■ الفصل السادس

الفناء والأحوال عند الصوفية

تقديم : .....

أولاً : الغيبة والحضور.

ثانياً : السماع.

ثالثاً : الوجد.

رابعاً : السكر والصحو.

خامساً : الشطح.

سادساً : الجذب.

سابعاً : العماء أو الحضرة العمائية.

ثامناً : الصعق.

تاسعاً : السفر.

عاشراً : الفرق والجمع.

حادى عشر : الأنس.

ثانى عشر : التلوين والتمكين.

ثالث عشر : القبض والبسط.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفناء والأحوال عند الصوفية

تقديم :

الحال يطلق لغة على الوقت الذى أنت فيه وما عليه الشخص من خير أو شر. ويطلق اصطلاحاً لدى الصوفية على المعنى الذى يرد على القلب بلا تصنع ولا اكتساب[١].

كما أن الحال هو ما يحل فى القلب من صفاء الأذكار بدون مجاهدة أو تفكير[٢].

ويرى الكاشانى أن الأحوال هى المواهب الفائضة على العبد من ربه، إما وارده عليه ميراثاً للعمل الصالح المزكى للنفس المصفى للقلب، وإما نازلة من الحق امتناناً محضاً. وإنما سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الحقية ودرجات القرب. وذلك هو معنى الترقى[٣].

فالترقى الصوفى فى الأحوال يتم من حال النفس، إلى حال القلب. من غير أن يشعر الطبع بذلك، ومن حال القلب إلى حال السر من غير أن تشعر النفس، ومن حال السر إلى حال الروح من غير أن يشعر القلب. فإذا وصل السالك إلى

(١) عبد الحفيظ القرنى: ابن عربى، ص: ١٢٩.
(٢) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص: ٣١.
(٣) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٤٥ـ٤٦.

obeikandl.com

حال الروح حصلت له المكاشفة والمشاهدة[1]. ولعل فى هذا ما يفسر قول أحد الصوفية: «كنت أقرأ القرآن لا أجد له الحلاوة التى أشهدها، فقلت لنفسى اقرئيه كأنك تسمعينه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقرأته، فجاءت حلاوته، ثم قلت لنفسى اقرئيه كأنك تسمعينه من جبريل، عليه السلام، ينزل به على النبى صلى الله عليه وسلم، فقرأته، فنزلت حلاوته، ثم قلت لنفسى اقرئيه كأنك تسمعينه من رب العالمين جل وعلا فجاءت حلاوته كلها[2].

ومن هنا يرى الباحث: أن هذه أحوال نفسية تنبعث منها مشاعر فى كل حال بقدرها ووزنها، حتى تكون أكمل الأحوال تلك الحال التى يبلغ فيها قارىء القرآن مقام المناجاة[*] من ربه.. وتلك منزلة يترقى فيها الإنسان صعداً فى درجات لانهاية لها.

وقد قيل: الحال هو تغير الأوصاف على العبد[3]. وواضح من هذا التعريف أن الحال: هو ما يتحول فيه العبد، ويتغير مما يرد على قلبه، فإذا صفا تارة، وتغير أخرى قيل له حال[4].

وقد كثر الاشتباه بين الحال والمقام واختلفت إشارات الشيوخ فى ذلك ووجود الاشتباه لمكان تشابههما فى نفسهما وتداخلها، فتراءى للبعض الشئ حالاً وتراءى للبعض مقاماً.

وكلتا الرؤيتين صحيحة لوجود تداخلهما، ولابد من ذكر ضابط يفرق بينهما.

---

(١) أبو العلا عفيفى: الملامتية، ص: ٦٤.

(٢) عبد الكريم الخطيب: أيام الله (القاهرة: دار الشروق، ط٣، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ص: ٧٦.

(*) المناجاة: هذا المعنى وارد فى قوله تعالى: ﴿وتناجو بالبر والتقوى﴾. والصوفى كعبد صادق مسترسل بنفسه وقلبه وعقله وروحه جميعاً مع الله، يشعر دائماً باحتياجه إليه فيناجيه ويتقرب إليه بالأذكار والنوافل والعبادات والطاعات. (ابن عطاء الله: تاج العروس: ص٤٣).

(٣) الكاشانى: مرجع سابق، هامش ص: ٧١.

(٤) أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث الفلسفى الإسلامى، ص: ٢١٨.

على أن اللفظ والعبارة عنهما يشعران بالفرق بينهما. فالحال سمى حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره.

ومن هنا يوضح الهجويرى أن الحال عبارة عن فضل الله تعالى ولطفه إلى قلب العبد دون أن يكون لمجاهدته تعلق به. فالحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم[١]. أى أنها تهجم على القلب كما أنها تزول عنه فجأة[٢].

والأحوال أمانات عند أهلها، فإذا أظهروها خرجوا من حد الأمناء[٣]. كما أن أرباب الأحوال كالسفن المسرعة فما دام الريح باق، فالشراع قائم والسير دائم فإذا فقدوا الريح وقفوا على حد قول على الخواص[٤].

وقد ورد ذكر الأحوال بأنها النسمات الروحية التى تهب على السالك، فتنتعش بها نفسه لحظات خاطفة، ثم تمر تاركة عطراً، تتشوق الروح للعودة إلى تنسم أريحه، وذلك مثل الأنس بالله[٥].

فالأحوال هى التى ترد على العبد على وجه الابتداء ولكن صفاءها بعد ذكاء الأعمال، فهى كالأخلاق من هذا الوجه، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه. فيفنى بجهده منَّ الله عليه بتحسن أخلاقه، وكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعه منَّ الله عليه بتصفية أحواله بل لتوفيقه أحواله.

فمن يترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فنى عن شهواته فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته وإخلاصه فى عبوديته. وإذا زهد فى دنياه يقال: فنى عن رغبته. فإذا فنى عن رغبته فيها: بقى بصدق إنابته. ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر، وأمثال ذلك من رعونات

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٦٨.
(٢) السملى: أصول الملامتية، ص: ٣١.
(٣) أبو العلا عفيفى: الملامتية، ص: ٦٤.
(٤) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ١٠٥.
(٥) عبد الحليم محمود: قضية المنقذ من الضلال، ص: ٤٨.

النفس يقال: فنى عن سؤال الخلق. فإذا فنى عن سؤال الخلق بقى بالفتوة والصدق.

ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق. فإذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا غيبا ولا رسماً ولا طللاً يقال إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق.

ففناء العبد عن أفعاله الذميمة(*) وأحواله الخسيسه يكون بعدم هذه الأفعال. وفناؤه عن نفسه(**) وعن الخلق يكون بزوال إحساسه بنفسه وبهم.

فإذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون مافنى عنه من ذلك موجوداً. فإذا قيل: فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير محس بنفسه وبالخلق.

من هذا التوصيف نرى أن الفناء لا يتأتى إلا بمجاهدات ومراقبة يستمر فيها السائر إلى الله حتى يتخلى عن صفاته المذمومة ليبقى بالصفات المحمودة، ثم يفنى عن نفسه فلا يحس بها، ويفنى عن الأفعال ليرى الفعال وهو نهاية السير ليعود إلى البقاء بالله، وبداية هذه الحالة تكون الذوق والشرب.

وهذه هى وحدة الشهود عند الصوفية.

(*) انظر: المعنى الأخلاقى للفناء من هذا البحث.

(**) انظر: المعنى النفسى للفناء أيضاً من هذا البحث.

أولاً ـ الغيبة والحضور

يقول القشيرى(*): «الغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق» لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب عن احساسه بنفسه وغيره لما ورد عليه(١). أما الحضور: حضور القلب بالحق عند غيبته فيتصف بالفناء(٢).

فالغيبة: انقطاع القلب عن ملاحظة الخلق، والحضور هو مشاهدة حضرة المولى بعد الغيبة عن شهود الحس، فهذه أحوال أهل الجذب من السالكين.

وقد يعنون بالغيبة: الغيبة عن الأشياء بالحق، فيكون على هذا المعنى حاصل ذلك راجعاً إلى مقام الفناء(٣).

فكل غيبة يعقبها حضور، كما أن كل فناء يعقبه بقاء. ويصف الصوفى غيابه عن نفسه قائلاً:

لدى مشهد التوحيد أفنى عن النفس وأخفى عن الأكوان فى حظوة الأنس

وكثيراً ما يعترى المحب الغيبة والذهول. قال الشاعر:

نرى المحبين صرعى فى ديارهم كفتية الكهف لا يدركون كم لبثوا

وقد أنشدوا فى الغيبة:

أغيب عنه ولى عين تشاهده فى حضرة الغيب والغياب ماحضروا

(*) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى النيسابورى توفى سنة ٤٦٥هـ.

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٤٠.

(٢) على عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى، ص: ٢٥٨.

(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ٦٩.

مافى الوجود سواه فى شهادته .وغيبة فانظروا فى الغيب وافتكروا
فتلك غيبة من هاتيك حالته فغيبة القلب حال ليس يعتبروا

فالغيبة هى غيبة القلب عن علم مايجرى من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه، بما يرد عليه من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة. فهذا حاضر بالحق غائب عن نفسه وربما يشهد هذا قصة النسوة اللاتى قطعن أيديهن من جمال يوسف(١).

ويحكى لنا القشيرى: أن ذا النون المصرى(*) أرسل إنساناً من أصحابه إلى أبى يزيد لينقل إليه صفة أبى يزيد، فلما جاء الرجل إلى بسطام، سأل عن دار أبى يزيد، فدخل عليه، فقال أبو زيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد فقال: من أبو يزيد؟ وأين أبو يزيد؟ أنا فى طلب أبى يزيد. فخرج الرجل وقال: هذا مجنون(٢).

وعلى ضوء هذا الحوار الذى دار بين البسطامى ورسول ذا النون المصرى يتبين لنا أن البسطامى، غاب عن إحساسه بنفسه وبغيره، فقد استهلك وما بقى بشعوره أثر حسبما يرى الباحث.

ومما يؤكد صحة مانقول ما يذهب إليه البسطامى(**) حيث قال: «غبت عن الله ثلاثين سنة وكانت غيبتى عنه ذكرى إياه، فلما خنست عنه وجدته فى كل حال حتى كأنه أنا»(٣).

ومن المؤكد أن هذا القول للبسطامى يشير إلى الاتحاد بالله حسبما نرى.

وقد وصف علماء النفس المحدثون هذه الظاهرة (الغيبة أو الجذب) وادعى بعضهم بأن هذا الحال الذى يكون عليه الصوفى أثناء الجذب هو أقرب ما يكون

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٦٤٨.
(*) هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصرى الأخميمى توفى سنة ٢٤٥هـ.
(٢) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف ص: ٣٥٣.
(**) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان توفى سنة ٢٦١هـ.
(٣) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠، ص: ٣٥.

إلى حالات الصرع، أو توتر الأعصاب، ذلك لأن الصوفى قد يغيب عن ذاته، وتتقلص عضلات وجهه، ويعتصر قلبه.

وقد أشار الصوفية إلى شئ من هذا وقالوا بأن الغبطة التى تغشاهم فى مواجيدهم تفوق ما نشعر به من ألم شديد للوصول إليها، وكأنه ألم الموت، فليست التجربة الصوفية كلها لذة، ولكنها تبدأ فى أول مراحلها بالألم العميق، ثم تنتقل إلى ثمرات الجذب وهى المعرفة الشهودية. وفى هذه اللحظة التى يصل فيها العارف بمعشوقه يشعر وكأنه نيراناً حامية تحيط به، وكأن نفسه تلتهب من حميا الشوق.

وعلى هذا فإن ما يدعيه هؤلاء العلماء بعيداً جداً عن الصواب، وذلك لأن المريض بالصرع أو التوتر العصبى لا يستطيع بإرادته العودة إلى الحال السوى الطبيعى. أما الصوفى فإنه سرعان ما يعود مباشرة إلى حاله السوى العادى إثر انقضاء تجربته الذوقية. وهذا فرق بين المريض العصاب وبين الصوفى المجذوب[1].

فالمراد بحضور العبد مع الله شهوده الحق تعالى من خلف الحجب، أو علمه بنظر الحق تعالى إليه كما فى قوله صلى الله عليه وسلم: «كأنك تراه»[أ].

قال علماؤنا: وهذا أكمل فى التنزيه ممن يشهد الحق من خلف الحجب لما قيل من أن شهود العبد لربه يعطى التحيز فى الوهم. وتعالى الله عن ذلك، ولا هكذا علم العبد بأن الله يراه كما يليق بجلاله.

والمراد بالغيبة: غيبة العبد عن هذين الشهودين[2].

من هذا نرى أن الشهود هو الحضور. وقتاً بنعت المراقبة! ووقتاً بوصف

---

(١) محمد على أبو ريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٦٠.

(أ) رواه أبو هريرة. ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح ،البخارى (القاهرة: دار الريان للتراث، ط١، سنة ١٤٠٧هـ) جـ ١ ص: ١٤٠ وانظر: محمد مصطفى عماره: جواهر البخارى وشرح القسطلانى (بيروت: دار الفكر، د. ت) ص: ٥٣، ٥٤.

(٢) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٦٧.

المشاهدة، فمادام العبد موصوفاً بالشهود والرعاية فهو حاضر، فإذا فقد حال المشاهدة والمراقبة خرج من دائرة الحضور فهو غائب[1].

ونود أن نلفت النظر هنا إلى أن الغيبة عن جميع الأشياء من أقسام الفناء، وفيها يغيب الفانى عن شعوره بنفسه وبغيره كما جرى لموسى عليه السلام حين تجلى ربه للجبل[2].

ولكن قد يثار هنا سؤال: هل الفناء غيبة كاملة عن الوعى، وإذا كان كذلك فما الدلائل التى تشير إلى ذلك؟

الواقع أن مايعطى هذا السؤال أهمية خاصة هو أن بعض الصوفية قد يغلب عليهم حال الفناء فى جانبه النفسى[*] وتمكن منهم حتى صاروا سكارى غائبين معظم وقتهم.

ومن هؤلاء البسطامى، والشبلى، وسمنون المحب[**].

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٩.

(٢) أبو على زين الدين على المعيرى: سراج القلوب (هامش قوت القلوب للمكى) ص: ١٩٤.

(*) للمزيد انظر: المعنى النفسى للفناء من هذا البحث.

(**) هو أبو الحسن سمنون بن حمزه ويقال: سمنون بن عبد الله الخواص، ويقال: كنيته أبو القاسم كان يتكلم فى المحبة بأحسن كلام، مات بعد الجنيد (السلمى: طبقات الصوفية ص: ٤٥، ٤٦.

ثانياً ـ السماع

«نشير فى البداية إلى التعريف بالسماع فنطرح هنا سؤالاً: ما السماع؟ وما كيفيته؟ والجواب على هذا السؤال: السماع وارد حق يزعج القلوب إلى الحق»[١].

والسماع كما يعرفه صاحب «التعرف»: استجمام من تعب الوقت، وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار لذوى الأشغال[٢]. وهو حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق[٣]. والسماع على ثلاثة أوجه: فمنهم من يسمع بالطبع، ومنهم من يسمع بالحال، ومنهم من يسمع بالحق. فالذى يسمع بالطبع يشترك فيه الخاص والعام. والنوع الثالث من السماع هو سماع خاصة الخاصة وأهل الولاية.

وهذا النوع محل دراستنا لأنه يقترن بحدوث الاضطراب والانزعاج والغشية، وإن كان هذا لايحدث إلا لمن ضعفت قواه لقوة الواردات التى ترد عليه.

ويقول ابن قيم الجوزية عن هذا النوع من السماع ينفى العلل عن الكشف ويصل الأبد إلى الأزل ويرد النهايات إلى الأول[٤].

وهذا يعنى نفى الوسائط بين السامع والمسموع، أو بين العبد والرب، فيغيب

---

(١) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص: ٥٤.
(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: ١٦٠.
(٣) الطوسى: اللمع، ص: ٣٤٢.
(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السلاكين، جـ١ ص: ٥٠٤.

بمسموعه عن المخلوقات والأشياء والوسائط «يعنى عن شهودها ويعنى عن شهود فنائها عنها».

كما يقسم ابن عربى السماع إلى ثلاثة أقسام: سماع إلهى، وسماع روحانى، وسماع طبيعى. فالسماع الطبيعى لايكون معه علم أصلاً. والسماع الروحانى فتعلقه صريف الأقلام الإلهية، فى لوح الوجود المحفوظ من التغيير والتبديل. والسماع الإلهى بالأسرار. وهو السماع من كل شئ، وفى كل شئ، وبكل شئ. والوجود عندهم كله كلمات الله[١].

والسامعون شخصان عند ابن عربى: شخص يسمع بنفسه، وشخص يسمع بعقله. لكن للعقل سمعان: سمع من حيث فطرته، وسمع من حيث الوضع، فالذى له من حيث الوضع هو الذى قيل عنه: يسمع بربه. وعلامته فى ذلك البهت[*] وخمود البشرية. والذى يسمع بنفسه لا بعقله لا يسمع إلا النغمات والأصوات العذبة الشهية، وعلامته أن يتحرك عند السماع بحالة فناء عن الإحساس[٢].

فإذا تمشينا مع ابن عربى نجده يضيف إلى ما أوردناه عنه قائلاً: «السماع سر من أسرار الله تعالى فى الوجود. والصوفية لا يسمعون كما يسمع الناس، وإنما يسيرون على قاعدة بالغة فى الدقة والخفاء. والصوفى يشغل وقته كله بالسير على هذا السلم الروحى حتى يبلغ مدى ماتبلغه أرقى الأرواح وأسماها»[٣].

ويوضح لنا ابن الخطيب أن السماع محرك الحب على الإطلاق، فمادام فى هذه الرتبة عد سبباً، وإذا حصل الحب اختلفت فيه أحوال العشاق بحسب ضعفهم وتمكينهم، فمنهم من يكون فى حقه معدلاً، ومنهم من يكون فى حقه مغرياً أو مهلكاً، فإذا حصل الرسوخ والتمكين لم يكن به إحساس[٤].

---

(١) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٢٠.

(*) البهوت: هو آخر ما وقفت فيه القلوب. (مصطفى محمود: رأيت الله ص: ٧٤).

(٢) عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى، ص: ١٩٢.

(٣) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٢٦٨.

(٤) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٢٧١.

ولعل من أكثر الآراء عمقاً فى السماع رأى الفقيه عز الدين بن عبد السلام الذى انتقد بعض مظاهر السماع التى كانت العامة يقومون بها فى زمانه، ولذلك قسم السماع إلى ثلاثة أقسام:

١ـ **قسم حرام:** وذلك بالنسبة لأكثر الناس من الشباب لغلبة الشهوات واللذات. ولها فلن يحرك منهم السماع إلا ما هو غالب عليهم وعلى قلوبهم من الصفات الذميمة.

٢ـ **قسم مباح:** لمن لاحظ له منه التذاذ بالصوت الحس واستدعاء السرور والفرج.

٣ـ **قسم مندوب:** ويكون لمن غلب عليه حب الله تعالى، والشوق إليه، فلا يحرك منه السماع إلا الصفات الحميدة[١].

ويقول الغزالى: «السماع يؤثر فى تصفية البصيرة والصفاء بسبب الكشف[*] وانبعاث نشاط القلب بقوة السماع فيقوى به على المشاهدة[**]، فإذا صفا القلب

---

(١) عز الدين بن عبد السلام: حل الرموز ومفاتيح الكنوز (القاهرة: مطبعة جريدة السلام، سنة ١٣١٧هـ) ص: ٦٦.

