التصوف
فى الإسلام

بقلم عميدة الاستشراق الألمانى: **أنا مارى شيمل**

ترجمه عن الألمانية وقدم له وعلق عليه: **ثابت عيد**

obeikandl.com

obeikandl.com

المقدمة

كاتبة هذا البحث هى الأستاذة الصديقة أنا مارى شيمل[1].

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

أولاً: فى لقاء فكرى أقيم مؤخراً (عام ١٩٩٦م) فى ألمانيا، بحضور شيمل، قال مستشرق ألمانى سخيف: إن شيمل لا تستطيع أن تزور السعودية؛ لأنها متخصصة فى التصوف، والسعودية تعادى

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

المتصوفين! ونود أن نوضح لهذا الجاهل أن السعودية لا تعادى الصوفية، بل تحترم وتقدر الصوفية الخالية من الشوائب والمؤثرات الأجنبية[1]. أما غلاة المتصوفين ومتطرفوهم فهم منبوذون على مستوى العالم الإسلامى برمته، وفضلاً عن ذلك فإن أصدقاء شيمل وجمهورها ومحبيها والمعجبين بها منتشرون فى شتى أنحاء المملكة العربية السعودية. وهى أقرب إلى قلوب السعوديين مما يتصور هذا الجاهل.

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

- انظر: C.C.Torrey,The Jewish Foundation of Islam,NewYork 1933.

- أما عن القول بأن الرسول ﷺ سرق من المسيحية كل شىء فانظر مثلاً: W.Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, Leipzig1935.

الإسلام ﷺ هو الذى كتب القرآن، فنقول: صدقت، آمين. يقول لنا: إن رسول الإسلام كتب القرآن بلغة ركيكة[1]. فنقول له: صدقت يا آية الله، آمين. يقول العنصرى: إن ظهور محمد ﷺ كان بمثابة كارثة للإنسانية[2]. فنرد: صدقت، يا حجة الله، آمين.

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

---

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

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

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

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

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

للطبيعة الإنسانية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة. أما الروح الآرية فإنها تمتاز بالكثرة والتعقيد. والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية[1].

وواصل جوتييه شرح هذا الفكر العنصرى البغيض، قائلاً: «إن هذه هى عقلية الدين الإسلامى (السامية)، وروحه فى حقيقتها ووقائعها- ما ظهر منها وما بطن- هو دين سامىٍّ بحت مفرق وموحد بأضيق المعانى، وغير عقلى، لا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف.. ومن ثم فى روحه الحقة. ومن المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعانى، إذ هى فلسفة مجمعة... عقلية، حرة التفكير، مثالية، وتصوفية»[2].

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

---

(١) انظر: محمد على أبا ريان: «تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام» دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٣م، ص ١٩.

(٢) راجع: المرجع السابق، ص ١٩.

الإسلامى، إلا أن نظرتهما الاستعلائية إلى الإسلام كانت واضحة. يقول سالم يفوت: «فبخصوص التصوف، يذهب ماسينيون L.Massignon وهنرى كوربان H. Corbin إلى أنه ثورة على الإسلام السنى، وعلى رديفه وهو التوحيد، ورجوع به إلى التثليث المسيحى الذى هو المتنفس الحقيقى للعقل والفكر. من هنا اهتمام الأول بالحلاج، باعتباره أسمى ما أعطاه الفكر الإسلامى، واهتمام الثانى بالفلسفات الإشراقية الفارسية الإيرانية باعتبارها أسمى ما أثمرته العقلية الآرية داخل الإسلام نفسه، ويعنى هذا أن كل خلخلة أو تقدم، أو تطور، لن يأتى من الإسلام ذاته، أو من الجنس العربى- والذى هو جنس سامى- بل هو من خارجهما، أى: مما له صلة بالغرب نفسه، أو بالمسيحية، أو بالعرق الآرى، أى أنه لن يكون ثمة سوى تاريخ واحد، أما التواريخ الأخرى فهى مجرد توابع له... بل هى تواريخ معوَّقة وعاجزة عن التطور بفعل الطبيعة والعرق والدم»[1]. أما نيكولسون، فقد كانت له بعض الآراء المنحرفة فى أبحاثه الأولى.

