الفصل العاشر

شعَراءُ الفُرْس المتصَوفُون

لا نَرَى من المناسب أن نختم دراسة الأخلاق والتصوف فى الإسلام من غير أن نُورِدَ أمام ذهن القارىء كتيبةَ شعراء الفرس المتصوفين الزاهرةَ المجِيدَة، فمن الإهمال الفادح من حيث تاريخُ الأدب وتاريخُ الفكر أَلاّ يُذْكَرَ، أو يُمْدَحَ، فى بضع كلماتٍ على الأقلّ، عباقرةُ الشعراء الذين استوحَوْا مذاهبَ كالتى رَوَيْنَاَ خبرها. وهؤلاء الشعراءُ هم أمثالُ سعدىّ وفريدِ الدين العَطّار، وجلالِ الدين الرومى. ولا رَيب فى أن هؤلاء لم يكونوا علماءَ جَلِيِّين حقيقيين كما كان الغزالىُّ والسُّهْرَوردِىّ، وإنما كانوا مزخرِفين كَسَوْا، ببهاءٍ مَلَكىٍّ، مع الانسجام والتصوير، وكثيرًا من الأفكار التى عُنِيناَ بها سابقًا. أَجَلْ، لم يكُنْ تحليلُهم نَقْادًا كتحليل أولئك، ولا قولهم مُتّزِنًا، كقول أولئك، بيد أنهم تغنَّوا بما قال أولئك، وأناروا ما وصف أولئك، ولَقَّنُوا بِسحْر الشعر ما حاول أولئك أن يَعْرِضوه ويُثْبِتُوه.

ولا ينبغى أن يُقْرَأ الشاعرُ كأنه عالم مهما كان ناثرًا يُثيرُ العَجَب كهذا الأخير.

ولا أعتقد أن الإسلام اقترف مِثلَ هذه الغفلة مطلقًا، ولكننى لستُ واثقًا بأن قُرَّاءَ الغرب خالون من الذنب فلم يَبْحَثوا فى شعراء الفُرْس أحيانًا عن عقيدة التصوف الإسلامىّ الدقيقة الثابتة، ويَلُوح لى وجودُ خطرٍ الضلال فى سلوك هذا السبيل، وهَمُّ تحذير القارىء، كهَمٍّ توقير ذوى السمُّو من الكُتَّاب، هو الذى ساقنى إلى تخصيص بعضِ تأمُّلاتٍ خاطفة لهم.

أَلاَ يقال فى الحقيقة- غالبًا- بين العلماء، كما بين الجمهور، إن شعراء الفرس كانوا قائلين بمذهب وَحدة الوجود من حيث الأساسُ، وإن التصوف الذى عَظّمُوه

كانت غايتُه النهائيةُ عَلَى فناء النفس فى الله كالبُدَّهية (البوذية) والنِّرْوَانا؟ لقد قيل إن الشعر الصوفىَّ الفارسىّ أَدخل مذهبَ وَحدة الوجود الهندىَّ إلى الإسلام، فما كان لرأيٍ مثل هذا، أو مُبْتَسَرٍ مِثلِ هذا، أن يدعنا غيرَ مكترثين، فلكى تَظَلَّ نظريتُنا حوْل الأصل النصرانىّ للتصوف عَلَى الخصوص، قائمةً، يَجِبُ أن نقول: هل نَرُدُّ هذا الرأىَ، أو كيف تُفَسِّرُه؟ وهل نَعُدُّ شعراءَ الفرس مؤلّفين زمرةً فى التصوف الإسلامىّ مختلفةً عن الطابع الهندىّ؟ أو هل نعتقد أننا قادرون عَلَى إدخالهم إلى زمرة الصوفية السنيين؟ فإلى هذا الاتجاه الأخير نَمِيلُ، وهذا الاتجاه هو ما نحاول تسويغَه عَلَى وجه تقريبىّ على الأقلّ.

ولكننا نَرَى، قَبْلَ الإتيان بهذا البرهان، أن نَقِفَ أمام شاعرٍ من هؤلاء الشعراء لا يُمَثِّلُ بحالٍ مذهبَ وَحدِة الوجود، بل مذهبَ الارتياب، وهذا الشاعرُ هو صاحبُ الرُّباعيات المشهورةُ: عمرُ الخَيَّام[1]، ولَمَّا حَدَّثَنا أئمةٌ، مِثْلُ الغزالىّ والتفتازانىّ، عن مدارسَ ارتيابيةٍ أسأنا التفريقَ بين كَوْن هؤلاء يتكلمون نظريًّا وَفْقَ تقسيمات يونانية أو كونهم يشيرون إلى أشخاصٍ ظَهَرُوا فعلاً، فتجاه عمرَ الخيامِ لا يَبْقَى شكٌّ، وذلك أننا بعمرَ الخيام نتناول مؤلفا نابغةً قضى بقلبه وذهنه حياةَ ارتياب، وإنى أُدْنِيه من الشاعر العربىّ الأعمى أبى العلاء المعرىّ الذى أراد- بأقلِّ حريةٍ من الخيام الذى هو أحسنُ احتماءً باللغة الفارسية- أن يَكُون مثالاً عقليًّا ارتيابيًّا وفوضويًّا مع الرصانة[2]، وهذا دَوْرٌ صعبٌ تمثيلُهُ فى الإسلام، ولم يَكَدْ قَبْلَ قَرْنٍ يُخَطِّطُ الشاعرَ العظيم: المتنبى[3].

وكان كِلاَ العالمين، الخيامُ وأبو العلاء، ذلك الرجلَ، فأما الأولُ فقد كان ماهرًا فى العِلْم اليونانىّ وفلكيًّا معتبرًا، وعالمًا فى الجبر مخترعًا، ومن مفاخر العِلْم

(١) كانت رباعيات الخيام قد نشرت وترجمت إلى الفرنسية من قبل ج. ب. نقولا، باريس، ١٨٦٧، وما قام به فتزجرالد من تطبيق شعرى لهذه الرباعيات نال نجاحًا عظيمًا فى إنجلترا، انظر إلى إدوارد هرون ألن، رباعيات عمر الخيام مع أصلها الفارسى لإدوارد فتزجرالد، ١٨٩٩،- وكان الخيام رفيقًا فى الطلب لنظام الملك وحسن الصباح.

(٢) انظر إلى مرغليوث عن هذا الرجل الطريف الذى كان قدنبه إليه هامر وفون كريمر، رسائل أبى العلاء، ١٨٩٨، ويشتمل هذا الكتاب على سيرة مهمة، وقد عاش ابو العلاء من سنة ٣٦٣ إلى سنة ٤٤٩.

(٣) توفى المتنبى سنة ٣٥٤، وقد طبعت أشعاره من قبل ديتربس، قصائد المتنبى، برلين، سنة ١٨٦١.

الإسلامىّ[1]، وأما الثانى فقد كان، على الرغم من عَماه، وبفضل ذاكرته العجيبة، عارفًا بأخبار العرب وبالأقاصيص والتاريخ، وقد كان فنيًّا كبيانىّ، ومُفْلِقًا كشاعر، مفضالاً فى جميع آثاره. وقد عَرَف الخيامُ، وكان أكثرَ غِنائيةً، أن يَفْصِل عبقريتَه الرياضية عن عبقريته الأدبية. ومن الواضح أن جَعَل كلٌّ منهما مُتْعَتَه الأولى فى ممارسة مَلَكاتِه الذهبية فى البحث عن العِلْم الصِّرْف وفى حُسْن التلاعب بالألفاظ، فخَفَّف الذوقُ العقلىُّ الذوقَ الخُلُقىَّ لدى كلٍّ منهما. ولم يَبْدُ القرآن لأبى العَلاَء أتمَّ الروائع الأدبية قَطُّ، فوَضعَ كتابًا رآه يَفُوقُه، وهذا يَعْنِى تَحَدِّيًا إلحاديًّا وتطاولاً لا عهدَ للمسلمين بهما. وقد حَفِظ الشرقيون لأبى العلاء أشعارًا كما يأتى:

عَجِبْتُ لِكِسْرَى وأشياعِه ... وغَسْلِ الوجوه بِبَوْل البقر

وقَوْلِ اليهود إلهٌ يُحِ ... بُّ رَسِيسَ الدماء وريحَ القَتَر[2]

وقولِ النصارى إلهٌ يَمُوت ... ويُصْلَبُ حَيًّا ولا يَنْتَصِر

وقومٍ أتَوا من أقاصى البلا ... دِ لِرَمْيِ الجِمارَ ولَثْمِ الحجر[3]

فوَاعَجَبًا من مقالاتهم ... أيَعْمَىَ عن الحقِّ كلُّ البشر

ومن رَأْيِ الخيام أنه أجدُر بالنّفْس أن تَبْقَى طليقةً فى وسط الطبيعة من أن تنطوى تحت عقيدة مُعَيَّنة، وذلك أنه كانت تساوره فكرةُ دينٍ طبيعىّ لم يَحْمِلْ له غير مَيْلٍ قليل أيضًا، فهو يَدَع، بما لا يَخْلُو من عدم اكتراث،" المسلمين يَذْهَبُون إلى الكعبة والنصارى إلى الكنيسة كيما يَبْحَثُ كلُّ واحدٍ عن الحقيقة بسبيله الخاصّ"[4]، وعن الخيام تُرْوَى الكلمةُ القائلة: سأطلق العقلَ والإيمان، ثم أتَزَوَّجُ بنتَ الحانَ[5].

(١) انظر إلى «مقالة فى الجبر والمقابلة» لعمر الخيام، طبع ويبكى وترجمته، باريس، ١٨٥١، وذلك مع معارف كتبية فى ص ٤- ٧ من المقدمة.

(٢) الرسيس: الأثر.

(٣) الجمار، جمع الجمرة، وهى الحصاة.

(٤) رواه الدكتور هورن، تاريخ الآداب الفارسية، ليبسك، ١٩٠١، ص١٤٧.

(٥) هورن ألين، الكتاب المذكور، ص ٨٧.