(*) الكشف: الكشف اسم يستخدمه الصوفية مرادافاً لكلمة الفناء: أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية. فهو الحال الذى لا يشاهد فيه الصوفى إلا الوجود الحقيقى الذى هو وجود الحق. (ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص: ١٢٤)، ويراجع فى ذلك: ابن حجر: الإصابة فى تمييز الصحابة جـ٣ ص: ٥٢، والغزالى: سر العالمين جـ٢ ص: ٥٢، والشعرانى: منح المنة فى التمسك بالشريعة والسنة ص١٧، ومصطفى محمود: السر الأعظم ص٢٩.

ويصف العارف لحظة كشف الحجاب قائلاً: زج بى فى النور وأفنانى النور وأفنى كل شئ فما عدت أرى سواه. والذى يراه الباحث هنا أن كشف الحجاب يعنى الفناء. فأهل الكشف أصحاب الذوق يرون الله فى كل شئ ويعبدونه فى كل مجلى وتتسع قلوبهم لكل صورة من صوره. (ابن عربى: مرجع سابق ص: ٧٨). ولكن الذى ينبغى الإشارة إليه أن الكشف الحق هو الذى لا يعارض الكتاب والسنة.

(**) المشاهدة: المشاهدة أعلى درجات المعرفة. والمشاهدة على ثلاثة أقسام: مشاهدة بالحق: وهى رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق: وهى رؤية الحق فى الأشياء. ومشاهدة الحق: وهى حقيقة اليقين بلا ارتياب. (عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى ص١٣٨). وللمزيد راجع: الجيلانى: الفتح الربانى ص: ٣٥٥، ابن عطاء الله: الله (القصد المجرد فى=

يمثل له الحق فى صورة مشاهدة أو فى لفظ منظوم يقرع سمعه يعبر عنه بصوت الهاتف إذا كان فى اليقظة، وبالرؤيا إذا كان فى المنام وذلك جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة[1].

وقد قيل لبعضهم: «مالك لا تتحرك فى السماع، فقال: إنه إذا كان فى الجمع كبير احتشمت منه، فأمسكت عن وجدى، فإذا خلوت وحدى، أرسلت على وجدى، فتواجدت»[2].

ويؤيد ذلك قول الجنيد عندما سئل عن سكونه وقلة اضطراب جوارحه عند السماع فأشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ ﴾[أ].

فإنه يشير بذلك والله أعلم ـ كما يروى لنا الطوسى ـ يعنى أنكم تنظرون إلى سكون جوارحى، وهدوء ظاهرى، ولاتدرون أين أنا بقلبى.

وهذه أيضاً صفة من صفات أهل الكمال فى السماع حسبما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد مصطفى[3].

والجدير بالذكر فى هذا المقام قول الهجويرى: «اختلف المشايخ والمحققون فى السماع. فقالت طائفة: إنه آلة الغيب. وقالت جماعة: إن السماع آلة الحضور، لأن المحبة تقتضى الكلية، وما لم يكن كل الحب مستغرقاً فى المحبوب يكون ناقصاً فى المحبة».

وهذا ولاشك فناء من ناحية وبقاء من ناحية أخرى، فهو فى محل وصل الحبيب، فناء عن الذات وبقاء بالآخر، أو هو فناء المحب عن ذاته وبقاؤه بمحبوبه.

= معرفة الإسم المفرد ص: ١٠١، ومحمد عبد القادر زكى: النفحة العلية فى أوراد الشاذلية ص: ٥.

(١) الغزالى: الإحياء، جـ٢، ص: ٢٩٣.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسى (القاهرة: مطابع الشعب، ط٢، سنة ١٣٩٢هـ) ص: ٤٦.

(أ) سورة: النمل آية: ٨٨.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٣٢.

ويبين الهجويرى الكثير من الآثار النفسية المترتبة على هذا النوع من السماع فيقول: «اعلم أن لكل منهم فى السماع مرتبة، وتكون أذواقهم على قدر مراتبهم، فكل ما يسمعه التائب مثلاً يصير له مبدداً للحسرة والندم، وللمشتاق مادة للشوق والرؤية، وللمؤمن تأكيداً لليقين، وللمزيد تحقيقاً للبيان، وللمحب باعث انقطاع العلائق، وللفقير أساساً لليأس من الكل.

ولقد سئل أبو على الروذبارى عن الوجد فى السماع. فقال: مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب[1].

كما سئل عن حقيقة السماع فقال: المنطق الذى ظهر الحق به، ونطق به فى الأزل، صار كامناً فى نفوس الخلق حين خاطبهم الحق بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا: بلى. فبقيت حلاوة الخطاب فى الأسرار، فما كان فى القلوب من رقة، ووجد، وحقيقة، فهو من تلك الحلاوة التى خاطب بها فى النشء الأول لأن الأعضاء كلها ناطقة بذكره، مستطيبة لاسمه[2].

وقد قيل: السماع: لطف عند الأرواح لأهل المعرفة. وهو فناء عن الحظوظ وسلب لآثار البشرية عن النفوس.

ونلاحظ فيما سبق كيف ارتبط السماع بالفناء، بل تزداد هذه الصلة وضوحاً بما ذكره القشيرى إذ يقول: «لا يصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميته وقلب». وهو الفناء الذى يحدث بنزع النفوس بالمجاهدة وجلبها على الطاعة وموافقة الحق فى الأمر والنهى.

ونعود فنتساءل: وكيف يبدو الجانب النفسى واضحاً فى السماع؟؟

والإجابة على ذلك تكمن فى كون السماع قادراً على تحويل الصوفى إلى مجموعة من المشاعر والانفعالات النفسية، بل إن شئنا قلنا: إن كل صوفى يستغرق فى أحواله ولا يخفى علينا أن المجاهد هو الصوفى الفانى والواقع تحت

---

(١) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، ص: ٣٣٩.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٢٧٩.

سيطرة الأحوال التى تضطرم فى أعماقه وتتحكم فى أعضائه فلا يصدر فعل ولا تصدر إشارة إلا من واقع وجدانى عميق.

وعلامة السامعين المحققين فى سماعهم انقيادهم إلى كل عمل مقرب إلى الله تعالى من جهة سماعه.. كسماعه للعلم والذكر.. ومن علامته أيضاً التصامم عن الغيبة والنميمة والبهتان والسوء من القول.

وهكذا مثل السماع جانباً عميقاً فى التصوف الإسلامى لايقل أهمية عن الجانب النفسى الذى ارتبط بما أحدثه الشطح فى الوجدان الصوفى حال الفناء.

والواقع أن الكيفية التى يقع فيها السماع تختلف من حالة إلى أخرى بل إن لكل صنف من السماع أحواله الخاصة والمتفاوتة.

obeikandl.com

ثالثاً ـ الوجـد(*)

الوجد هو مايصادف القلب من الأحوال المغيبة له عن شهود الوجود، بوجدان الحق فى الوجد[1]. فإذا تحقق حب العارف لربه ورآه بقلبه أورثه حاله تسمى بالوجد، وهو رفع الحجاب وحضور الفهم، ومحادثة السر، وإيناس المفقود، لا بل فناء العارف عن ذاته فى المحبوب الإلهى، ومعنى هذا الفناء تلاشى الأجسام والأعراض وزوالها، بحيث لا يبقى فى القلب التفات إلى غير الله، حتى لقد عبر الغزالى عن هذه الحالة بقوله: «إنها البقاء مع الله بالله»[2]. ومن بلغ هذه الدرجة من الفناء فى الله، فليس له إلا أن يقول: «من ذاق عرف لأن العارف يعتريه فى حال الوجد والكشف فرح غير متكلف يطير به، وهذا مما لايدرك إلا بالذوق والحال وتبدل الصفات.

ويروى عن الجنيد أنه قال: أظن أن الوجد هو المصادفة. واستند إلى قول الله: ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا﴾[أ]

يعنى: صادفوا[3]. فالوجد مصادفة القلب بصفاء ذكر كان قد فقده.

وقال تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ﴾[ب]

(*) الوجد: تحليل نفسى دقيق لجيشان الروح عند الصوفية وتوضيح صريح للأساس الذى يقوم عليه الوعى الروحى. وهو ثورة الباطن. ذلك الكم المشترك بين جميع الصوفية.

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٢.

(٢) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٩٢.

(أ) سورة: الكهف: آية: ٤٩.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٤٦.

(ب) سورة: البقرة آية: ١١٠، سورة المزمل: آية: ٢٠.

أى تصادفوا. وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[أ]

يعنى: لم يصادفه.

وهذا التعريف السالف الذكر للوجد الذى روى عن الإمام الجنيد هو التعريف ذى الصبغة الاصطلاحية.

وأخذ الكلاباذى المعنى السابق للوجد عند الجنيد فقال: هو ما صادف القلب من فزع، أو غم، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل[١].

وقيل للجنيد: إن قوماً يتواجدون ويتمايلون. قال: دعهم مع الله تعالى يفرحون ولا تنكر إلا على العصيان المصرح به فى الشريعة. أما هؤلاء القوم فقد قطعت الطريق أكبادهم، وفرق التعب والنصف أمعاءهم، وضاقوا ذرعاً فلا حرج عليهم إذا تنفسوا مداوة لحالهم[٢].

كما قيل للجنيد: إن أبا سيعد الخراز كان كثير التواجد عند الموت. فقال: لم يكن بعجيب أن تطير روحه اشتياقا[٣]. وكذلك تتنوع تعبيرات الجنيد عند تعريفنا بالوجد، فهو يعنى فى بعضها الشعور بلذات الطاعة المتنوعة، إذ يقول: أرقت ليلة، فقمت إلى وردى، فلم أجد ماكنت أجد من الحلاوة[٤].

ويعرج بنا الجنيد قائلاً: «وأرباب المواجيد محفوظون بين يدى الله فى مواجيدهم فإن رد الفانى إلى الأوصاف لم يرد إلى أوصاف نفسه، ولكن يقام مقام البقاء بأوصاف الحق»[٥].

ومما هو جدير بالذكر فى هذا المقام أن نورد هنا ماكتبه الشبلى للإمام الجنيد

(أ) سورة النور: آية: ٣٩.

(١) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٦٣.

(٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ١، ص: ١٥١.

(٣) محمد مصطفى: مرجع سابق نفس الصفحة.

(٤) نفس المرجع السابق ص: ٢٣٦.

(٥) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: ١٥٦.

حيث قال: «يا أبا القاسم، ماتقول فى حال علا فظهر، وظهر فقهر فبهر، فاستناخ واستقر، فالشواهد منطمسه، والأوهام خنسة، والألسن خرسة، والعلوم مندرسة، ولو تكاتف الخليقة على من هذا حاله، لم يزده ذلك إلا توحشاً، ولو أقبلت إليه تعطفاً لم يزده ذلك إلا تباعداً، فالحاصل فى هذا الحال قد صفد بالأغلال والأنكال وغلبه عقله فحال وجاء الحق بالحق، وصار الخلق عقالاً». فكتب إليه الجنيد: آثرك الله يا أخى بالاصطفاء، وجمعك بالاحتواء، وخصك بعلم أهل النهى، وأطلعك على ما أولى، وتمم لك ما تريد منك له، ثم أخلاك منك له، ومنه به له ـ من الله وبالله وإلى الله ـ ليفردك فى تقلبه لك بمايشهدك من حيث لا يلحق شاهد من الشواهد يخرجك»[1].

فخطاب الشبلى يشرح حال الوجد الآخذ بالقلب حتى يذهل صاحبه عن الخلق ويفنى مع الحق. وخطاب الجنيد فى الرد عليه آية من آيات الكياسة الصوفية العالية، فهو لاينكر على صاحب حالة، ولكنه يوجهه إلى أن هذا الحال فيه مع كل هذا بقية من النفس، فليس الميزان هو توحشك من الخلق وإنما هو أن يخليك الحق منك له.

ولقد وصلت محبة الشبلى لله إلى درجة جعلته لا يذكر معه أحداً غيرة منه عليه، حيث إنه أذن مرة فلما انتهى إلى الشهادتين قال: لولا أنك أمرتنى ماذكرت معك غيرك، وما ذلك إلا لأن الشبلى كان فى حالة من الوجد الشديد والسكر الغالب فشطح فى قوله هذا وكاد يخرج عن حد الشرع[2].

ومما يروى عن الشبلى أيضاً أنه كان فى ولهه يوماً فى مجلس الجنيد، فتواجد، فقال له الجنيد: «الغيبة حرام». معناه: إن كنت تذكره وهو حاضر فالتواجد ترك الحرمة، وإن كنت تذكره وهو غائب فهى غيبة والغيبة حرام.

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ١٣٩.
(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٤٧٩.

هذا لون من التوحيد السلوكى يؤدى إلى الحضور الدائم مع الله وحسن الأدب فى حضرته وليس المراد منه الغيبة الشرعية[١].

وهنا ينبغى أن نشير إلى ما ذكره سهل حيث قال: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل»[٢]. وأكد أن حال الوجد إذا خرج بشطحاته عن حدود الله وسنة رسوله فهو باطل كل البطلان.

والذى يراه الباحث على هذا القول السابق للوجد عند سهل أنه يضع ميزاناً لصدقه هو الكتاب والسنة.

وعلى هذا فإن حال الوجد إذا ماخرج عن حدود الكتاب والسنة فهو باطل لدى سهل. وهو فى هذا يؤكد نظرة الدارانى حين قال: «ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبى إلا بشهادتين من الكتاب والسنة».

وقد قيل: من تواجد ولم ير فى تواجده زيادة فى دينه فينبغى أن يستحى ويتوب[٣].

ولذلك قال الجنيد: «لايضر نقصان الوجد مع فضل العلم، وإنما يضر فضل الوجد مع نقصان العلم[٤]. ولقد قال الحلاج[٥]:

وغبت فى الوجد حتى أفنيتنى بك عنى

كما يقول أيضاً واصفاً للمتحققين بالله فى وجدهم: «إنَّ لله عباداً اختارهم من خلقه، واصطفاهم لنفسه، وانتخبهم لسره، وأطلعهم على لطيف حكمته،

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٦٤٠، وانظر الغزالى: مكاشفة القلوب (القاهرة: م الزهراء ط١، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص: ٤٩.

(٢) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر: وفيات الأعيان (القاهرة: م بولاق، سنة ١٢٩٩هـ) جـ ١، ص: ٢٧٣، وانظر: ابن الجوزى: صفة الصفوة جـ٤، ص: ٤٦.

(٣) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق وشرح أحمد الحلوانى (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ٣٤٠.

(٤) المرجع السابق ص: ٣٣٩.

(٥) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٧.

ومخزون علمه، أفناهم عن أوصافهم الناشئة عن طبائعهم، ولم يردهم إلى علومهم المستخرجة بحكم عقولهم، ولم يحوجهم إلى المرسوم من حكمة الحكماء، بل كان هو لسانهم الذى به ينطقون، وبصرهم الذى به يبصرون، وأسماعهم التى بها يسمعون، وأيديهم التى بها يبطشون، وقلوبهم التى بها يتفكرون، بـان عن حلول فى ذواتهم، فأبدى الأشياء فيما بينه وبينهم، قهر(*) كل موجود، وغمركل محدود، وأفنى كل معهود، ظهر لأهل صفوته، ولم يجعل للعلم إلى كيفية ذلك سبيلاً، ولا بحث ذلك تمثيلاً».

ويحدثنا الدقاق قائلاً: الحلاوات ثمرة المعاملات، والمواجيد نتائج المنازلات. وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ولا يكون وجود إلا بعد خمود البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة.

والوجود: اسم يستعمله الصوفية مرادفاً لكلمة الفناء: أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية: فهو الحال الذى لا يشاهد الصوفى إلا الوجود الحقيقى الذى هو وجود الحق. وليس الوجد الصوفى إلا مقدمة لحالة الوجود هذه(١).

وهذا معنى قول أبى الحسين النورى: أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد. أى إذا وجدت ربى فقدت قلبى، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى(٢).

وهذا معنى قول الجنيد: علم التوحيد مباين لوجوده ووجوده مباين لعلمه.

(*) القهر: قد يوصف الفناء بأنه القهر على اعتبار أن الصوفى يكون مسلوب الإرادة لا حول له ولا قوة فى الأمر والفعل والتدبير لله وحده جل شأنه. وهذا هو الفناء عن الإرادة والتدبير. ويستخدم الجنيد «الاستيلاء والقهر» كنوع من أنواع الفناء الأخف إذ أن الصوفية فيه يشهدون الحق من حيث الاستعداد، أو على حد تبعيره: «يشهدونه من حيث هم، لما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أفناهم. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٥٨).

ويقول الهجويرى: القهر تأييد الحق بإفناء المرادات ومنع النفس من الرغبات من غير أن يكون لهم فى ذلك مراد.

(١) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢، ص: ١٢٤.

(٢) الغزالى: الإحياء، جـ ٢، ص: ٢٩٤.

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو علىّ من الشهود

وكذلك كان الشبلى يقول: الوجد فقد، والفقد فى الوجد وجد.

ويرى الهجويرى: أن (الوجد)، و(الوجود) مصدران: أحدهما: بمعنى الحزن، والثانى: بمعنى الوجد، وفعل كلاهما واحد ولايمكن التفرقة بينهما إلا بالمصدر.

كما يقسم الوجد إلى قسمين: أحدهما: متحرك فى وجده: فيخرج من صاحبه الشهيق والزفير. والثانى: ساكن فى وجده لا يظهر منه شئ[١].

أما عن التواجد: فهو ادعاء الوجد. وقيل: إظهار حالة الوجد من غير وجد[٢].

فالتواجد: بداية، والوجود: نهاية، والوجد: واسطة بين البداية والنهاية[٣]. وأخيراً نجد عند الجنيد: «صفو الوجود» يعنى المشاهدة، أو بمعنى أدق الفناء، إذ يقول: «.. ومن حقيقة الوجود وقع فى حقيقة الشهود، بذهابه عن وجوده صفا وجوده»[٤].

ولقد أوضح نيكلسون أن الصوفى فى حال وجده يشعر باتحاده بالله، بل بالوحدة الوجودية الشاملة التى ينعدم فيها كل أثر للكثرة والتعدد. وهذه حالة لا يمكن تفسيرها ولا تعليلها لأنها من الأمور التى لا تدرك إلا ذوقاً. ولكل صوفى الحق فى أن يدعى أنه تذوق هذا المذاق، ولنا أن نصدقه فى دعواه أو لا نصدقه[٥].

معنى ذلك أن حالة الوجد أو الفناء الصوفى كما يرى نيكلسون تتضمن أمرين متناقضين:

---

(١) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٦٢.
(٢) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٢.
(٣) القشيرى: الرسالة، هامش ص: ٥٦.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٣٣٧.
(٥) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، هامش ص: ١٢٦.

الأول: تنزيه الله عن جميع صفات الخلق.

والثانى: الشعور بأن وجوده سار متغلغل فى جميع الخلق. وكل من هذين الطرفين يؤدى إلى القول بوحدة الوجود من طريق يخالف طريق الآخر.

ويؤكد ذلك قول وليم جيمس: «هى أحوال لايمكن وصفها أو التعبير عنها، لأنها أحوال وجدانية يصعب نقل مضمونها للغير فى صورة لفظية دقيقة[١].

فتجربة الصوفية الروحية التى ترجع العاطفة الوجدانية فيها إلى مظاهر الشمول والاستغراق والفناء، وما إلى ذلك من الصفات التى تتمثل فى وحدة العارف والمعروف.

أما المحب والمحبوب الذى هو ناتج عن هذه التجربة الصوفية، والتى حقيقتها أحوالهم التى يعانون فيها ويجربون من الأحوال والأذواق مايحقق للروح الاتصال بالله.

