الفصل التاسع

متصوفة العرب بعد الغزالى

١

فى أحوالٍ مؤثرة ظهر للعيون بعد وفاة الغزالى بنحو نصف قرن ذاك التصوفُ ذو الطابع الأفلاطونىّ الجديد الخاصّ الذى قلنا إنه وُجِدَ منذ زمن ابن سينا تحت اسم "حكمة الإشراق" مع بقائه مكتومًا تقريبًا، وذلك أن السُّهْرَوَرْدىّ المقتول جَهَرَ به فى حلبَ حيث أُكْرِم من قِبَل الملك الظاهر بن صلاح الدين العظيم، وقام بجدالٍ عنيف حِيالَ علماء السنة، فوُشِىَ به إلى صلاح الدين نفسه، فأمر صلاح الدين ابنَه بإهلاكه، ففُتِل فى السجن بحلبَ سنة ٥٨٧ فى السادسة والثلاثين أو الثامنة والثلاثين من عمره، وقد نشرنا حديثًا بحثًا عن فلسفته[1] مستعينين بكتابيه المهمين: حكمةِ الإشراق وهيا كلِ النُّور، فلا نَصْنع هنا إذَنْ غير تلخيص نتائج تلك المذكّرة، ولكن مهما يكن من التزامنا جانب الاختصار فى هذا الموضوع فإن القارئ لا يجِدُ عَنَاءً فى الشعور بأهمية ذلك.

وأول ما فى الأمر أن هذا النوع من الفلسفة يقُول بوَحدةِ عَنْعَنَات التصوف فى تاريخ العالم، وهذه نظريةٌ مرتبطة بنظرية الوَحدة الشاملة للعَنْعَنات الفلسفية التى رأينا قيامَ مدرسة ابن سينا بها، فعند السُّهْرَوَرْدِىّ المقتول أن جميعَ الحكماء من القدماء والمعاصرين، سواءٌ أكانوا من المصريين أو اليونان أو اليهود أو الفُرْس أو العرب، وسواء أَسُمُّوا هِرْمِسَ أو مَلْكِيصاَدَق أو بُزُرْجِمِهْر أو أفلاطون أو فِيثاَغُورَس، قد عَلَّمُوا مذهبا واحدًا من حيث الأساسُ مع اختلاف فى الشكل، وأنهم لم يَعْرِفوه بطريق التأمل العقلى أصلاً، بل بطريق التأمل الصوفىّ، أو بكشفٍ يفوق الطبيعة، وإن شئت

(١) حكمة الإشراق، عن السهروردى المقتول، المجلة الآسيوية، يناير ١٩٠٢.

فَقُلْ إن الفلسفة، ولا سيما الفلسفةُ الصوفية، تنشأ عن وَحْيٍ مستمرٍّ منذ أصل العالَم.

وبهذه النظرية ترتبط نظريةُ "القُطْب" التى تُبْعِدُنا بعضَ البعْد من الفلسفة كَيْماَ تُدْخلُنا إلى تاريخ الأديان، ولكن مع تفضيلنا ذِكْرَها فى كلماتٍ قليلة لِماَ نَرَى الإلماعَ إليها فيما بعد، فهذه النظريةُ تَذْهَبُ إلى أنه يوجدُ على الأرض فى جميع أدوار البَشر أناسٌ عندهم شعورٌ بِخَوَافى الأمور مع مَوْهِبةٍ فى معرفة أسرارها، ويُلَقَّب أهمُّ هؤلاء الناس بالقُطْب، ويكون الآخرون مساعدين له، وتُطْلَقُ عليهم أسماءٌ مختلفة، ويجب أن يَكُون القطبُ رئيسًا للمجتمع البشرىِّ وإماما للعالم.

وقد سَلَّمَت سُنِّيَّة الإسلام بلقبِ "القُطب" وباسم "الغَوْث"، وقد وَضَعَتْ ألقابَ تكريم لأعاظم صُوفِيِّيها، ولكنها لم تُنْعِمْ "بحقِّ الَمدِينة" على النظرية التامَّة التى تَرَى فى القطب تَجَسُّدًا للعقل الرَّبَّانىّ، والتى تَرَى فى مساعديه تجَسداتٍ ذاتِ أصول أخرى مُنْبَثِقَة من الله، وقد تكلمنا فى مَوْضعٍ آخر عن هذا المذهب المُمْتع[1] الذى عاد لا يَكُون مذهب سُهْرَوَرْدِيناَ تحت هذا الشكل، فاعترفنا بأنه كان تامَّ المحاكاة لمذهب البُدَّهاَتِ (البُوذَاتِ) الأحياءِ الهندىّ، ولكنْ لِنَكْتَفِ بإيضاح فلسفة السُهْرَوَرْدىّ المقتول، فالقُطْبُ أو الإمامُ عنده هو أعظمُ حكيمٍ صوفىٍّ فى كل دوْرٍ، وعنده أن تعاليم هؤلاء الفلاسفة إذا ما أُدْرِكَتْ وُجِدَ أنها متطابقةٌ على طول سِلْسِلتها.

وما يكُون، إذَن، هذا المذهبُ الثابت المشتركُ بين جميع الحكماء؟ لا كبيرَ عُسرٍ فى بيان ذلك، وذلك أنه ليس سوى مذهب المدرسة الفلسفية نهائيًّا، وإن شئتَ فَقُلْ مدرسة ابن سينا، وإنما أَعْرَبت حكمةُ الإشراق عن هذه النظرية بلسانٍ خاصٍّ، أى ببعض الاستعارات الَحَسنةِ الترتيب التى تَمْنَحُها منظرًا خاصًّا، وذلك أنها مُنبعثةٌ من تعارض الأنوار والظُّلُمات، فهى تدعُو منيرًا كلَّ ما كان عاليًا صالحًا روحانيًّا، وهى تَدْعو مظلمًا كلَّ ما كان سُفْليًّا سيئًّا ماديًّا، وهى تُطْلق اسمَ الأنوار على العقول، واسمَ الأنوار المسيطرة القاهرة المُدَبِّرة على عقول الكواكب الصَّرْفة، واسم نور الأنوار على الله، وهى تعارض عالم الظُّلماتِ بعالم الأنوار وأغربُ من ذلك أن سَمَّت أفرادَ العالَم الجِسْمانىّ هياكلَ وذلك لأنها رموزٌ لعقولٍ غير منظورة، وأَنْ سَمَّت الجواهرَ الدُّجُنَ بَرْزَخًا، وهى إذ لَمسَتْ نظرية الكليات ونظرية انبثاقِ الأفلاك، عَرَضت بهذه التسميات

(١)) انظر إلى كتاب « المحمدية» ، ص١٨٨.

منهاجًا يشابه منهاجَ ابن سينا ما أمكن، حاشا الصبغة الثنوية التى تَبُثُّها فيها هذه الاصطلاحاتُ.

وعند السُهْرَوَرْدِىّ المقتول أنه يصدُر عن نور الأنوار أو الله إشعاعٌ أو انبثاق نورانىٌّ أو إشراقٌ يَبْرُز من خلاله تعدّدُ العقول. وأول ما يصدُر عن الله نورٌ واحد، أى أقربُ نور، وهو "المسبَّبُ الأول" الذى حَكى عنه ابنُ سينا، وهذا، نظرًا إلى الله، يُعَدّ ظِلاً بالنسبة إليه، ومن هنا ينشأ البرزخُ الأول، أى الجسمُ الأول، الذى هو فلكُ العالم المحدود، ثم تنشأ البرازخ الأخرى والأنوار الأخرى والأفلاكُ والعقول السماوية ضِمْنَ نظامها، وتتحرك البرازخُ مُكْرَهةً بالأنوار، وذلك بحيث يمكنُ أن تُدْعى الأنوارُ قاهرةً والبرازخُ مقهورةً، وهكذا فإن استطارةَ النور الغزيرةَ هذه تنتهى إلينا.

وعلى العموم فإن عالَمناَ ظلٌّ طبقًا لتشبيه "المغارة" الأفلاطونىِّ المشهور، والأفرادُ فيه ظلال أنوارٍ تُمَثِّلُ فى هذه الفلسفة دَوْرَ الكليات، ويَلُوح أن أطراف نقطة فى هذا المنهاج الغريب هو ما بَذَل من جهدٍ فى القيام بتأليف ما بين المذهب الذهني والمذهب الواقعىّ، فهو يُنْكِرُ الواقعىَّ الخامَ، أى أنه لا يُوجَدُ فى الخارج مثالٌ للبشرية، ولا مثالٌ للحيوانية، ولا مثالٌ لموصوف برِجْلَيْن، فليست الأفكار العامة فى غير الذهن من حيث كَوْنها أفكارًا عامة، ولا يُمْكِن الفكرَ، الوحيدَ ذاتًا، أن يُوجَدَ فى الوقت نفسه فى أفرادٍ كثيرين وأشخاصٍ لا يُحْصَوْن، وفى مقابلُ هذا يُوجَدُ، بالحقيقة، شىءٌ آخرُ غيرُ الفكر البسيط المجردِ الذى فى الذهن، يُوجَدُ شىءٌ زيادةً على ما سماه سِكُلاَسِيُّو الغرب بالعامِّ الذى بعد الشىء أو بعد الباعث وكيف يمكن أن يعتقد أن الكليات التى هى شئ عالٍ تنشأ عن أفراد أحط منها، وكيف ينشأ الأعلى عن الأسفل، أى المثالُ البالغ الكمالِ عن الصنم الأسفل المُكَوَّن على صورته؟ ولذلك يُوجَدُ أصلٌ مهيمنٌ معيِّنٌ لجميع أفراد النوع عينه، حَسَنًا! ليس هذا الأصل شيئًا آخرَ غيرَ "نُورٍ"، وهذا نُورٌ قاهر قائمٌ فى عالَم النور الخالص حيث له استعداداتٌ خاصةٌ، أى أشكالٌ خاصةٌ للحُبِّ واللذة والسيطرة، فمتى هَبَطَ ظِلُّ هذا النور على العالَم أسفر هذا الهبوط عن الأفراد المنظورين، عن الهياكل التى تتحول، إذْ ذاك، إلى الإنسان مع تَنَوُّع أعضائه، وإلى الحيوان مع هيئته الخاصة، وإلى المعدِن، وإلى طَعْم السُّكَّر، وإلى رائحة المِسْك، الخ، وذلك وَفْقَ الاستعدادات الخفية التى كانت تُعِدُّ مادةَ هذه الموجودات لِتُعْلَمَ بهذا النور.

ولا شىءَ يَمْنَعُ من الاعتقاد بأن ابن سينا كان، كما قِيلَ[1]، نصيرًا لهذا المذهب، وبأن حكمة الإشراق تُمَثِّلُ التصوف الخاصّ بمدرسة الفلاسفة، ولا غَرْوَ، فأُسطورةُ سلامان وأبسال التى رَوَيْنَا أمرَها، والتى يُرَى أنها تُعَبِّرُ عن مذهب ابن سينا، قد كُتِبَتْ وَفْقَ اصطلاح حكمة الإشراق، ومما تَجْدُرُ ملاحظته كثيرًا كَوْنُ جميعِ العَنْعَنَات الشرقية أبصرت فى تعارض النور والظُّلُمَات طابعَ مذهب "مانِى"، ولِذَا فإن من الممكن أن يُعْتَقَد أن التصوف الأفلاطونىَّ الجديد، الذى كان بين يَدَى الفلاسفة، ذو صبغة مانوية، والواقع أن من المحتمل قليلاً أن يَكُون هذا التصوف، باستعماله مِثْل هذا الاصطلاح، قد أفْلَتَ من الثنوية تمامًا، فأقلُّ ما وجب أن يَكُون هو قيامُ الموضوع الأساسىّ على تَخَلُّصِ النفس التدريجىِّ من عالم الظلمات ورجوعها إلى عالَم الأنوار.

