، وأما ما يفنى عن الفناء، فإنه يبقى بقاء العود بعد الاحتراق . وهو يمثل لفكرة الفناء بزيت المصباح الذى يحترق، فيستحيل دخاناً أسود، فيخرج عن زيتيته، ولكنه يبعث النور . والذين يصلون إلى مقام الفناء قليلون، فيبلغون درجة الوصال والاتحاد بالله . وليس معنى الاتحاد الحلول، وإنما معناه الاستغراق فى الكل . ويقول العطار للمريد: لا تكن حلولياً، أيها الفضولى، إذ ليس الرجل المستغرق حلولياً» .

- انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، دار الرشد، القاهرة ١٩٩٢م، ص ٢٩٩ .

(٣٧) قارن: Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 426 ff.

(٣٨) انظر عن جلال الدين الرومى: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه)، ص ١٥١ وما بعدها.

- وراجع أيضاً: Schimmel, *Der Islam III*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S. 216 ff.

(٣٩) يقول عبد المنعم الحفنى عنه: «التبريزى (شمس الدين): محمد بن على بن ملك داد تبريزى، وشهرته شمس الدين... أصله من تبريز، وكان سواحاً جواباً، التقى بالشاعر الصوفى جلال الدين الرومى فى قونيه، فحوّله من مدرس فقه إلى صوفى صاحب طريقة من أشهر الطرق الصوفية، هى طريقة المولوية، نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومى . وفجّر فيه طاقات إبداعية وجدانية، كتب بها ديوان شمس تبريز، وهو قصائد غزلية بلغ عدد أبياتها ٣٥٠٠ بيت، وجاء تأليفه للديوان، وتضمنه لاسم التبريزى بحيث يظن أنه هو نفسه المؤلف . وقيل فى تسمية الرومى للتبريزى باسم شمس، والشمس: إنه كان آية فى صباحة الوجه، وحسن القوام، ودماثة الخلق، وبلاغة اللسان . وقد أحبه الرومى حباً ملك، عليه نفسه، وكان مصدر إزعاج لأهله وأولاده وأصحابه، ويحكى الرومى عن لقائهما - وكان يستمع

إليه مأخوذاً - فسأله: لماذا تأخذ نفسك بدراسة الفقه؟ فأجاب الرومي: لأعرف الشرع. فقال التبريزي: أليس الأجدى أن تعرف صاحب الشرع؟ إن العلم إن لم يجردك من نفسك، فالجهل خير منه. ولزمه الرومي لا يبرحه، حتى إنه حبس نفسه معه في حجرة واحدة أربعين يوماً، سرت فيه منه روح التصوف، فاعتزل التدريس، وانخرط في الطريقة».

- انظر: عبد المنعم الحفني، (الموسوعة الصوفية)، ص ٧٥.

(٤٠) يقول عبد المنعم الحفني: «ويبدو أن الرومي كان دائماً في حاجة إلى هذه الصحة الروحية، فبعد التبريزي، كان شديد التعلق بتلميذه حسام الدين جلبي، وهذا الأخير هو الذي طلب إليه تأليف هذا الأدب العظيم الذي اختص به الرومي، ليكون تراثاً للأجيال من بعده. وزاد في طلبه بأن يجعله على طريقة حديقة الحقيقة للشاعر الصوفي سنائي، أو منطلق الطير للشاعر الصوفي فريد الدين العطار».

- انظر: عبد المنعم الحفني، (الموسوعة الصوفية)، ص ١٨٤.

(٤١) عن جلال الدين الرومي والنأي، راجع: الدكتور عناية الله إبلاغ الأفغاني (جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٨٧م ص ١٤٣، ١٤٤.

- وانظر أيضاً: عبد المنعم الحفني، (الموسوعة الصوفية)، ص ١٨٥.

(٤٢) يقول عبد الرحمن بدوي: «أما عن فهم الغرب لحافظ فقد ترجح بين نزعتين: نزعة ترمي إلى تفسير حافظ كما يبدو من أقواله، وأخرى لا تريد أن تأخذ بظاهر اللفظ، بل تقول إن له معنى صوفياً باطناً، فتفسر حافظاً هذا التفسير الصوفي الرمزي الذي نجده خصوصاً عند شراح حافظ من الشرقيين، وعلى رأسهم شمعي مسروري. والنزعة الثانية يمثلها فون همر وأغلبية المؤرخين الفيلولوجيين الذين عُنوا بحافظ».