رابعاً: لا ينبغى أن يفوتنا فى هذا السياق التنويه ببعض كبار الباحثين العرب فى حقل دراسات التصوف الإسلامى: فالأستاذ الصديق محمد عابد الجابرى له كل الفضل فى كشف الدخيل على التصوف من الثقافات الأجنبية[2] والباحث كامل مصطفى الشيبى

(١) انظر: سالم يفوت، حفريات الاستشراق.. فى نقد العقل الاستشراقى، المركز الثقافى العربى، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٨٩م، ص ٢٥.

(٢) راجع القسم الثانى الخاص بالعرفان من كتابه: بنية العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧م، ص ٢٥١ وما بعدها.

بعمله «الصلة بين التصوف والتشيع» كشف النقاب عن مسألة بالغة الدقة فى التاريخ الإسلامى. والأستاذان محمد عبد السلام كفافى وإبراهيم الدسوقى شتا لهما جهود رائدة فى تقديم كبار المتصوفين الإيرانيين إلى القارئ العربى، حيث ترجما مثنوى جلال الدين الرومى من الفارسية إلى العربية، وتصدى الأخير لترجمة كتاب الشاعر الصوفى الإيرانى سنائى الغزنوى «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» وأبو العلا عفيفى أتاح للقارئ العربى الاطلاع على إنتاج نيكولسون فى مجال التصوف الإسلامى، وقدم هو نفسه دراسات قيمة فى هذا الحقل. وللجابرى وسالم يفوت دراسات محترمة فى نقد المركزية الأوروبية[1]. وللمترجمين المصريين كل الشكر والتقدير على جهودهم الجبارة التى بذلوها حتى الآن لترجمة دائرة المعارف الإسلامية. وعبد الرحمن بدوى نقل لنا عن الألمانية والفرنسية دراسات مهمة فى التصوف لماسينيون وشيدر. وعبد المنعم الحفنى ـ ذلك المفكر المصرى العملاق ـ له دراسات موسوعية ممتازة فى التصوف، وعرفان عبد الحميد قدم هو أيضاً دراسات قيمة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف.

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

١ ـ تعريف عام:

«الصوفى هو من ليس له وجود»[١]. هكذا تقول حكمة متناقضة عن الصوفى المسلم الذى يسعى إلى الفناء فى الله تعالى، «ليصبح كما كان، قبل أن يكون»[٢]. وهو يظهر فى الغرب فى صور غريبة متباينة: كفقير يأتى بكرامات عجيبة[٣] وكدرويش[٤] جَوّال، وكقلندرى[٥] حليق الشعر فى ألف ليلة وليلة. أو أنه شخص يدور حول نفسه فى رقص وَجْد وانتشاء، موحياً بذلك بظاهرة «الرقص الصوفى» فى الغرب؟

كل هذه التصورات يجدها المرء عند التحدث عن «التصوف الإسلامى» ويستخدم مصطلح «الصوفية» أحياناً كلفظ عام لكل حركة باطنية، وأحياناً أخرى يقتصر استخدامه على الإشارة إلى العرفان الصوفى theosophische Mystik[٦] المتأخر فى الإسلام.

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

٢ ـ رابعة العدوية (ت ٨٠١م):

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

فى جهنم ماء، حتى يكف المؤمنون عن عبادة الله أملاً فى ثوابه، أو خوفاً من عقابه، ولكن فقط من أجل جماله اللامتناهى[٩]. وصار «الحب» لفظاً أساسياً فى الفكر الصوفى منذ ذلك الوقت، حتى وإن لم يعترف أهل السنة إلا بحب فرائض الله وأوامره.

ورابعة العدوية توفيت سنة (٨٠١م).

٣ ـ الجهاد الأكبر :

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

٤ ـ أمراض النفس وعلاجها :

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

وفى القرن التاسع الميلادى نسمع- لأول مرة- عن حفلات موسيقية، كانت تقود أحياناً إلى رقص وَجْد وجذب دائرى Ekstatischer Wirbeltanz [١٨]. بيد أن المتصوفين الأكثر حصافة ورزانة نظروا إلى ذلك بريبة وتحفظ.