وقد ألَّف العالِمُ الكلامىُّ الكبير- فخر الدين الرازى- فى الإشراق، وكان قد تَخَرَّج على مجد الدين الجيلىِّ الذى تَخَرَّج عليه السُّهْرَوَرْدِىُّ المقتول، وإن مما يُرْجَى أن تظهر مباحث أبعد غَورًا عن هذا المذهب المَمْتِع، فالذى يَظْهَرُ أن حكمة الإشراق عُرِفَتْ من قِبَل كثيرٍ من الصُّوفية معرفةً غيرَ مباشرة، وتَرَى كثيرًا من تعبيراتها أصبح مستعملا فى التصوف السُّنِّىِّ.

٢

ووَجَدتْ عَنْعَنَات التصوف العظيمةُ فى القرن الذى جاء بعد الغزالىّ تعبيرًا جديدًا تامًّا جِدًّا فى كتاب "عوارف المعارف" لشهاب الدين السُّهْرَوَرْدِىّ، فهذا الكتاب معدودٌ، مع الرسالة القُشَيْرِية وكتاب الإحياء للغزالىِّ، أكبرَ حجةٍ فى تصوف الإسلام السُّنِّىِّ، وقد طُبِعَ كتاب "عوارف المعارف" على هامش كتاب الإحياء العظيم للغزالىّ[2]، ويقوم اختلاف الكتابين على كَوْن كتابِ "عوارف المعارف" يخاطب الصوفيةَ على الخصوص وكونِ كتابِ "الإحياء" يخاطب عمومَ المؤمنين. وكذلك يَظْهَرُ على كتاب عوارف المعارف طابعُ الغِنَى فى الأنباء التاريخية وما اشتمل عليه من أبواب عن مراتب الصوفية وعمن

(١) انظر إلى ابن سينا، ص١٥١- ١٥٢، وقد رأينا أن مخطوط أيا صوفية بالآستانة الذى رقمه ٢٤٠٣ يحمل اسم «الحكمة المشرقية»، وقد حققنا أن هذا الكتاب رسالة فى الفلسفة العادية على نمط كتاب «النجاة»، فمن المحتمل جدًا أن يكون كتاب ابن سينا عن «الحكمة المشرقية» قد ضاع، وفضلا عن ذلك فإن هذا العنوان لا يلائم رسائل التصوف التى نشرها مهرن.

(٢) نعتمد على هذه الطبعة، الإحياء، القاهرة، ١٣٠٦هـ

انتمى إلى الصوفية وليس منهم، مُهِمٌّ من هذه الناحية، وكان ساسى[1] قد لاحظه، وفى كتاب بابٌ عن المعنى الذى أطْلِقَ على كلمة "الروح" وعلى ألفاظ مماثلة أخرى فيُعَدُّ وثيقةً بالغةَ الإمتاع جديرةً بأن تكون موضوعًا لمقالة[2]، وأما نحن فلا نستطيع أن نتكلم عن الكتاب إلاَّ من حيث تأييدُه قضيتَنا الرئيسةَ، أى كَوْنَ المذهب الصوفىِّ الذى عَلَّمه فى الإسلام مذهبًا متينًا له أصلٌ فى النصرانية.

وهذا السُّهْرَوَرْدِىّ، الذى لا يَمُتُّ بصلة القرابة إلى المتصوف الذى تكلمنا عنه آنفًا، وُلِدَ فى سُهْرَوَرْدَ سنة٥٣٩، وكان رفيقًا للناسك المشهور، عبد القادر الجيلانىّ، الذى سنقول عنه بضعَ كلماتٍ فيما بعد، وتُوَفِّىَ ببغداد متقدمَ السِّنِّ أى سنة ٦٣٢، بعد أن نال فيها مرتبةَ شيخ الشيوخ، وكان شافعىَّ المذهب، ويَرْجع نَسَبُه إلى أبى بكر، ويكاد جميعُ كتابه " عوارف المعارف" يَدُورُ حوْل أخلاق الزهد وواجبات النُّسُك، وإليك ما يَقُول عن الفقر:

قال النبىُّ[3]: "لكلِّ شىءٍ مِفتاحٌ، ومِفتاحُ الجنة حبُّ المساكين والفقراء"، وعَرَّف أحدُهم الفقرَ بقوله: "أن لا يُسْتَغْنَى بشىءٍ دونَ الحقِّ"، وقال آخرُ:" الفقيرُ هو من لا يَمْلَك ولا يُمْلَك".

وتوجَّعَ السُّهْرَوَرْدِىُّ[4] من عدم تفريق أهل الشام بين التصوف والفقر،- وهكذا فإننا نُعَبِّر عن كلمة التصوف بطلب حال الصوفىّ، وهو يُفَرِّق بين حال الصوفىّ والفقر، وكذلك الورع، فلهذه الحال معنى أوسعُ من معنى الأمرين الآخرين مع الإضافة، فهو يراه شاملاً لجميع الحياة الروحانية، وإذ يقوم السّهْرَوَرْدِىّ بإيضاح هذا التفريق يُقَدِّم عن ذلك فكرةً يقضى طابعُها النصرانىُّ بالعجب، فقد قال: "الفقيرُ فى فقره متمسكٌ به متحققٌ بفضله يُؤْثِرُه على الغِنَى، متطلعٌ إلى ما تَحَقَّق من العِوَض عند الله... فكلما لاحظ العِوَض الباقى أمسك عن الحاصل الفانى وعانقَ الفقر والقلةَ وخَشِىَ زوالَ الفقر لفوات الفضيلة والعِوَض، وهذا عينُ الاعتلال فى طريق الصوفية، ولأنه تَطَلُّعٌ إلى الأعواض وتركِ الإجهاد، والصوفىُّ يترك الأشياء، لا للإعاضة الموعودة، بل للأحوال

(١) انظر إلى النفحات أيضًا، وكذلك مسيوا. بلوشه قد انتفع حديثًا من هذا الباب فى دراسته الدقيقة عن الباطنية الإسلامية، المجلة الآسيوية، ١٩٠٢، جزء١، وأما الأبواب التى نتكلم عنها فهى الأبواب: ٧، ٨، ٩- الإحياء، ١، ص ١٥٥- ١٨١.

(٢) الباب ٥٦.

(٣) على هامش الإحياء، ١، ص١٣٥- ١٣٦.

(٤) على هامش الإحياء، ١، ص ١٣٨.

الموجودة، فإنه ابنُ وقته، وأيضًا تَرْكُ الفقير الحظَّ العاجلَ واغتنامُه الفقرَ اختيارٌ منه وإرادة، والاختيارُ والإرادة علةٌ فى الحال الصوفىّ، لأن الصوفىّ صار قائمًا فى الأشياء بإرادة الله تعالى، لا بإرادة نفسه، فلا يَرَى فضيلةً فى صورة فقرٍ، ولا فى صورة غِنًى، وإنما يَرَى الفضيلةَ فِيما يوفِّقُه الحقّ فيه ويُدْخِلُه عليه، ويعلَمُ الإذنَ من الله تعالى فى الدخول فى الشىء، وقد يدخُل فى صورة سَعَةٍ مباينة للفقر بإذنٍ من الله تعالى، ويرى الفضيلة حينئذٍ فى السَّعة، فإن الإذن من الله فيه".- وهذا هو مذهبُ اللا أُبالِيَّةِ الصوفىّ الصِّرْف.

وما غايةُ الخَلْوة؟ يُعَرِّف السّهْرَوَردى[1] الخَلوةَ كما يُعرِّفها واعظٌ نصرانىّ، فهو يلاحظ أن أناسًا دَخَلُوا الخَلْوة على غير أصلٍ مستقيم من تأدية حَقِّها بالإخلاص وذلك أنهم سَمِعوا أن المشايخ والصوفية كانت لهم خَلَواتٌ وظهرت لهم وقائعُ وكُوشِفوا بغرائب وعجائبَ فدَخَلُوا الخَلْوة لطلب ذلك، وهذا مَحْضُ الضلال، وإنما القومُ اختاروا الخلوةَ والوحدةَ لسلامة الدين وتَفَقُّد أحوال النفس وإخلاص العمل لله، فيجب على من يختار الخَلوة أن يكون خاليًا من جميع المُرادات إلاّ مُرادَ ربِّه، وخاليًا من مطالبة النفس من جميع الأسباب، فإن لم يكنْ بهذه الصفة فإن خَلْوته تُوقعه فى فتنةٍ أو بَلِيّة، ومن يَكُ غير ذى استعداد صالحٍ للخَلْوة فدخلها وظَنَّ أنه أحسنُ الآخرين حالاً فإنه يكون مملوءًا ضلالاً وغرورًا، وذلك لظنه أن غاية التقوى هى الأذكار، ناسيًا الانقياد إلى شرعه وأنبيائه.

ويُحِبُّ السُّهْرَوردىُّ ما قام على الحِلْم من الفضائل التى تُكْرِمها النصرانية[2] كالتواضع والرِّفق ومساعدة القريب والصَّفْح عن الذنوب، ومن ذلك قولُه بصريح العبارة[3]: "ومن أخلاق الصوفية التجاوزُ والعفوُ ومقابلةُ السيئة بالحسنة، قال سفيانُ: الإحسانُ أن تُحْسِن إلى من أساء إليك، فإن الإحسان إلى المحسن متاجَرةٌ كنَقْدِ السُّوق، خُذْ شيئًا وهاتِ شيئًا، وقال الحَسَنُ: الإحسانُ أن تَعُمَّ ولا تَخُصَّ، كالشمس والريح والغيث".

وقد وَجَدَ مؤلِّفُنا، أو الْتَقَطَ، كلماتٍ جميلة، عصريةً تمامًا، عن العدل والمحبة، "وقيل[4]: لو تحابَّ الناس وتعاطَوْا أسبابَ المحبة لا سْتَغْنَوْا بها عن العدالة، وقِيلَ

(١) على هامش الإحياء، ٢، ص١٨١- ١٨٦.
(٢) من قال: إن هذه الفضائل نصرانية النسب؟
(٣) على هامش الإحياء، ٣، ص٣٥.
(٤) على هامش الإحياء، ٣، ص٧١.

"العدالةُ خليفةُ المحبة تُسْتَعْمَل حيث لا تُوجَدُ المحبة وقِيلَ: طاعةُ المحبة أفضل من طاعةَ الرَّهْبَة، فإن طاعةَ المحبةِ من داخلٍ، وطاعةَ الرهبة من خارج".

ويَتَبَسَّط السُّهْرَورديُّ ويُقَدِّم تفصيلاتٍ ذاتَ طابعٍ صوفىّ فى المحبة فى الدين وفى تحابّ الإخوان وتحابّ الأستاذ الروحانىّ والشيخ والتلميذ، وهو يُبْصِرُ نوعًا من تشارك النفوس التقية واتصالاً مباشرًا خفيًّا بين الأفكار والفضائل والألطاف، ولا أدرى هل كان الغزاليُّ أسبقَ منه فى هذه الناحية، فقد قال السُّهْرَورديُّ " ولهذا المعنى كانت صحبةُ الصوفية مؤثِّرَةً من البعض في البعض، لأنهم لَمَّا تَحابُّوا فى الله تَوَاصَوْا بمحاسن الأخلاق ووَقَع القبولُ بينهم لوجود المحبة، فانتفع المريدُ بالشيخ والأخُ بالأخ"، " فالصوفىُّ مع غير الجنس كائنٌ بائن، ومع الجنس كائنٌ معاين، والمؤمنُ مرآةُ المؤمن إذا نَظَر إلى أخيه يستشفُّ من وراء أقواله وأعماله وأحواله تَجَلِّيَاتٍ إلهيةً وتعريفاتٍ وتلويحاتٍ من الله الكريم خَفِيَّةً غابت عن الأغبار وأدركها أهلُ الأنوار".