- انظر: عبد الرحمن بدوي، مقدمته للترجمة العربية لديوان جيته: (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠م، ص ٤٣.

(٤٣) عن يونس إمره راجع: Annemarie Schimmel, Gärten der Erkenntnis. Das Buch der vierzig Sufi - Meister, Diederichs Verlag, München 1982, S. 173 ff.

(٤٤) انظر الهامش رقم ١٥ .

(٤٥) «إن مدعى الطريقة منحوا نفوذاً زمن الحكام المستبدين فأصابهم حظ من الثراء أفسدوا به الدين، وبواسطة نفوذهم... «جعلوا كثيراً من المدارس تكايا البطالين الذين يشهدون لهم زوراً بالكرامات المرهبة، وبه حولوا كثيراً من الجوامع مجامع للطالبيين، وبه جعلوا زكاة الأمة ووصاياها رزقاً لهم، وجعلوا مداخيل أوقاف الملوك والأمراء عطايا لاتباعهم».

إن شكوى الكواكبي فى المشرق من مدعى الطريقة الذين عملوا فى تجهيل العامة، وشجعوا التخاذل والاستسلام يماثلهم جماعات فى المغرب العربى حيث يصور الشيخ عبد الحميد بن باديس الحالة بقوله: «لقد سيطرت الطرق الصوفية على الفكر الإسلامى والمجتمع المغربى - فى القرن التاسع عشر - سيطرة مذهلة، فبلغ عدد الزوايا فى الجزائر ٣٤٩ زاوية، وعدد المريدين أو الإخوان (٢٩٥٠٠٠) مرید، والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية أصبحوا بدورهم طرقيين، فساد الظلام، وخيم الجمود، وكثرت البدع، واستسلم الناس للقدر... وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر وشل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى. «إن الخطير عند هؤلاء الطرقيين أن الاستعمار قد نجح فى استغلالهم بشتى الأساليب، فأصبحوا معيناً له على قهر الناس. لقد وجد الاستعمار فى الطرقيين المنحرفين مطية» يركبها إلى أغراضه، إنه يريد أن يفسد الأخلاق، ويهدم الدين فى النفوس، فوجد هؤلاء المشايخ أحسن ركوبة، وأطوع وسيلة، وأخلص خادم، فصيرهم جنوده فى قتل الأمة، فأفسدوا دينها، وعلموها الخمول والجمود والذلة والاستسلام للعدو، وجردوها من الثقة بالنفس،... وأن حظ المسلم فى الآخرة، أما فى دنياه فهو للشقاء والتعاسة والحرمان». (. . .) ويصورهم مؤرخ جزائرى هو محمد على دبوب بقوله: «كان هؤلاء المشايخ جاهلين فاسدين لا تهمهم إلا شهواتهم، فحرصوا على بقاء الجهل الذى يقيد العامة لهم ليستغلوها كما يريدون ويتزوا أموالها، وسيطروا عليها، ويسخروها فى شهواتهم...».

- انظر: أسعد السحمرانى، (التصوف - منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٦٦، ١٦٧ .

(٤٦) راجع: Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 338.

(٤٧) يقول كامل مصطفى الشبيبي: «...» ولما ظهرت الطرق الصوفية، تطورت عن الملامتية طريقة أطلقت على نفسها «القلندرية»، وأقدم من نعرف من شيوخهم السيد قطب الدين حيدر التونسي (ت ٦١٨هـ/١٢٢١م)، ويقال إنه أباح لأتباعه تناول الحشيش الذي أطلق عليه فيما بعد اسم «مدامة حيدر»، وصار ذلك دستوراً للطريقة مع تقاليد الأخرى التي تتمثل في حلق شعر الوجه كله، وأحياناً حلق اللحية وإعفاء الشارب. على عكس السنة الإسلامية، وعدم التقيد بالآداب الاجتماعية المتعارف على اتباعها، وإهمال أداء الواجبات الشرعية. ويضيف المتأخرون إلى هذا كله لبسهم جلود الضان. وكان موقف المصنفين من أتباع هذه الفرقة شديداً، فسيهوههم بالشعر الزائد الذي ينبغي التخلص منه».