وفى هذا الاتصال يجتمع الحب، والمعرفة فى تجربة روحية واحدة. إنهم إنما يعبرون عن حبهم لله وعن الكثير من أحوالهم، ومواجيدهم بالأسلوب الرمزى فى التعبير لأن تجربتهم الصوفية شملت أسراراً وعقائد لو صرحوا بها لاستبيحت دماؤهم[٢]. ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزاً من نوع آخر استخدم لا لغرضه المألوف وإنما للتعبير عن حقيقة تفوق الحس..[٣].

---

(١) James (W.): The varities of religious experience, Modern Libarary Macmillan, London, 1953, P: 371-372.

(٢) أ. وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين ص: ٢٢٩.

(٣) Bowra (G.M.): The heritage of symbolism (London, 1953) p.p. 4-5.

رابعاً- السكر والصحو

السكر هو غيبة بوارد قوى مفرح يكون عنه صحو[١]. والسكر زيادة على الغيبة من وجه، وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفياً فى سكره، والسكر لايكون إلا لأصحاب المواجد[٢].

أما الصحو فهو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوى[٣]. فإن لكل سكر صحو إن لم يمت صاحب السكر فى حال سكره. فالسكر اسم يشار به إلى سقوط التمالك فى الطرب فإذا ألحقته العناية أصحاه ليزيده علماً، لأن السكران لا يرتقى بالسكر فى الحق. فهو النظر إلى صفاته والتنعم بما يرد عليه منه والتذاذه. أما الصحو بالله تعالى: فهو أن تبرأ من نفسه ومن التذاذه وأحواله، فإذا منح بعد ذلك بشهوده الذات كوشف بالقيومية وهى صفات الألوهية فأفنته عما سوى معبوده، ثم فنى عن فنائه[٤].

والسكر هو: توهم فناء الذات مع بقاء الصفات. وهذا هو الحجاب بعينه. أما الصحو: فهو رؤية بقاء الذات مع فناء الصفات. وهذا هو الكشف[٥]. ويمكن أن يقال: إن السكر لأصحاب القلوب، والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب[٦].

---

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٣.

(٢) الكلاباذى: التعرف ص: ١٦١ وانظر:

Massignon: Recueil dé textes incdits Concérnant L'histoire déla mystique en pays dé Islam. Paris, 1929. P.: 30.

(٣) على عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى، ص: ٢٥٨.

(٤) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٥٣.

(٥) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣١٥.

(٦) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٧.

ويوصف الفناء أيضاً بالسكر، وذلك عندما تصل الغيبة مداها، وعندما يكون السالك غير متثبت، ويأتى الإحساس بالنفس والإحساس بالغير ليكون صحواً بعد السكر وليبين الفرق الواضح بين العبد والرب، فيكون الصحو إثنينية وهو عين البقاء بالله[١].

نريد أن نؤكد هنا: أن السكر من أكثر العناصر بعد الوجد تأثيراً فى تكوين ظاهرة الشطح. فالسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر، وطاب الروح وهاب القلب[٢].

فالسكر هو الامتداد الطبيعى لحال الوجد. أو هو الباعث المباشر لنوران الوجد ولا تدخل فى هذا السكر للهذيان، أو الهلوسة، وما ينتج عنه من شطحيات بأنه هذيان لا يؤخذ به الصوفى، ويلام عليه. إنما هو عين الحق فى نظر الصوفى[٣].

وقد أكد ابن تيمية أن السكر وجه بلا تمييز، وأن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى، والسكر وجد لا تمييز، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى[٤]. ولهذا كان من بين الصوفية من إذا صحا استغفر من ذلك الكلام[٥].

ويعرف ابن عطاء الله السكر قائلاً: هو ما غاب عن المحسوس والمعقول فلا يدرى ما يقال ولا ما يقول[٦].

ونلتفت هنا إلى ما يقوله معروف الكرخى (ت ٢٠٠هـ) بهذا الصدد: «إذا انفتحت عين بصيرة العارف نامت عين بصره. فلا يرى إلا الله. ونهاية السكر هو

---

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٤١.
(٢) المرجع السابق ص: ٣٨.
(٣) عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية، ص: ١٠، ١١.
(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جـ ١، ص: ١٦٨.
(٥) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: (القاهرة: ط المدنى، سنة ١٤٠١هـ) المقدمة.
(٦) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٥٣.

الفناء، وفيه يفنى المحب عن الموجودات، ويتجه بكليته لمطالعة وجه المحبوب»[1].

والفانى كما يقول الصوفية: لا يحس بما حوله، ولا يحس بنفسه، فقد فنى عما سوى الله. ومن هنا جاء كلام الصوفية الذى لا يفهمه ولا يتذوقه سواهم، حينما يقولون فى نشوة الفناء، ووقدة الحب: «ليس فى الوجود إلا الله».

ونورد هنا ما يذهب إليه ابن الفارض حيث قال: «للنفس ثلاثة أحوال فى معراجها الروحى، يصح أن نصف الأولى منها بأنها عادية طبيعية، والثانية بأنها غير عادية وغير طبيعية، والثالثة بأنها فوق العادة وفوق الطبيعة.

فالأولى: هى حالة الشعور أو الوعى التى يتمتع بها الناس جميعاً أثناء يقظتهم. وهذه متعددة النواحى، متنقلة بين موضوعاتها. وهى التى يطلق عليها الصوفية «حالة الصحو».

والثانية: هى فقدان ذلك الوعى أثناء الوجد الصوفى وهى المسماة حالة «السكر».

والثالثة: حالة وعى ثان يرتفع فيها الوجد الصوفى إلى أعلى درجاته، وهى المسماة حالة «صحو الجمع» أو الصحو الثانى. ويجب أن تسبق حالة السكر هذه الحالة الأخيرة وإن لم تلزم عنها ضرورة. وفى أكثر الأحوال يعود الصوفى إلى حالة الوعى العادية بعد أن يفيق من سكره، ولكن قد يحدث فى أحيان نادرة أن يعقب حالة السكر حالة الصحو الثانى، أو حالة الشهود التى يشعر فيها الصوفى باتحاد مع الله[2].

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول: إنَّ السكر حال شريف ينبنى عليه صحوان: صحو قبله: وهو تفرقه محضة ليس من الأحوال بشئ، وصحو بعده:

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٢٧.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٢٢.

ويسمى الصحو الثانى، وصحو الجمع، والصحو بعد المحو وهو حال يصير مقاماً[1].

ومما ينبغى الإشارة إليه فى هذا المقام أن السكر والصحو هما من الأحوال أو القضايا الهامة عند الجنيد، فهى ذات صلة قوية بفكرته الأساسية «الفناء والبقاء»، وكذلك التوحيد. كما أنها تمدنا بإحدى السمات الأساسية لطريقته الصوفية وعلى ضوئها كان موقفه المشهور فى التاريخ الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى من قضية الحلاج.

ويستدل الجنيد على صحة مايذهب إليه بقوله: «للموحد وقتان لا ثالث لهما: سكر وصحو، فالسكر: ملاحظة الحق على دوام الوقت، والصحو: الفناء عن الحق بالحق». وتعبر عبارته الأخيرة بجلاء عن البقاء الذى يعقب الفناء، وهو صحو الصوفية الذى يمتاز عن الصحو الذى يسبق السكر، أو الفناء بكونه شعوراً بالخلق حالة كونه قائماً بالحق لا شعوراً بالخلق منقطعاً عن الحق، ولكن السكر هنا يشبه نوعاً من أنواع المراقبة الذى يسلم إلى غلبة الفناء. ولأن الفناء يدور حول مجرى الشعور بالخلق وعدمه، لأن الوجود والعدم، يكون السكران أو الفانى موجوداً فى الوجود المتحقق العينى، مفقوداً من حيث الشعور بنفسه وبالعالم[2].

فالصحو والسكر صفتان للعبد. ومادام العبد محجوباً عن ربه تفنى صفاته كما يقول الحلاج. ويقول الجنيد: يا أبا منصور، أخطأت فى الصحو والسكر، لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد فى الحق، وذلك لا يدخل تحت صفات واكتساب الخلق[3].

فتعريف الجنيد للصحو الذى يساوى البقاء بعد الفناء، وهو حال صحو، وهو

---

(١) محمد مصطفى حلمى: الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة، سنة ١٩٦٠م) ص: ٧٦، والحياة الروحية فى الإسلام ص: ١٢٥.

(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٥٠-٢٥١.

رؤية الخلق قائماً بالحق، والحياة مع الخلق بما يهبه الحق من مواهب روحية. وبهذا يصبح من الخطأ القول بأن البقاء حال من الفناء.

كما يقول الهجويرى، وهو من أدق الصوفية، ومن أتباع مدرسة جنيدية متأخرة: «من الخطأ المحض أن يعتقد الإنسان أن السكر أقرب إلى الفناء من الصحو». وفى هذا ما يلقى الضوء على بيت صوفى غامض لتلميذ من تلاميذ الجنيد المباشرين وهو «المزين» إذ يقول:

فسكر الوجد فى معناه صحو وصحو الوجد سكرة فى الوصال

ولكن السؤال الذى يجب أن تتحدد الإجابة عنه هو: أيهما يفضل الجنيد: السكر، أم الصحو؟ يرى المؤرخون، بحق، أن الجنيد ممن يفضل الثانى على الأول، لعدة أسباب، من أهمها: ما يسببه السكر من الشطح الضار، كما حدث فى عهده فيما يتعلق بالحلاج، وإمكان عدم الالتزام بالشريعة، وعدم التمكن من تحصيل العلم بشكل غزير، وهو من سمات الجنيدية الأساسية، وهو ماحافظ عليه فى أقسى اللحظات[1].

لهذا نرى أن الهجويرى يلاحظ ملاحظة صائبة، عندما يرى أن من أهم ما يميز «الطريقة الجنيدية» تفضيل الصحو على السكر، لأنهم يقولون: إن السكر شر، لأنه ينطوى على اضطراب الأحوال العادية للفرد، وفقدان العقل، وعدم ضبط النفس، وحيث أن أصول كل الأشياء هو البحث عنها بطريقة الفناء أو البقاء، أو المحو والإثبات، وثبت بذلك أن طريقة التحقيق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا كان الباحث فى حالة صحو[2].

كما يسجل الهجويرى إتباع شيخه «أبى الفضل محمد بن الحسن»، وهو جنيدى حقيقى، يقول: «وكان شيخى متبعاً لمذهب الجنيد، وكان يقول: «السكر هو ملعب الأطفال، ولكن الصحو هو موقع الأبطال».

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٤.

كما يسجل مخالفة الجنيدية «للطيفورية» فى هذه السمة، لغلبة أحوال السكر على منشئها «أبى يزيد البسطامى»[1].

وخلاصة القول الذى لاجدال فيه أن الجنيد يفضل الصحو على السكر، لأن السكر يخرج بالعبد عن حالته الطبيعية ويفقده سلامة العقل الواعى والقدرة على التصرف[2].

(١) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ٢٥٤.
(٢) محمد جلال شرف: مرجع سابق، ص: ٣١٥.

obeikandl.com

خامساً ـ الشطـح

لكى نلقى الضوء على أن الالتزام بالشريعة كان من سير وسلوك الصوفى، الأمر الذى يجعل التصوف الإسلامى تصوف سنى عملى قديم فى الإسلام قدم الشرع الشريف ومؤيداً بنصوص القرآن الكريم، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. إلا أن قسماً كثيراً من أقوال الصوفية المسماه بالشطحات "Speculations" قد أثارت ثائرة الفقهاء، وأصحاب الرسوم، فقالوا بمروق بعض الصوفية عن الدين، واتهموا بالكفر نتيجة شطحاتهم.

وقد عقد صاحب «اللمع» فصلاً مستقلاً عنوانه «الشطح» زخر بشطحاتهم الجريئة، بل فسرها وأورد كذلك تفسير الصوفية لها تفسيراً حسناً[1].

ونتساءل: ما هى إذن الشطحات؟ وما حقيقتها؟ وما موقف الأئمة منها؟

الشطح: ألفاظ، وعبارات موهمة الظاهر، تستشكل ظواهرها، ويقف الناس منها مواقف تتفاوت حظها من الإنكار، والتحسين، والتأويل، ولكنها على أى حال ألفاظ، وعبارات صدرت عن أصحابها فى وصف ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم. فهو تعبير عن حال وجد فائق للطبيعة فيكون الخطاب بصيغة المتكلم إذ يتحدث الواصل على لسان الحق لأنه صار والحق شيئاً واحداً[2].

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٤٥٩ وما بعدها.

(٢) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م) ص: ٣٥٢.
للمزيد يراجع فى ذلك: إبراهيم ياسين: حال الفناء، موضوع الفناء الشاطح.

لذلك قد حرص الصوفية على عدم إذاعة سر هذا اللقاء الفريد فى الحضرة الإلهية بين العبد، والمعبود، فمن أذاع فقد شطح. ويرى بعض الصوفية أن الكتمان أولى بالعبد، ويرفض تماماً البوح بالأسرار، لأن الخصوصية التى ينفرد بها الواصلون فى لحظات الفناء لاتتاح للناس جميعاً. لذلك اختلفت وجهات النظر عند تناول الإفصاح والكتمان. فقد أثيرت هذه المسألة لما كان قد اتهم به كل من البسطامى، والحلاج، وموقف كل من الجنيد والشبلى من محنة الحلاج أثناء محاكمته. فقد رفض الصورة التى باح بها فى شطحاته. وإن كانا يتفقان معه فى مضمونها.

والسؤال الآن: ما العناصر الضرورية للشطح؟

وفى الإجابة عن هذا السؤال نقول: إن العناصر الضرورية للشطح كبداية لكمال العارف يمكن أن نجملها فى النقاط التالية:

١ـ أن يصدر عن صورة الوجد.

٢ـ أن يكون الصوفى الواصل فى حال سكر هو عمق الصحو لدى العارفين أمثال البسطامى المفضلين للسكر على الصحو.

٣ـ ممارسة الواصل لتجربة الاتحاد التى يتم خلالها استبدال الأدوار: فيسمع الواصل فى داخل نفسه هاتفاً يدعوه إلى الاتحاد.

٤ـ أن ينطق الواصل بصيغة المتكلم متحدثاً باسم الحق، ويكون فى حالة الغيبة عن الشعور والمحو عن ذاته.

وقد لاحظ ماسينيون ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح، وهى أنه يأتى عند الصوفية بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذلك، وهذا يعنى أنه فنى عن ذاته، وبقى بذات الحق، فنطق بلسان الحق، وليس بلسانه هو. والعبارات التى ينطق بها الصوفى فى مثل هذه الحالة لا ينطق بها فى أحواله العادية لأن النطق بها يكفر قائلها[1].

(١) Essai sur les origines du lexique: de la mystique muslmane, (Paris, 1922). P. 99.

كما قال ماسينيون: «وعلى وصيد[*] الاتحاد الصوفى تقف ظاهرة الشطح ـ هذه الدعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره، وترغب النفس فى التعبير بصيغة المتكلم»[١].

ولقد وصف (J.A. Symonds) هذه الحاسة وصفاً سيكلوجياً خالصاً إذ يقول: أنها حالة قصور من الشعور الصوفى.

(Extreme State of Mystical Conclousness)

ولقد أشار ووالتر ستيس إلى ذلك بقوله: «إن الحدس الصوفى متوفر لدى البشر جميعاً ولكنه ينمو لدى الصوفى العظيم بدرجة غير عادية». كما أعد فصلاً كاملاً عن اللغة الصوفية فى كتابه (Mysticism and Philosophy) وينبغى أن نذكر أن الشطحات ولو أن عباراتها الظاهرة تبدو منفرة للفقهاء وأهل الشرع إلا أنها تعبر فى حقيقتها الباطنة عن أكمل مرتبة فى التوحيد إذ أنها تقصر الوجود الحق على الذات الإلهية[٢].

وإذا رجعنا إلى السراج الطوسى فسوف نجده قد ربط ربطاً وثيقاً بين الشطح وحركة الوجدان، واختار أن يكون هذا الوجدان مما يضيق بما يلقى إليه من أسرار وفيوضات لكثرتها وشدة غموضها. المهم إذن أن الشطح الذى هو بداية الكمال عند العارف كما يرى الطوسى يجعل النفس تدرك فى حضرة الألوهية أن الله هى وهى هو.

من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد وجسر الفيض الذى يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى، وفى صيغة الغائب حال الذكر[٣].

(*) الوصيد: الفناء والعتبة وبيت كالحظيرة من الحجارة فى الجبال للمال، وكهف أصحاب الكهف. (الفيروز آبادى: القاموس المحيط جـ١ ص: ٣٥٨).
ويراجع هنا: إبراهيم ياسين: حال الفناء، الفناء الشاطح عند الصوفية.

(١) The varities Experience P. 371.

(٢) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٤٨.

(٣) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٣١٥.

هكذا تكون طريقة التعبير عن الشطحات نتيجة مباشرة لعدة أسباب نلخصها على الوجه التالى:

١ـ الدخول إلى عتبة الفناء المصاحب لنوع من الغيبة عن النفس وعن الغير أو عن الآنية الفردية والسوى.

٢ـ صعوبة بالغة فى التعبير عن حقائق ومشاهدات فائقة للحس تعرض للصوفى فى حال فنائه فيلجأ إلى التعبير إشارة أو رمزاً أو حركة.

٣ـ رغم احتواء الشطحات على معانى وتصورات دقيقة لتجربة الفناء إلا أن ما يتسع لفهمها ليس هو الوجدان العام أو العادى المتاح للبشر جميعاً بل هو الوجدان الخاص الذى لا يتأتى إلا لجماعة من الصوفية.

٤ـ بينما يخضع الصوفى لحدوده المكانية والزمانية فإن التجربة الفنائية لازمانية ولا مكانية، وليس هناك ما يفرض ضرورة فهم المكان الزمانى لما هو خارج عن حدود الزمان والمكان، وبالتالى يكون التعبير عن التجربة على قدر فهمها.

ومن المؤكد أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذ لها نهجاً إلا لدى البسطامى، وإن اعتبر ابن تيمية أن للشطح مقدمات لدى رابعة العدوية حين قالت عن الكعبة: «هذا الصنم المعبود فى الأرض، أنه ما وجه الله ولا خلا منه»[١].

ومما أورده ماسينيون: قيل للجنيد: إن أبا يزيد يقول: سبحانى سبحانى!! فقال الجنيد: الرجل مستهلك[*] فى شهود الجلال، فينطق بما استهلكه، أذهله

---

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٣٢١.

(*) الاستهلاك: الاستهلاك فى وجود الحق هو فناء الصوفى عن فكرة وإرادته بالتأمل فى وجود الحق، واستهلاكه فى ذلك استهلاكاً لا وعى فيه. وفى هذا يقول سرى السقطى أحد صوفية القرن الثالث الهجرى: إن الصوفى فى حالة الفناء لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس به (نيكلسون: فى التصوف الإسلامى ص: ١٠١).

ويقول الدكتور بدوى فيما ترجمه عن ماسينيون متحدثاً عن الجولات الروحية لأبى يزيد: فأبو يزيد رجل استهلك فى شهود جلال الحق، وذهل من رؤيته له عن رؤيته لنفسه، وغلبه حال السكرفنطق بما أجراه المحبوب على لسانه (عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص: ٢٤). =

الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق، فنعته[١].

فالشطح عند البسطامى ثمرة تجربة من نوع خاص، كما لاحظ الأستاذ ستيس (Stace) فقد وصف ستيس تجربة البسطامى بأنها شعور بالاتحاد (Unitary Consciousness) وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة، وهذه التجربة معروفة جيداً عند دارسى موضوع التصوف، وشائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة، وهى تجربة تلاشى ما هو ظاهر، وتحطم الأسوار التى تحد المتناهى حتى تفنى ذاتيته، وتندمج فى اللامتناهى وفى محيط الوجود[٢].