ومن أخلاق الصوفية بَذْلُ الجاه للضعفاء والمذنبين، ولا يَصِحُّ هذا للجميع، بل لإنسان رَبَّانىّ، قال مؤلِّفُنا: "وهذا لا يَصْلُح إلاّ لآحادٍ من الخَلْق وأفرادٍ من الصادقين يَنْسَلِخُون عن إرادتهم واختيارِهم ويكاشِفُهم اللهُ تعالى بمراده منهم فيَدْخُلون فى الأشياء بمراد الله تعالى، فإذا عَلِمُوا أن الحَقَّ يريد منهم المخالطةَ وبذَل الجاه يَدْخُلُون فى ذلك بِغَيْبَة صفات النفس، وهذا لأقوامٍ ماتوا ثم حُشِرُوا وأَحْكَمُوا مقامَ الفناء، ثم رَقُوا إلى مقام البقاء فيكون لهم فى كلِّ مدخلٍ ومخرج برهانٌ وبيانٌ وإذنٌ من الله تعالى، فهم على بصيرةٍ من رَبهم، وهذا ليس فيهم ارتيابٌ لصاحبِ قلبٍ مكاشفٍ بصريح المراد خَفِّيِ الخِطَاب فيأخذ وقتُه أبدًا من الأشياء، ولم تأخذ الأشياءُ من وقته، ولا يكون فى قُطرٍ من الأقطار إلاَّ واحدٌ مُتَحَقِّق بهذا الحال"، وبهذه الكلمات الأخيرة يَظْهَرُ ابتعادُ السُّهْرَوَرْدِيِّ من المذهب النصرانىّ الذى ما فتىء يكون مسايرًا له حتى الآن، وذلك كَيْماَ يَلْقَى النظريةَ الهنديةَ فى الأبطال، ولكن من غيرِ تَوَسُّعٍ فيها ومع وقوفٍ عند هذا الحدِّ.

وإنى، قبل أن أَتْرُكَ هذا المؤلَّفَ أُقَيِّدُ له مع التلخيص خاصيةً فى علمه النفسىّ، وذلك أنه أقام تسلسلاً بين الروح والقلب والنفس، فجعل الروح فى الأعلى متجهًا نحو العالَم الخفىّ، وجَعَلَ النفس فى الأسفل متجهةً نحو عالَم الظاهر أو الطبع،

وجَعَلَ القلبَ بين الروح والنفس فيُمْكِنُ أن يَتَّجِهَ نحو الروح تارةً ونحو النفس تارةً أخرى، قال السُّهْرَوَرْدِيُّ: "وللقلب وجهٌ إلى النفس ووجهٌ إلى الروح، وللنفس وجهُ إلى القلب ووجهٌ إلى الطبع والغريزة، والقلبُ إذا لم يَبْيَض كلُّه لم يَتَوَجَّه إلى الروح بكلِّه ويَكُون ذا وجهين، وجهٍ إلى الروح ووجهٍ إلى النَّفْس، فإذا ابيضَّ كلُّه تَوَجَّه إلى الروح بكلِّه فيتداركُه مَدَدُ الروح ويزداد إشراقًا وتَنَوُّرًا، وكلما انجذب القلب إلى الروح انجذبت النفسُ إلى القلب، وكلما انجذبت توجهت إلى القلب بوجهها الذى يَلِيه وتَنَوَّرت النفسُ لتوجهها إلى القلب بوجهها الذى يلى القلب، وعلامةُ تنورها طُمأْنينتُها".

- وقد استصوب أكابرُ الصوفية المؤسسون لمنَظَّماتٍ ازدهرتْ حَوَالى ذاك الدَّورِ الذى نحن فيه، وذلك على قدر ما يُعتقد، ذاك النوعَ من الزهد المشتقِّ من النُّسُك النصرانىِّ الذى يَعْرفه قُرَّاؤنا الآن، وقد اعتقد الراهب برجيُس فى رسالةٍ أَفْرَدَها لهؤلاء الأتقياء، وجَمَعَ فيها معارفَ كثيرةً عن التصوف، أنه يستطيع أن يستنتج مع التوكيد أصلَ التصوفِ الهندىَّ على الخصوص[1] فيَبْدُو لنا أن خطأً تَطَرَّق إلى الراهب برجيس فى حالين، وهما: أنه عَلَّق أهمية كبيرة على نظرية الأقطاب، مع أن هذه النظرية لم تُتَّخَذْ بصراحة فى التصوف السُّنِّىِّ الذى اقْتَبَسَ منها بعضَ تعبيرات على الأكثر، ومع إهمال الغزالىِّ لها، ومع أنه ليس لها غيرُ أثرٍ قليلٍ عند السُّهْرَوَرْدِيُّ. والحال الثانى كَوْنُ هذا العالِم حَكَمَ فى أخلاق بطله المرابط أبى مدين بما كتب من سيره حياته لا بمؤلَّفاتٍ له، ولا مِراءَ كما هو الواقع، فى أن تراجم هؤلاء الزهاد خادعة، وذلك أنها اخْتُلِقَتْ من قِبَل أناسٍ حريصين على الانتفاع بُمزايا الولىّ وشعبيته فَيُوَجِّهُون هَمّهم إلى استغلال الخرافة أكثر مما إلى المحافظة على نقاء المذهب، وذلك مع كَوْن الكرامات التى تُرْوَى حَوْل موضوع أكابر الصوفية هؤلاء وكَوْنِ الأقوال التى تُعْزَى إليهم فى هذه الأقاصيص مما يؤذى حقيقة المعنى الصوفىِّ فى مُعْظَمِ الأوقات، كما أنه يَحْمِل على أن يُرَى فى الصوفية أضخم خرافة وذلك على حين تَرَى، على العكس، أن للأمثال والحِكَمِ القليلة التي تُؤَثَّرُ عن هؤلاء الأولياء من غير أن تختلط بالخرافات حَظَّ كَوْنها موثوقًا بها، فَتَكُون، فى الغالب، ملائمةً للتصوف الذى عَرَضناه آنفًا.

وكنا قد لقَبِناَ هذا الاعتراضَ فى شأن البِسْطامىِّ الذى تَنِمُّ أُسطورتهُ على زهوٍ شديد بدلاً من أن يَكُون على أمثالِه وحِكَمه طابعُ الدماثة،ويَحْدُث عينُ التأثير

(١) برجيس، حياة المرابط المشهور أبى مدين، باريس ١٨٨٤، انظر إلى المقدمة ص١٠- ٢١، ولد أبو مدين بالقرب من أشبيلية، وتوفى بالقرب من تلمسان سنة٥٩٤.

بأَجْلَى من ذلك فى موضوع عبد القادر الجيلانىّ. واليوم يُوجَدُ كتابٌ منتشرٌ فى الشرق[1] عن حياةِ هذا الولىّ ممزوجةً بالأساطير وعن تاريخ مُنَظَّمته، كما تُوجَدُ رسالةٌ صغيرة له فى التصوف تُسَمَّى "فتوح الغيب"، وحياته كثيرةُ المخالفة للشعور النصرانىّ، والكتابُ خاصٌّ بمدرسة الغزالىّ، وتُدْعَى الطريقةُ التى أسسها الجيلانىُّ بالقادرية، وهى لا تزال قائمةً. وهى قوية فى الإسلام، ويَلْزَم أعضاؤها جانبَ الرقة والإحسان، ولِذَا فإن تلاميذَ الجيلانىِّ ينقادون لروح رسالته أكثر مما لترجمته، ومن يُوثَقُ بتلك حِيَالَ هذه.

وكان عبد القادر الجيلانىُّ معاصرًا للغزالىّ، ولكنه عاش بعده زمنًا طويلاً، وقد وُلِدَ سنة ٤٧٠ فى جيلان[2]، ويقال إن أمَّه حَمَلَتْ به وهى بنتُ ستين سنة، ويقال لا تَحْمِلُ لستين سنةً الاَّ قرشية، وكان لا يَرْضَع ثديَه فى نهار رمضان، وقَدِمَ بغدادَ وعُمُره ثمانىَ عشرةَ سنة، ولما انتهى إلى بغدادَ وَقَفَ النبىُّ الخِضْرُ ومَنَعَه الدخولَ، فأقام على الشطِّ سبع سنين يلتقط من الخضرة، ثم دَخَلَ بغدادَ، ولازم عددًا كبيرًا من العلماء، ونال فى الفقه وعلم التفسير براعةً أدهشت العلماء، وله فتاوى فى المذهبين: الشافعىِّ والحنبلىِّ، وأَخَذَ الخِرْقة- عباءة الصوفى- من أستاذه الرئيس القاضى المِخْرِمىّ وفَوَّضَ إليه هذا القاضى أمرَ مدرسته، واجتذب إلى هذه المدرسة جمعًا كبيرًا ووَسَّعَها مقدارًا فمقدارًا، وأَسلم على يده بعضُ النصارى، وتَنَى كثيرًا من قُطَّاع الطُّرُق، وقد بَقِىَ بلا زواجٍ زمنًا طويلاً، ثم تزوج عملاً بإشارةٍ رَبَّانية، ووُلِدَ له تسعة وأربعون ولدًا[3]، وقال كاتب سيرته: كان إذا وُلِدَ له ولدٌ أخذه على يديه وقال: هذا ميت، فيُخْرِجه من قلبه، فإذا مات لم يؤثِّرْ موتهُ عنده شيئًا، لأنه قد أخرجه من قلبه أولَ ما وَلد،- وكان زاهدنا يُعَلِّمُ فى بغدادَ حتى سنة ٥٦١، وتُوفِّى حَوَالَىْ هذا الزمن، وإليه تُسْنَدُ الأقوالُ الآتية (ص ٣٣): "الأحوالُ عندى كثيابٍ مُعَلَّقة فى بيتٍ، أيُّها شئتَ لَبِسْتُ،- إذا سألتم الله تعالى فأسألوه بى،- أنا شيخ الملائكة والإنس والجِنِّ، ياغُلام سافِرْ ألفَ عامٍ لتسمعَ منى كلمةً:، ويَلُوح أن البيتين المُلْغَزَيْنْ الآتيين مقتبسات من آىِ سِفْرِ الحكمة:

---

(١) قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة ١٣٠٣، وكتاب فتوح الغيب على هامش هذا الكتاب، ويشتمل هذا الكتاب أيضًا، وذلك فى الصفحات ٨٨ -٩٣ على معجم لتعبيرات صوفية يوضح بها نحو ثلاثين اصطلاحًا مهمًا.

(٢) تجد محصل هذه السيرة فى ص ٤- ٧ من الكتاب المذكور.

(٣) قلائد الجواهر، ص ٥٢، وإنى من غير انتقاص شىء من مزايا سيدى الجيلانى أبيح لنفسى ملاحظة كون كثير من الناس رأوا لأنفسهم مصلحة فى الانتساب إليه، وذلك بسبب الفوائد التى تجنى من النسب المرابطى.