٥ ـ الحلاج شهيد الحب الإلهى :

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

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

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

٦ ـ دور الصوفية فى نشر الإسلام :

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

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

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

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

٧ ـ المؤثرات الأجنبية فى التصوف الإسلامى:

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

وفى القرن الثانى عشر نشأ تصوف نور Lichtmystik دقيق[٢٥].
وعلى المستويات الشعبية كانت أهمية تقديس الأولياء وتقديس الأضرحة فى تزايد مستمر[٢٦]. ويظهر تأثير العادات الأجنبية غير الإسلامية بوضوح فى الممارسات التى تتم عند أضرحة الأولياء، مما ساهم فى استياء أهل السنة من المتصوفين. أفليس الاستعانة بولى ميت بدلاً من الدعاء مباشرة إلى البارئ القدير شركاً بالله وعبادة أصنام؟ ولكن حتى يومنا هذا ما زال مئات الآلاف يتدفقون إلى الأعياد التى تقام فى ذكرى ولى من كبار الأولياء (وتسمى هذه الأعياد عُرْساً) لكى يصلّوا أمام الضريح، وينذروا نذورهم، ويتبرّكوا بالولى الجاثم هناك، وكان القرن الثالث عشر هو العصر الذهبى للصوفية فى الإسلام- وفى أوروبا أيضاً- بالرغم من أن الأحوال السياسية فى العالم الإسلامى كانت تسير من سيِّئ إلى أسوأ بداية من سنة ١٢٢٠م بسبب الاجتياح المغولى.

٨ ـ ابن عربى ووحدة الوجود:

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

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

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

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

٩ ـ صوفية الحب:

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

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

١٠ ـ سنائى الغزنوى وفريد الدين العطار:

ألف سنائى الغزنوى (توفى سنة ١١٣١م)أول منظومة صوفية[٣٥]. أما فريد الدين العطار (المتوفى فى نيسابور سنة ١٢٢٠م)، فهو أستاذ الرواية ورائد القصة ـ الذى يصور فى كتابه «منطق الطير» طريق طيور النفس- بقيادة الهدهد- إلى ملك الطيور سيمورغ Simurgh، عبر الوديان السبعة[٣٦]. وفى النهاية تتعرف الطيور الثلاثون (سى مورغ si murgh) على سيمورغ Simurgh، وتستيقن من التشابه بينها وبينه، حيث تتطابق النفوس الفردية مع الإله[٣٧].

وفضلاً عن ذلك فنحن ندين للعطار بوصف للرحلة الروحانية التى يقطعها المريد أثناء الخلوة التى تستمر أربعين يوماً، عندما يسأل المريد جميع المخلوقات عن البارئ ـ تعالى ـ وفى النهاية يدله الرسول ﷺ على «بحر نفسه» حيث سيجد المريد معشوقه الذى يبحث عنه هناك. وينطبق فى هذا السفر الروحانى طريق الصعود وطريق الهبوط، وتبقى منظومات العطار وقصائده الممتلئة بشتى النوادر والحكايات أبعد عما يمكن وصفها بأنها قد استنفدت أو أصابها الفتور.

١١ ـ جلال الدين الرومى:

ولكن أعظم شعراء الفرس فى هذا المضمار هو مولانا جلال الدين الرومى (١٢٠٧ ـ ١٢٧٣م) ـ الذى هاجر مع والديه مما يطلق عليه اليوم أفغانستان إلى الأناضول (روم، ومن ذلك رومى)[٣٨].

وعن حبه الصوفى لدرويش جوّال غامض ـ شمس تبريز[٣٩] ـ تغنى الرومى بحوالى أربعين ألف بيت من الشعر، أشعار دينية بلغت قمة الوجد والانتشاء، وقصائد مفعمة بالموسيقى فى غاية الروعة والجمال، بالرغم من تلقائيتها. وتمتد استعاراتها وتشبيهاتها من الحشرة الصغيرة حتى عالم السموات الأعلى، دون أن تفقد شيئاً من جمالها وقوتها. وألف جلال الدين الرومى بعد ذلك تلبية لرجاء أحب تلامذته إليه[٤٠] منظومة صوفية، تبدأ بالكلمات التالية:

«استمع إلى الناى ـ كيف يحكى، وكيف يشكو ـ وكيف يتعذب من ألم الفراق».

فالناى هنا يتحول إلى رمز للنفس المنفصلة عن أصلها الإلهى[٤١].

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

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

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

١٢ ـ الصوفية بعد ابن عربى وجلال الدين الرومى:

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

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

١٣ ـ أثر الفكر الصوفى فى الثقافة الإسلامية:

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

التى كان لها أثر بعيد فى الشعر التركى[٤٣]، أو استعمل شعراء الهند لغة الصوفية، أو شرعوا يستخدمون لغاتهم الأم غير المصقولة بعد (الأوردية، والسندية، والبنجابية، والباشتوية، والبنغالية) بدلاً من العربية: لغة الوحى، والفارسية: لغة الأدب. فقد أرادوا- فى جميع الأحوال- دعوة الشعب إلى الله، واستخدموا فى ذلك استعارات (نسج، وطحن غلال) كان بوسع أى امرأة بسيطة أن تفهمها ـ أو تصير أساطير البلاد رموزاً لسفر النفس، طريق المرأة المتلهفة إلى المعشوق الإلهى.