ويستند ستيس فى هذا الصدد إلى عبارات للبسطامى مترجمة مأخوذة من كتاب أربرى: ونصها بالعربية: «ذكر عن أبى يزيد أنه قال: رفعنى (الحق) مرة فأقامنى بين يديه، وقال لى: يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك. فقلت: زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك، حتى إذا رآنى خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك»[٣].

ويرى ستيس أن التجربة الصوفية تكمن فى قول أبى يزيد: «ألبسنى أنانيتك»، وفى قوله: «فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك»، وهذه العبارة الأخيرة تعنى فى رأيه: أن ذاتية أبى يزيد قد اختفت أو تلاشت فى الذات الكلية، الله، بحيث لم يعد هناك «أنا» وإنما «أنت» فقط[٤].

= فالمستهلك هو الفانى فى الذات الأحدية بحيث لا يبقى منه رسم. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ٩٣).

ويقول الحلاج: «كما أن ناسوتيتى مستهلكه فى لاهوتيتك، غير ممازجة إياها، فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتى، غير مماسة لها (كامل سعفان: سبحان الله).

ويقول أيضاً: ليس يستتر عنى لحظة فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته، وتلاشى جسمه فى أنوار ذاته، فلاعين لى ولا أثر.

(١) Massignon: Recueil dé textes incdits Concérnant L'historire dé la mystique enpays de Islam, paris, 1969. P: 30.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٠.

(٣) Sufism: An accout od the mystics. p.p. 22-45.

(٤) Stace: Mysticism and philosophy. p. 57.

ويرى ستيس أيضاً أن تجربة فقدان الفردية أو الذاتية (Individuality) فى الوجود المطلق، هى ما يطلق عليه اصطلاح الفناء.

ويرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن المسألة لا تعدو مجرد شعور نفسى من البسطامى بالاتحاد، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية، لذلك أصاب ستيس حين وصف تجربة البسطامى بأنها مجرد «شعور» بالاتحاد أو الفناء فى «المطلق». ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية، كالجنيد، يلتمس للبسطامى العذر فيما نطق به من شطحات، وهو أيضاً ما جعل صوفياً سنياً كعبد القادر الجيلانى يقول: «لا يحكم إلا على ما يلفظ به الصوفى فى حالة الصحو، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم»[1].

ولا ينبغى أن ننكر أن أهم ما تميز به فناء أبى يزيد البسطامى، هو سقوط ما سوى الله شهوداً، بحيث لا يعود الصوفى مشاهداً إلا حقيقة واحدة هى الله، بل لا يعود مشاهداً لنفسه، لفناء نفسه فى شهوده، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم، وفناء الهوية، وغيبة الآثار، وعندئذ يفنى عن شهوده بشهود الحق.

هذه صورة من شطحيات أبى يزيد يتضح منها استخدام أبى يزيد لصيغة المتكلم فى التعبير عن ذات الله، ومهما يكن من غلبة الوجد الصوفى على العارف الأمر الذى يدفع به إلى الكشف، إلا أن إذاعة هذه التعبيرات التى يشعر ظاهرها بالخروج على العقيدة والمروق عن الدين كان لابد من أن يفضى إلى التصادم بين الصوفية والفقهاء وعامة المؤمنين.

ومع هذا فقد كان تأثير البسطامى (ت ٢٦١هـ) واضحاً على من جاء بعده إذ امتد أثره إلى الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ) والذى أوغل فى التحليل النفسى للشطحيات والذى تناقص واضطرب. ولقد ظل الحال على هذا النحو

---

(١) عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية (مصر: مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٤٩م) ص: ١٠.
ويراجع: إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى موضوع الشطح عند الصوفية.

حتى جاء الشبلى (ت ٣٣٤هـ) الذى كان له شطحيات لاتقل فى إسرافها وغمومتها عن تلك التى كانت لأبى يزيد.

ولعل أصدق تعبير لموقف كل منهما ما قاله الشبلى نفسه: «أنا والحلاج فى شئ واحد، فخلصنى جنونى وأهلكه عقله»[١].

فجنون الشبلى هو فى عدم تصريحه بما شاهد وعاين إياه الحق. وعقل الحلاج هو إذاعته، ما كاشفه به الحق فى تجليه عليه[٢].

ولقد قال أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد على أبوريان: «إذا كان حقاً ما يقوله المدافعون عن الحلاج من أنه قد أوغل فى التنزيه حتى لم ير فى شطحه غير الحق، فإن ذلك لا يمكن أن يكون تبريراً لعبارته الشطحية التى تناقص صراحة مفاهيم الإسلام كما ورد فى الكتاب والسنة.

وعلى هذا فقد كان رجال الشرع فى توافق تام مع روح العقيدة ونصوصها حينما استنكروا أقواله المنفرة الموجبة للتكفير مثل قوله: «مافى الجبة إلا الله» فحكموا بإهدار دمه[٣].

ونحن نتفق بوجهة نظرنا مع أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد على أبوريان فيما ذهب إليه بصدد الحلاج.

والواقع أن الحلاج، كالبسطامى، كان ممن غلب عليهم حال الفناء، ولذلك صدرت عنه كما صدرت عن البسطامى، شطحيات مستشنعة الظاهر، إلا أن الحلاج كان بوجه عام فى تعبيره عن أحواله أكثر دقة وعمقاً من البسطامى كما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فيما ينقله عن ماسينيون أنه قال عن الحلاج: «هو جدلى وصوفى فى آن معاً، حاول أن يوفق بين العقيدة

---

(١) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٣٢٩.

(٢) Massignon: Art Hallaj Encyclopedie D'Islam p.41.

(٣) محمد على أبوريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ١٠٤.

الإسلامية والفلسفة اليونانية على أساس من التجربة الصوفية وهو فى هذا سابق على الغزالى»[١].

ولقد حدد الغزالى العلاقة القائمة بين الشطح والفناء تحديداً واضحاً أبرز العوامل النفسية المؤثرة فى ظاهرة الشطح باعتباره أحد جوانب الفناء الجامح.

كما يرى الغزالى أن الشطح حالة نفسية ناتجة عن مكاشفة العبد بما لايقوى عليه وجدانياً مما يصيبه بحالة من الذهول والانبهار فلا يعود شاهداً غير الواحد الحق ولا يبقى فيه متسع لذكر غير الله يفقد شعوره بنفسه وهو الفناء عن الفناء. ومن هنا يدخل السالك إلى حال يظن فيها أنه اتحد بالله، أو أنه صار هو والله شيئاً واحداً، فيتغير فى حاله هذا فيظن سامعه أنه مريض أو متهور.

ولعل ارتفاع الحشمة، وما يؤدى إليه من الادلال المشار إليه، المؤدى أحياناً إلى الشطح الذى حذر منه الجنيد[٢].

ولقد اختلفت المواقف الصوفية لدى حدوث هذا الجانب من الفناء، وذلك أن البعض من الصوفية الشاطحين قد أخذته الجذبة وغلب عليه السكر والاصطلام فيفنوا عند البدايات ولم يكونوا إلا من أصحاب الأحوال.

وصاحب الحال غير مستقر لا يقتدى به، كما أن أصحاب الشطحيات ليسوا من الصوفية الكمل والأكمل أن يكون الصوفى من أرباب التمكين[٣]. وهذا هو رأى كثير من أهل التصوف المعتدلين كما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى[٤].

ومما لاشك فيه أن فناء الصوفية الشاطحين كان نوعاً خاصاً من الفناء لأنه تميز بإطلاق العنان لحرية جامحة تضرب بعنف حدود كل ماهو دينى أو أخلاقى أو متوافق مع الفطرة السليمة[٥].

---

(١) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٧.
(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٩١.
(٣) أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٧.
(٤) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٣.
(٥) أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية (القاهرة: دار المعارف سنة ١٩٦٩م) ص: ٢٠٩.

ومما يجدر بالذكر فى هذا المقام أن الأمر لم يكن مقصوراً على دعاة الشطح فى القرنين الثالث والرابع، بل لقد كان هناك تيار مضاد، أوإن شئنا قلنا: أنه فى مقابل التيار الشاذ للفناء الشاطح كان يوجد أصحاب الفناء المعتدل الذى مثله الجنيد (ت ٢٩٧هـ)، رفضت رفضاً باتاً الأخذ بفكرة الجمع بين فناء الصفات، وفناء الذات، بل لقد فصلت فصلاً تاماً بين الذات، والصفات، بمعنى أنها لم تعترف بأن الصفات هى حقيقة الذات، بل هى رائدة على الذات. ومن هنا يمكن فناء الصفات مع بقاء الذات.

وقد كانت هذه نقطة حاسمة إذ أمكن لأصحاب هذه المدرسة الإبقاء على الهوة الفاصلة بين الإلهية والبشرية بحيث تبقى الإثنينية قائمة[١].

وخاتمة القول: «فمن شأن مراعاة ظاهر الشريعة أن يجعل العبد متحققاً بعبوديته، وبذلك يسلم من الشطح، أو تعدى آداب العبودية. كما أن الشطحات هى الأقوال التى لا تستقيم مع المنظور الدينى القائم على أساس من قواعد الشرع، أو أصول العقيدة.

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى (القاهرة: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة تحت رقم (٨) بإشراف أ.د. أبو الوفا التفتازانى، سنة ١٩٨٠) ص: ٢٠.

obeikandl.com

سادساً ـ الجـذب

الجذب هو تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه فى طى المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعى منه[1].

فالمجذوب هو من اصطنعه[*] الحق تعالى لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، وطهره بماء قدسه، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب[2].

وهذا الطريق ـ طريق الجذب ـ يبدأ أولاً بالفناء الذى يحدث للمجذوب لشهوده نور الحق «شهادة لا غفلة فيها». ومعنى ذلك أن هذا المجذوب لا يشاهد فى فنائه إلا أنوار الوجود الإلهى، وما عدا ذلك فإنه يصبح عدماً محضاً، فلا وجود إلا للوجود الإلهى القائم بذاته.

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٥٤.

(*) الاصطناع: الوصول إلى هذا المستوى، بلوغ إلى مقام خاص، عند الجنيد، وهو مقام الاصطناع وأخذ من قوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسى﴾ (سورة طه آية: ٢٤) فى حق سيدنا موسى عليه السلام، وفى حق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿قل إنَّ صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين﴾ (سورة: الأنعام آية: ١٦٣).
ويقول الجنيد عن هذا المقام: «ثم تؤديه حقيقته إلى مشاهدة الحق، وإدراك إشارته إليه بتلوين الأمور، لاختياره. وهذه مواضع ذهاب الخلق عنه، لتلوين صفاته فيهم، ومواضع تغيبه عنهم. وهذا هو مقام الاصطناع: ﴿واصطنعتك لنفسى﴾ فمن أين؟! وإلى أين؟! فمنه، وإليه، وله وبه، فنى. وهنا نصل إلى فكرة الجنيد السائدة، فكرة الفناء والتوحيد، إذ الوصول إلى هذه القمة السامية، بلوغ بالعبودية إلى :مواضع ذهاب الخلق عنه». ويقف فى وصف هذه الحقيقة قوله: «وترك الاشتغال بالشغل شغل» أى الفناء عن نسبة الفعل إليه. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ١٢١).

(٢) المرجع السابـق ص: ٨٦، وانظـر: الشعرانى: درر الخواص، هامش الطبقات الكبرى، ص: ٨٦.

وقد يفاجأ السالك بالجذب، فيفنى عن نفسه، وعن الذكر، وعن كل شئ، ولا يبقى أمامه سوى أنوار الحق، فيفنى فيها حتى عن الفناء نفسه، وهو مايعرف بفناء الفناء، وفى هذا الحال يعتمر قلبه تماماً بالأنوار الإلهية.

وهذا ماصرح به ابن العماد الحنبلى فيما ينقله عن العلامة زين الدين الخافى أنه قال:[1] «إذا تخلق العبد، ثم تحقق، ثم جذب، اضمحلت ذاته، وذهبت صفاته، وتخلص من السوى، فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شئ، ويرى الله عند كل شئ، وهذا أول المقامات.

ويرى ابن الخطيب أن محرك الجذبة لا يعلل، وهى توقد مصباح الهمة، فى ديجور الغلفة المدلهمة، وترفع جميع القواطع المؤلمة، وتولى الوجه شطر المقصود، وترفع بصر البصيرة على نجم الشهود، إلا أن صاحب الجذبة إذا وقعت له المعرفة، كان حقاً عليه الاجتهاد فيما ينقل الخطا، ويضاعف العطاء[2]. وفى حالة الجذب يتجلى الله للإنسان فيراه بعين البصيرة. أى بنور يقذفه الله فى القلب كما يقول الغزالى. وهذا النور من سوانح أنوار الحق جل شأنه[3].

والذى نراه أن أهل الفناء أو الجذب[*] لايرون فى ذلك الحال سوى أنوار الحق تعالى، ويغيبون عن شهود كل ما سوى الله.

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نؤكد القول بأن المجذوب يعنى المراد[**] عند

---

(١) ابن العماد الحنبلى، أبو الفلاح عبد الحى: شذرات الذهب (القاهرة: م المقدسى، سنة ١٣٥٠هـ) جـ ٥، ص: ١٩٢.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ١٤٧.

(٣) محمد على أبو ريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ١١٨.

(*) الجذب: لقد عبر الصوفية عن الجذب بأسماء عديدة منها: التجلى، والفناء، والوجد، والسماع، والذوق، والشرب، والغيبة، والسكر، والمحو.

(**) المراد: هو العارف الذى لم يبق له إرادة وقد وصل إلى النهاية وعبر الأحوال والمقامات. (أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث الفلسفى الإسلامى ص:٢٢٢). أو هوالمجذوب عن إرادته. والمراد هو الذى سير به رغماً عليه. (ابن عربى: الحكم الحاتمية، ص:٧). ومما يذهب إليه الإمام الجنيد فى هذا الصدد، عندما سئل عن المريد والمراد؟ فأجاب قائلاً: المريد تتولاه سياسة العلم (أى المجاهدة والرياضة النفسية). والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه وتعالى، لأن المريد يسير، والمراد يطير، فمتى يلحق السائر الطائر؟! (محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٢٥).

الجنيد، إذ يقول: «جذبه من الحق تربو على أعمال الثقلين». ولعل الإمام الجنيد متأثر هنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين»[أ].

ومن هنا يرى الباحث أيضاً: أن لفظ «المجذوب» الذى يطلقه الصوفية على أنفسهم مأخوذ من هذا الحديث الشريف.

كما يستخدم النورى مصطلح الجذب «بمعنى الفناء»، أو نوع من أنواعه، وهو الفناء عن الفعل كالجنيد، إذ يقول: «الخاص والعام فى قميص العبودية، إلا من يكون منهم أرفع، جذبهم الحق ومحاهم عن نفوسهم فى حركاتهم وأثبتهم عند نفسه»[1].

ويفسر لنا الطوسى قول النورى فى معنى قوله: «جذبهم الحق» : يعنى جمعهم بين يديه، ومحاهم عن نفوسهم: يعنى رؤية نفوسهم فى حركاتهم، وأثبتهم عند نفسه: بنظرهم إلى قيام الله لهم فى أفعالهم وحركاتهم[2].

فطريق الجذب هو طريق المرادين، أو المجذوبين كما يطلق عليهم فى المدرسة الشاذلية، وهم الذين يصفهم أبو العباس بقوله: «إنَّ لله تعالى عباداً محق أفعالهم بأفعاله، وأوصافهم بأوصافه، وذواتهم بذاته وحملهم من الأسرار ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه، وهم الذين غرقوا فى بحر الذات وتيار الصفات»[3].

وإذا كان ذلك الطريق يعرف عند الشاذلية بطريق الجذب، فإن طريق السالك السيار يختلف عنه فى أن هذا السالك يجاهد نفسه ويرتقى فى المقامات مقاماً تلو الآخر، وهكذا يظلون فى التعب والمجاهدة حتى يصلوا إلى الفناء الذى بلغه

(أ) لم أقف على هذا الحديث.

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٣٦٣، وانظر: عبد الحليم محمود: السيد البدوى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م) ص: ٢١.

(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٤٣.

(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٨٤.

المجذوب فى لحظة المنة الإلهية التى أراحته مما يتكبده السالك. وقد يلتقى الفريقان المجذوب فى تدليه والسالك فى ترقيه[1].

وينبغى أن نتنبه هنا إلى أن أصحاب الجذبات على ثلاثة أقسام: مجذوب غير سالك، وسالك مجذوب، ومجذوب سالك.

فأما الأول: فهو الذى أشرنا إليه فى معرض حديثنا السابق.

وأما الثانى: فهو الذى يسلك الطريق ثم يحصل فى أثنائه جذبة ويكون بحكمه، وذلك مستحسن.

وأما الثالث: فهو الذى يحصل له الجذبة ثم يسلك الطريق ويصل إلى المقصود بهما.

فأهل الجذب والفناء: غرقى فى بحار الأنوار، مطموس(*) عليهم الآثار، فإن

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٣٠.

(*) الطمس: الطمس مصطلح صوفى وضعه الجنيد، ويعنى الفناء. ويعنى الطمس عند الجنيد: الأحوال الخاصة التى لا يتقدمها أثر يتعلق به. وقد يعنى: المشاهدة التى تنتفى معها الدلائل دقت أو توهمت.

ويقول الطوسى وهو يحدد المصطلح معتمداً على الجنيد وتلميذه عمرو بن عثمان المكى وعلى نوع من التفسير الإشارى: «المحق. فناء وجود العبد فى ذات الحق. كما أن المحو: فناء أفعاله فى أفعال الحق. فالمحو: رفع أوصاف العادة. وقيل: إزالة العلة. وقيل ماستره الحق وفناه عنك. وفي هذا يحدثنا الجنيد عن الذين يفنيهم هذا الحال قائلاً: «فلو رأيت بعين إشهاده إياهم، وكون فيما فيه أجلهم، لرأيت أشباحاً أسرى، واجتناح جوائب أرواح سرى، قد أرهفوا بالمحو فى ملكوت عزه.

فالمحق بمعنى المحو، إلا أن المحق أتم، لأنه أسرع ذهاباً من المحو.

والطمس: «فناء الصفات فى صفات الحق».

فالأول: لا يرى فى الوجود فعلاً لشئ إلا الحق. والثانى: لا يرى لشئ صفة إلا الحق. والثالث: لا يرى وجوداً إلا للحق. (محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد البغدادى: المقامات والأحوال ص: ٢٦٧).

وقال الجنيد، رحمه الله، فى رسالته إلى أبى بكر الكسائى: «وأنت فى سبل ملتبسه، ونجوم منطمسه. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٦٧). قال تعالى: ﴿فإذا النجوم طمست﴾ (سورة المرسلات: ٨).

فالطمس محو البيان عن الشئ البين. كما أن الطمس هو ذهاب رسوم السيارة بالكلية فى صفات نور الأنوار (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ٧٧). =

فاقوا من سكرهم وصحوا ميزوا بين الأشباح والأرواح، وبين القدرة والحكمة، فأعطوا كل ذى حق حقه، ووفوا كل ذى قسط قسطه، ولم يحجبوا بجمعهم عن فرقهم، ولا بفرقهم عن جمعهم[1].

ويحدثنا ابن الصباغ عن الجذب قائلاً: «ويظل هذا المجذوب فى تلك الحالة من الفناء فى وحدة الشهود حتى يرده الله تعالى إلى البقاء».