رُوحِـى أَلِـفَـتْ بحُبِّكم فـى الـقِـدَم من قَبْلَ وجودِها وهي فى العَدَمِ
هـل يَـجْـمُـلُ بـى مـن بعد عرفانكم أن أنْـقُـلَ عن طريق هواكمُ قَدَمِى

ولما حَضَرت الوفاةُ عبدَ القادر أجاب من سأله عن سِرِّ مرضه بقوله (ص١٧٢) "إن مرضى لا يَعْلَمُه أحدٌ، ولا يَعْقِلُه إنسٌ ولا جِنٌّ ولا مَلَك".

تلك ترجَمتُه، وإليك بعضَ عبارات صحيحة عن ذات الطريقة، ومنها يُحْكَمُ بتناقض الأمرين. قال الجيلانىُّ فى رسالته (ص١٢):

" افْنَ عن الخَلْق بإذن الله تعالى، وعن هواك بأمر اللهِ تعالى، وعلى اللهِ فتوكَّلُوا إن كنتم مؤمنين، وعن إرادتك بفعل الله تعالى, وحينئذٍ تَصْلُح أن تكون وِعاءً لعلم الله تعالى، فعلامةُ فنائك عن خَلق الله تعالى انقطاعُك عنهم وعن التردُّد إليهم واليأس مما فى أيديهم، وعلامةُ فنائك عن هواك تركُ التَّكَسُّب والتَّعَلُّق بالسبب في جَلْبِ النفع ودفع الضرّ، فلا تتحرك فيك ولا تتعمد عليك ولا لك ولا تذّب عنك ولا تنفُرْ نفسَك، تَكل ذلك كلَّه إلى الله تعالى، لأنه تَوَلاَّه أولاً فيتولاَّه آخرًا، كما كان ذلك موكولاً إليه فى حال كونك مُغَيَّبًا فى الرحم وكونك رضيعًا طفلاً فى مهدك، وعلامةُ فنائك عن إرادتك بفعل الله أنك لا تريد مرادًا قَطُّ ولا يكون لك غَرَضٌ ولا يَبقَى لك حاجة ولا مرام، لأنك لا تريد مع إرادة الله سواها، بل يَجْرِى فعلُ الله فيك، فتكون عند إرادة الله وفعله ساكنَ الجوارح مطمئنَّ الجَنَان منشرحَ الصدر مُنَوَّر الوجه غنيًّا عن الأشياء بخالقها. تُقَلِّبُك يدُ القدرة، ويدعُوك لسانُ الأزل ويُعَلِّمُك ربُّ المِلَل, ويَكْسُوك أنوارًا منه والحُلَل، ويُنْزِلُك من أوَلى، العلم الأول، فتكون منكِسرًا أبدًا فلا يثْبت فيك شهوةٌ وإرادة، كالإناء المنثلم الذى لا يَثْبُت فيه مائع وكدر فتَنْقَى عن أخلاق البشرية، فلن يَقْبَلَ باطنُك غير إرادة الله عزَّ وجل".

أَوَلم يُؤت بنا ثانيةً إلى أعلى ذُرَى النصرانية[1]؟- إن هذا التخلّىَ عن الإرادة الخاصة، الذى هو أساسُ كلِّ زهدٍ نصرانىّ، هو موضوعُ الجيلانىِّ المفضَّل، وهو يَعُود إليه بلا انقطاع، وينغِّم رجوعُ هذه الفكرة العظيمة، مِثلَ نَغَم بارز، بفُتُون عَبُوس على هذه الرسالة التى هى على شىء من الفتور والفَقْرِ فضلاً عن ذلك، ويَذْكُرُ زاهدُنا (ص٢٥) كلمة البِسطامىّ، وذلك "أن يزيدَ البِسْطامىَّ، رَحمه الله، لَمَّا رأَى ربَّ العزة فى المنام

(١) لماذا؟ وهل الصفاء وقف على دين معين؟ ثم من قال إن الانسلاخ عن الإرادة دين؟

فقال له: كيف الطريقُ إليك؟ قال اترُكْ نفسكَ وتعالَ، فقال: فانْسَلَخْتُ من نفسى كما تَنْسَلِخُ الحيةُ من جِلدِها، فإذا الخيرُ كلُّه فى معاداتها فى الجملة فى الأحوال كلِّها"، وإليك كيف يُحَرِّض الجيلانىُّ مَنْ هم مُتَوَانون فى النضال الروحى: ص١٢١، ١٢٢"إن كنت غائبًا عن الله فما قُعُودُك وتَوَانيك عن الحَظِّ الأوفر والنعيم والعزِّ الدائم والكفاية الكبرى والسلامة والغِنَى والدلالِ فى الدنيا والآخرة، فَقُمْ وأسْرِع فى الطيران إليه"، ومن أثرِ هذه الكلمة الأخيرة جَعْلُ الإنسانِ يرى أنه يَسْمع القديس أُوغُسْتَن، قال الجيلانىُّ: "أسْرِع فى الطيران إليه عزَّ وجلَّ بجناحين، أحدهما ترك اللذاتِ والشَّهَواتِ.... والآخر احتمالُ الأذى والمَكارِه وركوب العزيمة والأشدِّ.... واستَطْرِح بين يَدَى الله عزَّ وجل كالكُرَة بين يَدَى الفارس يُقَلِّبُها بصَوْلجانه[1]، والميتِ بين الغاسل، والطفلِ الرضيع فى حِجْر أمِّه".

ويؤدى القُرْبُ من الله إلى الوصولِ. والاتصالُ حالُ بهجةٍ وراحة، فمتى بَلَغ الزاهد هذه المرحلة (ص١٢٩) زالت الغموم والأحزانُ من القلبُ، والكربُ من الَحشاَ، وجاءت الراحاتُ والطِّيبُ والأنسُ بالله...(ص١٣٢) فإذا تحقق الوصول جاءت الخِلْعةُ من قِبَل الحقِّ عزَّ وجل وغَشِيَتْه أنواعُ المعارف والعلوم".

يُعْزَى إلى مؤسس طريقة الدراويش الصّخّابين ، أحمد الرفاعىّ، وعددٌ من المواعظ والحِكَم التى كانت قد جُمِعَتْ فى كتاب صغير تتداوله أيدى أتقياء المسلمين[2] فى الوقت الحاضر، وقد تُرْجِم هذا الكتاب إل اللغة التركية، ولا أستطيع أن أُوَكِّد أن جميع هذه القطعِ الصغيرةِ غيرِ الملتحمة من وَضْع الشيخ الرفاعىِّ حقًّا، وإنما تُعبِّر عن عنعنات مُنَظَّمته على الأقل، وهذا يكُفى لمَقْصِدنا القائم على إثبات وجود مذهبٍ صوفىٍ سُنِّىٍّ فى الإسلام واستقرار هذا المذهب، فنرجو، والحالةُ هذه، أن تقوم بعضُ نصوصٍ من هذا الكتاب الطريف بتقديم هذا الدليل مع الزيادة. والناسكُ الذى نتكلمُ عنه قد عاش فى أم عَبِيدَة[3]، وتوفى سنة ٥٧٠هـ.

وتعريفُ العلم الحقيقىِّ هو من المسائل التى كانت تَشْغَل بال الرفاعىّ، وسابقًا كانت هذه المسئلة مهمةً فى منهاج الغزالىّ، قال الرفاعىّ، (٦٧): "ليس العلمُ علمَ البديع والبيان والأدب الذى عناه الشعراء والجدِل و المناظِرة. العلمُ المختصرُ علمُ

(١) هذا التشبيه مقتبس من لعبة الصولجان التى هى من أصل فارسى كما هو معلوم.
(٢) البرهان المؤيد، وقد طبع فى دار الصناعة العامرة (بالآستانة)، ١٣٠٣.
(٣) هى قرية بالبطائح بين واسط والبصرة. عبد الغنى حسن.

ما أمر الله به ونَهَى عنه، والعلمُ الجامعُ الأتمُّ علمُ التفسر والحديث والفقه والفنونُ اللفظيةُ والقواعدُ النظرية، التى وُضِعَتْ وسَمَّاها واضعوها علومًا، هى فنون تَدْخُل تحت قول القائل: العلمُ بالشىء ولا الجهلُ به.... صُمُّوا أسماعَكم عن علم الوَحدة وعلم الفلسفة وما شاكلهما، فإن هذه العلومَ مزالقُ الأقدام إلى النار".

ولا رَيْبَ فى أن الرِّفاعى أَهَمَتْه السَنِّيَّةُ وأَهَمَّه احترامٌ حكيمٌ للسلطات الرسمية فجَدَّ فى تشبيه علم الصوفية بعلم الفقهاء ووَكَّد أن نَوْعَى العلوم هذين متطابقان، فقال :" إن نهاية طريق الصوفية نهايةٌ طريق الفقهاء"، وهو يُقسِّمُ (ص١٠٩) ذوى التقوى إلى أربع درجات، وذلك وَفقَ تَدَرُّجهم إلى حياة الباطن؛ فالدرجةُ الأولى درجةُ رجلٍ طَلَب! المُرشِد لِماَ رأَى من إقبال العامة على الطائفة، فأحبَّ ذلك وفَرِح بالرُّوَاق والجمعية والزِّىِّ، وصاحبُ هذه الدرجة محجوبٌ. والدرجة الثانية درجةُ رجلٍ طَلَبَ المرشدَ عن حُسْن ظنٍّ بالطائفة فأحبَّهم وأحبَّ ما هم عليه وأخذ بصميم القلب كلَّ ما نُقِلَ عنهم، وصاحب هذه الدرجة محبٌّ. والدرجة الثالثة درجةُ رجلٍ يتقدَّم بِقيادَ مرشده ويُصْغى إلى كلام الأولياء الذين أخذ يَنْفُذُ فى أسرارهم، فتظهر قوّتُه واتصالُه بالله فى أقواله وأفعاله، وصاحب هذه الدرجة مشغول.

والدرجةُ الرابعة درجة رجلٍ أتمَّ سلوكَ الطريق، حاملاً رايةَ العَبْدِية فى كلّ قولٍ وفعل وحالٍ وخُلق متعودًا ألا يرى بعد ذلك غير اللهِ في كل ذرة من الكون، بالغًا بذلك غايتَه، وصاحبُ هذه الدرجة كامل.

وكذلك يمكن تقسيم الفقهاء إلى أربع درجات، فالدرجةُ الأولى درجةُ رجلٍ طَلَبَ العلمَ للمماراة، والدرجةُ الثانية درجة رجل طلبَ العلم ليُحْسَب فى عِدَاد العلماء وينال الثناء، فأصحاب هاتين الدرجتين رجال ظاهرٍ، وهم يصيرون رجالَ باطن عندما يَغْدُون أناسَ حَلٍّ لعويص المشكلات، وكشفٍ لدقائق المنقولات والمعقولات مُضْمِرين الهمة لنُصْرَة الشرع، والدرجة الرابعة درجةُ رجلٍ نَصَبَ نفسه فى كلِّ وقتٍ لتنبيهِ الغافل وإرشادِ الجاهل وإنكارِ ما يُنْكر شرعًا وصار لا يَصْنَعُ غيرَ ما فيه تبجيلُ الله، وصاحبُ هذه الدرجة عارف.

والعلمُ الذى صار تَصَوُّرُه على هذا الوجه. فِعْلِىٌّ أكثر مما هو عقلىٌّ، وهذا ما قصده الرفاعيّ حيث يقول (ص٦٨): "لا تَقْطَعُوا الوَصْلَة مع العلماء! جالسوهم، خُذُوا عنهم"، ولم يلبَثْ أن قال: "لا تقولوا فلانٌ غيرُ عامل، خُذُوا من علمه واعْمَلُوا به!".