ولم تَكُن الارتيابيةُ عند هؤلاء مذهبًا، بل غريزة كما هو الأحرى أن يقال، وهى لم تنشأ عن نَقْدٍ لوسائلنا فى المعرفة، بل عن شعور بقلة قدرتها، وفضلاً عن ذلك فإن مزاولة العلم والبحث أَيَّدتْ فيهم ذاك الشعورَ الذى لم يستطع الجهدُ الخُلْقُيُّ أن يكافحه، ولذا فإن تلك الارتيابية لم تَنْطَوِ على شىء من الاعتداء والاختيار.

وعلى العكس لا تَجِدُ شعرًا أقدرَ من شعر الخيام على إضعاف الإرادة، فلا تَرَى شِعْرًا اشتملَ على أكثرَ مما حَوَاه شعرهُ من غَمٍّ مؤثِّرٍ حِيَال بُطْلِ الحياة والعِلْم والفضيلة، وهل يُعَدُّ شيئًا مذكورًا ما يُنَالُ من لذةٍ يَلُوحُ أن هذه الأمثالَ تَعْرِضُها على أنها وحدَها جديرةٌ بشَغْل الحياةِ[1] التى هى وقتُ نَفْخَةٍ [2]؟ وما بَعْدَ عُمُرِ مئة سنة تَقْضُونه فى الَملاَذِّ وعُمُرِ مئة سنة أخرى تَقْضُونه فى الَملاَذِّ أيضًا[3]؟ يَتَغَنَّى الخيامُ كما يَتَرَنَّمُ اليمامُ على شَرَفَات قصرٍ خَرِب[4].

ويقال إن الموثِّرَ الهندىَّ ذو اعتبارٍ لدى أبى العلاء[5]، فقد جَهَرَ باحترام حياة الحيوان واستصوب إحراقَ جثث الموتى، وأدرك كلمة "الفناء" بالمعنى البُدَّهِيِّ (البوذى)، وترانا مَدِينين له بكتابٍ طويل فى النظام النباتىّ، وهو فى هذه النقطة يلتقى بالخيام، فقد قال هذا الأخيرُ [6]: " أمران مُهِمَّان فى عَنْعَنَات الإسلام الظاهرة، أَلاَّ تأكلَ من كُلِّ ما يؤكَل، وأن تمتنع عن كلِّ ذى حياة"، وهذا أيضًا شعورٌ هندىٌّ يَلُوح أنه يُوحِى إلى الشاعر نفسه فى رباعية يُشَبِّه فيها الحياةَ بظِلاَلٍ يُلْقِيها فانوسٌ سحرىٌّ[7].

وكيف انتهى أمرُ هذين الرجلين؟ لا نَعْلَمُ ذلك مطلقًا، فنحن ناقصو الاطلاع على تاريخهما، ونحن نجْهَل تطوراتهما، ولا مِرَاءَ فى أن أبا العلاء كتب قِطعًا ذاتَ وَرَعٍ، كانت عن احترازٍ أكثر مما كانت عن إخلاص، وفى أن الخيام رَثَى الشباب الذى فَنِىَ فى

(١) انظر إلى الرباعية ٢٠، من ترجمة نقولا.
(٢) رواه الدكتور هورن، تاريخ الآداب الفارسية، ليبسك، ١٩٠١، ص١٤٧.
(٣) انظر إلى الرباعية ٣٧٢ من ترجمة نقولا.
(٤) انظر إلى الرباعية ٣٥٠ من ترجمة نقولا.
(٥) مرغليوث، رسائل أبى العلاء ص ٣٥- ٣٦ مع المراجع المذكورة فيها.
(٦) الرباعية ٤٢٤، من ترجمة نقولا.
(٧) هرون ألين، المصدر المذكور آنفًا، ص١٠٣.

خُسْرانٍ مَحْضٍ فطَلب الرحمة من الله " لهاتين الرِّجلين اللتين كانت تجُرَّانه إلى الحانة، ولهاتين اليدين اللتين كانتا تُمْسكان الكأسَ عَلَى الرغم منه"[1].

ويُرْوَى أن الخيام عَدَل عن العِلْم وذهب لأداء فريضة الحجِّ. فمن الممكن أن كان هذا نتيجةَ تقدمٍ فى زوال أوهامه الباطنية أكثر من اهتداءٍ حقيقىّ فيه. ومهما يَكُن من أمرٍ فإن هذه الحال لا تكاد تُغَيِّر ما عندنا من رأيٍ حوْلَ ارتيابه، وذلك لأنه إذا كان ملحدًا فبَدَا عالِمًا، وإذا صار تقيًّا فعاد لا يَكون عالِمًا، فإن هذا يُثْبِتُ أنه احتفظ فى جميع حياته بشعور ارتيابىّ حِيالَ تضادٍّ لا يُجْبَرُ بين العقل الطبيعىّ والإيمان:

ولْنَعُدْ إلى مسئلة وَحدة الوجود، فكيف يُثْبَتُ مذهبُ وَحدة الوجود لدى "سَعْدِى" مَثَلاً؟ لم يَكنْ هذا الشاعر الصِّرْفُ المنسجم من علماء ما بعد الطبيعة، وإذا حَدَث أن تناول فِكْرُه ما بعدَ الطبيعة أحيانًا بَدَا هذا الفكرُ فاقدَ الدقة وكانت النتائج التى تُسْتَخْرَج من تعبيراته غَرَضًا للضمان. وقد كان خُلُقِيًّا على الخصوص، وإذا ما نُظِرَ إلى الأمر من حيث حريةُ اللهجة والتركيب الشعرىِّ وُجِدَ عناءٌ فى تَبَيُّن الفرق بين خُلُقيّته وخُلُقيَّة الغزالىِّ. أجَلْ! إنه يُقِيمُ مقام التحليل الأصولىّ نظامًا للحِكَم والأحكام أقل صرامةً وطُرُقًا غيرَ مباشرة للأمثال بيدَ أنه يَنْصَح بالحِلْم والتواضع والاعتدالِ فى الرغائب والعدولِ عن الأهواء وبالرِّفق والإحسان؛ وهو يُثْنِى على الصمت، ويَحْمِل على الغيبة، ويُعَزِّز ذوى الزهْو من الزُّهاد، ويحُضُّ على التوبة.

ومن الممكن- حقا- أن يُعْتَرَف فى هذا الأدب التِّلْقائىِّ القليلِ العِلْم، بتأثير تلك الأخلاق الطبيعية المعَّبرِ عنها، غالبًا، فى الحِكَم والأمثال. ولكنه إذا ما أُرِيدَ البحثُ عن مصدرٍ آخر لم يُرَ ما يَمْنَع من وجود هذا فى التصوف السُّنىِّ، أىْ فى النابضِ الأخيرَ من النصرانية[2] وفضلًا عن أنه لا يوجد من الأسباب ما يدعو إلى الجدال فى هذا النفوذ فإنه يُوجَدُ ما يُنْكَرُ به المؤثِّرُ البُدَّهِىُّ، وذلك أنك لا تُبْصِرُ

(١) الرباعية ٣٤٦، من ترجمه نقولا.
(٢) هذا أيضًا من مزاعمهم.

فى هذه الأخلاق سِماَت البُدَّهِيةِ الخاصةَ من كَونِ مفهموم الوجود شرًّا، ومن فكرة الكَرْما والتَقَمُّص وسَعَةِ الرفْق بالحيوان مذهبًا، ولا شىءَ أقلُّ بُدَّهِيّة من كلمة الفردوسىِّ التى نَقَلها سعدىٌ[1]، وهى: "لا تُؤذِ النملةَ التى تَنْقُل حَبَّةَ بُرِّها، فهى تَعِيشُ، والحياة حُلْوَةٌ". ولا شىء أبـ ـدُ بُدَّهِيَّةً من النُّصْح بإتلاف الزنابير[2] التى هى عُنوانُ الأشرار، وذلك بحجة أن ما يُحْبَى به الأشرار من تسامح يُشَجِّعُ على السَّوْء، وهذا، وإنْ كان من الأخلاق الطبيعية، ولا يُمْكِن أن يكون من الأخلاق الهندية. والذى يُثْبِتُ أن "سعديًّا" جَهِلَ الهندَ الفلسفية على الرغم من سياحاته، هو ما قصَّه عن مغامرته فى معبد سُومْنَاتْهَه[3] فخَلَط بين البَراهمة والوثنيين واعتقد أن جِنْد أو بِسْتاَ كتابُ البرهميةِ المقدسُ.

وبين هؤلاء الشعراء يُعَدُّ فريدُ الدين العَطّار[4] أكثرَ المؤلفين منهاجًا، وأحسنَ من يَعْرِف، من حيث الشكلُ، أن يُحَوِّل أشدَّ ما يَكُون جَفافًا من الحِكَم والأمثال إلى أعظمِ ما يكون من المَجاَزات اضطرامًا. وهو أحدُ من يُوحِى، أولَ وهلةٍ، بأكثرِ ما يكون إيهامًا بُعْمق ما بعد الطبيعة وإشعارًا بالمؤثِّر الهندىّ، وما تَنْطَوِى عليه آثارِه من إسرافٍ وفَيْضٍ وقوةٍ عجيبةٍ فى الصور يُوقِظُ فى ذهن القارىء انطباعًا عن الفنِّ الهندوسىّ، حتى إنه يُلْقَى عنده آثار دُوَارٍ عن الكثرة التى هى سِمَةُ الهند تمامًا، قال فريدُ الدين العطارُ[5]:" يَجِبُ على من يَسْلُك سبيلُ التصوف أن يَكُون صاحبًا لألوفٍ من الأفئدة الحية كيما يستطيعُ التضحيةَ بالمئات منها فى كلِّ دقيقة".