وبعد أن يرد المجذوب إلى البقاء، فإنه تترادف عليه الأحوال الحاملة لمختلف بحور المعرفة حتى ينتهى إلى بحر «الإحاطة» وهى المعرفة التامة المحيطة بكل شئ، كما أنها متضمنة فى بحر «السر» ذلك البحر الذى يغرق فيه المجذوب مشاهداً لأنوار الذات العلية» غرقاً لا خروج له منه». أى يظل مستغرقاً بعلومه فانياً فى المشاهدة إلى ما يشاء الله تعالى، وهذا الحال هو منتهى درجات الواصلين فى المعرفة بالله لكونه تحقق بها واستغرق فيها تماماً.

فأرباب الجذب، يكشف لهم عن كمال ذاته، ثم يردهم إلى شهود صفاته، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه، والسالكون على هذا، فنهاية السالكين بداية

= ويستخدم الهجويرى «الطمس» و «الرمس» بمعنى الفناء عن شئ معين فى القلب. ويقول الطوسى مستعيناً بالجنيد وهو يحدد «الرمس» و «الدمس» : يعنى الدفن. ويقال للمقبرة الديماس. قال الجنيد رحمه الله فى رسالته إلى يحيى بن معاذ رحمه الله: ثم أدمس شاهده فدمس الاندماس، وأرمس مرمسه فى غيب غافر الإرتماس وأخفى فى اخفائه، ثم قطع النسبة عن الإشارة إليه وعن الإيماء بما تفرد له منه به. ويعقب على ذلك بقوله: وهذه إشارة حقيقة التوحيد، بذهاب الخلق فيما كان، كأن لم يكن كمايحدثنا الجنيد فى كتابه «الألوهية» عن أهل الفناء فى المشاهدة فيقول عنهم «كلما طالعهم بما لاحظهم أرمس مستدرك المكان ما يكون خفى الكتمان، ويقول فى إحدى رسائله إلى بعض إخوانه. أرمس المكان مكونه، وطمس الدلائل عليه من وهم متوهمة، فكنت فيما هنالك، بغيب لغيب، انتفت عنه حقائقه الشكوك والريب كما أن الحقائق بحق اليقين تعلم (محمد مصطفى: مرجع سابق ص: ٢٦٨). فالدمس: مصطلح صوفى، يبدو أن الصوفية أخذوه عن الجنيد، وهو تعبير عن حال من أحوال الفناء. والرمس: هو النفى أى نفى إلهية ما سوى الحق. والرمس كما اصطلح عليه الصوفية «هو النفى العينى من أثره فى القلب» (الطوسى: اللمع ص: ٣٤).

(١) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٢٨٣.

المجذوبين، لكن لا بمعنى واحد، فربما التقيا فى الطريق، هذا فى ترقيه، وهذا فى تدليه كما أسلفنا فى ماضى قولنا[1].

ويقول ابن عطاء الله: «فربما اجتمعا فى تجلى الأسماء أو الصفات: بأن يكون كل منهما مشاهداً لأسمائه تعالى مثلاً، ولكن المجذوب إذا انتقل من ذلك ينتقل إلى الآثار، والسالك إلى الصفات.

فإذا مضينا فى تحليلنا للجذب عند ابن عطاء الله، فهو حين يؤكد أن الآثار شاهدة على الخالق تأخذه جذبات الصوفية فيستدل بالله على وجود الموجودات بعد أن يستدل بالموجودات على الله فيهتف قائلاً: «إلهى أمرت بالرجوع إلى الآثار، فأرجعنى إليها بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها، كما دخلت إليك منها، مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها إنك على كل شئ قدير».

ويعود فيقول: «إلهى كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده متفقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى نحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل إليك»[2].

ولكن الذى لا ينبغى إغفاله فى هذا الصدد: أنَّ أهل الجذب أو الفناء فى غيابهم عن الواسطة وعدم شهودهم لما سوى الجبروت لا يصلون فى تلك الحالة إلى الكمال، لأن الكمال لا يكون إلا بشهود الواسطة والموسوط، ويعطون كل ذى حق حقه، فلا يحجبهم جمعهم عن فرقهم، ولا فرقهم عن جمعهم، بل يشهدون الكل فى جميع أحوالهم[3].

---

(١) ابن عطاء الله: لطائف المتن، ص: ١٩٤.

(٢) ابن عطاء الله: الحكم بشرح ابن عباد الرندى، جـ ١، ص: ٩٤.

(٣) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ١٠.

كما أن الجذبة الصوفية إذا جاءت لصاحبها على غير استعداد جعلت منه مجذوباً عن صوابه، وهى رتبة دون الكمال. . . لأن الكمال هو الصلاح بوعى وليس الصلاح بفقد وعى[1].

ومن أوضح مايراه الباحث أن الأنبياء فى هذا الموضوع هم القدوة. ولم نعرف نبياً واحداً كان مجذوباً أو هائماً على وجهه بلا عقل.

(١) مصطفى محمود: السر الأعظم، ص: ٦٥.

obeikandl.com

سابعاً ـ العماء أو الحضرة العمائية

لكى نلقى الضوء على الحضرة العمائية فلابد لنا من أن نوضح العلاقة بينها وبين الحضرة الإمكانية من جهة، ثم بينها وبين الحضرة البرزخية من جهة أخرى.

ونتساءل: ما هى إذن الحضرة العمائية؟ وما العلاقة بينها وبين الحضرة الإمكانية من جهة، وما معنى الحضرة البرزخية؟ وما العلاقة بينها وبين الحضرة العمائية من الجهة الأخرى؟

الحضرة العمائية: هى حضرة الغيب المطلق الذى لا تميز فيه.

والحضرة الإمكانية: هى حضرة ظهور المعلومات العمائية الغيبية إلى الحس.

والحضرة البرزخية: هى الخط الوهمى الفاصل بينهما. تشرف على العماء بوجه الغيب، وعلى الإمكان بوجه الظهور. فبمقدار بعد السالك عن حضرة الحس، وقربه من حضرة البرزخ الفاصل بين العماء والإمكان يكون استعداده لتلقى الفيض والجذب الحبى من الله تعالى. فيعود سر الوجود إلى أصله ويتعلق به ويخلص توجهه إليه[1].

ولكى نصل إلى وادى العماء الذى يعنى الفناء عند العطار فلابد لنا من المرور على وديان سبعة. وهذه الوديان السبعة هى:

١ـ وادى الطلب: وفيه يتجرد من كل متاع دنيوى.

٢ـ وادى العشق: وفيه تتحرك الروح لمواصلة أهلها (فالروح فى عشقها كالسمكة التى ألقيت فى البيداء). فهى تضطرب ،وتفزع لتعود إلى الماء.

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، هامش ص: ٢٦٥.

٣ـ وادى المعرفة: وهو وادى تسطع فيه الشمس فيرى كل على قدر بصره. ولما كان العشق طريق المعرفة، فقد جعل العطار وادى العشق قبل وادى المعرفة.

٤ـ وادى الاستغناء: وفيه نرى أن الحقائق إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقيقة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة وبدت حقائق عظيمة هائلة، فالأبحر السبعة مجرد حوض، والكواكب السبعة مجرد شرارة، والجنات السبع مجرد جيفة، والنيران السبع قطعة من الثلج، ولكن العجب هنا فى منطق الطيران النملة هنا فى قوة الفيل.

٥ـ وادى التوحيد: وفى هذا الوادى نجد كل عدد يصير واحداً فى واحد، فتتم الوحدة، والواحد هناك ليس مثل الواحد فى العدد، بل هو وراء العد والحد. (هناك لا يدرك أزل ولا أبد، وإذا زال طال الدوام فالأشياء لم تكن ولن تكون، فهى غير كائنة).

وهنا نرى العطار مبهم، ولعله يعنى أن وحدة الله تتجلى، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا بانتهاء ولامكان ولا زمان.

٦ـ وادى الحيرة: والسالك هنا لايدرى ماذا يصنع، فهو يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يتبع المرشد ولا أن يسيره وحده، لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذى لا قبل له به، ولا أن يمسكه عنه، فهو فى وادى الحيرة ووادى الحيرة لا حدود له. لا يعرف الحب ولا البغض، وليس له روح ولا جسم، ولا هوخير ولا هو شرير، لا هو شئ ولا هو لاشئ.

وهنا يزول كل تمايز يقدمه العطار للمدرسة الإشراقية فى حكمة الاشراق ـ فى الوقت الذى يؤكد فيه أن توحيدنا الذى نعرف وندين به ليس صحيحاً كالتوحيد الذى متقدم فيه كل حدود وخطوط التمايز.

ويقول العطار: من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه فإن سئل: أكائن أنت أم لا؟ أ أنت هنا أم لست هنا؟ أظاهر أم باطن؟ أفان أم باق، أم فان باق معاً؟ أم لا فان ولا باق؟

فالجواب: لا أدرى بل لا أدرى أننى لا أدرى!!!

٧ـ وادى الفناء: وهو الوادى الأخير الذى يسمى وادى «العماء حسب مصطلح السهروردى بعد العطار» الذى يقول عنه: إنه وادى الذهول.. وادى الخرس.. وادى الصمت والصمم.

هناك يموج البحر المحيط، ومن فقد نفسه فى هذا البحر فقدها أبداً فى فناء وسلام.

فإذا دخل العارف العاشق البقاء فى الفناء أصبح جديداً، وأصبح حقيقته التى كانت ثم عادت إلى ماكانت مع تحطيم هذه الحواجز. كان وصار، ومع محو كل تمايز.

(هأنذا قد فنيت. قال كذلك منحتك البقاء. حين ترى نفسك عدماً أهبك وجوداً لا يتصور).

ثامناً ـ الصعق

الصعق هو الفناء عند التجلى الربانى[1]. ولقد كان فناء موسى عليه السلام نوعاً من الصعق المصاحب لغيبة شديدة الوطأة مما أفقد موسى وعيه تماماً وغيبته عن الدنيا وما فيها.

ويحق لنا أن نلقى مزيداً من الضوء على مفهوم الصعق: «يشير ابن عربى إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[أ].

فالاستشهاد بالآية فى منزلة «الفناء» التى تضمحل فيها الرسوم: أنسب وأظهر. لأن تدكدك الجبل هو اضمحلال رسمه عند ورود نور التجلى عليه. والصعق فناء فى هذه الحالة لهذا الوارد المفنى لبشرية موسى صلى الله عليه وسلم[2].

وهذا ماصرح به الجيلى حيث قال عن قصة موسى على الجبل: «واندكاك الجبل عبارة عن فناء نفسه بالله، وصعقه عبارة عن المحق والسحق[3].

وقال بعضهم فى تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾.

---

(١) قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة صادق نشأت (القاهرة: م النهضة المصرية ١٩٧٠م جـ٢ ص: ٨٨٥، وانظر: ابن عربى: اصطلاحات الصوفية ص: ٢٢، الكاشانى. اصطلاحات الصوفية ص: ١٥١.

(أ) سورة الأعراف: آية: ١٤٣.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ٥٨.

(٣) الجيلى: الإنسان الكامل، جـ ١، ص: ٣٠.

أى زال وجوده بوجود خالقه والتجلى فيه. ولهذا قال تعالى لموسى عليه السلام: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾.

لأنه خاطبه فى تجلى الربوبية، فلو خاطبه فى تجلى الرحمانية أو تجلى الألوهية أو الوحدانية لما كان يقع المنع أبداً لأن الرحمانية لها الوجود السارى وهى عين كل امرئ[1].

ولهذا تجلى سبحانه وتعالى على الجبل بصفة الربوبية فدكدك الجبل وخر موسى صعقاً أى فانياً، فلو تجلى عليه بصفة الرحمانية لأبقاه ولم يتأثر الجبل.

والرأى هنا: أن الفناء عند موسى صلى الله عليه وسلم وقع له من تجلى الربوبية، وهذا التجلى كما يسميه الجيلى المرتبة السادسة من مراتب الوجود.

وصعق موسى عند تجلى الرب تعالى للجبل واضمحلاله، وتدكدكه من تجلى الرب تعالى: فعدم موسى وصار العبد كأن لم يكن، والحق كما لم يزل، فما رأى موسى ربه، وإما الله رأى الله، وماتم إلا المعبر عنه بموسى[2].

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نذكر: لم يصعق موسى لرؤية الذات وإنما لرؤية تجليها على شئ آخر هو الجبل[3]. فموسى عليه السلام مع عظمة قدره، ومكانته، ومع هذا أنه طلب الرؤية، ولم يجب إليها، وحول أن ينظر إلى الجبل.

ويعلق الإمام القشيرى على ذلك قائلاً: هذا مع رسالته خر صعقاً، وهذا مع صلابته صار دكاً منكسراً[4]. ألا تثير هذه العبارة الدهشة فى النفوس فكيف لا يصمد الجبل وهو أعظم الأشياء رسوخاً، وكيف لا يصمد موسى وهو المختار من قبل الله لتبليغ رسالة السماء؟! كما أعلم الله موسى عليه السلام بألا يراه

---

(١) الجيلى: مراتب الوجود وحقيقة كل موجود (القاهرة: م الجندى، دار الطباعة المحمدية درب الأتراك بالأزهر، د. ت) ص: ١٦، ١٧.

(٢) الجيلى: الإنسان الكامل، جـ١، ص: ٤١، ٩٢ وانظر: عبد الرحمن الوكيل: البهائية وتاريخها (القاهرة: م المدنى، ط٢، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م) هامش ص: ٢٧٣.

(٣) مصطفى محمود: رأيت الله (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٨م) ص: ٣٦.

(٤) القشيرى: الرسالة، ص: ٣٩.

أحد فى الدنيا، بل يراه فى الآخرة[١]. وإلى هذا المعنى أشار الحق سبحانه وتعالى بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾

أى يا موسى: يعنى أنك إذا كنت موجوداً فأنا مفقود عنك، وإن وجدتنى فأنت مفقود، ولا يمكن للحادث أن يثبت عند ظهور القديم[٢].

والباحث لا يوافق الجيلى على قوله: مفقود بالنسبة لله سبحانه وتعالى مهما كان التعليل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإلى هذا المعنى أشار الجنيد بقوله: «المحدث إذا قورن بالقديم لم يبق له أثر». ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نؤكد القول بأن موسى عليه السلام تملكته الرجفة والغشية من هذا الصوت الذى تندك من روعة جلاله الجبال، ويكاد الإنسان يتزلزل، بل يزول زوالاً، ويفنى فناء من رهبة الموقف[٣]. ولقد سئل الحلاج: لم طمع موسى عليه السلام فى الرؤية وسألها؟ فقال: لأنه انفرد للحق، وانفرد الحق به فى جميع معانيه، وصار الحق مواجهة فى كل منظور إليه، ومقابلة دون كل محضور لديه، على الكشف الظاهر إليه، لا على التغيب، فذلك الذى حمله على سؤال الرؤية لا غير[٤].

ويبين لنا ابن عربى أن مقام الشهود الحقيقى عند موسى صلى الله عليه وسلم يقتضى فناء المشاهد فى المشاهدة[٥]. فمقام المكالمة يقتضى الإثنينية.

كما يدلل الخراز على الصعق عند موسى عليه السلام بقوله: لولا أن الله تعالى أدخل موسى عليه السلام فى كنفه لأصابه ما أصاب الجبل»[٦].

---

(١) الأشعرى، أبو الحسن على بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (القاهرة: م النهضة، سنة ١٩٥٠م) جـ١ ص: ٣٤٧.

(٢) الجيلى: الإنسان الكامل، جـ ١، ص: ١٣٤.

(٣) محمد إسماعيل إبراهيم: قصص الأنبياء والرسل (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ص: ٩٢.

(٤) السلمى، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين: طبقات الصوفية، يسره ورتبه أحمد الشرباصى (القاهرة: م الشعب، سنة ١٣٨٠هـ) ص: ٧٤.

(٥) ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص: ٣١٦.

(٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى (القاهرة: م صبيح، د.ت) جـ١، ص: ٧٨.

لذلك نراه يؤكد جديداً فى منهجه فى المحبة الإلهية، والمعرفة الربانية فيشير إلى معنى المراد عند الصوفية، ويرى أن محبة الله عزوجل لموسى جعلته مراداً بعد أن كان مريداً، وهذا هو الذى حماه من نتائج الصعق(*).

من خلال ماتقدم يتضح لنا أن الصعق هو الغشية أو الذهاب أو الفناء، وذلك من مطالعة أنوار الحقائق، فالصعق دهشة وسكر ناتج من تجلى أسرار الله على قلب العبد الصادق، وذلك فى حال المشاهدة. فالسالك إلى طريق الله عندما يصل إلى مقام الفناء وقبل أن يفنى عن نفسه «فناء الفناء» يقال فى هذه اللحظة التى فيها أنه قد صعق، وذلك من مشاهدة الأنوار الربانية كما حدث لموسى عندما تجلى ربه للجبل.

(*) مما يروى عن موسى عليه السلام أنه قال: يارب: هل كلمتنى بجميع كلامك؟ فقال: ياموسى إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولو كلمتك بجميع كلامى لذبت من حينك. (عبد العزيز الدباغ: الإبريز: القاهرة: م صبيح، د.ت ص: ٩٢).

obeikandl.com

تاسعاً ـ السفـر

السفر عند الصوفية هو توجه القلب إلى الحق[١].

ويرى ابن عجيبة أن السفر كناية عن مجاهدة النفس ومحاربتها حيث يسافر المريد أولاً من موطن الذنوب والغفلة إلى موطن التوبة واليقظة، ويسافر ثانياً من موطن الحرص على الدنيا والانكباب عليها إلى موطن الزهد فيها والغيبة عنها، ويسافر ثالثاً من موطن مساوئ النفوس وعيوب القلوب إلى موطن الزهد فيها والتحلية بأضدادها، ويسافر رابعاً من عالم الملك إلى شهود عالم الملكوت ثم إلى شهود عالم الجبروت، أو من عالم الحس إلى عالم المعنى، أو من عالم الأشباح إلى عالم الأرواح[٢].

فحقيقة السفر عند الصوفية هو السفر عن النفس إلى الحق[٣].

وقد قيل للبسطامى: أيصل العبد إليه فى ساعة واحدة؟

قال: نعم. ولكن يرد بالفائدة والربح على قدر السفر[٤].

والسفر سفران[٥] سفر بالظاهر فى آفاق الأرض وأقطارها. وسفر بالباطن إلى الله تعالى وهو مادل عليه قوله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم: ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾[أ].

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ١١.

(٢) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية ص: ١٠٢.

(٣) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد ص: ٣٠.

(٤) أبو نعيم: الحلية ج ١٠ ص: ٤١.

(٥) عبيد الضرير: نزهة الناظرين هامش ص: ١٢٥.

(أ) سورة الصافات: آية: ٩٩.

ويدل على السفرين جميعاً قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ﴾[أ].

فالسفر الأعظم هو السفر بالسر إلى الله تعالى.

ولقد قال المحققون نقلاً عن الإمام الرازى أن السفر سفران: سفر إلى الله وهو متناه، لأنه عبور عن العبور عما سوى الله. وإذا كان ماسوى الله متناهياً بالعبور عليه متناه، وسفر فى الله، وهو غير متناه، لأن نعوت جماله وجلاله، غير متناهية. ولايزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض[1].

والأسفار عند الكاشانى أربعة:

السفر الأول: هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين. وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية.

السفر الثانى: هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى، وهو نهاية الحضرة الواحدية.

السفر الثالث: هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام «قاب قوسين»، مابقيت الإثنينية، فإذا ارتفعت، فهو مقام «أو أدنى». وهو نهاية الولاية.

السفر الرابع: هو السير بالله عن الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع.

كما قسم الكاشانى نهايات السفر إلى أربع نهايات:

فنهاية السفر الأول: هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة.