ومِثْلُ ذلك قَوْلُه عن العَبْدِية (ص٦٢): "العَبْدِيَّة حقُّها الانقطاعُ عن غير السيد بالكلية. العبديةُ تركُ كلِّ كلية وجزئية. العبديةُ ردُّ القصد عن طلب كلِّ مزية. العبديةُ عدمُ رؤية العبد لنفسه على إخوانه رفعةً أو فَرْقية. العبديةُ الوقوفُ عندما حُدَّ للطينة الأدمية، العبدية الخشية والخضوع تحت مجاري الأقدار الربانية لا يَكُون العبدُ عبدًا كاملاً حتى يَصِلَ إلى مرتبة الحرية والتخلُّصِ من رِقِّ الأغيار بالكلية"،- ومن الروائع هذه الفكرةُ القائلة إن الحرية نتيجةُ الخضوع التامِّ لله، هى جميلةٌ، هى بعيدةُ الغَوْر.

وإنا إذْ نُشِيرُ، من حيثُ التاريخُ الدينىُّ، إلى أنه يُوجَدُ فى هذا الكُتَيِّب عباراتٌ على شىءٍ من الطرافة حَوْلَ نظريات النبوة والمعجزات، نَرَى الاستماعَ فى النهاية إلى الكلام الكريم الآتى الذى خاطب زاهدُنا به الله؛ إلى هذا الكلام الذى يَنِم على حماسة قوية ودقةٍ فلسفيةٍ صائبة جِدًّا، قال الرِّفاعىُّ (ص١٢٤): "عَجَبٌ لى كيف أَطْلُبُك وأنت معى، وكيف لا أَشْهَدُك وأنت عندى، أعَجْبُ كيف أعْرِفُك ولست بمجانسٍ لمعروف، ولا مُشاَكٍ لمألوف، ولا مُتَنَاَهٍ فتُحْصَر ولا بجسدٍ فتُتَصَوَّر، ولا بذى صورةٍ فتُبْصَر، فمن أين تُعْرَف أو تُقَدَّر؟ فلستَ بغائبٍ فتُطْلَب، ولا بحاضرٍ فتُدْرَك، ولا ظاهرٍ فتُنَاَل، ولا باطنٍ فتُنْكر وتحُاَل، ولا مَقِيسٍ فتُتَصَوَّر بمثال"، ويواصلُ الرفاعىُّ فى العالَم بحثه عن مثل هذه المتناقضات، فيَقُول مُضِيفًا:" أنت قريبٌ من حيث ضرورةُ وجودِ الأشياء بك، فلا أَقْرب منك، بعيدٌ من حيث لا مناسبة بينك وبينها فلا أَبْعد منك". وهكذا ظَهَر استمرارُ فلسفة صوفية فى الإسلام منذ زمن الغزالىِّ حتى عصرنا حافظتْ فى غير موضعٍ علم سناء الفلسفة النصرانية[1] وسموِّها، وعلى صفائها أيضًا.

٣

لقد مَيَّزْنا بين مدرسةٍ صوفيةٍ ذاتِ طابع يونانىّ ومدرسةٍ صوفيةٍ أخرى ذات طابع[2] نصرانىّ، والآن نُرِيدُ تأليف زمرةٍ من مؤلِفين متصوفين يبتعدون عن التقسيمين السابقين، وعن التقسيم الثانى أكثَر مما عن الأول أيضًا، ونَوَدُّ أن نُطْلِق على هذه الزمرة اسمَ زمرة " مُنتَحِلِى السنة" لو لم تُكَدِّر هذه التسميةُ- الغريبة بعض الشىء- القارىءَ بعض التكدير. وهؤلاء مؤلِّفون غامِضُو الأُسلوب على العموم متعودون مزاولةَ

(١) وتلك أيضًا من مفتريات المستشرقين.

(٢) انظر الهامش السابق.

نوعٍ من التوفيق بين المذاهب يُلْقِى، أولَ وهلةٍ، شكوكًا على نَقاَء مذهبهم. وقد أوجب مالهم من قَدْرٍ واعتبارٍ، وما تَمَّ لهم من نفوذٍ فى الإسلام، تصنيفَهم بين السُّنِّيَّة، على الرغم مما وقع من ترددات طويلة واحتجاجات خطيرة، والإسلامُ الإفريقى هو أكثرُ ما ينسب إليه متصوفو هذا الطراز.

والشاعرُ عمرُ بنُ الفارض هو أولُ من أذْكُر بينهم، ويُعَدُّ ابن الفارض مثالاً فريدًا تقريبًا فى الأدب العربىِّ حيث اتَّفَقَ للشعر الصوفىّ من البهاء أقلُّ كثيرًا مما اتفق له فى الشعر الفارسىّ، وكان هذا الأديبُ، والمولودُ فى القاهرة سنة ٥٧٧، والمتوفَّى فى الجامع الأزهر سنة ٦٣٢، زاهدًا عُرْضةً لاضطراباتٍ وَجْدِية عنيفة، فكان يبقى، فى بعض الأحيان، مطروحًا على الأرض عِدَّةَ أيام بلا حركة، وكان يتقلَّب على الأرض فى مراتٍ أُخَرَ فريسةً لَهَوسٍ خَفىٍّ، وكان يَنْظِم قصائدهَ عَقَبَ مِثْلِ هذ النَّوْبات. وقد وَصَفَ العِشْقَ الإلهىَّ، كما يَجِبُ أن يُعْتَقَد، تحت ألوانٍ من التشبيهات الشَّهْوانية المُحَرَّمة وَفْقَ عادة مُحبَّبة لدى الشرقيين اتَّبَعها شعراءُ الفُرْس مع الإفراط، وقد رأينا أن أكابر علماء مدرسة الغزالىِّ عَرَفوا الإمساكَ عن هذه العادة التى تُؤْذِى النفوسَ السريعةَ التأثر.

وقد تَرْجَم ڤالِرْغا، وهو من علماء الإيطاليين، ديوان ابن الفارض[1]، وقد طاب له أن يُشَبِّهَه بقَوَافى بِتْرَارْك، ولهذا الأمر الرقيق من الإمتاع الأدبىّ ما هو أكثرُ من النفع الفلسفىِّ ولا أعتقد كما هو حاصلُ القول، أن لشاعرنا أهميةً كبيرة فى تاريخ الفلسفة، ولا رَيْبَ فى أن الشروخ التى اتفقت لآثار كاتبٍ من هذا الطراز هى أجدرُ ما يلفت النظر فى دراستها. وذلك أن الشُّرَّاح، إذْ غُشُوا بمتْنٍ مُقَدَّسٍ وكانوا يتمتعون بنفوذٍ رفيع، أبْدَوْا أفكارًا بالغةَ الجرأة لا يَخْتَلِفُ كثيرٌ منها عن صريح الضلالات. وإنا نقتصر على تقديم مثالٍ أو مثالين بهذا المعنى.

والقصيدة الخَمْرِية[2] هى أشهر قصائد مؤلفنا، وهى قطعةٌ وُصِفَ الحُبُّ فيها تحت أشكال الثَّمَل، وإليك كيف يُعَبِّر أحدُ الشُّراح الشيخ[3] القيصرىُّ عن نظرية الحبِّ:

---

(١) ڤالرغا، ديوان عمر بن الفارض، فلورنسة ، ١٨٧٤.

(٢) ذكر المستشرق ساسى «الخمرية» فى الجزء الثالث من «المنتخبات العربية» ص١٥٥ مترجمة إلى الفرنسية بقلم لاجرانج فى المجلة الآسيوية ١٨٢٣.

(٣) نعتمد فى ذكر هذا الشرح على مخطوط عربى فى مكتبة باريس الوطنية (رقم ٣١٦٥)، ويمكن أن تقابل هذا العبارة بما رواه المسعودى فى « مروج الذهب» من مناقشات طريفة حول الحب، جزء ٦، ص٣٦٨- ٣٧٦، وجزء ٧، ص٣١١.

يوُجَدُ للحبِّ خمسة أنواع (ورقة ٦)، وهى الحبّ الذاتىُّ الذى ينشأ عن المعرفة بذات الله، والحبُّ الوصفىّ الذى ينشأ عن تأمل كلّ واحدة من صفاته، والحبُّ الاسمىّ الذى ينشأ عن تأمُّلِ أسماء الله، والحبّ الفَعَّال الذى يَقْصِدُ تَجَلِّىَ الله، أى الحبُّ الذى خلق العالم وذلك لأنه لا احتياج لصفات الله وأسمائه إلى العالم، ثم الحب بالنفوذ، وهو الذى يَظْهَرُ فى جميع الموجودات التى تُرَّى نافذًا بعضُها فى بعض وَفْقَ مراتبها (فى السُّلَّم اللاهوتىّ)، وذلك من الأرواح الصِّرْفة حتى الحيوان والنبات، وذلك لأنك لا تَجِدُ شيئًا خاليًا من الحُبِّ.

وقد عَرَّف بعضُهم الحبَّ (ورقة ٤) بالجَذَل الذى يُتَمَثَّلُ به وجودُ كمالٍ فى ذات المحبوب،- ويلاحظ الشارح أن هذا يُعَبِّرُ عن نتيجةٍ للحبِّ تَحْدُث فى بعض الأوقات، ويَشْعُر العاشق بهذا الجَذَل عندما يَتَخَيَّل حضور المحبوب، غير أن الخيال يطفىء هذا الجَذَل، ولِذَا فهو عارضٌ من عوارض الحبّ، لا من صفاته الأساسية، وقد قال بعضُهم إن الحبَّ أعمى حِيالَ عيوب المحبوب. وهذا لا يُمْكِن أن يُطَبَّق على حُبِّ الوجود الإلهىّ لِماَ ليس فيه من عيب. وقد عَرَض بعض الأطباء التعريفَ القائل إن الحبَّ مرضٌ إيحائيٌّ، أى ضَرْبٌ من الجنون الشيطانىَ الذى يَمَسُّ الإنسان أمام جمال صورةٍ ويَدْفَعَه إلى عدم الوفاء، لكن هذا ليس صحيحًا إلاَّ بالنسبة إلى بعض المعاشق بالنفوذ. ومن أصحاب الحسِّ الصوفىّ، أى من أهل الذوق، من قالوا إن الحبّ صفةٌ أبدية وعناية دائمة، وهذا رأىُ الحَلاَّج، قال آخرون إن هذا سِرٌّ أَودعَ اللهُ قلبّ ذوى التقوى إياه،. وهذان التعريفان لا يناسبان سوى الحب الإلهىّ العِيانىّ الذى لا يَفْتَرِض برهانًا ولا تأمُّلاً، والخلاصةُ أن الشارح لا يعتقد إمكان تعريفٍ وحيدٍ للحبّ، وهو يصف (ورقة ٥) الحبَّ الإلهىّ بأنه حقيقةٌ رَبَّانية متعلقةٌ بموجودٍ يريد تفضيله على الآخرين ومُحْدِثَةٌ لكمال من يَبْتَليه، والحبُّ الذاتىُّ، وهو الحُبُّ الذى يطابق الموجودَ، هو الأصل الذى يُحَرِّك كلَّ موجود للبحث عن الكمال الخاصّ به، فبهذا المعنى يَصِحُّ أن يقال إنه يوجد حُبٌّ فى الجميع. والحبُّ، إذْ يناسب موجودًا غيرَ نفسه، هو استعدادٌ روحانىٌّ يَحْمِل العاشق على بُلُوغ مرامه فى موضوعه ويَجْذبه نحو كماله ويَجْعَلُه جَذِلاً عند رؤية جماله.