ولكنْ لتُقْرَأَ كتبُ العطار بدقةٍ، فما يُرَى فيها؟ لا يَلْبَثُ عالِمُ ما بعد الطبيعة أن يزول وراء سراب هذا الشعر، وراء هذا السراب الذى يَكُون فارغًا بعض الفراغ غالبًا، فيبقى، كما عند سعدى، عالَماً خُلُقيًّا، عالماً خُلُقيًّا لا يَخْشَى أن يَكُون فى

(١) البوستان أو الروضة، ترجمة باربيه دومينار، باريس، ١٨٨٠، ص١١٤،- وقد توفى سعدى سنة ١٢٩١م، (٦٩١هـ).
(٢) البوستان، ص١٣٣.
(٣) البوستان، ص ٣٣٠ وما بعدها.
(٤) لقى هذا الصوفى الكبير موتة شنعاء أيام الاضطرابات التى عقبت غارة المغول، وكان فى المئة من عمره، وكان ذلك سنة ٦٢٨.
(٥) منطق الطير، غاسن دو تاسى، باريس، ١٨٦٣، ص١٨٦.

بعض الآثار دقيقًا جَلِيًّا، جافًّا أيضًا، وما تَكُون الأخلاق فى پَنْدنامه[1] إن لم تَكُنْ كتابًا فى التصوف السُّنِّىِّ؟ وأىُّ الفضائل يُوصى بها العَطَّارُ فى هذه المجموعة الأُصولية الزُّهدية المشتملة على حِكَمٍ لا يزال أبناءُ المسلمين يَدْرُسونها حتى أيامنا[2]؟ إنه يُوصى فيها بالفِطْنَة والصبر وتوقير الحكماء والوجدان فى جميع أعمال الحياة، وهو يَحُضُّ على الصلاح والكَرَم والرأفة، وعلى اجتناب المصائب بالتزام جانب الصمت واجتذاب الإعزاز بخدمة الأقربين.

وفى "مَنْطِق الطير" يُشْرِق خيال العطار المُتَّقِد ويتألَّق؛ العطار الذى كان خُلُقيًّا رصينًا منذ هنية، ولكنْ هناك ما يُرَى أيضًا إذا ما أُرِيدَ البحث عن المذهب تحت بريق الاستعارات المُقْلِق؟ يُرَى فى نحو بِضْع جُمَلٍ تعليمُ التصوفِ السُّنِّىِّ نفسه، تُرَى مواءمة الزهد النصرانىّ الثابت الذى لا يتغير، وقد بَلَغَ هذا من الصحة بحيث أن من يُريدُ أن يَرُدَّ هذا الشعرَ العجيبَ، بعد تجريده من لِباس النور الساطع الذى يحيط به، إلى جوهره المذهبىّ الجَلىِّ يرى نفسه أمام نوعٍ من الرسالة الصغرى، ذاتِ الإلهام النصرانىّ كما هو واضح، عن العوائق التى يمكن أن تَلْقاها النفسُ حين دخولها فى الحياة الروحانية.

ومما يُذكَرُ فى كتاب العَطَّار أن نفوسًا فى صورة الطير دُعِيَتْ من قِبَل مُرْشد، من قِبَل الهُدْهُد، للقيام برحلةٍ صوفية بحثًا عن الله، وقد رُمِز إلى الله بطيرٍ سِرِّىّ، أى بالسِّيمُرْغ[3]، فانْظُرُوا كيف تظهرُ هذه النفوس: فلكلٍّ منها نَقْصُه الغالب، وكلٌّ منها يتعلَّلُ بمانعٍ خاصّ يجعلُه عاجزًا عن الشروع فى هذه الرحلة المهلكة، ويَرَدُّ الهُدْهُدُ على الجميع، وما كان لأىّ مرشدٍ أن يخاطبها بأحسنَ منه.

قال أحدهما، وهو ارتيابىّ، من أنت؟ ما لديك ما تَزِيد به علينا حتى يُسْمَحَ لك بقيادتنا؟- الهُدْهُد يجِيب: ليس عندى ما أَزِيدُ به عليكم، وإنما أُلْقِيَتْ نظرةُ سليمانَ علىَّ ذات يوم،- وهذا رمزٌ لطيفٌ إلى الإلهام،- وقال آخر: إنى ضعيف

(١) أى كتاب النصائح.

(٢) انظر إلى طبعة «پندنامه» مع شرحها، وذلك فى المطبعة العثمانية فى الآستانة، سنة ١٣٠٤،- كان «بندنامه» قد ترجم إلى الفرنسية من قبل س. دو ساسى.

(٣) يستعمل نظامى، الذى هو شاعر فارسى آخر عين الأسطورة، وتأتى كلمة «سيمرغ» بمعنى ثلاثين طيرًا.

جدًّا، وسأسقَطُ عند أول موقف، الهُدْهُد: الموتُ على هذه الطريق خيرٌ من الذُّبول فوق جيفةِ الدنيا، ويقول بعضهم إن الرغبة فى المُحَسَّنات الروحانية هى من الزهو، ولكنْ أليس أفضلَ للإنسان أن يُنَحِّىَ بحياته فى زَهْوِ هذه الرغبة من أن يَرْبِطَ قلبه بحانة؟- وقال طائرٌ آخرُ: أنا ِذيل، فكيف يَقْبَلُنى السِّيمُرْغ (الله)؟- الهدهد: اللهُ رحيم،- أنا متقلب يَقِضى وقته فى التنقُّل بين غُصْنٍ وغصنٍ، فأحيانًا ترانى أُساَقُ إلى مواطن الرِّيبة عن شَبَقٍ، وأحيانًا ترانى أُحْمَلُ إلى الصلاة بالذهن،- الهدهد: هذه حالُ جميع الناس، ولو كان الجميعُ نقيًّا ما أرسل اللهُ رُسُلاً مطلقًا، فالْزَم جانب الخير تَنَل السعادة،- أحْمِلُ الشَّرَّ معى، وتَمْلأُ نفسى غرائز ساقطةٌ، فكيف تستطيع أن تَزَّين بصفات روحانية؟ سَيُطَهِّرُها الله،- الشيطانُ يُوَسْوِسُ لى، عزيمة صادقة تجعَلُه عاجزًا،- أتأثّر بزُخْرف الدنيا،- إذن لستَ سوى أَخْفَشَ،- عندى مال، ولى قصرٌ أَلْهُو فيه وأقضى فيه حياةً لذيذة، فكيف أقْدِرُ ان أَزْهَدَ فى ذلك؟- الموتُ يَفْصِلك عن ذلك،- أُحِبُّ...- أَخافُ الموت...

ويُقْدِم الطير على الرحلة، ولا بُدَّ من مجاوزة سبعة أودية عظيمة حتى يُوصَلَ إلى مقرِّ السِّيمُرْغ، من الطبيعى أن تَكُون هذه الأوديةُ المملوءةُ مصاعبَ وشدائدَ منازلَ صوفيةً متعاقبة، أى "قصورًا للنفس"، ولا أدرى هل وَصَلَ علم اللاهوت الكاثوليكىُّ إلى مذهبٍ ثابتٍ حقًّا، بالغًا تعاقبَ هذه القصور الصوفية، فأريدُ أن أجتنب البحثَ لدى مؤلِّفى النصارى عن أىّ نَصٍّ معيَّن يُمْكِنُ أن يَكُون قريبًا من منظومة العَطَّار، وإنما نكتفى، إذْ نستعينُ بالشعور النصرانىّ، ان نَجِد أنفسنا قادرين على تفسير قسمٍ من منازل هذه الرحلة فندرك أنه لا مجانسةَ مستخرجةً من البرهمية والبُدَّهية تستطيع أن تزوِّدنا بتفسير أحسنَ من ذلك. ومن الواضح أن تطابق الأوديةُ الثلاثة الأولى، التى تُدْعَى بالطلب والعشق والمعرفة، دورًا تمهيديًّا للتطهر من العيوب، وأولَ صولةٍ للحماسة تذهب بالنفس المبتدئة فى طريق التصوف، ودورَ أولِ كُشُوفٍ تستضىء فيه الحقائقُ المعروفةُ سابقًا بالإيمان وتنشأ فى ظهور النور الباطنىّ. وللوادى الرابع، وهو وادى الاستغناء، تفسيرٌ أقلُّ ثُبُوتًا، فأرى فيه حلاً يَكُونُ الله به، بعد أول دورةٍ من الأفضال المحسوسة، قد

اعتزل كما يَلُوح وترك النفسَ تتقدم بنفسها ظاهرًا كما لو هذا التقدمُ بقواها وحَدها، ومع كثير عناء. وفى الوادى الخامس، وهو وادى التوحيد، ينكشف اللهُ مُجَدَّدًا للنفس التى غَدَت بالغةً فأخذت تَحْيا حياةً كَشْفية، وهنا يُبْرِز العطارُ، فى أثناء تأملاته حَوْلَ التوحيد، بعضَ القضايا ذاتِ المظهر الوَحْدِىِّ الوجود بوجهٍ عجيب، والتى سنتكلم عنها من قَوْرِناَ. والوادى السادس، ويُدْعَى "الحَيْرَة"، هو مقدمة الاتصال النهائىّ، وهذا الوادى شاقٌّ جِدًّا، ولا أَرَى خيرًا من مقارنته بما سَمَّاه القديس جان دولا كِرْوا "الليلَ الداجِىَ". ولا بُدَّ لمجاوزته من الارتباط فى التوحيد[1] ارتباطًا وثيقًا، ومن يَكُنْ فى التوحيد يَنْسَ كلَّ شىء، حتى نفسَه، وهل هو موجودٌ أوْ لا؟ لا يعرف شيئًا من ذلك، وهو يقول فى نفسه: أنا عاشقٌ، ولكن لا أَعْرِف مَنْ، ولى قلبٌ مملوءٌ حُبًّا وفارغٌ من الحُبِّ، فإنا أجْهَلُ حتى حَبِّى والوادى الأخير هو وادى الفناء.