ونهاية السفر الثانى: هو رفع حجب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة.

ونهاية السفر الثالث: هو زوال التقيد بالعندين الظاهر والباطن بالحصول فى أعين أحدية الجمع.

ونهاية السفر الرابع: عند الرجوع عن الحق إلى الخلق فى مقام الاستقامة هو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق.

(أ) سورة فصلت: آية: ٥٣.

(١) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام، هامش: ص: ٢٩٢.

عاشراً- الفرق والجمع

الجمع اصطلاح صوفى معناه: ملاحظة الرب فى كل مظهر وجودى والفناء عن هذه المظاهر وردها إلى أصل العلم حتى لا يلاحظ الجامع إلا الله[١].

فهو الحال التى لا تمييز فيها بين العبد والرب، وهى حال الفناء الصوفى. أما الفرق فهو: الحال التى يقع فيها هذا التمييز[٢].

فالجمع أصل، التفرقة فرع. فكل جمع بلا تفرقة زندقة، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل. فصحة الجمع بالتفرقة، وصحة التفرقة بالجمع[٣]. ولابد للعبد السالك من جمع وفرق، وقيام العبودية بهما، فمن لا تفرقة له لا عبودية له. ومن لا جمع له لا معرفة له ولا حال[٤].

ويورد القشيرى على لسان الدقاق أنه قال: الفرق ما نسب إليك، والجمع ما سلب عنك[٥]. ومعناه: أن يكون كسباً للعبد من إقامة وظائف العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق. وما يكون من قبل الحق من ابداء معانى، وابتداء لطف وإحسان فهو جمع.

وقد جمع بينهما فى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[أ].

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٣٢.
(٢) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢، ص: ٨٢.
(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٢.
(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص: ٢٦، وانظر: عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام هامش ص: ٢٩٠.
(٥) القشيرى: الرسالة ص: ٥٩.
(أ) سورة الفاتحة: آية: ٥.

وقد قيل: أصل الجمع والتفرقة فى قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[أ].

فهذا جمع. ثم فرق فقال: ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ ﴾[ب].

وفى البحر العميق بين الفرق والجمع (البعد والقرب) يهلك الكثير إذا لم يستقيموا على صراط الشريعة وإذا لم يلتزموا التجرد التام[1].

وقيل: الفرق شريعة، والجمع حقيقة. وقد ذهب الجنيد إلى أن: قربه بالوجد جمع وغيبته فى البشرية تفرقة.

ونستطيع أن نتبين تحديداً آخر لمعنى الجمع والتفرقة عند الجنيد، ولكنه أكثر غموضاً وذلك فى قوله: «وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى فدعانى، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى، فغطانى عنه.

وفى نصوص الجنيد ما يشير إلى معالجة فكرة الجمع والتفرقة على ضوء قضية التوحيد، أو بتعبير أدق تجريد التوحيد، وهو إما أن يرجع إلى فناء الشعور بالخلق، أو الفناء عن رؤية الفعل للعبد[2].

ولقد بينا ونحن نتكلم عن الجمع أنه إشارة إلى حق بلا خلق. وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التى تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها السالك كل شئ بعين الوحدة. وهذا الجمع هو الذى عناه أبو سعيد الخراز بقوله: «معنى الجمع أنه أوجدهم نفسه فى أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له».

وهذا يعنى أنه أوجد نفسه فى أنفس السالكين وأفناهم بوجوده عن وجودهم[3].

(أ) سورة آل عمران: آية: ١٨.

(ب) سورة آل عمران: آية: ١٨.

(١) مصطفى محمود: السر الأعظم، ص: ٧١.

(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٢٩.

(٣) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ١٩٨.

ويرى صاحب «التعرف» أن الجمع عند الصوفية هو جمع الهمة فى أن تكون كل الهموم هماً واحداً، فيكون همه لله وبالله ومن الله، وهذه حال فى المجاهدة والرياضة.

فالجمع هو ألا تتفرق هموم العبد، وإنما يجمعها، وتصبح حاله مع الله. أما التفرقة فهى عقب الجمع، وهو أن يفرق العبد بين همومه وحظوظه، وبين طلب موافقته الله، وقد ينظر أحياناً إلى حظوظ نفسه، ولكنه ممنوع عنها لأنه فى التفرقة قد حيل بينه وبين هذه الحظوظ فلا يأتى له منها شئ، وهو فى الوقت نفسه غير كاره لذلك، لأنه مريد صادق، يرى أنه يسير فى طريق الحق، وأن الحق تعالى جذبه، فلا يعرف ولا يهتم بشئ سواه[١].

وبهذا الرأى كان يقول صاحب «مدارج السالكين»: الجمع عند الصوفية شهود الفردانية التى تفنى فيها رسوم المشاهد. وهذا جمع فى الربوبية. وأعلى منه: الجمع فى الألوهية، وهو جمع قلبه وهمه وسره على محبوبه ومراضيه ومراده منه. فهو عكوف القلب بكليته على الله عز وجل[٢].

ويعود ابن قيم الجوزية فى مقام آخر فيقول: «الفناء فى الفردانية التى يسمونها «حضرة الجمع» هى أعلى الغايات عند الصوفية[٣]. فالجمع بالحق تفرقة عن غيره، والتفرقة عن غيره جمع به[٤].

أما عن الهروى فى مقام الاتصال فيؤكد ربطه الوثيق لمقام الفناء والجمع حيث يوضح لنا أنهما هيئة سلبية وإيجابية لحقيقة واحدة[٥].

ونعود مرة أخرى إلى ما أثبتناه آنفاً فنقول: «من تكلم فى مقام الجمع فليس بمتكلم وإنما المتكلم هو الحق سبحانه وتعالى على لسان عبده»[٦].

---

(١) الكلاباذى: التعرف، ص: ١٤٢.
(٢) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ٣، ص: ٧٢.
(٣) المرجع السابق، جـ١، ص: ٢٤٢.
(٤) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٣٨.
(٥) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٢٩٧.
(٦) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٤٥.

وهو استهلاكه فى وجود الحق (على بقائه) وهو شعوره بالخلق فهو فى مقام الفناء الذى هو مقام الجمع لا البقاء الذى هو مقام الفرق[1].

ويرى ابن عربى: أن الإنسان إذا جاء الله به إليه جمعه عليه جمعية لا تفرقة فيها، حتى يهبه الله تعالى فى ذلك ما يريد أن يهبه مما سبق علمه، فإذا خرج عن ذلك المشهد وعن تلك الحالة فخرج عن حال جمعيته إلى حال تفرقته[2].

وهكذا ينبغى أن نفهم المراد بالجمع والفرق عند ابن عربى.

والجمع على الله هو السمة الغالبة على المدرسة الشاذلية، ويعبرون عنه أحياناً: «بطريق الحق من أول قدم، ويكون العمل على ذلك بالانحباس إلى الله، والفراغ مما سواه، وهو يختلف عن طريق الغزالى القائم على رؤية النفس، وإطلاع الحق عليها، وهو ما تبتعه أغلب الطرق الصوفية، يقوم على معالجة النفس والتخلص من عيوبها قبل الولوج إلى حضرة الربوبية. أما طريق الجمع فيقوم على إسقاط كل النوازع والشهوات، وملاقاة المقصود رأساً. ولذلك قيل: «إن المشايخ يدلون الناس على الله أما أبو الحسن فإنه يدخلهم إلى الله».

وعند الطوسى: الجمع والتفرقة اسمان: فالجمع جمع المتفرقات، والتفرقة تفرقة المجموعات. فإذا جمعت قلت: الله ولا سواه، وإذا فرقت قلت: الدنيا، والآخرة والسكون.

وعند القشيرى: يقول: إثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع. والجمع هنامعناه: قيام الخلق بالحق. ويقول أيضاً: الجمع: «إثبات الحق والخلق قائماً بالحق»[3].

ويحدثنا ابن عجيبة فى «معراجه» قائلاً: الجمع: هو عبارة عن شهود المعنى القائم بالأشياء متصلاً بالبحر المحيط الجبروتى. أما الفرق: فهو عبارة عن شهود حسن الكائنات، والقيام بأحكامه تعالى من العبادة والعبودية[4].

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوي، ص: ٤٠.
(٢) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص: ٦٣٢.
(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٣١.
(٤) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٣١.

ولعدم استمرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع ويغيب إلى أن يستقر فيه بحيث لايفارقه أبداً، فلو نظر بعين التفرقة لايزول عنه نظر الجمع، ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة، بل يجتمع له عينان، ينظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة، وتسمى هذه الحالة الصحو الثانى والفرق الثانى وصحو الجمع وجمع الجمع وهى أعلى رتبة من الجمع الصرف لاحتجاج العندين فيها، لأن صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية.

ألا ترى أن جمعه فى مقابل التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة، وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع[١].

فجمع الجمع مقام أعلى من البقاء وهو أن يأخذه الحق بعد بقائه فيكون فى شهود ذاته تعالى فيصير مستهلكاً بالكلمة عما سوى الله تعالى[٢]. وهو الاستهلاك بالكلية وفناء الاحساس بما سوى الله عز وجل[٣]. وجمع الجمع: شهود الخلق قائماً، ويسمى الفرق بعد الجمع. وهو المرتبة الأحدية[٤]. كما قيل: الفرق شهود الحكمة، والجمع: شهود القدرة، وجمع الجمع: شهود حكمة وقدرة.

ويعتبر كبار الصوفية، مرحلة الجمع هذه، أدنى مما يجب أن يكون عليه الكمل من المحبين الذين يجب أن يتحققوا بما يسمونه: جمع الجمع، أو صحو الجمع، أو الفرق الثانى.

وفى هذا الصدد يتحدث صاحب «مدارج السالكين» قائلاً: الفرق فرقان: الفرق الأول: وهو النفسى الطبيعى المذموم وليس الشأن فى الخروج منه إلى الجمع والفناء فى توحيد الربوبية والحقيقة الكونية، بل الشأن فى شهود هذا

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٥٦.

(٢) ابن عربى: رد المتشابه إلى الحكم، تحقيق أبو بكر مخيون (القاهرة: م الصدق الخيرية سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م) ص: ٢٨.

(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ٥٩.

(٤) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، هامش ص: ٥٧.

الجمع واستصحابه فى الفرق الثانى وهو الحقيقة الدينية. وأضاف قائلاً: ومن لم يتسع قلبه لذلك؛ فليترك جمعه وفناءه تحت قدمه، ولينبذه وراء ظهره، مشتغلاً بالفرق الثانى. والكمال أيضاً وراء ذلك. وهو شهود الجمع فى الفرق، والكثرة فى الوحدة، وتحكيم الحقيقة الدينية على الحقيقة الكونية. فهذا حال العارفين الكمل.

ويعرج قائلاً: الدين كله استكثار من الطاعات، وأحب خلق الله إليه: أعظمهم استكثاراً منها. فهذا جزاؤه وكرامته للمستكثرين من طاعته لا لأهل الفناء المستغرقين فى شهود الربوبية[1]. ومن له فرقان[*]: فهو يعرف هذا وهذا وغيره لا اعتبار به[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص: ١٨٩.

(*) الفرقان: الفرق الأول: هو الاحتجاب بالخلق عن الحق، وبقاء الرسوم الخلقية بحالها.
الفرق الثانى: هو شهود قيام الخلق، ورؤية الوحدة فى الكثرة، والكثرة فى الوحدة من غير احتجاب صاحبه بأحدهما عن الآخر.
الفرقان: هو العلم التفصيلى الفارق بين الحق والباطل، والقرآن هو العلم اللدنى الإجمالى الجامع للحقائق كلها.
فرق الجمع: هو تكثر الواحد بظهوره فى المراتب التى هى ظهور شؤون الذات الأحدية، وتلك الشؤون فى الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الحق بصورها.
فرق الوصف: ظهور الذات الأحدية بأوصافها فى الحضرة الواحدية.
الفرق بين المتخلق والمتحقق: أن المتخلق هو الذى يكتسب فضائل الأخلاق والأوصاف الحميدة تكلفاً وتعملاً، ويجتنب الرذائل والذمائم، فله من الأسماء الإلهية آثارها. والمتحقق بها هو الذى جعله الله مظهراً لأسمائه وأوصافه.
وهكذا يمكن القول أنَّ شهود الحق فى صورة أسمائه التى هى الأكوان فلا يحتجب المتحقق بالحق عن الخلق، ولا بالخلق عن الحق. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ١٤٦).
فالذى يرى الحق فى الخلق، والخلق فى الحق، ولا يحتجب بأحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجه وخلقاً من وجه فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الأحد ولا تزاحم فى شهود كثرة المظاهر أحدية الذات التى يتجلى فيها ولا يحتجب بأحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية، ولا تزاحم فى شهود أحدية الذات المتجلية فى المجالى كثرتها.
وإلى المراتب الثلاث أشار الشيخ محى الدين بن عربى:

ففى الخلق عين الحق وإن كنت ذا عين ... وفى الحق عين الخلق إن كنت ذا عقل
وإن كنت ذا عين وعقل فما ترى ... سوى عين شئ واحد فيه بالشكل

(الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ١٧٧).

(٢) المرجع السابق ص: ١٩٩.

ولزيادة الإيضاح نقول مع ابن عطاء الله: «العبد إذا شرب فازداد صحواً وغاب فازداد حضوراً، فلا جمعه يحجبه عن فرقه، ولا فرقه يحجبه عن جمعه، ولا فناؤه يصده عن بقائه، ولا بقاؤه يصده عن فنائه، يعطى كل ذى قسط قسطه، ويوفى كل ذى حق حقه، فيشكر الحق والخلق ولا يغيب عن الرب فى حالة مخالطة الخلق»[1].

والحاصل أن أهل الجمع لا يشهدون إلا الحق، وأهل الفرق لا يشهدون إلا الخلق، ويستدلون به على الحق، وأهل الفرق فى الجمع يشهدون الخلق والحق: أى يعنى يشهدون الواسطة والموسوط من غير فرق بينهما[2].

وقال الواسطى[*]: إذا نظرت إلى نفسك فرقت، وإذا نظرت إلى ربك جمعت، وإذا كنت قائماً بغيرك فأنت فان بلا جمع ولا تفرقة[3].

وقال بعض السادة: الجمع ما أسقط التفرقة وقطع الإشارة. ومعناه: أن يكون مذكوراً بالله تعالى ومذكوراً منه تعالى[4]. فالجمع اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق فمتى شاهد غيره فما جمع. والتفرقة شهود لمن شاء بالمباينة. ومجموع الإشارات ينبئ أن الكون يفرق، والمكون يجمع، فمن أفرد المكون جمع، ومن نظر إلى الكون فرق. فالتفرقة عبودية، والجمع توحيد، وإذا أثبت السالك أثبت طاعته ناظراً إلى كسبه فرق، وإذا أثبتها بالله جمع. وإذا تحقق بالفناء فهو جمع الجمع. والمقصود أنهم أشاروا بالجمع إلى تجريد التوحيد، وأشاروا بالتفرقة إلى الاكتساب. وصاحب الجمع لو نظر إلى عالم التفرقة لم ير صور الأكوان إلا

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٤٥.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٥٦.

(*) هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطى، وأصله من فرغانه، وكان يعرف بابن الفرغانى من قدماء وأصحاب الجنيد (السلمى: طبقات الصوفية: ص: ٧٢).

(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٨.

(٤) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ٦٠.

آلات يستعملها فاعل واحد، بل يراها فى البين فيجمع كل الأفعال فى أفعاله، وكل الصفات فى صفاته، وكل الذات فى ذاته حتى لو أحس بشئ يراه المحس، ونفسه الحس، والحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه، وتارة يكون المحبوب، وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه.

وقيل: جمعهم بذاته، وفرقهم فى صفاته. ويمكن أن يقال: رؤية الأفعال تفرقة، ورؤية الصفات جمع، ورؤية الذات جمع الجمع.

ومما هو جدير بالذكر أن الجمع التام لا يكون إلا بالوفوف عند باب الأحد الصمد الحق، بحيث لا يبقى نظره إلى نفسه، ولا إلى اشتغاله بالله، ولا إلى استغراقه فى الله فيكون هناك الكمال التام[1].

وبهذا الصدد ينقل ابن قيم الجوزية عن أحد الصوفية قوله: الجمع هو: استغراق رسم العبد فى وجود الحق.

ويشيرون إلى الفناء فى حضرة الجمع. والغالب على اصطلامهم أنه من الإقبال على الله بالمراقبة، والحضور والفناء فى الوحدانية. ويقولون: «هو صاحب وقت مع الله»[2].

والجمع عند الصوفية كما يوضح لنا ابن قيم الجوزية ثلاث مراتب[3]:

أعلاها: جمع لهم على الله: إرادة ومحبة وإنابة، وجمع القلب والروح والنفس والجوارح على استفراغ الوسع فى التقرب إليه بما يحبه ويرضاه، دون رسوم الناس وعوائدهم.

فهذا جمع خواص المقربين وساداتهم.

---

(١) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام، هامش ص: ٢٩٢.
(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٢٠٢.
(٣) المرجع السابق، ص: ٢٣٠.

والثانى: الاستغراق فى الفناء فى شهود الربوبية، وتفرد الرب سبحانه بالأزلية والدوام، وأن الوجود الحقيقى له وحده. وهذا الجمع دون الجمع الأول بمراتب.

والثالث: جمع الملاحدة والاتحادية، وعين جمعهم. وهو جمع الشهود فى وحدة الوجود.

مما تقدم يمكننا أن نخلص إلى أن الجمع يراد به: جمع الإرادة، وجمع الشهود، وجمع الوجود.

فالأول: جمع الرسل وورثتهم. والثانى: جمع أهل الفناء. والثالث: جمع أهل الإلحاد والاتحادية.

وإذا جئنا إلى درجات الجمع عند الجنيد وجدناه يتحدث عما يسميه «جمع الجمع» و«عين الجمع» وقد جاءت العبارتان فى مجال الحديث عن الفناء ودرجات الجمع.

يقول: «وأين من لا أين لأينه، إذ مؤين الأينات مبيد لما أينه» (فالمشاهدة بلا مكان) وإذا الإبادة(*) مبادة فى تأييد مبيد الإبادات (إفناء ما وجد، وهو دائم).

وإذا الاجتماع فيما تفرق (بإسناده إلى الحق). والتفريق فيما جمع فرق فى جمع جمعه، وإذا الجمع بالجمع للجمع جمع فيما جمعه».

فالجمع(**) لذات الجمع هو العثور على التوحيد، ولا يتم عندهم إلا بالفناء،

(*) الإبادة: الإبادة تعنى عند الجنيد «الفناء» ثم «الفناء عن الفناء» أى فناء الفناء. وله عبارات مشابهة فى مواضع أخرى مثل قوله: أباد وأفنى الإبادة. وقوله: «إن الحق أفنى ما بدا عليه» وقوله فى التوحيد: «تبدى فتبيد من بدت عليه، وتفنى من أشارت إليه. وهما كذلك «الذهاب» و «ذهاب الذهاب».

(محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد هامش ص: ٢٣٦).

(**) ولايفوتنا أن ننبه هنا إلى التعريف بمقام الهوية الإلهى: فمقام الهوية الإلهى هو مقام الجمع بين الضدين (الأول والآخر، والظاهر والباطن من عين واحدة ونسبة واحدة بلا تقابل وبلا جهة... والعارف لا يصل إلى الجمعية مع الله إلا ببلوغه هذه الدرجة من الجمع بين الضدين (فى ثبوت عينه وفنائه حال المشاهدة وانتفاء الجهات بالنسبة له). =

ثم البقاء ولذلك نراه عندما يتساءل عن بعض عبارات البسطامى الغامضة يقول: «حكايات أبى يزيد، رحمه الله تدل على أنه بلغ عين الجمع»[١].