والقصيدة التى نتكلَّم عنها تَبْدَأ بالبيتين الآتين:

شَـرِبْـنـاَ على ذِكْـر الحبيب مُـدَامَـةً سَكِرْنا بها من قبل أن يُخْلَق الكَرْمُ

لها البَدْرُ كأسٌ وهى شمسٌ يُدِيرُها هـلاَلٌ وكَـمْ يَـبْـدُو إذا مُـزِجَـتْ نجمُ

وتَفْسِيرُ الشارح لهذين البيتين هو (ورقة ١٠): "أن الشمس التى يُشَبِّه بها مُدَامةَ الحبِّ السِّرِّية هذه هى ذاتُ الله الأحَدِيةُ، وأنها تنير كأسَ هذه المُدامة التى هى بَدْر الذات المحمدية، وأن الهلال الذى يُدِيرُ الكأسَ فى حَلْقة الضيوف هو علىٌّ، الذى هو بالنسبة إلى محمد كنسبة الهلال إلى البدر،ويَصُبُّ "علىٌّ" نوُرَ الحقيقة على أقطاب الصوفية الذين هم ضيوف المائدة الربانية المشار إليهم بالنجوم رمزًا"- وتُشَمُّ رائحة البِدْعة فى تَدَخُّل علىّ والأقطاب.

ويواصل الشارحُ هذا النمطَ، الذى خلط له ما بين التعبيرات الصوفية والشيعية والصِّيَغِ المَشَّائية، فيَخْتم بفكرةٍ نصرانيةٍ هذا الإيضاحَ الطريفَ عن أحوال أولئك الكتاب النفسية، هؤلاء الكتاب الذين أطلقنا عليهم اسمَ السُّنِّيَّة المنتحلين.

وآخرُ ما ذهب إليه (ورقة ٢٦) هو أن من يَموُت باختياره عن سُكْرٍ بهذه المُدَامَة الرَّبَّانية المميتة يَفُوزُ بحياة الخلود، وذلك على حين تؤدى سعادةُ الدنيا إلى الموت الأبدىّ، فمن الحماقة أن يُفَضِّل الإنسانُ ما يَنقْضِى على ما يَبْقَى. وللسُكْر نوعان، نوعٌ تؤدِّى إليه هذه الدنيا، وهو سُكْرُ مَنْ على قلوبهم غِشَاوة، والنوعُ الآخر هو سُكْرُ أهل الكمال، وهو يستولى عليهم عندما يَشْرَبُون من رحيق العِشْق الإلهى، أى حينما يَدْخلُوَن منزل الاتصال الذى هو أعلى المنازل وأرفعُ الدرجات.

ومحى الدين بن عربىّ هو أعظم متصوفى السُّنِّيَّة الْمُنْتَحِلين، هو من المغرب، وقد وُلِدَ فى مُرْسية بالأندلس سنة ٥٦٠، وقد ذهب إلى المشرق بعد أن تَلَقَّى دروسًا من ابن بَشْكوال وغيره من العلماء، وزار سورية وبغدادَ ومكة، واجتمع فى هذه البلدان بأهمِّ علماء ذلك الزمن وزُهَّاده، وتجتذبه أُبَّهَة بَلاط أمراء السَّلاَجقة بآسية الصغرى فيقضى بعضَ الوقت فى قُونِيَة حيث يتزوج أرملةً أُمًّا لمتصوفٍ آخرِ مُبَجَّلٍ فى الإسلام اسمُه صدر الدين القُونوى، ثم يَعُود إلى الشام حيث يَمُوت سنة ٦٣٨، ويُدْفَنُ فى جبل قاسيون القريب من دمشق.

وفى خلال هذه الحياة الجوَّالة أَلَّفَ محيى الدين بن عربىّ عددًا كبيرًا من الكتب أَدَّت إلى إطلاق لقب الشيخ الأكبر عليه، ومن الصعب تكوين حُكْمٍ عن هذا الأثر الواسع المجهول لدى المستشرقين تقريبًا[1]، ومع ذلك فإنه يُرَى، عند إلقاء أولِ نظرةٍ

(١) نشرت مكتبة حلمى بالآستانة فى مجموعة لها رسالة صغيرة بالتركية عن سيرة ابن عربى وكتبه عنوانها :» ترجمة حال الشيخ محيى بن عربى وفضائله».

على كُتُب محيى الدين، أنه يبتعد، من حيث الأساسُ والشكلُ، عن مدرسة التصوف الكبرى ذاتِ الميولِ النصرانية، وأن مذهبَه، الغامضَ السائغ القائمَ على توحيد ما بين الآراء والممزوجَ بالقَبَّالِيَّة، يتجه من ناحية الأفلاطونية الجديدة، وسُنِّيَّة هذا النَّهْج هى موضوع جدال طويل ولم يُسَلَّمْ بها نهائيًّا، كما يَلُوح لى، إلاَّ بسبب كثرة كتب ابن عربىّ وغموض أسلوبه والدقةِ المتناهية فى تحليلاته مما يَدَعُ دائمًا إمكانًا للاعتقاد بأن عبارةً ما ذاتَ ظاهرٍ إلحادىّ فى كتابٍ ما من كتبه قد فُهِمَت فهمًا ناقصًا أو فُسِّرَت تفسيرًا فى غير محله.

وإذا ما نُظِرَ إلى هذا المؤلف من حيثُ تاريخُ الفلسفةِ العامُّ لم يُرَ أنه يستحقُّ الإهمالَ على الرغم من صعوبته. وعلى قدر ما يُمْكِنُ أن يَسْمَحَ به الحسابُ يَظْهَرُ أن ابنَ عربىٍّ مَثَّلَ دورَ موسوعىٍّ، وذلك بجَمْعِه أفكارًا من هنا وهناك ومَزْجِه ما بينها ضِمْنَ منهاجٍ ملائمٍ لطُرُقٍ تُمَثِّلُ حالَ روحٍ فلسفيةٍ وحالَ العَنْعَنَاتِ الأفلاطونية الجديدة ظاهرًا، وذلك على حين أتت هذه العنعناتُ لتنضمَّ إلى "القَبَّالاَ" بعد أن جاوزت المدرسةَ الشرقية الفلسفية، وفضلاً عن ذلك فإن من الممكن كثيرًا أن كان لابن عربىٍّ تأثيرٌ فى السِّكُلاَسية النصرانية، وسابقًا وُجِدَ من حاول إثباتَ هذا التأثير الذى وَجَبَ أن يكون له فى ريمُون لُول[1]، ولِذَا فإن من المرغوب فيه أن يُجْعَلَ خاضعًا لِلْحَلِّ فى أول الأمر على الأقلِّ "كتاباه المهمان: "الفتوحاتُ المَكِّيَّةُ" الذى هو سِفْرٌ واسعٌ جدًّا، "وفصوصُ الحِكم"، وإنا إذ نَجُول فى هذا الكتاب الأخير الذى طُبِعَ فى الآستانة[2] مع شرح له، فإننا نقتبس منه مامن طبيعته أن يُمْتِعَ قراءنا لا رَيْبَ.

وكتاب فصوص الحكم، الذى يزعم ابن عربى أن النبىَّ أوحى به إليه فى رؤيا أُرِيَها فى دمشقَ[3] سنة ٦٢٧، يَعْزُو فيه ضَرْبًا من الحكمة لكلّ من الأنبياء من آدمَ حتى محمد، وذلك أنه يَضَعُ تحت إلهام كلِّ نبىٍّ قضيةً من اللاهوت الفلسفىّ.

وفُصُوص الكتاب سبعةٌ وعشرون موزعةٌ بين سبعة وعشرين نبيا. ومما تُمْكِنُ ملاحظتهُ قبل كلّ شىء أن ما عُلِّق من أهمية على تسلسل الأنبياء, وما كان من افتراض

(١) انظر فى «مهرجان منذر إلى بلايو» (مدريد ١٨٩٩) إلى مذكرتى ميكل آزين، محيى الدين، جوليان ريبرا، وأصول فلسفة ريمون لول.

(٢) كتاب شرح فصوص الحكم، ١٣٠٩، والشارح هو الشيخ بالى أفندى المتوفى سنة ٩٦٠، وتجد فى ذيل كتاب التعريفات (القاهرة، ١٢٨٣) معجمًا خاصًا عنوانه «اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية».

(٣) الكتاب المذكور، ص ٤ وص ٣٩.

تلك الرؤيا التى أوصل محمدٌ إلى المؤلف فيها وحيًا جديدًا، هما من الأحوال التى لا تَكْفى للحُكْم على الكتاب بصراحة، وإنما هى من الظروف التى تُثْبِتُ، على الأقلِّ، كَوْنَ الكتاب صُوِّر بروحٍ مختلفٍ عن روح السُّنِّيَّة الصِّرْفة. والآن سيَحْكُم القارىء فى هل يُوجَدُ فى النصوص التى نتناولها بالتحليل من الوسائل ما يُخَلِّصُ به ابنُ عربىّ من تهمة مذهب وَحدة الوجود، أو إن الإسلام- على الضد من ذلك-، بقبوله هذا المتصوفَ بين أئمته، لم يَدَع ما يُجْبَهُ به صدْقُ إيمانه.

وإليك كيف يُوضِحُ مؤلِّفُنا نظريةَ الخَلْق (ص١٦- ١٧): وذلك أنه يُوجَدُ فَيْضَان أو تَجَلِّيَان، فالأول هو الذى يوُجِدَ المادة القابلةَ للتسوية واستعدادَها للروح الإلهىِّ، والثانى يُحْدِث الظهورات الاسمية أو الفردية بإظهاره للخارج تلك الموجوداتِ التى يقتضيها ذلك الإعداد. والتَّجَلِّى الثانى، الذى يُسَمَّى التجلِّى القدسىّ هو ما يَحْصُل وَفْقَ الأول الذى سُمِّى التجلِّى الأقدس، وعن هذا التجلِّى تنشأ الماهياتُ الثابتة واستعداداتُها فى العلم الإلهىّ، أى الكلياتِ تقريبًا، وعن هذا تَحْصُل تلك الأعيانُ فى الخارج مع لوازمها وتوابعها، أي العينات، وذلك وفق الحديث الآتي الذي يحب الصوفية أن يُفَسِّرُوه، وهو: "كنتُ كنزًا مخيفًا فأحببتُ أن أُعْرَف".

وقد أُوضح التجلِّى بمثالِ المرآة، وذلك :" أن المراد بالفيض كَوْنُ الجُود الإلهىِّ سببا لحدوث أنوار الوجود فى كلِّ ما هيةٍ قابلةٍ للوجود بلا انفصالٍ من الله تعالى... فإن صورة الإنسان مثلاً سببٌ لحدوث صورةٍ تُماثلها فى المرآة المقابلة بمحاذاة الصورة فليس فيهما انفصال"، وذلك على خلاف فيضان الماء على اليد، فإنه انفصالُ جزءٍ من الماء عن الإناء واتصالُه على اليد.

ولِذَا فإن الخَلْق قد مُثِّلَ بانعكاسٍ من العِلْم الإلهىِّ على مرآةٍ، وإن آدم، الذى هو رمزٌ إلى النفس الكلية عند مؤلفنا (ص١٩) كما عند متصوفةٍ كثيرين مَشُكُوك فى سُنِّيَّتهم، هو جَلاَءُ هذه المرآة. وإن الله أَوْجَدَ العالَم قبل ظهور آدمَ وجودًا خياليًّا نوعًا ما، وذلك أن العالَم لم يَكُنْ غيرَ مادة بلا روح، أى كان شبحًا صَرْفًا، وذلك كالطين المُعَدِّ لتسوية جسم آدم قبل أن يُنفْخ الروحُ فيه. وهكذا جَعَلَ آدمَ العالَم الموجودَ جليًّا، فكان الأصلَ الخفيفَ النَّيِّر الذى يضىءُ المرآةَ التى هى داجيةٌ غيرُ مَجلوَّة. ولم يَكُنْ لهذا الروح الكلىِّ النَّيِّر بدايةٌ ولن تكون له نهايةٌ.