ولْنَقُلْ، إذَنْ، شيئًا عن هذا الفناء الصوفىِّ، عن هذا الموت الذى يَسْبقُ مباشرةً كشفَ اللهِ النهائىَّ، والذى هو حَدُّ الجُهْدِ الروحانى، ومع أن الكلمةَ نفسها تُلْزِمنا بذلك، كما يَلُوح، فإننا نَرَى علينا، لِزامًا، لا رَيْبَ أن نجتنبَ خلطَها بالنَّرْوانا. وإليك كيف يعَرِّف سيدى الجيلانىُّ الفناء[2]: "الفناءُ هو أن يُطْلِعَ الحقُّ سِرَّ وَلِيِّه بأدنَى تَجَلٍّ، فيتلاشى الكَوْنُ، ويَفْنَى الولِىُّ تحت تلك الإشارة، وفناؤه فى ذلك بقاؤه، لكنه يَبْقَى تحت إشارة الباقى، فإن كانت إشارة الحقِّ تُفْنيه فإن تَجْلِيَتَه تُبْقِيه، فكان يُفْنِيه ثم يُبقيه به"، وليس هذا شيئًا آخرَ غيرَ الفكرة النصرانية عن بدءٍ أكمل حياةٍ فى الفَيْضِ بموتٍ تامٍّ فى الكَوْن، فالنفسُ التى يَغْدُو العالَمُ عَدَمًا فى نظرها تَعُود ذاتَ حياةٍ بالله وتَبْدُو منتبهةً لأدقِّ إشاراته.

وليس لدينا سببٌ للاعتقاد بأن فريدَ الدين العطاء تَمَثَّل الفناءَ الصُّوفىَّ على وجهٍ آخر، وهذا الفناءُ، الذى يَصِل لديه بعد سلسلة من الأحوال يحتمل تفسيرها بعلم اللاهوت النصراني، مما يطابق إحدى الفِكَر النصرانية وَفْقَ ظاهرٍ من الحقِّ.

---

(١) منطق الطير، غارسن دو تاسي، ص٢١٣.

(٢) كتاب قلائد الجواهر، ص٩١.

ويقول الشاعرُ، بصريح العبارة[1]، فى الدعاء الذى يبدأ به كتابه: أَفْنِ نفسَك، هذا هو الكمال، هذا كلُّ شىء، وازْهَدْ فى نَفْسِك، هذا هو ضمانُ اتصالك بالله، هذا كلُّ شىء، وسِرْ فى التوحيد، واجتنب كلَّ ثَنَوِيَّة، ولا تَكُ صاحبًا لغير قلبٍ واحد و قِبْلَةٍ واحدةٍ ووجهٍ واحد.

والذى يُثْبِتُ إثباتًا قاطعًا أنه لا قرابةَ بين الفناء الصوفىِّ والنِّرْوانا الْبُدهية كَوْنُه يَعْقُبُه شىءٌ، وهذا الشىءُ ليس سوى البقاء، ولا شىءَ أكثرَ من هذا مخالفةً للفكرة البُدَّهية التى تبحث عن فناء الوجود للفناء نفسه، والتى تكون النِّرْوانا بها آخر غاية، أى زوالُ الوجودِ الذى يُبْلَغُ بعنَاءٍ بعد مجاوزة مئات الحَيَوَات، وقد قال سَعْدى بمعنى نصرانىّ[2]: "تجب مجاوزة نار الفناء قَبْلَ ذَوْقِ سعادة الأصفياء"، وقال العَطَّار[3]:" تقتضى معرفة البقاء الذى يَعْقُبُ الفناءَ وَضَعَ كتابٍ، ولكنه لا يُمْكِن الكلامُ عن هذه الأمور على وجهٍ موافق"، وقال أيضًا[4]:" صار هذا الوجودُ غُبَارَ الطريق، وفَنَى عِدَّةَ مراتٍ، ولكنه تَعَلَّم فى أثناء هذا الفناء مئةَ سِرٍّ كان يَجْهَلُه، هنالك أُنْعِمَ عليه بالبقاء الكامل، ونال السعادةَ بدلاً من الهَوَان الذى كان نصيبَهَ، فانْطَوِ على نفسك وتأمَّلْ، أىْ أنك لن تَرَى سُمُوَّ البقاء مالم تَجِدْ ذُلَّ الفناء، والطريقُ الروحانىُّ مع الهوان هو أولُ ما تُلْقَى فيه ثم تُرْفَعُ إلى السعادة"، وذاك نَقْلٌ عن المجَازِ الإنجيلىّ القائل إن الحَبَّة إذا لم تُدْفَنْ فى الأرض وتَعْفَن لم يَطْلَع النباتُ. أو نَقْلٌ عن صاحب المزامير القائل" من الوادى يَشْرَبُ فى الطريق، لذلك يَرْفَعُ رأسَه[5]".

ومع ذلك فإنه يُلْقَى فى منظومة العَطَّار، بالحقيقة، بعضُ التعابير التى يَظْهَرُ أن من الصعب أو المتعذر تفسيرَها بمذهب النصرانية فتَبْدُو صِيَغًا حتمية لما فى مذهب وَحدة الوجود. أجَلْ، إن الإنسان يُدْهَشُ من هذه التعبيرات، ولكننى لا أعتقد، مع ذلك،

(١) منطق الطير، ترجمة، ص٧.
(٢) البوستان، ترجمة باربيه دو مينار، ص١٥٣.
(٣) منطق الطير، ترجمة، ص ٢٣٦.
(٤) الكتاب المذكور، ص٢٣٧.
(٥) وفى منظومة العطار أن الطير أبصرت بعد قطع المواقف السبعة سمكة سرية، تجتذب كل شىء إليها، ولا يتردد غارسن دوتاسى فى تبينه رمز عيس فى هذه السمكة.

أن بضعة أسطر تستطيع أن تَرْجَحَ مجموعَ المنظومة الواسعة، وكذلك أَرَى أن الأصلحَ، عند عدم وجود تفسير مقبول، أن تُعَدَّ تلك التعبيراتُ من العوارض. ولا أتكلم هنا عن المقارنات التى يُمْكِنُ أن تُعَدَّ، لبيان صِغَر الإنسان أمام الله، فالقولُ بأن النفس العاشقة تَفْنَى فى الله كما تَفْنَى قطرةُ الماء فى البحر ليس سوى تعبير بالغ الضعف للدلالة على عَدَم الإنسان نسبيًّا، ولا يَكُون هذا المجاز إشارةً إلى وَحدة الوجود مالم يُقْصَدْ أن الله مؤلفٌ من نفوسٍ تألُّفَ البحرِ من قَطَرات، وعند سَعْدى[1] أن بعضهم سأل اليَرَاعَ[2] عن سبب لَمَعانه في الليل وتواريه فى النهار، فاسْمَعْ جوابَ اليَرّاع: "أَعيش فى الليل، كما فى النهار، ولكننى أكون بَحضْرة الشمس كأننى غيرُ موجود"، ففناءٌ نسبىٌّ من هذا النوع ليس من وَحدة الوجود أيضًا.

ولكنْ إليك العباراتِ التى تُورِثُ فى الحقيقة ارتباكا، وذلك أن الطَّيَر الثلاثين التى أتمت رِحْلَتها الصوفية بقيادة الهدهد جاوزت الوادىَ السابع وصارت بحضرة الطائر الإلهىِّ السِّيمُرْغ، وهى، بدلاً من أن تتأمَّل الوجودَ الإلهىَّ فى هذه الساعة على انفصالٍ منها، لم تَرَه، بل رأت نَفْسَها فيه " كما لو كانت تؤلف هى و السِّيمُرْغ وجودًا واحدًا[3]"، وإنما يَضْفُو السِّيمُرْغ عليها، بالقوة على الأقلِّ، وذلك أنها كانت بالغةً أكثرَ من ثلاثين عند حَدّ الرحلة لم يكنْ السِّيمُرْغ بالإضافة إليها ثلاثين، بل يكون جميعَ الطير التى وصلت إلى هذا الحدِّ، وآنفًا، عند ما أوضح الهدهدُ وادىَ التوحيد، قال: "إن الموجود الذى أُخْبِرُ عنه لا يوجدُ على انفراد، فجميعُ العالَم هو هذا الموجودُ، والوجود أو العدمُ هو هذا الموجودُ دائمًا"، والواقعُ أنك ما لم تستشهدْ باستطرادات لسان الشعر مع عدم الضبط فيه، وهذا ما قد لا يكون غيرَ شرعىّ، وجدتَ من الصعب أن تُمَارِىَ فى مبدأ وَحدة الوجود فى هذه الصَّيَغ، ومع ذلك فإننى سأحاول أن أعْرض هنا بعضَ مقارناتٍ نصرانيةٍ أُوَجِّهُ بها نظر القارىء، وذلك أن القديسة تِريز والقديسَ جان دولا كِرْوا تأمَّلاَ فى قول الرَّبِّ للنفس: "ابْحَثِى عن نَفْسِكِ فىَّ"، فهذا القول، إذا ما عُزل عن أسرارٍ أُخَر،

(١) البوستان ترجمة باربيه دو مينار، ص١٦٣.

(٢) اليراع: ذباب يطير فى الليل كأنه نار.

(٣) كانت هذه العبارة قد وقفت نظر س. دو ساسى الذى ترجمها فى اللمحات والمقتطفات جزء ١٢، ص٣٠٧ وما بعدها.

وُجِدَ له المعنى البسيطُ القائل: "ابْحَثْ لتَعْرِفَ أن تستوعبَ الفِكْرَ الذى كَوَّنْتُ عنك فى مقاصدى الأزلية"، وهذه الكلمةُ شبيهةٌ بقضية الطير التى كانت تَرَى نفسها فى السِّيمُرْغ من غير أن تنقطع عن التَّرَائى[1]، أى من غير فناءٍ فى الله، ثم ألم يَقُل الكتابُ المقدس إن الأصفياء هم " أعضاءُ يَسُوعَ "، أو لم يَعُدَّ الكنيسةَ، فى الغالب، موجودًا حَيًّا مؤلَّفًا من اجتماع نفوس الصادقين كلِّها؟ ومن المحتمل أن يكون هذا الإلهُ الذى أخبر عنه الهدهد، ولا يُوجَدُ على انفراد ويظهرُ موجودًا فى التكوين، والذى هو مؤلَّفٌ بالقوة من اتحاد جميع النفوس البالغةِ غايتَها، مُحَاكيًا، على ما يحتمل، وذلك مع قليل حِذْقٍ، ذاك المفهومَ النصرانىَّ الكبير عن الكنيسة الظافرة[2].