ومما يستدل به على ذلك قول البسطامى: «من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازماً بجوارحه على أدب العبودية وبصيرته فى مشاهدة الحق، ومن كان فى عين الافتراق فإنه يجمع جمع المجتهدين فى عبوديته ويكون كالهباء[٢].

فعين الجمع: هى حقيقة الشهود التى تؤدى إلى ذهاب العبد عن وجوده وصفاته ويبقى بوجود الله فقط[٣].

وأما عن الرؤية بعين الجمع فهى إرجاع جميع المظاهر الكونية إلى أصلها، من الأسماء والصفات الإلهية، ثم إرجاع الأسماء والصفات الإلهية، إلى الاسم الجامع «الله»، ورؤية جميع المظاهر نابعة من أصلها، ثم نسيانها وعدم اعتبارها وجوداً، من حيث أن وجودها مستعار، وليس أصيلاً، ومن ثم يقولون: لا موجود إلا الله، أى لا موجود أصالة إلا الله[٤].

يضاف إلى ما ذكرناه عن الجنيد أنه قال: «وعين الجمع اسم من أسماء التوحيد، له نعت ووصف يعرف أهله، ولا تتضح درجة عين الجمع إلا بالفناء[٥]. فحالة جمع الجمع هذه، حالة وعى وصحو وإدراك، مع بقاء المعرفة الصوفية، التى كانت فى حالة السكر، فلا يزول عن صاحب المقام إدراك

= وهذا هو مقام الهوية الإلهية، وهو أعلى مقام وأخفى مقام وليس لأحد فيه قدم، وبهذه الدرجة نفسها مقام الأحدية.

فمقام الجمع بين الضدين أو المقام المحمدى أو الموقف كما يسميه النفرى لأن عنده تنتهى الهجرة ويحدث التوقف أو الإطلاق حيث تختفى الحدود والرسوم والمعالم.

(مصطفى محمود: السر الأعظم ص: ٦٧).

(١) محمد مصطفى : المقامات والأحوال، ص: ٢٢٩.

(٢) أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة (القاهرة: م الحلبى، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م) ص: ٩٢.

(٣) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف، ص: ٢٨٧.

(٤) ابن خطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٩٤.

(٥) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ٢٣٢.

الوحدة، إذا نظر إلى الكثرة، أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة. وهذه حالة فيها جمع من وجه، وتفرقة من وجه، فالجمع باعتبار الشعور بالوحدة، والفرق لإدراك الخلق وصور الكون كما هى[1].

فجمع الجمع حال العارفين الكمل، المحلقين على أجنحة الوجد مثل أبو القاسم الجنيد.

وعلى ضوء ماسبق نستطيع أن نقول: «إن العبد إذا شهد التفرقة والكثرة فى المخلوقات يبقى قلبه متعلقاً بها مشتتاً ناظراً إليها، وتعلقه بها إما محبة وإما خوفاً وإما رجاء. فإذا انتقل إلى الجمع اجتمع قلبه على توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، فالتفت قلبه إلى الله بعد التفاته إلى المخلوقين. فصارت محبته لربه، وخوفه من ربه، ورجاؤه لربه، واستعانته بربه، وهو فى هذا الحال قد لا يسع قلبه النظر إلى المخلوق، ليفرق بين الخالق، فقد يكون مجتمعاً على الحق معرضاً عن الخلق، نظراً وقصداً. وهو نظير النوع الثانى من الفناء. ولكن بعد ذلك الفرق الثانى. وهو أن يشهد أن المخلوقات قائمة بالله مدبرة بأمره، ويشهد كثرتها معدومة بوحدانية الله سبحانه وتعالى، وأنه سبحانه رب المخلوقات، وإلهها، وخالقها، ومالكها. فيكون مع اجتماع قلبه على الله إخلاصاً ومحبة وخوفاً ورجاء واستعانة وتوكلاً على الله، وموالاة فيه، ومعاداة فيه، وأمثال ذلك: نظر إلى الفرق بين الخالق والمخلوق، مميزاً بين هذا وهذا، يشهد فى تفرقة المخلوقات كثرتها مع شهادة أن الله رب كل شئ ومليكه وخالقه وأنه هو الله لا إله إلا هو»[2].

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر ط٢، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ص: ٢٨.

(٢) ابن تيمية: العبودية، ص: ١١٤.

حادى عشر ـ الأنس

الأنس حال شريف يكون عند طهارة الباطن وكنسه بصدق الزهد، وكمال التقوى، وقطع الأسباب والعلائق، ومحو الخواطر والهواجس[١].

كما أن الأنس بالله يلازمه التوحش من غير الله، بل كل ما يعوق عن الخلوة. فمن غلب عليه حال الأنس لم تكن له شهوة الإنفراد والخلوة[٢]. فالأنس أن تستوحش مما سوى محبوبك[٣].

ولقد أورد الشبلى: «إذا أردت أن تستأنس بالله فاستوحش من نفسك»[٤]. فمن استوحش من نفسه أنس قلبه بموافقة مولاه[٥].

ويتفق هذا القول مع ما أدلى به الجيلانى حيث قال: «لاتسكن إلى أحد من الخلق، ولا تستأنس به، ولا تطلع أحد على ما أنت فيه، بل يكون أنسك بالله عز وجل وسكونك إليه، وشكواك منه إليه»[٦].

ومما يضاهى ما قلناه نشير هنا إلى ما يرويه صاحب «الحكم» حيث قال: «متى أوحشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به.

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٤٩.
(٢) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٣٠.
(٣) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٤٣.
(٤) ابن حجر العسقلانى: الاستعداد ليوم الميعاد، ص: ٢٨.
(٥) السلمى: مرجع سابق، ص: ٧٩.
(٦) الجيلانى: الغنية، جـ ١، ص: ٤٤.

ومن أوصاف العارف بالله أن لايكون مع غير الله قراره لوجود وحشته من الخلق، فلا يأنس إلا برب الخلق، الملكّ الحق»[١].

فالأنس بالله يلازمه التوحش من غيره، ويكون أثقل الأشياء على القلب كل ما يعوق عن الخلوة[٢]. فإذا كان قلبك مستأنساً بالله عز وجل، فأنت خال عن الخلق وإن كنت بين أهلك وعشيرتك إذا تمكن الأنس من قلبك هدم حيطان وجودك وبصر بصر بصيرتك[٣].

وما ينبغى أن يعلم: أن الأنس بالدنيا وبالله لا يجتمعان[٤]. فإذا اجتمع الأنس بالناس، فهو وحيد مع الجماعة، وجالس بينهم فى وحدة، كأنه غريب فى مدينة، وحاضر فى سفر، وشاهد فى غيبة، وغائب فى حضور، يخالط الناس بالبدن لكنه منفرد بنفسه، وبقلبه، مستغرق فى عذوبة الذكر[٥].

ومن علامات المحبين لله أن لا يأنسوا بسواه ولا يستوحشوا معه. ولقد قال ذو النون: إذا سكن القلب حب الله تعالى أنس بالله لأن الله أجل فى صدور العارفين أن يحبوا سواه[٦].

ويعرج بنا قائلاً: «المستأنس بالله فى وقت استئناسه يستأنس بجميع مايرى ويسمع، ويحس به فى ملكوت ربه، والمهيب له يهاب جميع مايرى، ويسمع ويحس به فى ملك ربه ويستأنس بالذر فما دونه ويهابه»[٧]. وقال أيضاً: «أدنى منازل الأنس أن يلقى فى النار فلا يغيب همه عن مأموله»[٨]. وقال فى موضع آخر: الأنس هو: انبساط المحب إلى المحبوب[٩].

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم، جـ١، ص: ٢٣٢.
(٢) المقدسى (ابن قدامه أحمد بن عبد الله): مختصر منهاج القاصدين، ص: ٣٥٢.
(٣) الجيلانى: الفتح الربانى، ص: ٢١٨.
(٤) الغزالى: مرجع سابق، ص: ٢٣٦.
(٥) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ٧٥.
(٦) أبو سعيد الخراز: كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٩م) ص: ٩٠.
(٧) أبو نعيم: الحلية، جـ٩، ص: ٣٩٣.
(٨) المرجع السابق، ص: ٣٩٥.
(٩) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤١٢.

وعن إبراهيم بن أدهم(*) أنه قال: «أعلى الدرجات أن تنقطع إلى ربك، وتستأنس إليه بقلبك، وعقلك، وجميع جوارحك، حتى لا ترجو إلا ربك، ولا تخاف إلا ذنبك، وترسخ محبته فى قلبك، حتى لا تؤثر عليها شيئاً»(١).

ومن طريف مايروى عنه، وقد نزل من الجبل فقيل له: من أين أقبلت؟ فقال: من الأنس بالله(٢).

ويصف على بن أبى طالب كرم الله وجهه أصحاب الأنس بالله تعالى فيقول: «هم قوم هجم بهم العلم على حقيقة الأمر، فباشروا روح اليقين، واستلانوا بما استوعر المترفون، وآنسوا بما استوحش منه الجاهلون، صحبوا الدنيا بأبدان، أرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله فى أرضه والدعاة إلى دينه»(٣).

والأمر الذى يجب أن نشير إليه هو أن الصوفية تأثروا بالإمام على فاتخذوه إماماً لهم.

فالأنس محادثة الأرواح مع المحبوب فى مجالس القرب(٤). أو هو: استبشار القلوب بقرب الله تعالى، وسرورها به، وهدوؤها: فى سكونها إليه، وأمنها: معه، من حيث الروعات، وإعفاؤه لها من كل ما دونه: أن نشير إليه، حتى يكون هو المشير لأنها ناعمة به ولا تحمل غيره(٥). وقال الله عز وجل لداود عليه السلام: كن لى مشتاقاً وبى مستأنساً ومن سواى مستوحشاً.

وقيل لرابعة: بم نلت هذه المنزلة؟ قالت: بتركى ما لا بما يعنينى وأنسى لم يزل وأنشدت(٦):

(*) هو أبو اسحاق إبراهيم بن أدهم. كان من أبناء الملوك توفى سنة ١٦١هـ.
(١) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، جـ١، ص: ٨٣.
(٢) الغزالى: مرجع سابق، ص: ٣٢٣.
(٣) حسن الشرقاوى: مرجع سابق، ص: ٧٥.
(٤) السيد المنوفى: مرجع سابق، ص: ١٤٨.
(٥) أبو سعيد الخراز: مرجع سابق، ص: ٥.
(٦) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، ص: ١١٩.

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانسى وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

وروى أن مطرف بن الشخير كتب إلى عمر بن عبد العزيز[١]: «ليكن أنسك بالله، وانقطاعك إليه، فإن لله عباداً استأنسوا بالله وكانوا فى وحدتهم أشد استئناساً من الناس فى كثرتهم، وأوحش ما يكون الناس آنس ما يكونون، وآنس مايكون الناس أوحش ما يكونون.

ومما يتناسق مع ما قلناه قول الجنيد لصاحبه: «آنسك الله بقربه، وجدد لك فى كل وقت من الزيادة فى بره، وسترك فى ظلال جناحك رحمته، وجعل مأواك فى جواره، الذى أسكن فيه أرواح خاصته، الذين تولاهم بحياطته، فلم يلحقهم لاحق، ولم يشغلهم شاغل»[٢].

ويقول لآخر: بسطك بالتأنيس فى محل قربه وناجاك.

وإليك ما لاحظه القشيرى بهذا الصدد أن الأنس أعلى من البسط والهيبة أعلى من القبض[٣].

ومما حدثنا به الجنيد أيضاً، وقد سئل عن الأنس بالله؟ فقال: «ارتفاع الحشمه مع وجود الهيبة»[٤].

ويرى الكلاباذى أن «معنى ارتفاع الحشمة أن يكون الرجاء أغلب عليه من الخوف.

وفى نص آخر يستخدم الجنيد تعبيراً آخر وهو «الجلوس» المنزه، فى وصف «أهل الأنس» الذين وصلوا إلى غاية المحبة، مما يستدعى نوعاً من الادلال، يقول: «هؤلاء المدلون على الله تعالى وهم جلساء الله تعالى، قد رفع الحشمة بينه وبينهم، وزالت الوحشة بينهم وبينه».

ولعل ارتفاع الحشمة، وما يؤدى إليه من الادلال المشار إليه، المؤدى أحياناً إلى الشطح الذى حذر منه الجنيد[٥].

---

(١) ابن عجيبة: مرجع سابق، هامش ص: ٤١٤.
(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢١٩.
(٣) المرجع السابق، ص: ١٩٠، ١٩١.
(٤) ابن عجيبة مرجع سابق، هامش ص: ٤١٢.
(٥) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ١٩١، وانظر: الغزالى: المحبة والشوق والأنس والرضا (القاهرة: م الحلبى ط١، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م) ص: ٩٤.

وتبدو صلة الأنس، عندما يشعر بالفناء، كما هى العادة عند الجنيد، في رواية القشيرى: قال: «إنى فى محل الأنس» أنه لوطرح فى لظى لم يتكدر عليه أنسه.

ونزيد ماتقدم بياناً فنقول مع الجيلانى: «كن مع الله عز وجل كأنه لاخلق، ومع الخلق كأن لا نفس، فإذا كنت مع الله بلا خلق وجدت، وعن الكل فنيت. وإذا كنت مع الخلق بلا نفس عدلت وبقيت، ومن التبعات سلمت، واترك الكل على باب خلوتك. وادخل وحدك ترى مؤنسك فى خلوتك بعين سرك، وتشاهد ما وراء العيان، وتزول النفس ويأتى مكانها أمر الله وقربه، فإذن جهلك علم، وبعدك قرب، وصمتك ذكر، ووحشتك أنس»[1].

ولقد قسم ابن عجيبة الأنس إلى ثلاثة أقسام:

١ـ مؤانسة ذكر: وهو لأهل الفناء فى الأفعال.

٢ـ مؤانسة قرب: وهو لأهل الفناء فى الصفات وهم أهل الاستشراف[*].

٣ـ مؤانسة شهود: وهو لأهل الفناء فى الذات.

فالأول لأهل الإسلام، والثانى لأهل الإيمان، والثالث لأهل الإحسان[2]. وحقيقة الأنس عند الغزالى كنس الوجود بثقل لائح العظمة وانتشار الروح فى ميادين الفتوح، وله استقلال بنفسه يشتمل على القرب فيجمعه به على الهيبة. وفى الهيبة اجتماع الروح.

وهذا الوصف أنس الذات كما أسلفنا فى ماضى قولنا. وهيبة الذات يكون فى مقام البقاء بعد العبور على ممر الفناء، وهما غير الأنس والهيبة اللذان يذهبان بوجود الفناء، لأن الهيبة والأنس قبل الفناء ظهرا من مطالعة الصفات من الجلال والجمال وذلك مقام التلوين.

---

(١) الجيلانى: فتوح الغيب، ص: ١٧٠.

(*) الاستشراف: هم أهل المراقبة ويطلق عليهم ابن عجيبة أهل الاستشراف، أى المقبلين على الطريق، ومازالوا فى أول عتباته يجاهدون أنفسهم لسلوكه.

(٢) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ١٨٠.

ويستطرد الغزالى قائلاً: وماذكرناه بعد الفناء فى مقام التمكين والبقاء من مطالعة الذات. ومن الأنس خضوع النفس المطمئنة، ومن الهيبة خشوعها، والخضوع والخشوع يتقاربان ويفترقان بفرق لطيف يدرك بإيماء الروح[١].

ولقد تابع صاحب «عوارف المعارف» الغزالى فيما ذهب إليه بصدد الرأى السابق. ويبقى علينا الآن أن نسأل: هل يصح الأنس بالله تعالى لأحد من الخلق؟

ويجيب الشعرانى على هذا السؤال قائلاً: الأنس بالله تعالى لا يصح لأحد وإنما يأنس الناس بما يجدونه من ملاطفات الحق تعالى فى حال طاعتهم له من وجود صفة التقرب لاغير»[٢].

فما أنس أحد بذات الحق تعالى أبداً، وإنما يأنسون بحال من أحوالهم[٣]. كما يؤكد الشعرانى مرة أخرى فيقول: لا يصح الأنس إلا بالمجانس والمشاكل ولا مجانسة بين ذات الحق والخلق بوجه من الوجوه الثابتة للحق حتى يأنسوا به، وإنما يأنسون بالأمثال التى نصبها الحق تعالى دليلاً على معرفته، فعلم أنه إذا أضيفت المؤانسة للحق فإنما ذلك بوجه خاص يرجع إلى الكون.

وخاتمة القول: فالصوفية هم عباد تسربلوا بالأنس بالله تعالى بعد المكابدة، واعتنقوا الروح بعد المجاهدة بوصلهم إلى مقام الولاية[٤].

فهم يرون: «إذا استوفى العبد مقامات العبودية بلا عناء، ولا كلفة، وذلك مقام الأنبياء والصديقين، يعنى يصير محمولاً، لا يلحقه بقلبه مشقة وإن كان

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٦٥.
(٢) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٧١.
(٣) الشعرانى: الجواهر والدرر (هامش الإبريز للدباغ) ص: ٢٨٩.
(٤) القشيرى: الرسالة، ص: ١٠٠.

متحلياً بها شرعاً. فيفنى العارف عن التدبير والاختيار، فكل يوم ينظر ما يفعل الواحد القهار، فيأنس حينئذ بكل شئ، ويتأدب مع كل شئ، ويعظم كل شئ، ولا يستوحش من شئ لمعرفته فى كل شئ فيستأنس فى هذه الدار بالنظر إلى الله فى حجاب صفاته، وهى مظاهر مكوناته، وسيكشف له فى تلك الدار عن كمال ذاته من غير حجاب صفاته»[1].

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٢٣٢.

obeikandl.com

ثانى عشر ـ التلوين والتمكين

نشير فى البداية إلى التعريف بالتلوين، وسوف نتعرض هنا للمقارنة بين التلوين والتمكين فنقول: التلوين معناه: تلون العبد فى أحواله. قال قوم: علامة الحقيقة التلوين، لأن التلوين ظهور قدرة القادر. ومعنى التلوين التغيير[١].

أى أن السالك يتغير من حال إلى حال، فيتلون قلبه بتغير الأحوال، وهو صفة دائمة من صفات أرباب الأحوال، وصاحب التلوين أبدأ فى التغيير والزيادة[٢]. فالتلوين تقلب العبد فى أحواله، وهو عند الأكثرين مقام ناقص[٣].

ويقول ابن عربى: هو عندنا أكمل المقامات، وحال العبد فيه: هو حال قوله تعال: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[أ].

وبناء على ما قدمنا نختلف مع ابن عربى فيما ذهب إليه بصدد التلوين بأنه أكمل المقامات ولكننا نتفق مع جمهور الصوفية بأنه مقام ناقص. والتلوين هو الاحتجاب عن أحكام حال أو مقام سنى بآثار حال أو مقام دنى وعدمه على التعاقب. وآخره التلوين فى مقام تجلى الجمع بالتجليات الأسمائية فى حال البقاء بعد الفناء[٤].

فصاحب التلوين يترقى من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ومن وصف

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٨٩.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٣) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٩.
(أ) سورة الرحمن: آية: ٢٩.
(٤) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٩٩.

إلى وصف. أى من حال الميل إلى حال المحبة، ومن حال المحبة إلى حال العشق لله، ومن حال العشق إلى حال الوصل بالله، ومن حال الوصل إلى حال الفناء، ثم إلى حال الحيرة، حتى يترقى إلى حال البقاء، وهو مقام التمكين الذى تختص به النفس الكاملة التى يكون سيرها بالله[١].