وغايةُ الله من إيجاد العالَم أن يَرَى فيه ذاتَه، فأدَّى آدمُ، الذى هو أصلٌ

روحانىٌّ قاتمٌ فى العالم، إلى هذه الرؤية، فكان للهِ بمنزلة إنسان العين من العين[1]، فكانت صورةُ هذا العالَم المُعَبَّر عنه فى اصطلاح الصوفية بالإنسان الكبير، وكانت الملائكةُ بالنسبة إلى الإنسان الكبير، وهو صورةُ العالَم، كالقُوَى الروحانية والحِسِّيَّة، فتَمَّ العالَم بوجود آدمَ وكان آدم من العالَم كفصِّ الخاتم من الخاتم وسَمَّاه الله خليفته الحافظَ خَلْقَه، وقد اجتمع فى آدمَ، الذى هو مثالُ البشر والإنسانُ الكامل، أصلُ الروحانية التى هى على صورة الله، وأصلُ الجِسْمانية التى للعالَم بها حقيقتهُ وصورته، وهذا الإنسانُ الكامل أبدىّ بقِسْمه الروحانىّ، فإذا زال ذاك الخَتْم وفُكَّ من خزانة الدنيا، كما قال المولِّف، لم يَبْقَ فيها ما اختزنه الله فيها، وخَرَج ما كان فيها وخَرِبت الدنيا وانْتُقِلَ إلى الآخرة. وهنالك يَظْهَرُ الجميعُ فى الله بحيث يكون كلُّ فردٍ من أفراد العالَم مظَهْرًا لأسماء الله التى تُفَرِّق الصُّوَرَ وينكشف السِّرُّ إلى الأبد.

والأمورُ الكلية (ص٢٧)، أى الصفاتُ المشتركة بين الله والإنسان التى يتحققُ الارتباطُ بها بينهما، وإن لم يَكُنْ لها وجودٌ فى عينها، أى وجودٌ خارجىٌّ فى نفسها، فهى معلومة بلا شَكّ فى الذهن، فهى باطنةٌ لا تزول عن الوجود العينىِّ، ولها الحُكْمُ والأثر، لأنها صورةُ الأسماء الإلهية، وهى ظاهرةٌ من حيث أعيانُ الموجودات، فإذا كان الأمر كذلك فإن كلَّ موجودٍ عينىٍّ يستند إلى هذه الأمور الكلية التى لا يُمْكِن، رفعها عن العقل ولا يُمْكِن وجودُها فى العين وجودًا تزول به.

وآدمُ، أذَن (ص٢٩)، هو آدمُ الكبير، وهو الخليفةُ، وهو العقلُ الأولُ، وهو النَّفْسُ الواحدة التى تخلُق منها هذا النوعُ الإنسانىُّ، وهو معنى قَوْله تعالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (أى النَّفْسَ الكلية) ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا﴾ (أى عقولاً) ﴿وَنِسَآءً﴾ (أى نفوسًا) [النساء:١][2].

ولن يَلقى القارىءُ عناءً فى أن يَجِدَ فى هذه النظرية مذاهبَ ذاتَ طابعٍ معروف، أىْ نظريةً من النوع الأفلاطونىِّ الجديد حَوْلَ الكليات تِميلُ إلى التأليف بين المذهب الاسمىِّ (الذهنىّ) والمذهبِ الواقعىّ، ونظريةً أفلاطونيةً جديدة، أيضًا، عن الإنسان الكبير تَخْلِط البَشَرَ فى العالَم بإضافةِ نظامٍ أقربَ إلى الأدرية عن الفيضِ مُنْطَلِقٍ إلى

(١) يوجد هنا تلاعب فى الألفاظ حول كلمة الإنسان التى تأتى بمعنى البؤبؤ والتى تأتى بمعنى البشر.
(٢) وانظر أيضًا إلى عين المعنى فى ص ٢٦٤، تفسير القرآن ، ١:٤.

خَلْطِ العالم بالله، ورسمًا خفيفًا لنظريةٍ عن الأسماء الإلهية مناسبًا للذوق القَبَّالىّ، وتفسيراتٍ للكتب المقدسة مناسبةً للذوق الإسماعيلىّ.

وإنا، كمثالٍ على النفوذ الأَدْرِىّ فى هذا الكتاب، نشير إلى فصلٍ طريفٍ من العيسوية نأبى ألاَّ نُحلِّلَه هنا، إلى هذا الفصل الذى هو نصفُ فلسفىٍّ فضلاً عن ذلك، إلى هذا الفصل الذى يُوضّح المؤلف فيه كيف أن عيسى بَصَرُ الله (ص٢٧٠)، وكيف أنه خَرَج من مريمَ وجبرائيلَ وبأية قدرةٍ يُحْيِى الموتى. وفى هذه المناسبة تظهر هذه الصيغةُ ذاتُ المَظْهَر التامِّ الأدريةِ والقائلِ (ص٢٥٧): "فالموجوداتُ كلُّها كلماتُ الله التى لا تَنْفَد، فإنها صادرةٌ عن: "كُنْ" وقد لا حظ ابنُ عربىٍّ (ص٢٥٨): "فهل تُنْسَب الكلمةُ إلى الله بحسب ما هو عليه فلا تُعْلَمُ ما هيتُها، أو يَنْزِلُ الله إلى صورة من يَقُولُ : كُنْ، فيَكُونُ قولُ : كُنْ حقيقةً لتلك الصورة التى نَزَل إليها وظَهَر فيها، فبعضٌ العارفين يَذْهَب إلى الطرف الواحد، وبعضُهم إلى الطرف الآخر، ويَبْدُو لنا أن كلا الرأيين مُلْحِدٌ عن الدين الصحيح لا ريب، وذلك أن الرأى الأول هو مغالاةٌ فى رأى الفلاسفة القائل إن الله يَخْلُق العالم من غير أن يَعْلَمَه، وأن الرأى الثانى هو رأى الأدرية فى الخِلْقة القائلِ بوجود واسطةٍ أو خالقٍ يَخْتَلِطُ اللهُ نفسُه به، فما أبعدنَا هنا من إلهِ الغزالىِّ والإسلامِ المُدَبر المريد!

ولا يُمْكِن أن يُعْوِزَ هذا المذهبَ، الذى لا يُسَلِّم للعالَم بحقيقته التامَّة إلاَّ ضِمْن فكر الإنسان، أن يَفْسَح فى المجال لبعض الاعتبارات الباطنية التى تستحقُّ الملاحظة؛ وسوف نلاقى ذلك فى العبارة التى سَنذْكُرُها حيث يَلُوح من المُقَرَّر أن الذهنَ هو الذى يُحْدِث تنوعَ الأشياء الظاهرَ، وهذه القضايا حَوْل انبثاق التنوع بطريق الباطن هى، عند مؤلِّفنا، مرتبطةٌ فى القضايا الخاصة باجتماع الأضداد فى الله، أى الخاصة بتراكيب الأضداد التى تَجْرِى فى السِّرِّ الإلهىِّ، وذاك ما يُعَبِّرُ به محيى الدين بن عربىّ بقوله:

" لا يُعْرَف اللهُ إلا بجَمْعٍ بين الأضداد فى الحكم عليه بها (ص٩٤)، فهو الأولُ والآخر والظاهر والباطن والسامع والمتكلم"، ويُدْخِل عالِمُنا نظرية فِيثاَغُورس فى الأعداد فيقول (٩٥- ٩٦) :" اختلطت الأمور وظَهَرت الأعداد بالواحد فى المراتب المعلومة، فأوجَدَ الواحدُ العددَ، وهذا يعنى أن الله أَوْجَدَ العالم وفَصَلَ العددُ الواحدَ، وهذا يعني أن العالَم مَيَّزَ في الله تَنَوُّعَ الأسماء الإلهية، وما ظَهَرَ حُكْمُ العدد إلاَّ بالمعدود،

والمعدودُ منه عدمٌ ومنه موجود، فقد يُعْدَم الشيءُ من حيث الحِسُّ، وهو موجودٌ من حيث العقلُ".

ويقول ابن عربى مواصلاً (ص٩٧)، غائصًا فى الغوامض الممزوجة من مذهب وَحدةِ الوجود والمذهبِ الباطنىّ: "مَنْ عَرَف ما قَرَّرْناه فى الأعداد وأن نَفْيَها عَيْنَ ثبوتها عَلِمَ أن اللهَ المُنَزَّه هو الخَلْقُ المُشَبَّه من وجهٍ وكذا الخلْقُ المشبهُ هو اللهَ المُنَزَّه من وجهٍ، وإن كان تمييزُ الخَلْق من الخالق من وجهٍ، وهو وجوبُ الخالق وإمكانُ المخلوق، فالأمرُ الخالقُ المخلوقُ من وجهٍ والأمرُ المخلوقُ الخالقُ من وجهٍ، ولا يَحْصُل المخلوقُ من عينٍ واحدةٍ تمامًا، بل هو العينُ الواحدة، وهو العيونُ الكثيرة، فانْظُرْ ماذا تَرَى: قال ابن إبراهيم: يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤمَرُ، والولدُ عَيْنُ أبيه، فما رأَى الوالدُ يَذْبَحُ سوى نفسه وفَدَاه بذِبْح عظيم، فظَهَر بصورة كبش فى عالَم الحِسِّ مَنْ ظَهَرَ فى عالَم الرؤيا بصورة إنسان، وهو ابنُ إبراهيم، وهل ظَهَرَ بصورة وَلَد؟ لا، بل بحُكْمِ وَلَدٍ من هو عين الوالد.. فما نكح آدم سوى نَفْسهِ، فمنه الصاحبةُ والولد، والأمر واحدٌ فى العدد"،- وتَبْدُو لى هذه الصيغةُ الأخيرة رائعة هذا المذهبِ العجيب.

ويَعُود مؤلفنا فيقول (ص٩٨- ٩٩): إن الصور فى الطبيعة لا تختلف إلاَّ بحُكْم الذهن عليها، فالطبيعة هى الجامعة بين الحارِّ والبارد واليابس والرَّطب، وهل تَجْمَعْ بين الجميع؟ كلا، بل العَيْن، وهل عالَمُ الطبيعة صُوَرٌ فى مرآةٍ واحدة،؟ كَلاَّ، بل صورةٌ واحدة، وهى الذاتُ الإلهية فى مَرَايا مختلفة، وليس الموجوداتُ وأحوالُها إلاَّ من حُكْم المَحَلِّ، والمَحَلُّ هو عينُ العين الثابتةِ فيها، ويَتَنَوَّع اللهُ فى المَجْلَى، (ص١٠٠) والعينُ واحدةٌ، وهى الكثيرة، والعَلِىُّ لنفسه هو الذى يَكُون له الكمالُ الذى يستغرق به جميعَ الأمور الوجودية كالموجودات الخارجية، والنِّسَبُ العَدَمية كالأمور التى لا وجودَ لها فى الخارج، وهى الأمورُ الكلية.