وتُوجَدُ هنديةٌ حقيقةٌ أكثر، وكذلك وحدةُ وجودٍ على ما يحتمل، لدى ذائع الصيت مولانا جلال الدين الرومىّ[3] مؤلفُ "الَمْثَنوِىِّ" ومؤسسُ طريقة الدراويش الدَّوَّارين، وهو الذى نطالبه بشواهدَ نَخْتِمُ بها هذا الكتاب. ولجلال الدين مَيْلٌ كبيرٌ إلى الطبيعة، وقد تعوَّد أن يرى فيها تَجَلِّيًا إلهيا يَحْمِل على الاعتقاد بأنه يَرَى اللهَ فيها، ثم إنه كَلِفٌ بمفهوم النفس الكلية، أىْ بمفهوم " نَفْس الجميع"، وهو يقابل النفوس الخاصة بالنفس الكلية ويَرْبط ما بينهما ربطًا مُشْتَقًّا من العنعنات الوثنية أكثرَ من صدوره عن العنعنات النصرانية، وهو يُكْثِرِ من القيام بتفريقٍ بين النفس والعقل، وبهذا التفريق الوطيد فى مدرسة الفلاسفة، ولكن مع قلة اعتماده فى المدارس الكلامية، ووُجِدَ من الباحثين من أظهروا عند شاعرنا فِقَرًا رائعة أرادوا أن يَرَوْا فيها ذهابَه إلى التناسخ وزَعْمَه أنه قِسْمٌ من الله، وسوف نقول بضعَ كلماتٍ حَوْلَ هذه النصوص عما قليل. لْنَذْكُر خصوصيةً أخرى، وهى أن الرومىَّ يُحِبُّ كلمة "آكَاه" التى تأتى بمعنى " عالم وَيِقظ"، والتى يَظْهَرُ أنها

(١) تراءى الناس: نظر بعضهم إلى بعض.

(٢) الكاتب بهذا الكلام يريد أن يقول وحدة الوجود مسيحيه الأصل ثم انتقلت إلى المتصوفة المسلمين.

(٣) ولد جلال الدين الرومى فى بلخ سنة ٦٠٤، وتوفى فى قونية سنة ٦٧٢، ولا تزال ذريته وطريقته تشغلان مركزًا مهما فى الإسلام.- ونحن نورد «المثنوى» وفق طبعة المطبعة العامرة لسنة ١٢٨٩، وتشتمل هذه الطبعة على ستة مجلدات مع شرح تركى للأفقروى.

ترجَمةٌ لكلمة بُدَّهَة (بوذا)، وذلك للدلالة على الصوفيِّ المُتَثَّقف، وهو ما كان معظم المؤلفين الذين تكلمنا عنهم يُلَقِّبُونه بالعارف، وسنَلْقَى هذا الاصطلاحَ فى العبارات التى نستشهد بها. ومن التهور، بعد النظر إلى جميع هذه الأحوال، أن يُنْكر كلَّ الإنكارِ وجودُ مؤثراتٍ هندية ومَنَاحٍ قائلةٍ بوَحدة الوجود لدى جلال الدين الرومىّ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا كاتبٌ مهمٌّ عويصٌ جدًّا لم يُدْرَس غيرَ دراسةٍ ناقصةٍ حتى الآن، وهو أبعدُ غَوْرًا فيما بعد الطبيعة مما عليه أمثالُ الخيَّام وسَعْدىّ والعطار، وقد راعَى عادةً كثيرة الانتشار فى الشرق قائمةً على توحيد ما بين الآراء، ولِذَا فإنه لا محلَّ للأمل فى تقديم حُكْمٍ كاملِ البرهنةِ على كاتبٍ بالغٍ هذه الدقةَ والاتساعَ والأهمية، وذلك على حين نلقاه فى آخِرِ مُنْعَطِفٍ من كتابنا، فى وقتٍ يقتضى تأليفُه خاتمةً أكثرَ من أن يقتضى اقتحامًا لموضوع جديد، وفى لحظة أخذنا نَشْعُر فيها نحن وقُرَّاؤُنا، ولا رَيْبَ، باحتياجٍ إلى الراحة. وإنى، كذلك، إذْ أَدَعُ البحثَ فى مذهب الرومىِّ بحثًا دقيقًا، أقتصرُ على بيانى أنّ أَجْلَى فِقَرِ قصائده وأحزمَها ظاهرًا وأروعَها أساسًا، إن لم يَكُنْ أكثرَها سَنَاءً، هو ما يَعُود فيه إلى الماثور النصرانىِّ ببساطةٍ مع الإخلاص والتواضع. ويُوجَدُ شعورٌ قويٌّ بالطبيعة فى الفكرة القائلة: إن الأرض فى الربيع تشابه لِصًّا أكرهه الحاكمُ المسيطر على إعادة الخزائن التى أخفاها فى فصل الشتاء[1]، فقال الشاعر إنه لا بُدَّ من بَذْل كثيرِ عناءٍ مع تكرار الملاحظة لكشف آثار الحقيقة، " فيجب أن تدوم التجارب شتاءً وخريفًا وفى أثناء حُرُور[2] الصيف وأيامَ الربيع، كما لو كان الأمرُ بَرَكةً، ولِمَ الرياحُ والسَّحابُ والبُرُوق؟ ذلك لكى تتجلَّى الفروقُ بين العوارض، ولكى تُخْرِج الأرضُ ذاتُ اللون الغُبارىِّ كلَّ ما فى صُرَّتها من عقيق وحجر، كلَّ ما سَرَقه هذا الترابُ العَبُوسُ من كنز الحقيقة وبحرِ الكرم، ويسألُه مديرُ القَدَر: تَكَلَّمْ أيها الترابُ وبَيِّنْ ما تَحْمِلُ من جُذُور، ويجيب اللصُّ: لا شىءَ، لا شيء لم آخذ شيئًا! ويستنطقه المديرُ ويخاطبه فى بعض المرات بكلمات حُلْوَةٍ كالعَسَل،

(١) المثنوى، ٢: ٤٥١.

(٢) الحرور: جمع الحرارة.

ويُوَجِّهُ إليه فى مَرَّاتٍ أُخَرَ أشدَّ ما يكون من تهديد، كيما يَجْعَلُه بالعنف واللطف، والوعدِ والوعيد، يَكْشِفُ ما أَخْفَى من أشياء، فالربيعُ إنعامُ مدير العالَم، والخريفُ تخويفُه، وأما الشتاء فهو البلاءُ الذى يُكْرِهك به، أيها اللصُّ، على إظهار ما تُبْطِن".

ونقول إن تَذَوُّقَ الطبيعة هذا يجعل المؤلِّف ميَّالاً إلى نوعٍ من وَحدة الوجود حيث تَظْهَرُ تعابيرُ تصوفِ الأفلاطونية الجديدة، وإليك مثلاً من هذا القبيل[1]: "الكَوْنُ مثالُ العقلِ الشاملِ الشاغلِ لكلِّ معقول، فيَبْدُو المثالُ الشامل مِثْلَ كلبٍ لكلِّ من يُذْنِبُ كثيرًا حِيالَ العقلِ الشامل، فتُوبُوا إلى هذا الأب، وكُفُّوا عن معصيته كَيمْا تَظْهَرُ لكم الأرضُ التى يَنْبَجِسُ منها الماءُ بسَاطًا من ذهب، وستُجْزَوْن كيوم البعث، وسيُبَدَّل الفَلَكُ والأرضُ من أجْلِكم، وأنا، الذى يَكُون فى سَلْمٍ مع هذا الأب دائمًا، أَرَى هذا العالَم كالجنة، فكلما اعترانى نَصَبٌ مما أَرَى ثانيةً بَدَالى هذا الشىءُ فى كلِّ دقيقةٍ مثالاً جديدًا وجمالًا جديدًا، ويكون العالم في نظره مملوءًا ملاذً دائمًا، وتتفجر المياهُ ينابيعَ من غير أن تَنْفَدَ مطلقًا، ويَصِلُ خَرِيرُ هذه المياه إلى أُذُنَىَّ ويُسْكِرُ فؤادى وعقلى، تهتزُّ الغصونُ ككلِّ نامٍ وتَقْرَعُ الأوراقُ الهواءَ كأرجل الراقصين، ويكون البَرْقُ كالمرآة، فإذا ما نَظَر الإنسانُ إلى المرآة عَرَف نفسَه كما هى، ولم أَرْفَع القِناعَ عن سِرٍّ من ألفِ سِرٍّ كَشَفْتُ، فكلُّ أُذُنٍ مملوءةٌ رِيبًا، وقد أُلْقِيَتِ البُشْرَى إلى رَجُلٍ خالٍ من الوَهْم، ويسأل من هو كاملُ العقل: ما معنى هذا الكلام؟ هذا، هذا مالى الخاصُّ".

والواقعُ أن اتِّبَاع الوهم (العقل الخاصِّ) للعقل العامِّ ليس قضيةً يُمْكِنُ ان يُتَغَاضَى عنها فى فلسفة الرومىِّ، وقد أشار إليها، كذلك، فى عبارةٍ مشهورة عَرَض فيها مِرْقاةَ الخلق بكلمات قد لا تَسْتُرُ الاعتقادَ بالتناسخ كما زُعِم، ولكن مع حَمْلها طابعَ البُدَّهية فى الظاهر على الأقلّ، وفيها يُرَى وصفٌ لتعاقب الكَيْنُونَات المُدَرَّجة على الطريقة السِّكُلاسية تَمَّحِى فى كلٍّ منها ذِكْرَى الأخرى وتؤدى إلى حالٍ يتخلَّص الإنسان فيها حتى من العقل وَفْقَ مفهوم النِّرْوَانا، وإليك هذه القطعة المهمة[2]:

---

(١) المثنوى، ٤: ٧٥١.

(٢) المثنوى، ٤: ٨٤٨.