فالتمكين صفة أهل الحقائق، وصاحب التمكين وصل ثم اتصل، أى أنه انتهى إلى غاية الواصلين وارتقى بالكلية من مقام الفناء إلى مقام البقاء فى الله، فظفر بالطمأنينة الكبرى والنعمة العظمى، واستولى على قلبه سلطان الحقيقة، وإذا دام للمسالك هذا الحال فإنه صاحب تمكين[٢].

وقال ابن عربى: التمكين هو التمكن فى التكوين. وقيل: هو حال أهل الوصل.

كما يصف صاحب «نفائس العرفان» التمكين بقوله: «إذا تمكن العارف بالله تمكناً، يوجب نفى المغايرة من كل الجهات، تصرفت فيه القدرة المضافة إليه إضافة الصفة الذاتية فى عوالمه المنسوبة إليه، وتوسع فى أوضاعه حسب اتساع علمه، ومقاصد إرادته وكان غنياً فى ملكه وملكوته وجبروته عن الحصول فيما نسب من ذلك لغيره المعين بالشخص والمتفرد بالكون[٣].

وقال الشافعى رحمه الله: التمكين درجة الأنبياء ولا يكون التمكين إلا بعد المحبة، فإذا امتحن صبر، وإذا صبر مكن، ألا ترى أن الله عز وجل امتحن إبراهيم ثم مكنه، وامتحن سليمان ثم مكنه وآتاه ملكاً، وامتحن موسى عليه السلام ثم مكنه، وامتحن أيوب ثم مكنه، والتمكن أفضل الدرجات[٤]. قال الله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[أ].

من هنا يرى الباحث أن التمكين مقام من المقامات العالية الخاصة بالأنبياء.

---

(١) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٦٩.
(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٤٤٣.
(٣) محمود وفا الشاذلى: نفائس العرفان من أنفاس الرحمن، ص: ٨.
(٤) السيد شطا الدمياطى: كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء، ص: ٥٨.
(أ) سورة يوسف: آية: ٥٦.

ثالث عشر ـ القبض والبسط

يقال القبض على أنحاء متعددة من الناحية اللغوية، وقد ورد فى القرآن الكريم بمعانى مختلفة كقوله تعالى: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾[أ].

ويستخدم الصوفية القبض ضد البسط، ويريدون بالقبض غلبة الخوف وبالبسط غلبة الرجاء على القلب[1].

وعلى حسب التعريف السالف الذكر يرى الباحث أن البسط يعنى الرجاء، والقبض يعنى الخوف.

ولقد أورد الكاشانى فى «اصطلاحاته» أن البسط فى مقام القلب بمثابة الرجاء فى مقام النفس، ويقابله القبض كالخوف فى مقابلة الرجاء فى مقام النفس.

ويورد أيضاً: أن البسط فى مقام الحق: هو أن يبسط الله تعالى العبد مع الخلق ظاهراً ويقبضه إليه باطناً، رحمة للخلق، وهو يسع الأشياء، ولا يسعه شئ، ويؤثر فى كل شئ ولا يؤثر فيه شئ[2].

والقبض كما يعرفه الصوفية أول أسباب الفناء، والبسط أول أسباب البقاء[3]. ويرى الصوفية أن قبض كل عبد على حسب بسطه، وبسط كل عبد على حسب قبضه، بمعنى أن رجاءه حسب خوفه، وخوفه من الله حسب أمله فى الله ورجائه فيه[4].

(أ) سورة طه آية: ٩٦.

(١) القشيرى: التحبير فى التذكير، ص: ٤٥.

(٢) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٥٢ـ٥٣

(٣) الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ٢٥٧.

(٤) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٥٥.

كما أن حال من قبض الغيبة، وحال من بسط الحضور. ونعت من قبض الحزن، ونعت من بسط السرور[1].

وفى إحدى القطع الصوفية الرائعة يقول الجنيد: «الخوف يقبضى، والرجاء يبسطنى، والحقيقة تجمعنى، والحق يفرقنى، فإذا قبضنى بالخوف أفنانى عن وجودى، فصاننى عنى، وإذا بسطنى بالرجاء، ردنى علىّ بفقدى، فأمرنى بحفظى، وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى، فغطانى عنه، فهو فى كل ذلك محركى غير مسكنى، وموحشى غير مؤنسى، بحضورى لذوق طعم وجودى، فليته أفنانى عنى فمتعنى، أو غيبنى عنى فروحنى»[2].

ويقول الدقاق: «القبض حق الحق منك، والبسط حظك منه، ولأن تكون قائماً بحق ربك خير من أن تكون قائماً بحظ نفسك»[3].

ولذلك آثر العارفون القبض على البسط. وفى هذا الصدد أشار الواسطى إلى ذلك بقوله: «يقبضك عمالك ويبسطك فيما له». وقال النورى: يقبضك بإياك ويبسطك لإياه[4].

فالقبض ثم البسط، ثم لا قبض ولا بسط، لأن القبض والبسط يقع فى الوجود، فأما مع الفناء والبقاء فلا ثم، إن القبض قد يكون عقوبة الإفراط فى البسط[5].

فالصوفى لا يقبض حتى يعرف ممن يقبض: علماً وحالاً، فإن اتسعت معرفته وتحقق فناؤه بحيث لم يبق له نظر للواسطة أصلاً فربما يسلم له القبض مطلقاً،

(١) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠، ص: ٣٨٣.
(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٠٤.
(٣) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ ١، ص: ٢١٠.
(٤) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٦٤.
(٥) ابن عجيبة: مرجع سابق، هامش ص: ٤٣٤.

لأنه يقبض من الله، ويدفع بالله، ولكن الكمال هو الجمع بين الشريعة والحقيقة(*)(١).

ولقد أجاب الخراز عندما سئل عن أهل التصوف فقال: «هم قوم أعطوا حتى بسطوا. أى والى عليهم الحق نعمه وخوارق عاداته حتى سكنوا إليه وانشرحت صدورهم إليه. ومنعوا عن الالتفات إلى غيره حتى فقدوا. أى فنوا عن أنفسهم فلم يلتفتوا إليها(٢).

ولنستمع إلى ابن عطاء الله عندما يقول: «بسطك كى لا يبقيك مع القبض، وقبضك كى لا يتركك مع البسط وأخرجك عنهما كى لا تكون لشئ دونه»(٣).

ولتوضيح ذلك أقول: أخرجك الله عن القبض والبسط بفنائك عن نفسك وبقائك كى لا تكون لشئ دونه.

فالقبض والبسط من الحالات التى يتلون بها العارفون، وهما بمنزلة الخوف والرجاء للمريدين المبتدئين، وسببها الواردات، فإذا تجلى للقلب وارد الجلال، حصل فيه القبض، وإذا تجلى له وارد الجمال حصل فيه البسط، والمقصود هنا أنهما وصفان ناقصان بالنسبة إلى ما فوقهما وهو فناؤاه عن نفسه، وبقاؤه بالله.

(*) الحقيقة: قال ابن عطاء الله: «صاحب الحقيقة، غاب عن الخلق، بشهود الملك الحق، وفنى عن الأسباب، بشهود مسبب الأسباب. (ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص:١٨٥).

وجلت الحقيقة أن تكون البشرية محلاً لتلقيها، ولكن إذا أراد أن يوصلها إليك انبسط سلطان شعاعها، فمهد فى قلبك محلاً لتلقيها، فيها وجدتها لا بك. (كامل سعفان: سبحان الله ص:٢٣). ويدلل الخراز على ذلك بقوله: «عبد موقوف مع الحق بالحق للحق» يعنى موقوف مع الله بالله لله. وكذلك «منه به له». أى من الله بالله لله (الطوسى: اللمع ص: ٤١١).

والواصل إلى تلك المرحلة، يكون قد وصل إلى نهاية الطريق الصوفى، فنى فى الله أولاً، ثم أبقاه الله به تعالى بعد ذلك، ومن ثم فإن هذا الواصل يحيا بتلك التى أبقاه الله بها، فيرى بنور الله، ويسمع بسمعه، ويشهد إرادته المدبرة ليكون بما فيه الإنسان.

(أحمد بن عياد الشافعى: المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ص: ١٠٣).

(١) ابن عجيبة مرجع سابق، ص: ٣٣٠.

(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١٢٧.

(٣) سعيد حوى: تربيتنا الروحية (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٢٤١.

وحسبنا أن نلاحظ ما أورده الشاذلى بهذا الصدد حيث قال: «وليس من الكرم أن لاتحسن إلا لمن أحسن إليك، وأنت المفضال الغنى، بل من الكرم أن تحسن إلى من أساء إليك، وأنت الرحيم العلى، كيف وقد أمرتنا أن نحسن إلى من أساء إلينا، فأنت أولى بذلك منا»[١].

ويتبين من ذلك أن قول الشاذلى فى العبارة السابقة قد جاء وهو فى حال البسط، وذلك الحال الذى يرد على قلب الصوفى بالإشارة إلى قبول الله له، ولطفه ورحمته والأنس به[٢]. وذلك مما يجعل العبد يفنى فى جلالته ورحمته، وقد يصادف صاحبه فلته لا يعرف لها سبباً، ولذلك قيل: «قف على البسط وإياك والانبساط».

ومما يلاحظ أن أبا الحسن قد وصل إلى هذا الموقف فى حزبه حزب «البر» بعدما خلص من سلب العبد كل شئ بإرجاع الأمر كله للحق تعالى. فالحق هو صاحب التصرف المطلق فى كل شئ[٣].

فخلاصة الأمر إذن أن الشيخ عندما استغرق فى المناجاة والدعاء، اصطلم[*]

---

(١) عبد القادر زكى: النفحة العلية فى أوراد الطريقة الشاذلية (القاهرة: م المتنبى، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ٨.

(٢) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٣٧.

(٣) على سالم عمار: أبو الحسن الشاذلى، جـ ٢، ص: ٢٦٥.

(*) الاصطلام: الاصطلام هو الوله الغالب على القلب وهو قريب من الهيمان. (التهانوى «محمد على الفاروقى»: كشف اصطلاحات الفنون، جـ ٤، ص: ٢٦٨). والمصطلم حديث مواجهة بالحقيقة حيث ظهر عليه سناها، أى أنوار بغته، فدهمته، فسكر وأنكر الحكمة، وبذلك فهو كامل لاستغراقه فى بحر الوحدة، وناقص لنفيه الحكمة، لغلبه وجده وظهور سكره، فهو قد سلك الطريق حتى وصل إلى التحقيق، وإنما فاته التشريع وأسرار الحكمة وهو ماينبغى عليه ملاحظته تماماً عند وصوله إلى الصحو أو البقاء. (عبد المجيد الشرنوبى: شرح الحكم، ص: ١٤٧) أو هو فقدان السيطرة على الجسم فيصرخ ويصيح ويطوح. والحقيقة أنه لا وصل ولا اتصال ولا اتحاد عند الصوفية إنما هى حالة السكر وخطفة العقل بالمشهد وهى التى تؤدى بالصوفى إلى التفوه بهذه الألفاظ المحظورة. وحفظ رتبة العبودية يقتضى الفصل الدائم فلا وسيلة لعبور البرزخ بين العبودية والربوبية ولكنها الجذبة والاصطلام. أما عن الاصطلام الذاتى: فهو غيبوبة العبد عن وجوده بجاذب من الحضرة الإلهية الذاتية، فيذهب عن حسه ويفنى عن نفسه. وهذا هو السكر. (الجيلى: الإنسان الكامل جـ٢ ص:٨٣).

بغلبة الوله(*) على قلبه، وأصبح فى حال بسط مع الله، وذلك على الرغم مما عرف عنه من تفضيله لحال القبض على حال البسط مراعاة للتأدب فى مخاطبة الحق(١). ففاضت منه تلك العبارة وبعد فنائه بالبسط فى الله، ولا يجب أن يؤخذ على الصوفية فى هذه الحال إلا بما يبدو من مخالفة صريحة لأصول الشرع، أما تجاوز رسوم الألفاظ بقدر يسير ـ وهو ماحدث للشاذلى ـ فهو شأن كثير من الصوفية عندما يغلب عليهم هذا الحال.

ولم يلبث الشاذلى أن عاد إلى صحوه، واعترف بظلم الإنسان لنفسه، مكرراً الآية: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(أ).

ثم ألحقها بالرجاء قائلاً: «إن لم تكن لرحمتك أهلاً أن تنالها، فرحمتك أهل أن تنالنا يا رباه».

(*) الوله: إفراط الوجد. (ابن عربى: اصطلاحات الصوفية ص: ١٦). والوله نوع من المحبة ينسى العبد نفسه، ويسلب عنه حسه، وفى هذه المرتبة يبلغ المريد أعلى مرتبة فى التسامى الروحى، فيفيض الله عليه من كمالاته، وانعاماته ما يقتضيه كرمه، ثم يمن عليه بمقام التمكين وهو مقام البقاء بعد الفناء، فيرده إلى نفسه، ويصحو بعد محوه ليؤدى رسالته التى اقتضاها ذلك الكرم (عبدالحليم محمود: السيد البدوى ص: ٥٧).

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢٨٦.

(أ) سورة: الأعراف: آية: ٢٣.

رابع عشر ـ القـرب

القرب حال يشعر به المريد فيتمثل الله دائماً فى كل خطوة يخطوها، بحيث يدرك أن الله أقرب إليه فى كل آن من حبل الوريد، ومن الواضح أن القرب ليس قرباً مكانياً، وإنما هو قرب روحى خاص بالوجود الإلهى الذى لايخلو منه مكان والذى يوجد فى كل مكان[١]. فكلمة القرب عند الصوفية لا تعنى المكان أو الارتفاع فى المكان[٢].

يقول القشيرى: «أول رتبة فى القرب القرب من طاعته والاتصاف فى دوام الأوقات بعبادته[٣] .

كما سئل الجنيد عن القرب فقال: «قريب لا بالتلاق، بعيد بلا افتراق»[٤]. ولقد أضاف قائلاً: « . . . ولا كيفية لقربه ومعيته، وكذلك قربه ومعيته ليس كمعية أحد وقربه، وأنه تعالى كان ولم يكن معه شئ، وهو الآن على ماهو عليه»[٥].

ويفسر الجنيد القرب، بقوله: «إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فانظر ماذا يقرب من قلوب عباده». إن القرب هنا معنوى، لأنه ليس كمثله شئ[٦].

(١) الكلاباذى: التعرف، ص: ١٣٠.
(٢) مصطفى محمود: السر الأعظم، ص: ٧٥.
(٣) القشيرى: الرسالة، ص : ٤٤.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٢١.
(٥) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٧٤.
(٦) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد البغدادى، هامش ص: ١٩٣.

ويقول الطوسى فى «اللمع» عن القرب: «هو فناء رؤيا العبد فى أفعاله لأفعاله «ولعل أهم ما ينبغى أن أؤكد عليه فى هذا الصدد أن القرب ليس معناه الذوبان أو الانصهار فى الله بمعنى الاتحاد أو الامتزاج أو الوحدة. (فليس القرب أن يفنى الإنسان وجوده فى وجود الله كما تقول فلسفة الإشراق).

كما يقول أبو الحسين النورى شارحاً لحالات القرب والبعد: «فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك الحق عنه، فإنه متقدس عن الحدود، والأقطار، والنهاية والمقدار، وما اتصل به مخلوق، ولا انفصل عنه حادث مسبوق، به جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل، فقرب هو فى نعته محال، وهو تدانى الذوات، وقرب هو واجب فى نعته، وهو قرب بالعلم والرؤية، وقرب هو جائز فى وصفه يخص به من يشاء من عباده، وهو قرب الفضل واللطف.

وهذا ما نقله القشيرى مضيفاً إليه: «وقرب تجليات: كل على حسب مكانته ودرجته عند الله»[1].

ويحدثنا ابن عربى عن القرب والبعد قائلاً: «قربك: خروجك عنك. وبعدك: وقوفك معك»[2].

ويخاطب الحق الصوفى العارف قائلاً: خرجت من اسمك، وإن خرجت من اسمك وقعت فى اسمى (رمزاً للقرب منى)، وإذا وقعت فى اسمى ظهرت عليك علامة الإنكار (لشعورك بالقربة من كل شئ)[3]. وقد يطلق القرب على حقيقة «قاب قوسين».

ولقد قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ﴾[أ].

---

(١) محمود بن الشريف: الحب فى القرآن، ص: ٥٨.
(٢) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٤.
(٣) مصطفى محمود: رأيت الله، ص: ٦٧.
(أ) سورة العلق آية: ١٩.

فالساجد إذا أذيق طعم السجود تقرب، لأنه يسجد ويطوى بسجوده بساط الكون مكان ومايكون، ويسجد على طرفى رداء العظمة[١].

وقد ورد عن السوسى[*] أنه قال: «مادام العبد يكون بالقرب لم يكن قريباً حتى يغيب عن القرب بالقرب، فإذا ذهب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب»[٢].

ويتفق الشاذلى مع السوسى فى التعريف السابق للقرب[٣]. ولقد كان الشاذلى يسبح ليصل إلى ما يطلبه فى حزبه الكبير قائلاً: «إنى أسألك أن تغيبنى بقربك منى حتى لا أرى ولا أحس بقرب شئ ولا يبعده عنى»[٤]. ومن دعائه: «اللهم اجلسنا على بساط القرب منك بالفناء عن غيرك، أو بالبقاء بنورك، أو بالتقرب بالأخذ عما هو لنا إلى ما هو لك من جهة العلم أو العقل أو من جهة العمل والحال. وهيمناً فى بزخ الصنع، ناظرين بك إليك، ومنك إلى غيرك، إنك على كل شئ قدير»[٥].

وقد أورد ابن عطاء الله موافقاً لما قاله الشاذلى عن القرب حيث قال: «وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شئ أو يتصل بشئ[٦]. كما قال: «قربك منه أن تكون مشاهداً لقربه، وإلا فمن أين أنت ووجود قربه».

ويعلق ابن عجيبة على هذا المعنى بقوله: «إذا حققت أن الأكوان ثابتة بإثباته، ممحوه بأحدية ذاته، علمت علم اليقين، أن الأكوان والمكان والزمان لا وجود لها، وأن الحق كما كان وجوده وحده، فلا أين ولا مكان ولا زمان. نور أحديته

---

(١) الرندى: شرح الحكم، جـ ١، ص: ١٠١.
(*) هو أبو يعقوب السوسى من صوفية القرن الرابع هجرى.
(٢) الغزالى: مرجع سابق، ص: ٦٩.
(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٤٢.
(٤) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ٧٣.
(٥) ابن عطاء الله: مرجع سابق، ص: ٢٤٧.
(٦) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ٤٠.

محا وجود الأكوان، فانتفى بوجوده الزمان والمكان ولم يبق إلا الواحد المنان»[١]. ومن ثم ينمحى الكون تماماً، ويصبح مجرد مظهر أو مجلى "The Ophany" لذلك الوجود الإلهى الواحد لا يشاركه فيه غيره من المكونات[٢].

ويرى ابن عجيبة: أن القرب هنا هو قرب الوصول إلى حق اليقين وهو المعرفة الحقيقية التى يصل إليها الواصل إلى مقام المعرفة وهو منتهى مقامات السالكين[٣].

ويعرج بنا قائلاً: إنما يتفاوت القرب أيضاً بتفاوت الترقى فى الطريق تبعاً لتصفية النفس، فيكون أولاً مراقبة، ثم شهوداً ووصولاً، ثم محواً واضمحلالاً أى فناء، ثم بقاء وتنزلاً.

والسبيل إلى ذلك يكون بالمجاهدة والمكابدة، وهو مقام أهل السلوك من المحبين كما أطلق عليهم الشاذلى.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣٦٦.

(٢) Corlein, Henery: Creative, Imaginatuin. P.: 132.

(٣) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٣٦٧.

obeikandl.com