١٤ ـ انحرافات مشايخ الصوفية:

من ناحية أخرى كان نفوذ مشايخ الصوفية المنتشرين فى كل صوب وحدب فى تزايد مستمر؛ وبالرغم من أن أوائل الصوفية أصروا على الابتعاد- كلية- عن السياسة والحكم، إلا أن مشايخ الصوفية Pirs[٤٤] سرعان ما لعبوا دوراً فى السياسة، وخاصة فى باكستان.

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

١٥ ـ من محاسن الصوفية:

ولكن بالرغم من هذا النقد لبعض العوارض غير السارة

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

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

وكما أن الإسلام لا يمكن النظر إليه باعتباره كتلة واحدة، أو وحدة متجانسة[٥١]، فكذلك الحال بالنسبة للصوفية[٥٢].

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

هوامش المترجم

(١) يقول أبو الحسن الخرقانى (المتوفى سنة ٤٢٥هـ): «ليس الصوفى بمرقعته وسجاداته، ولا برسومه وعاداته. بل الصوفى من لا وجود له».

- انظر: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه) نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٤٠.

(٢) يقول أبو بكر الشبلى: «التصوف أن يكون الصوفى كما كان، قبل أن يكون».

- انظر: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه) ص ٣٨.

(٣) راجع عن معنى الكرامة وجواز وقوعها: أبا الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغمارى، (الحجاج البينات فى إثبات الكرامات)، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٠ م، ص ١٧ وما بعدها.

(٤) «الدرويش: المتعبد والراهب، فارسيته درويش، وأصل معناه: قدام الباب. ومنه درويش بالتركية والكردية و derviche باللغات الأوروباوية».

- انظر: السيد إدّى شير، (معجم الألفاظ الفارسية المعربة)، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٠م، ص ٦٣.

(٥) القلندرية: هى فرقة من الصوفية، انظر: Schimmel, Der Islam III, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S.177 ff.

- يقول سميح عاطف الزين: «القلندرية: وهى تنسب إلى قلندرة يوسف - عربى أندلسى، عاصر الحاج بكتاش مؤسس الطريقة البكتاشية. ظهرت الطريقة القلندرية لأول مرة فى دمشق سنة ٦١٠ للهجرة. وكان أتباعهم يحلقون لحاهم وحواجبهم، فمنعهم من ذلك السلطان الناصر حسن (حفيد قلاوون). وكان زيهم مزيجاً من الزى الفارسى والمزدكى. أما أخلاقهم فكانت فى منتهى الانحلال، بحيث إنهم لا يتقيدون بشعائر الدين، ولا يأخذون أنفسهم بمقومات الأخلاق، مما جعل الناس يمقتونهم ويحاربونهم. ولذلك لم يكتب لهذه الطريقة الانتشار والتأثير فى مجال العمل الصوفى».

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

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

ـ انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٧٥، ٧٦.

ـ راجع أيضاً: محمد عابد الجابرى، (بنية العقل العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧ م، ص ٢٥١ وما بعدها.

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

ـ انظر: مقدمة ابن خلدون، طبعة دار العودة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٧٠.

(٨) «أورد القرطبى فى تفسير قول للصوفى سهل بن عبد الله عن حب الله تعالى، يقول فيه: «علامة حب الله حب القرآن، وعلامة حب القرآن حب النبى ﷺ، وعلامة حب النبى حب السنة، وعلامة حب الله وحب القرآن وحب النبى وحب السنة حب الآخرة، وعلامة حب الآخرة أن يحب نفسه، وعلامة حب نفسه أن يبغض الدنيا، وعلامة بغض الدنيا ألا يأخذ منها إلا الزاد والبلغة (الضرورة)».

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

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

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

ـ انظر: أسعد السحمرانى، (التصوف ـ منشؤه ومصطلحاته)، ص ١٣٩.

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

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

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

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

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

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

ـ تقول رابعة العدوية:

«أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى فذكر شُغلتُ به عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فما الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا»

ـ انظر: المرجع السابق، ص ٤٨.