" أولُ ما وَصَلَ الإنسانُ إلى مِنطقة المادة غير المُشَذَّبة، فدَخَلَ منها فى حال المادة النباتية، وقَضَى سنين فى حال النبات، وهو لم يَذْكُرْ حالَه المَعْدِنية إلا بسبب الصِّرَاع، ثم دَخَلَ من حال النبات التى كان عليها فى الحال الحيوانية، وما كانت الحال النباتية تَرِد الذاكرةَ لولا ذاك الميلَ الذى ينقله نحو الأرض ولا سيما أيام الربيع حينما يُزْهِرُ الرَّيْحان ويُشْبِهَ هذا الميلُ ذاك الميل الذى يَرْبط الأولادَ بأمهاتهم من غير أن يَقْدِر فمُهم على تفسير السِّرِّ، أو يُشْبه المَيْلَ الذى يساوِرُ المبتدىءَ الشابَّ نحو الشيخ الأكرم عندما يُصَوِّر عقلَه الخاصَّ من العقل العامَ، وتَصدُر حركةُ الظلِّ عن غصن الوَرْد، ثم يُرَى زوالُ الظلِّ فى الغصن، هنالك يُفَسَّر ذهابُه وإيابُه، وكيف يتحرك الظلُّ، أيها السعداء، وإذا لم يتحرك الشجر؟ ثم يُخْرِجُه الخالق من حال الحيوان إلى حال الإنسان، وهكذا ينتقل من مِنطقة إلى مِنْطَقة حتى يصير عاقلاً عالمًا بصيرًا (بُدَّهَة)، وليس لديه ذكرى عن العقول السابقة، ثم يغادر هذا الوجودَ (الإنسانّي)، ويعانى تحوُّلاً، ويجاوز مئةَ ألف وجود مما لم تَسْمَع بمثله أَذُن لنا، وذلك إلى أن يتخلص فى آخر الأمر من العقل طمعًا ورغبةً"، ويواصل الشاعرُ سيرَه باعتباراتٍ حَوْل وَهْم الحياة الذى يجب أن تَتْبَعَه اليَقَظَةُ، ولا مجالَ لإنكار اشتمال هذه العبارة على مذهبٍ بُدَّهِيٍّ ممزوجٍ بأفلاطونية جديدة، ولابُدَّ لمن يُرِيدُ تقديرَ أهميتها الحقيقية أن يوازنها بمجموعة الأجزاء الستة أو بأبيات "المثنوىّ" البالغةِ ثلاثين ألفًا.

وفى الديوان[1]، الذى هو مجموعة من أشعار هذا الكاتب الكبير، والذى هو منفصلٌ عن منظومته الواسعة المعروفة بالمثنوىّ، تجِدُ العبارةَ الأخرى التى ألمعنا إليها، ففيها يُرَى تعبيرُه عن مذهبٍ خالصٍ فى وَحدة الوجود، وكان أولَ ما صُوِّرت به هذه القطعة جَعْلُ الصوفىِّ واللهَ يتكلمان فى وقتٍ واحد تقريبًا، فقال الأول:" أيها العَشِقُ! أيها العَشِقُ أنا عاشقٌ خالعُ العِذار، فإذا ما ضربنى العَشِقُ على رأسى سُحِرْت وبُهِرْت"، وهو لم يلبثَ أن قال مُضِيفًا كأنه امتزج بالله :" أنا عاشقٌ مبهور أو الواحدُ المفتون"، فتنطبق هذه الكلمةُ على الله المفتون المسحور بمَنظر خلقه، " أنا هنا، أنا هناك"، فاللهُ هو الذى يتكلم،- "ولست فى الأعلى ولا فى الأسفل..."،- ويُعَدِّد المتكلِّمُ

(١) انظر إلى هورن، تاريخ الآداب الفارسية، ص١٦٣.

الإلهيُّ جميع ما تنطوى عليه طبيعته من أمور ونقائض، وهذا هو جميع العالم. وهذه هى جميعُ الأضداد. ومن ذلك: "أنا شائبٌ وشابٌّ معًا، أنا الدَّمِيمُ والجميل، أنا نُسْغُ النخلِ والبَلَحُ، أصلىّ دائمًا وأظلُّ بلا صلاة، عَرَفتُ الصباح وعَرَفتُ المساء، أنا هذا العالَمُ والعالم القادم، أنا البَبَّغاءُ والوَقْوَاقُ، أنا الإنسانُ والجِنِّىُّ، وأنا جوهرُ بحر الوجود، أنا الجبل والسهل، أنا الحجرُ الثمين والبحرُ المحيط..." ولا بُدَّ من أن الرومىَّ كان، حين كتب هذه الأشعار فى حال من الوَجد كالتى ساورته فى طريقه إلى قُونية على ما رُوِىَ، وذلك وقتما شَعَر بأنه نَشْوَانُ ثَمِلٌ من الهَوَس الصوفىّ فرَبَط نفسَه بعَمُودٍ وأخذ يَقُوم، على أنغام الناى والدُّفِّ، بحركاتٍ موزونة كانت أصلاً للرَّقَصَات الدينية المستعملة فى مُنَظَّمته.

ولكنْ لنَعُدْ إلى أمثلةٍ على المشاعر التى هى أقلُّ بُعْدًا منا، فنقول: تُوجَدُ للرومِّى عباراتٌ تَكَلَّم فيها عن العِشق بجمَلٍ أكثرَ اتزانًا فَظَهر مذهبُه فيها قريبًا كثيرًا من المذهب الذى درسناه عند متصوفة المدرسة العربية السُّنِّيَّة، ومن ذلك أنه يَفْترض فى موضعٍ[1] ما وجودَ عاشقٍ يَجْلِسُ فى حديقته بجانب صديقه فيتناول كتابًا فى العِشْق ويَقْرَأ بدلاً من أن يَشْغَل باله بصديقه هذا، ويُبْهَتُ الصديق، ويَلُومه برِفْقٍ، ويجيب العاشق بأن مالديه من أسفٍ على انفصاله عنه فى العام الماضى يَمْنَعه من التمتع بوجوده فى هذه الساعة، فهو وإن كان يرى اليَنْبُوع، لا يَجِدُ فيه ماءً، واسْمَعْ جوابَ الصديق:" وهكذا فإننى لست محلَّ حُبِّك، فأنا فى بُلْغَارية ورغبتك فى القُوطو، وأنت تُحِبُّنى، ولكنك تُحِبُّ أحوالاً للنَّفْس غيرى، وتَبْحَثُ بى عن حالٍ غيرِ واقعٍ تحت يدك دائمًا، ولستُ حاصل ما تَرْغَب فيه، ولستُ لك سوى غَرَضٍ وقتى خاصّ، وأنا مقرُّ المحبوب، لا المحبوب، والحبُّ يَدُور على النَّقْد، لا على الصُّنْدوق، والمحبوبُ هو ذاك إطلاقًا، هو الذى يَكُون للعاشق مبدأً ونهايةً، فمتى وجدتَ ذلك عُدْت لا تُلْقِى نظرك على شىء سواه، فهو ظاهرٌ باطنٌ معًا، وهو سيدُ الأحوال، ولا يتوقف أمرُه عليها، وتُعَدُّ الشهور والسِّنون أَمَةً لهذا القمر، وهو إذا تكلَّم نَظَّم الأحوال، وهو إذا ما أراد منح الأجسامَ نَفْسًا... وهو يَصْنَع بيده تَحَوُّلَ الأحوال، ومن يَتَحَوَّل عند لمس هذه

(١) المثنوى،٣، ص٢١٣.

اليد يَكُنْ ذاك الذى يُحِبها! ومتى أراد غدا الموتُ مُسْتحبًّا وصار الترابُ والرَّمادُ كالنَّرْجِس والنَّسْرِين[1]... ومَنْ يَكُ عاشقُه فى يُسْرٍ تارةً وفى عسرٍ تارةً أخرى لا يَكُنْ مخدومًا من قِبَل هذا العاشق، فهذا يُهمِلُه، ومن يَنْطَلِقْ من هنا وهناك ويَكُنْ مُهْمِلاً لا يَقَعْ موقعَ الرِّضا، فأنا ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾[2]، ومن يَكُنْ أنيسًا حينًا فاترًا حينًا آخرَ، وماءً مَرَّةً ونارًا مرةً أخرى، يَبْدُ كَمنْزِل القمر، ولكنه ليس القمرَ، وهو يُحْسَب تصويرًا لبصيرٍ، لا بصيرًا، والصوفىُّ هو "ابن الوقت"، وهو كَلِفٌ بالوقت كَلَفَه بأبٍ، ولكن النقىَّ غارقٌ فى العَشِق مملوءٌ قدرةً، فقد عاد لا يَكُون صبيًّا، وقد عاد لا يبالى بالأوقات والأحوال، وهو يَغُوص فى نورٍ لم يُولَدْ من أحدٍ، وهو ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[3]، وهذا هو الله".

ويواصلُ الرُّومىُّ هذا الوعظ مُحَرِّضًا النفسَ على البحث عن الله، ولا تَفْزَعُ النفسُ من سُمُوِّ الغاية، فالغايةُ لا تُهِمُّ، وإنما يُعْتَدُّ بالجُهدْ الذى يُبْذَل لبلوغها، "فابْحَثْ دائمًا، ولا تَتَوَانَ مهما كانت الحالُ التى أنت عليها، فهذا البحث يُوُصِلُك إلى ما تَرْغَبُ فيه، وهو جيشُك ونَصْرُك ورايتُك، وهو كالصوت الذى يُخْرِجُه الدِّيك مناديًا الصباحَ، وابْحَثْ ولو لم تَكُنْ عندك آلةٌ، فلا احتياجَ إلى آلة على طريق الله".