- انظر: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، (الصلة بين التصوف والتشيع)، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢م، ص ٥٤٩.

(٤٨) فرقت الصوفية بين الحقيقة والشريعة، وذهب غلاتهم إلى احتقار الشريعة، وتقديم الحقيقة عليها. يحكى عبد المنعم الحفنى عن جلال الدين الرومى: «...» وكان الرومى يملى على تلميذه، فجاج المثنوى كما يقول: «أصول أصول الدين»، يعنى أنه كتاب فى علم الحقيقة الذى يعد أساساً لمعرفة الكتاب والسنة، وهما أصل الدين. ومن أقوال الرومى فى ذلك بأن من يريد الوصول بالظاهر فهو مخطئ؛ إذ الوصول يبتنى على الحقيقة، وليس على الظاهر. ومن لا يعرف الحقيقة فإنه لا يدرى ما الكتاب ولا الإيمان. ويقول الرومى عن المثنوى أيضاً: «هو فقه الله الأكبر»، لاشتماله على مسائل تعد فقهاً أكبر، لانصرافها إلى تصفية القلب، وتطهير النفس، وتجلية العقل، وهذا هو الفقه الأكبر؛ لأن تلك مهمة أكبر من الفقه المتعلق بالنكاح والطلاق والبيع والشراء».

- انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، ص ١٨٤.

- ويقول عرفان عبد الحميد: «...» ولقد رافق هذا الاعتماد المتزايد على أسلوب التأويل الرمزي، ازدياد وتنديد بالفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين، ممن صاروا يلقبون من قبل الصوفية بـ «علماء الرسوم

والظاهر». يقول ابن عربي: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسرارهم في خلقه، وفهم معاني كتابه، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسول عليهم السلام».

(...) وكان الحلّاج يقول: «ستر الله عنك ظاهر الشريعة ، وكشف لك حقيقة الكفر ، فإن ظاهر الشريعة كفر خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جلية . وإلى هذا المعنى يشير جلال الدين الرومي في المثنوي: «إنك عابد صنم ، لو بقيت أسير الصورة. فدع صورة الصنم ، وانظر إلى الحقيقة».

(...) ويقول الهجويزي في الكشف: «الشريعة من غير الحقيقة نفاق. والحقيقة من غير الشريعة إلحاد ، وتداخلهما كتداخل الروح والجسد ، إذا فصلت الروح عن الجسد يضحى بعدها جثة هامدة ، وتتلاشى الروح، كما تتلاشى الريح. وإقرار المسلم بالإسلام يشملها جميعاً، فقوله: لا إله إلا الله، هو الحقيقة. وقوله: محمد رسول الله، هو الشريعة، فمن أنكّر الحقيقة كفر، ومن رفض الشريعة تزندق».

(...) ولقد سرت هذه النزعة العدمية (Anti - Nomianism) التي لا تعترف بحدود الشرع المنزّل إلى صفوف غلاة الصوفية من: «أباحوا لأنفسهم أطراح الشرائع، وزعموا أن الإنسان ليس فرضاً، ولا تلزمه عبادة، إذا وصل إلى معبوده»، وزعم البعض: «أن المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التي سموها المنزلة الخاصة». وتناول البعض قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحج: ٩٩]، قائلاً: «إذا وصلت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادة».

(...) فالبرهمي يقول عن نفسه: «في اللحظة التي تتجلى أو تنبعث المعرفة فيها في نفسي، حيث أصبح متحداً مع براهما، لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة»، وعند الغنوصيين عموماً: «التأمل في الكائن الأعلى يجعل الأعمال الظاهرة سواء

لا نتيجة لها، وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية، حتى الوصايا العشر تصبح محتقرة. فاتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى ما فوق الأشكال الدينية المحدودة».

وقد انتبه البيروني إلى هذه الصلة المعقدة بين التصوف الغالى والتصوف الهندى، وأبان أن الدعوة إلى إسقاط الظواهر التعبدية من الصلوات، والتكر لإقامة الشعائر الدينية، وفروض العبادة، هو من أخص خصائص طريقة «باتنجل» الهندية، التى لا يعترف سالكوها بالعبادات، بل ويحتقرون الصلوات، وكل أنواع العبادات التى تنطق بالأصوات، وجميع الظواهر التى تشف عن الطقوس الدينية.