(ص٦٩) وصُوَرُ العالَم لا تنضبط ولا يُحاَطُ ولا يُعْلَمُ كلُّ صورةٍ منها إلاَّ على قدر ما حَصَل لكلِّ عالَمٍ من صُوَره، فلأجل عدم انضباط صُوَرِ العالَم لأنها جزئيات غيرُ متناهية يُجْهَلُ حَدُّ اللهِ، فإنه لا يُعْلمُ حَدُّه إلاَّ بِعِلْم حَدِّ كلِّ صورة، وهذا محالُ حصولُه، فحَدُّ الله الموقوفُ على المحال محالٌ حصولُه، وكذلك من شَبَّهَهُ وما نَزَّهه فقد قَيَّدَه وحَدَّده وما عَرَفه حَقَّ معرفته، ومن جَمَعَ فى معرفة الله بين التشبيه والتنزيه ووَصَفَه بالوصفين، أى بالتشبيه والتنزيه، على الإجمال، لأنه يستحيل ذلك التوصيفُ بالوصفين

على التفصيل لعدم الإحاطة بما فى العالَم من الصُّوَر، فقد عَرَفه مُجْمَلاً، لا على التفصيل، كما عَرَف نفسَه مُجْملاً، لا على التفصيل، ولذلك، أى لأَجْلِ كَوْن الجَمْعِ بين التنزيهِ والتشبيهِ والوصف بهما سببًا لمعرفة الله، رُبِطتْ معرفةُ اللهِ بمعرفة النفس، فقيل :" عَرَف نَفْسَه فقد عَرَف ربَّه".

ولكنه يَرْتفع عِلْمُ الصوفيةِ فوق هذا العلم العقلىّ الضعيفِ الذى يُثِيرُ بعَنَاءٍ مالا يستطيع حَلَّه من الاعتراضات، وبما أن ذلك العلَم ينبثق بالكَشْفِ المباشِر فإنه يُدْرِك غَرَضه من فَوْره، ولا يَعْرِفه بالمنفيات، وتَعُودُ الأضدادُ غيرَ موجودة فى هذه المعرفة الإيجابية، ففى هذه المعرفة يتمُّ تأليفُ ما بين الأضداد، (ص١١٦) "فإن عِلْم المحققين يَحْصُلُ عن كَشْفٍ إلهىٍّ فلا يَقْبَلُ الاختلاف".

ومن المناسب أن يُدْخَل إلى زمرة الصوفية، التى نكثرت لها، عبدُ الرزاق السَّمْرقندىُّ المؤلِّفُ لرسالةٍ كثيرةِ الإمتاع فى القضاء والقَدَر، وهى الرسالةُ التى كان ستانِسْلاَس غُويارُ[1] قد تَرَجَمها فوَقَعَ النظرُ عليها خارجَ أوساط المستشرقين، ولا أَلُومُ عبدَ الرزاق على تفسيره، تفسيرًا يلائم ما بعد الطبيعة، مفهوماتٍ كعرش الله والقبة السماوية والقلم واللوحِ المحفوظ، ما دُمْنَا قد رأينا الغزالىَّ نفسَه يُسَلمُ بِمثْل هذه التفسيرات، ولكن الإيضاحاتِ، التى يُقَدِّمها هذا المؤلفُ حَوْلَ محلِّ الأمر الإلهىِّ والوجهِ الذى يتمُّ به فى الأشياء، قد صار تَصَوُّرُها ضِمْنَ معنىً بالغٍ فى الأفلاطونية الجديدة فلا يُمْكِن السُّنِّيةَ أن تطمئن إليها، فعند فيلسوفنا لا يَكُون محلُ الأمر الإلهىِّ غيرَ عالم الأفكار، غيرَ عالَم العقل، وتَظْهَرُ الأمثلةُ الكلية المحفوظةُ فى عالَم العقل باستفرادها فى عالَم النفس، وتُثيرُ نقطةُ الانطلاق هذه، من فَوْرِها شُكُوكًا حَوْلَ الوجه الذى يميزُ عبدُ الرّزاقِ به إلهَ العالَم ويُفْلِتُ بها من مذهب ابن عربىّ فى وَحدة الوجود، كما تُثِيرُ رِيبًا حَوْل الوجه الذى يَتَمَثل به اختيارَ الله الخالقِ ويَجْتَنبُ به الاستدلالَ رِيبًا حَوْل الوجه الذى يَتَمَثل به اختيارَ الله الخالقِ ويجْتَنبُ به الاستدلالَ على وجوب العالَم، وذلك كما أراد الغزالىُّ أن يُلْزِم الفلاسفةَ به، وفضلاً عن ذلك فإنه يَطِيبُ لعبد الرزاق أن أن يستعمل بعضَ التعابير المستنبطة من حكمة الإشراق، وذلك كقوله عن الملائكة

(١) رسالة فى القضاء والقدر، متن، باريس، ١٨٧٩، للصوفى عبد الرزاق، ترجمة جديدة، ١٨٧٥، الترجمة الأولى، المجلة الآسيوية، ١٨٧٥، ١، توفى عبد الرزاق سنة ٧٣٠، وقد ألف كذلك معجمًا لاصطلاحات الصوفية نشره سبرنغر سنة ١٨٤٥.

إنهم " أنوار قاهرة"[1]، فهذه العادة فى تمَثُّل اصطلاح المذاهب المرفوضة مما لا يصادَف، فى الغالب، لدى المؤلفين يُهِمُّهُم أمرُ السُّنِّية ضبطًا.

وأَتْرُك، لمن يُريد، بَذْل الجُهد فى متابعة تحليل رسالة القضاء والقَدَر، فيَنْطَلِق من الأفكار التى تشتمل عليها بين مُخْتَلف مصادرها، وذلك وَفقَ الطرائق التى قَدَّمنا عنها أكثرَ من مثال، فأَقِفُ هنا مُوَجِّهًا هَمِّى إلى الجواب عن بعض الشُّبَه التى يمكنُ أن تَرِدَ خاطرَ القارىء لِماَ يمكنُ أن تَكون ضايَقَتْه بعض الشىء، فإذا قيلَ إن الإسلام سَلَّم بسُنِّيَّةِ مذاهبَ لم نَصِلْ إلى فصلها عن المذاهب الإلحادية[2]، وإنه سَلَّم جملةً بمناهجَ متباينةٍ تباينَ مناهج أناسٍ كالغزالىِّ وابن عربىّ فما يَجِبُ أن يُفَكّرَ فيه- بصفة نهائية- عن الإسلام نفسه؟ أهذه المحمدية[3]، التى تُبْدَى لنا خاثرةً ضمن تعليمٍ ثابت، هى ذاك الدينُ الذى لم يكنْ، إذنْ، ذا اعتقاد وَكيد؟ أهذه العقيدة التى يقال إنها تمسك تعالميَها ضمنَ حدود وثيقة من التوحيد هى ذاك الملجأُ لجميع الفلسفات وجميع الافتراضات؟ أهذا المذهبُ الذى يُتّهَمُ بإضعافه حياةَ الذهن من أساسها هو ذاك الدينُ ذو الاتساع العقلىِّ البالغ؟ لا أَرَى وجوبَ الإقبال طويلاً على مثل هذا التَّبَلْبُل. أَجَلْ، وُجِدَتْ فى بقاعٍ إسلامية خاصة حركاتٌ فكرية طريفة، فأثبت الإسلامُ- ببعض الأفراد- قابليةً عظيمة فيه للاقتباس، وهذا أمرٌ تاريخىٌّ لا جدالَ فيه قُرِّر فى السنين الأخيرة، فيمكنُ كُتّبًا كهذه التى نؤلِّفها أن تَزِيدَ فى إلقاء نورٍ عليه. وفضلاً عن ذلك فإن من الواجب أن يمنح تحقيقُ هذا الأمر دراسةَ المحمدية أهميةً كبيرة من أجْلِ تاريخ الفكر العامّ، ولِذَا فإننا أشرنا، كلما استطعنا، إلى إدراج الأفكار الأجنبية فى الإسلام.

بَيْدَ أن هذا لا يتناول أساسَ الدين الإسلامىّ، ولا يُزْعج العالَم الإسلامىَّ فى مجموعه. ولا وجه للموازنة بين ما اتّفَقَ من نفوذٍ فى هذا العالم للغزالىِّ وابن عربىّ.

ويُعَدُّ المذهبُ الصوفىُّ الحقيقىُّ الذى انتشر فيه مع سَمِاتٍ من السُّنِّية الخالصة- كما نكرره دائما- هو المذهبَ الذى صَدَرَ عن النصرانية فعَبَّرَ عنه الغزالىُّ. وكيف استطاع مؤلِّفٌ من طراز الأفلاطونية الجديدة كابن عربىّ أن يُعْتَبَر سُنّيًّا؟ قد يكُون إيضاح هذا متواضِعًا بسيطًا فيقال إنه لم يفْقَهْ، فرُئىَ أنه مؤلِّفٌ خصيب عميق فأعْجِبَ به عن حُسْن نية. وفى الظاهر كانت حياةُ ابن عربىّ قُدْوَةً فنال نفوذًا فى نَظَر

(١) ص٩ من الترجمة الجديدة.

(٢) كيف هذا..؟ وهل يتصور أن الإسلام يعتنق الالحاد؟

(٣) الاسئلة كلها تتسق طبيعة الاستشراق وغايته.

الشعب، وما كان من الحُكم على بعض المفكرين الأجْرِئاء نشأ عن طَبْعهم أكثرَ مما عن مؤلّفاتهم، وذلك أن الحَلاج والسُّهْرَوَرْدِيَّ المقتول كانا مهاجِمَيْن عنيفين، وأن ابنَ عربيٍّ كان سياسيًّا حَذِرًا، وأيُّ سوءٍ يمكنُ أن تُصاَبَ به الجماهيرُ من جَراءِ كُتُبه؟ كان الأساسُ ممتنعًا على الجماهير، وما كانت الجماهير لتستطيع أن تكتسب منها غيرَ العادات القَبَّالِيَّة كعبادة أسماء الله الحُسْنَى الداخلةِ ضْمنَ ذَوْق الزمن. وهل يَشْهَدُ وقوع هذه المؤلفات موقعَ القبول لدى علماء الدين على اتساعٍ فى الأُفُق العقليِّ؟ كلاّ، فالعقيدة القائمةُ على التوحيد من حيث الأساسُ لا يمكنُ أن تتسع حتى وَحدةِ الوجود. وأجدرُ من هذا أن يقال إن ذلك القبول شاهدٌ على عدم اكتراثٍ عميق. والحقُّ أن الفلسفة التى كان ابنُ عربىّ يَجْهَر بها عادت لا تنطوى على خَطَرٍ فى ذلك العصر، وذلك أنها كانت فلسفةً ميتة وأنها كانت تابعة لمذهبٍ ماضٍ، وأنها كانت بالية. ثم إن الإسلام كان قد كَمَلَ من ناحيةٍ أخرى، وكان له أئمتُه العِظام، وكان الفقهاءُ قد وَطّدُوا حياتَه الخارجية والاجتماعية، كما ثَبَّتَ الغزالىُّ والسُّهْرَوَرْدِيَّ حياتَه الداخلية والصوفية، فهل كان بعد ذلك ما يُرجَى وما يُخْشَى؟ لقد فاز روحُ التوراة نهائيًا، الذى عَدَّله روحُ النصرانية، وعاد على الروح الوثنى بعضُ المؤلّفات الغامضة غير ذى سلطانٍ على تحويل طبيعته، وكان جسما يافعًا، وكان ناضجًا، ومن دون حاجة أكثر إلى الدفاع عن نفسه، وجد فى ذاته الهدوء، فغفا..