والحقُّ أن الشاعر يُلْقِى نَفْخَةً كبيرة فى جميع هذه القطعة حيث يحاول رَفْعَ النَّفْس إلى مفهومِ أعلى الحُبِّ، فعند الرُّومىِّ شعورٌ بالغُ الاتساع حَوْل جهد النفس واستعدادِها الباطنىّ، وهو يَجْهَر بدين الحبِّ، وهو يبحث فى أعماق الإحساس والإرادة عن منابع الحياة الدينية، وهو يَرَى أن الصور الظافرة التى تُبْرِز هذه الحياة باطلةٌ، وذلك بالنسبة إلى تلك الحركات التى تَتِمُّ فى الأساس، ومع ذلك فإن الرومىَّ يتفق مع التصوف كلِّه فى هذا المذهب، سواءٌ أكان هذا التصوف سُنِّيًّا أم لا، ولن أرى أية ارتيابية كانت، وإنما أرى شعورًا دينيًّا حَيًّا فى تعبيراتٍ كالتى اقْتُطِفَتْ من مَثَلِ " موسى والراعى"[4] من هذه القطعة المُحبَّبَة لدى الشرقيين، وهى: أن موسى لام راعيًا تَعِسًا على طريقة صَلاَّته، فلام اللهُ

(١) النسرين: ورد أبيض عطرى الرائحة.
(٢) قرآن كريم، الأنعام: ٧٦.
(٣) قرآن كريم الإخلاص:٣
(٤) المثنوى، ٣، ص٢٨٥.

موسى على شِدَّته وقال له فيما قال:" أنْعَمْتُ على كلٍّ بجِبِلَّته، وكلٌّ يُعْرِب عما فى نفسه على شاكلته، وتَكُون كلماتُه مدارَ ثناءٍ عليه، فإذا ما صَدَرت عنك هَذه الكلماتُ كانت سببًا لِلَوْمك... ولأهل الهند عباراتُهم، ولأهل السِّنْد كلماتُهم، ولا أَتَطَهَّرُ بحَمْدَلاتهم، وإنما هم الذين يتطهرون بنَثْرِهم هذه الدُّرَرَ تمجيدًا لى، ولا نَنْظُرُ إلى الألفاظ، ولا إلى اللسان، وإنما ننظر إلى النَّفْس ومَيْلِها، ونَرْقُبُ القلبَ لنَرَى هل هو نادمٌ ولو كان الكلامُ الصادرُ عن الشفتين غيرَ لائق، وذلك لأن القلب هو الجوهر، والكلامَ هو العَرَض، والعَرَضُ هو التابعُ، والجوهرُ هو الغَرَض، فَدَعْ هذه الصِّيَغَ والمجازاتِ والاصطلاحاتِ، فالذى أُرِيدُ هو حُرْقَةٌ نَفَّاذة كحُرْقة هذا الراعى، ففى نَفْسِك، يا موسى، أَلِهبْ نارَ الحُبِّ التى تؤجِّجُ الفِكْرَ والتعبيرَ من كلِّ ناحية".

وإذْ قُلْنا إن الرومىَّ لم يكنْ، كما يَلوح، شاعرًا كبيرًا وصوفيًّا مُضْطَرمًا فقط، بل كان، أيضًا، على شىءٍ من بُعْدِ الغَوْر فيما بعد الطبيعة، فإننا نرَى أن نقتبس منه، كخِتامٍ، عباراتٍ حاول أن يُوضِحَ بها، على لسان قاضٍ، أصلَ الاختلاف والتعدد والشَّرِّ، وقد تجِدُ أن لسانه ليس واضحًا على السواء فى كلِّ مَوْضع وأنه يُرَى وضوحٌ فى البيان الذى أتى عن مصاعب المسئلة أكثر مما فى الحلِّ الذي قَدَمه عنها، ومهما يكنْ من أمرٍ فإنه يُبْصَر مع الإمتاع أنه استعار من الإلهام النصرانىِّ، كما هو مُجْمَلُ الكلام، أحسنَ ما قال حَوْل هذه الأسرار الهائلة التى يقِفُ الخيالُ أمامها ويَضْطرب العقلُ حِيالَها ويتلعثم اللسان تجاهها.

سأل صوفىٌّ قاضيًا[1]: "لِمَ يكُون الذهبُ نافعًا هنا وضارًّا هنالك ما دام يَخْرُج من مَنْجَمٍ واحد؟ ولِمَ يكون بعضُ الناس فَطِينًا وبعضُهم معتوهًا ما دام جميعُ الموجودات من صنع يد واحدة؟ ولِمَ هذا الجدول عذبٌ وذاك ضارٌ ما دامت هذه الجداول تَصْدُر عن بحر واحد؟ ولِمَ يَكُون هذا الصباحُ مباركًا وذاك الصباح غادرًا ما دام كلُّ فجرٍ يأتى من الشمس عينها؟... وكيف يُنْتج البطنُ الواحدُ ذكيًّا وغبيًّا ما دام الولدُ سِرَّ أبيه؟ ومن يَرَى الوَحدةَ فى ألوفٍ كثيرة من الوجودات وألفَ مئة حركة تَخْرُج من السكون؟".

(١) المثنوى،٦:٣٨١.

وإليك جوابَ القاضى (ص٣٨٤): " أيها الصوفىُّ، لا تَكُنْ غليظَ الذهن، واستمعْ لَمَثلٍ فى هذا الشأن، وذلك أن كَدَر العُشَّاق ينشأ عن سكون المعشوق، ومتى بَقِىَ المعشوقُ ثَبْتَ الجنان تحت الألطاف ارتعش العشاق كالأوراق، ويُفَجِّرُ ضحكُ المعشوق دموعَهم، ويُسِيلُ سَناَؤه عَرَق وجوهم، وتَضْطَرب الموجوداتُ بجميع كيفياتها وكمياتها[بالنسبة إلى الله] كاضطراب الزَّبَدِ على سطح البحر الذى هو، أيضًا، بلا كمية [ولا كيفية]، ولا يوجد فى ذات [الله] وفعلِه أضدادٌ ولا أَنْداد، وبالله تَغْشَى الموجوداتُ الوجودَ، والضِّدِّ، ينعم بالوجود على الضِّدِّ ويَخْرُج هذا من ذاك ويَظْهَر للخارج، ولكن ما النِّدُّ؟ هو مِثْلُ شبيهه صالحًا كان أو طالحًا، كيف يُوجِدُ النِّدُّ مِثْلَه؟ ولو وُجِدَ ندَّان، أيها الأتقاء، فكيف يُمْكِن أن تكون الصَّدارة لأحدهما على الآخر فى الإيجاد؟ أَجَلْ، يُوجَدُ أضدادٌ وأندادٌ لعددٍ أكبرَ من عدد أوراق الحديقة، ولكن العالَم كالزَّبَدِ على البحر الذى لا نِدَّ له ولا ضِدَّ، واعْرِفْ نَفْسَك فى دَوَرانات الأمواج التى بلا كيفية، وذلك لأنه كيف تَدْخُل الكيفيةُ فى ماهية البحر؟ إن نَفْسك هى أقلُّ تَرَجْرُجٍ فى هذه الأمواج، فكيف تُقَدَّرُ كيفيتُها بالنسبة إلى الكلِّ؟".

وتشتمل كلُّ قطرةٍ من هذا البحرعلى عقل خاصّ (ص٣٨٨) ونفسٍ وجسم، ولكنْ بأية وسيلة يُعْرَف العقلُ العامُّ الذى يثير هذا البحر؟ إنه لا يُمْكِنُ أن يُحاَط بأىٍّ من المَقُولات، وهو من صنف الأشياء التى يقال عنها: لا يُعْرَف ومع ذلك فإن كلاً من العقل والجسم يحتاج إلى الآخر وَفْقَ نظام التكوين، وهما يقومان بِخدَم متبادَلة، وهكذا فإن العقل يخاطب الجسمَ بقوله:

" إلم تَفُزْ، ياهذا، بارئحةٍ من هذا البحر الذى يَعُود إليه كلُّ شىء؟"،- ويَذْهَلُ الجسمُ من هذه الدعوة، ويقول للعقل:" لستُ سوى ظلٍّ لك، فَلِمَ تَبْحَثُ عن صداقةِ ظلٍّ يانَفْسَ كلِّ شيء؟"، ولكن العقل يَرُدُّ عليه بقوله: " لا داعىَ لدَهَشِك، فما يَحْدُث غالبًا أن يقومَ الأفضلُ بخدمة من هو أقلُّ فضلاً، وهنالك تقوم شمسٌ ساطعة بخدمة ذرَّةٍ مثل أمة، ويحني ليث رأسه أمام غزالٍ، ويَطْوِى صقرٌ جناحيه بجانب حَجَل...".

ويجيب الشاعرُ عن ذلك بلسان القاضى، وهنا يُسْمِع النغمةَ النصرانيةَ مُجَدَّدًا وبصراحةٍ، فيقول (ص ٣٩٢): "والواقع أن الحقيقة تَغُوص فى الحقيقة، ومن ثَمَّ

يخرجُ سبعون فَرْقًا أو مئةُ فَرْق، ولكننى أقول لك، أيها الصوفىُّ، إن سؤالك فارغٌ، فافْتَحْ أُذُنَ نَفْسِك جيدًا واعْلم أن كلَّ جُرْح يأتيك من السماء ينتظر ثوبَ السعادة، وقد قاسيتَ هذا الألم، فانْظُر الآن إلى هذا الفَرَح، واعْلَمْ، أيها الصالحُ، أن قطعة الكَتِف تأتى مع قطعة العُنق، وليس أميرًا ذاك الذى يَضْربك، ذاك الذي لا يُوزِّعُ على من يَخِدْمُونه عروشًا وتيجانًا، وإنما الأمير هو الذى يُسبغُ عليك نِعمًا، وجميعُ العالم يساوى جناحَ ذُبابَة، ويُقابِلُ اللَّطْمةَ ما لا حَدَّ له من النِّعَم، والعالَم هو أسوأ قطعةٍ فى هذه القِلادة الذهبية، فاسْرِق القِلادة وتَلَقَّ اللطمة.... وكنْ مستعدًّا، أيها الفتى، كَيْماَ يجدُك فى البيت من يأتيك بثوب الشرف، فإن لن تَكُنْ حاضرًا عاد به وهو يقول: لم أجِدْ أحدًا".

ويُسْرِع الصوفىُّ فى الجواب قائلاً (ص٣٩٧): " وكيف يُسْفِرُ هذا العالَمُ، الذى تَرْعاه الرحمةُ منذ الأزل، عن سوءٍ فى كلِّ دقيقة؟ أَلاَ تنشأ الأشواكُ بين الزهور؟ أَلاَ يطفىءُ الليلُ مصباحَ النهار؟ أَلاَ يُخْفِى الشتاءُ عن الأبصار منظرَ الحدائق الغُنِّ؟ ألاَ يتصدَّع قَدَحُ الصحة بحَجَرِ الحُمَّى؟... ويقال إن كَرَم الخالق قد ضَعُف بنَقْصٍ، أو إن شيئًا أتى حاملاً الاضطرابَ فى جُوده".