(. . .) يقول الإمام القشيري فى الرسالة عن هؤلاء: «ارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعادوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، وأدانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا فى ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رِق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق، لا تجرى عليهم أحكامه. . . . وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يروونه عتب ولا لوم. وأنهم كوشفوا بأنوار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية».

- انظر عرفان عبد الحميد فتاح، (نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها)، ص ٧٩ - ٩١.

- ويقول أحمد أمين: «بعض الصوفية لم يلتزموا تماماً الشعائر الدينية، بل قالوا: إن من بلغ درجة الولاية تحرر من المظاهر - قد كان الصوفية الأولون يلتزمون الشريعة، ويحضون على العمل بها، ولكن أتى بعضهم أخيراً، وأراد التحرر منها، بل أشاعوا أن العصية لا تمنع الولاية حتى رأينا الحلّاج يتهم بأنه دعا إلى عدم الحج والاكتفاء بالحج إلى غرفة فى بيته، ورأينا أبا حيان التوحيدى يؤلف رسالة يسميها الحج العقلى. . . . وأكثر من ذلك أن بعض الصوفية كانت لهم آراء غريبة، مثل

العطف على إبليس، والاعتذار عنه بأنه أبى السجود لآدم؛ لأنه كان يعلم أن السجود لغير الله لا يجوز، وأن فرعون معذور؛ لأن الله لو أراد إيمانه، لأمن، فهو إذن منفذ لما أراد الله».

- انظر: أحمد أمين، (ظهر الإسلام)، الجزء الثاني، ص ٦٤.

- وراجع أيضاً: محمد عابد الجابري، (بنية العقل العربي)، ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٤٩) يقول ماجد فخري: «...» أما قيمتها (الصوفية) الباقية في تاريخ الفكر الإسلامي الديني، فتكمن بالضبط في مشاعر الفرح والانتعاق التي بثتها في نايا العبادة الجافة. والذي يرمق الصوفية بشيء من العطف، يجد في ظاهرة الغلو - ولا بد - شواهد تثبت حرص الروح الديني على توكيد ذاته توصلاً إلى الانتعاق من عقال الطقوس المتحجرة التي كثيراً ما تقيد به. وهكذا أتيج لمفهوم الحب الإلهي، والبسط والقبض الذي ينجم عنه، والنظرة الأخروية إلى الحياة، والاستخفاف بما قد يجلبه الغد. هذه الأحوال التي تفتقت عنها الصوفية تفتق الشجرة عن أزهارها. أن تعطى الإسلام بعداً روحياً إضافياً بالغ الشأن».

- انظر: ماجد فخري، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٧.

- ويقول أحمد أمين: «...» إن الفقهاء كانوا يعتمدون على ظواهر الشعائر من وضوء وعدد ركعات ونحو ذلك، فجاء هو (الغزالي) فبث فيها الروح، كما كانت في الحال الأولى في صدر الإسلام أهم أركانها، فالصلاة ليست مجرد حركات، وإنما هي ذلك مع خشوع القلب».

- انظر: أحمد أمين، (ظهر الإسلام)، الجزء الرابع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩ م، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٥٠) يقول ماجد فخري: «امتدت جذور الطرق الصوفية إلى الحياة الشعبية في آسيا الغربية وأفريقيا الشمالية كليهما. وفي عهد الموحدين حظيت الصوفية باعتراف الدولة وتأييدها الرسميين، وذلك للمرة الأولى على الأرجح في التاريخ الإسلامي. ومن خواص الصوفية في أفريقيا الشمالية طابع «المربوطة» الذي اتسمت

به، أى: عبادة الأولياء. وقد انتشرت الفرق المربوطية حتى النيجر جنوباً ومصر شرقاً. ومن عوامل نجاحها أنها وجدت تربة صالحة لها فى بقايا التانس والسحر الشائعين بين البربر فى أفريقيا الشمالية.

- انظر: ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٤٦.

(٥١) راجع أقوال شimmel عن هذه القضية فى الجزء الثانى من حوارها مع ثابت عيد المنشور فى صفحة التراث بجريدة الحياة فى الثانى عشر من مايو ١٩٩٦م.

(٥٢) عن الطرق الصوفية وفروعها، انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٢ م، ص ٢٦٤ وما بعدها.