ولما سَمِعَ القاضى سؤالَ الصوفىِّ الفارغَ رأَى أن يتكلم مِثْلَ مُفَسِّر (ص٤١٦) فكان المَثَلُ أولَ ما عَرَض، ثم قال لائمًا إياه على غباوته (ص٣٩٨): " أنت صوفىٌّ سّيىءُ الخلْقة، وأنت أجوفُ الذكاء كحرف الكاف من الأبجدية الكوفية... (ص٤١٦)، فلا تَنْظُر، أيها الصوفىُّ، إلى تقلبات الطالع التابعةِ لِدَوَرَان الفلك، ولا تلتفت إلى هذه الحِرْمانات من نِعَم الحياة وهذه المجاعات وهذه المخافات وهذه الاختلاجات، وإنما عِدَّ هذه الدنيا وكلَّ ما فيها من بؤسٍ أمرًا زائلاً غيرَ جديرٍ باهتمامك، واعْلَمْ أن المِنَّةَ فى الرَّزية، وأن انتقام السماء فى الاستيلاء على بَلْخَ ومَرْوَ، فلم يَفِرَّ إبراهيم الخليلُ من الخَطَر، وقد نَجاَ من النار التى أُعَدَّت له، وفَرَّ إبراهيمُ الأدهم من جاه الدنيا، وقد احترق بنار العشق الإلهىّ، فيالعجائبِ اختلافِ طُرُق الله! هذه آثارٌ متقاطعة فوق سبيل البحث الصُّوفىّ..."

ولكن الصُّوفىَّ لم يَقْنَعْ، فأجاب بقوله (ص ٤١٨): "ألم يَكُنِ اللهُ الذى بيده الأمرُ قادرًا على جَعْلِ أهوائنا نافعةً بلا خُسْرٍ؟ إن الذى يُحَوِّل النبات والشجر إلى

نار قادر على جعل الأشياء عاجزةً عن الإضرار وإن الذى يُخْرِج الوردَ من الشَّوْك قادرٌ على جَعْل هذا الشتاء ربيعًا، وإن الذى يُنْقِذُ السَّرْوَ من هَرَم الأوراق قادرٌ على تحويل التَّرَح إلى فَرَح، وأىُّ نَقْصٍ يُمْكِن أن يعترِىَ ذاك الذي يُخْرِج الوجودَ من العدم إذا ما أبقاه؟ وأىُّ خسرانٍ يُصِيبُ ذاك الذى يَمْنَحُ الترابَ روحًا ويّجْعَلهُ حَيًّا إذا لم يقتل هذا الجسمَ الذى صَوَّرَه؟ وأىُّ محذورٍ يُعَرَّض له إذا ما أَذِن بجُوده فى بلوغ الحياة غايتَها بلا نضال، وذلك بجعله نَزَغَةَ النفسِ الضعيفة وتمرُّدَ اللعين أمرًا متعذرًا؟".

وإليك جوابَ القاضى (ص٤٢١): "أيها الوَقِحُ! إذا لم يَكُنْ هنالك أمرٌ مُرٌّ ولا أشياء صالحةٌ وأشياءُ طالحةٌ، ولا حجارةٌ ودُرَرٌ، ولا نَفْسٌ حيوانية خادعة، ولا شيطانٌ، ولا أهواءٌ فاسدة، فبأىِّ اسمٍ او لقبٍ يَدْعُو المليكُ عبيدَه؟ وكيف يقول: أنت صابرٌ وأنت هادىء؟ وكيف يقول: أنت فاضل وأنت عاقل؟ وكيف يوُجَدُ من الناس من هم صابرون كُرماءُ مُحْسِنون إذا لم يوُجَدْ إغواءٌ وشيطانٌ رجيم؟ إذَنَ، يكون الباسلان، رستمُ وحمزةُ، جبانين، ويكون العْلمُ والحكمة وَهَمْين زائلين، وقد أُعِدَّ العلْم والحكمة ليكونا نافعين فى أثناء الطريق، ولا تَكُون هناك طريقٌ ما دام كلُّ طريق صالحًا على السَّوَاء بحسب فلسفتك، أنت تريد تخريب الداريْن فى سبيل حانة الطبيعة هذه حيث يَكُون الماءُ أُجَاجًا، ولكننى أعْلَمُ أنك نَقِىٌّ وأنك لا تَضَعُ لى هذه الأسئلة إلاَّ من أَجْلِ العوامّ، ولذلك تَعَلَّم حتى يَغْدُوَ كلُّ جَوْرٍ وكَرْبٍ فى هذه الدنيا أمرًا خفيفًا ثمنًا للابتعاد عن الله وعدم الاكتراث له، وذلك لأن ذاك الأمرَ ينقضى، وهذا الأمرُ لا ينقضى، والسلطانُ لذلك الأمر الذى أوجب يَقَظة النفس"

وإذا كنا لم نَضِلُّ فى "طريق البحث" قَطُّ بعد أن وَصَلْنا إلى حَدِّ طريقنا الطويل نتيجة لقطعنا كثيرًا من "المراحل"، وإذا كُنَّا قد نَجَحْنا فى" كشف غِطاء" اللغات الأجنبية، وإذا كنا قدعَرَفنا، من النقطة التى وُضعنا فيها، ومن حيث عوائدُنا الذهنية، أن نُدْرِك أمرَ أُناسٍ غُذُّوا بمعتقدات أخرى، وعاشوا وماتوا تحت سماوات أخرى، وإذا كنا قد استطعنا، على صِغَرنا، أن نتأمَّل عروقًا وقرونًا، فَلْيُسْمَحْ لنا أن نُبْدِىَ رأيناَ النهائىَّ بالكلمات الآتية، وهى:

إن أعظمَ حركةٍ يَصِفُها هذا التاريخُ الفلسفيُّ فى الإسلام هو الصِّراعُ بين اتجاهين، فأما الاتجاهُ الأول فيتعلَّق، على الخصوص، بالعقل الذى يَجْعل الإنسانَ يتأثَّرُ بمسار الذهن تأثُّرًا يُهمِلُ به ناحيةَ الأخلاق، ويَكُون له من الجرأة ما يَتَقَصَّى به الأسرارَ، ويَحْفِزُه إلى البحث عن الله خارجَ نَفْسه، أى فى العالَم، ويقودُه إلى وَحدة الوجود. وأما الاتجاهُ الثانى، وهو أكثرُ ما يَكُون من نابض القلب، فهو الذى يحترم به الإنسانُ، بعد تعيينه أمرَ السِّرِّ بواسطة بعض العقائد، تَعَذُّرَ نفوذ هذا السِّرِّ، ويتخلى به عن زَهْو الذهن، ثم ينطوى على نفسه فيحاول أن يَجِدَ اللهَ فيها بالأخلاق. فالاتجاهُ الأول وثنىٌّ، والآخرُ نصرانىٌّ، وقد رأينا أن الفَوْزَ بَقِىَ بجانب الثانى، وقد أُعْجِبْنا منذ برُهةٍ، أى فى كتابنا السابق، بقدرة فلاسفة الإسلام العقلية، فقد أعَدَّ هؤلاء لسانَ السِّكُلاسية الذى انتحلته النصرانية فأتمَّتْ به عقيدتها وأكملت به تعبيرها، وقد شَعَرْنا فى كتابنا الحاضر بعطفٍ على صُوفية الإسلام، وذلك لأنهم طلبوا من دين المسيح مفهومَ بعض أعزِّ فضائله وإحساسَه، ولِذَا فإن الإسلام إذا كان قد مَنَحَ النصرانية كيفية التفلسف الذى هو ثمرةٌ عبقرية أبنائه الطبيعية فإنه اقتبس من النصرانية، من ناحية أخرى، مثاليةً خُلُقية لا يُمْكِنُ أن تُعْرَف بغير طُرُق ما فوق الطبيعة، ولِذَا فإنه يوجد بين الدِّيانتين صلةٌ مضاعفة، وتنطوى هذه الصلةُ المضاعفة على تكريمٍ مضاعف من الإسلام للنصرانية، وهذا إلى أننى، أنا النصرانىُّ، وقد حَرَصْتُ على إقامة هذه الدراسات بأقصى ما يكون من الإنصاف؛ فلم يَكُنْ لدىَّ أىُّ فكرٍ مُبَيَّتٍ أحْكُم به فى أمرِ شخصٍ وقضيةٍ، وأُصَنِّفُهما على حسبه، فأَشْعُر حين أُلْقِى القلم الآن بسرور عظيم، وذلك أننى- إذْ أردتُ العملَ فى سبيل الحقيقة الخالصة- أكون قد عَمِلْتُ، كما هو حاصلُ القول، من أَجْلِ النصرانية، وتوسيع مَدَى تأثيرها فى التاريخ، وبيانِ فِعْل نفوذها، وإظهارِ فوز روحها فيما وراء حدودها، ومن ثَمَّ مشاركتى بعضَ الشىء فى تمجيدها.

محتويات الكتاب

تقديم	٣
مقدمة الاستاذ أكرم زعيتر	١٣
مقدمة المؤلف	١٥
الفصل الأول- علم الكلام قبل الغزالىّ	١٩
الفصل الثانى- الغزالىّ، سيرتُه وكُتُبه	٣٤
الفصل الثالث- مكافحة الفلاسفة	٤٩
الفصل الرابع- علم الكلام عند الغزالىّ	٦٤
الفصل الخامس- علم الكلام بعد الغزالىّ	٧٩
الفصل السادس- الأخلاق	٨٩
الفصل السابع- التصوف قبل الغزالىّ	١١٦
الفصل الثامن- تصوف الغزالى	١٣٠
الفصل التاسع- متصوفة العرب بعد الغزالىّ	١٤٥
الفصل العاشر- شعراء الفرس المتصوفون	١٦٩

obeikan.com