ـ وقارن أيضاً: نجم الدين الكبرى، (فوائح الجمال وفواتح الجلال)، نشرة فريتز مايرـ شتاينر ويسبادن ١٩٥٧ م، ص ٤٧ وما بعدها.

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

ـ انظر ماجد فخرى (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٣٣٩.

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

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

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

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

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

(١٣) قارن: الإمام العلامة عبد الوهاب الشعرانى، (الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية)، تحقيق طه عبد الباقى سرور والسيد محمد عيد الشافعى، مكتبة المعارف بيروت ١٩٩٣ م، ص ٥١ وما بعدها.

(١٤) يقول الغزالى: «مثال النفس فى علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها،

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

بعلاج واحد قتل أكثرهم ـ فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة، أهلكهم وأمات قلوبهم. بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد، وفى حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبنى على ذلك رياضته. فإن كان المريد مبتدئاً جاهلاً بحدود الشرع، فيعلمه أولاً الطهارة والصلاة وظواهر العبادات. وإن كان مشغولاً بمال حرام، أو مقارفاً لمعصية، فيأمره أولاً بتركها، فإذا تزين ظاهره بالعبادات، وطهر عن المعاصى الظاهرة جوارحه، نظر بقرائن الأحوال إلى باطنه، ليتفطن لأخلاقه وأمراض قلبه : فإن رأى معه مالاً فاضلاً عن قدر ضرورته أخذه منه، وصرفه إلى الخيرات، وفرغ قلبه منه، حتى لا يلتفت إليه. وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه، فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال، فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل، ولا ذل أعظم من ذل السؤال، فيكلفه المواظبة على ذلك مدة، حتى ينكسر كبره وعز نفسه فإن الكبر من الأمراض المهلكة، وكذلك الرعونة، وإن رأى الغالب عليه النظافة فى البدن والثياب، ورأى قلبه مائلاً إلى ذلك فرحاً به ملتفتاً إليه، استخدمه فى تعهد بيت الماء وتنظيفه وكنس المواضع القذرة وملازمة المطبخ ومواضع الدخان، حتى تتشوش عليه رعونته فى النظافة. فإن الذين ينظفون ثيابهم ويزينونها ويطلبون المرقعات النظيفة والسجادات الملونة لا فرق بينهم وبين العروس التى تزين نفسها طول النهار، فلا فرق بين أن يعبد الإنسان نفسه، أو يعبد صنماً، فمهما عبد غير الله تعالى فقد حُجب عن الله، ومن راعى فى ثوبه شيئاً سوى كونه حلالاً وطاهراً مراعاة يلتفت إليها قلبه، فهو مشغول بنفسه.

ومن لطائف الرياضة : إذا كان المريد لا يسخو بترك الرعونة رأساً، أو بترك صفة أخرى، ولم يسمح بضدها دفعة ـ فينبغى أن ينقله من الخلق المذموم إلى خلق مذموم آخر أخف منه، كالذى يغسل الدم بالبول، ثم يغسل البول بالماء، إذا كان الماء لا يزيل الدم، كما يرغب الصبى فى المكتب باللعب بالكرة والصولجان وما أشبهه، ثم ينقل من اللعب إلى الزينة وفاخر الثياب، ثم ينقل من ذلك بالترغيب فى الرياسة وطلب الجاه، ثم ينقل من الجاه بالترغيب فى الآخرة. فكذلك من لم تسمح نفسه بترك الجاه دفعة، فلينقل إلى جاه أخف منه، وكذلك سائر الصفات. وكذلك إذا رأى شره الطعام غالباً عليه، ألزمه الصوم وتقليل الطعام، ثم يكلفه أن يهىء

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

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

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

ـ انظر : الغزالى، (إحياء علوم الدين)، المجلد الثالث، ص ٦٠ ـ ٦٢.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ـ «أما فى دائرة المعارف الإسلامية، فلقد جاء تعريف الذكر بالقلب أن معناه : إحضار الشىء فى الذهن. والذكر باللسان ومعناه : التلفظ بالشىء. وتنطق هذه الكلمة فى الاصطلاح الدينى «ذِكْرٌ» وهى تمجيد الله بعبارات محددة معينة تردد بحسب ترتيب الشعائر، ويكون ترديدها جهراً أو سراً. وهذا المعنى يمكن أن نأخذه من تلمس معنى الآية الكريمة : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً** ﴾. [الأحزاب : ٤١، ٤٢]

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

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

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

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

وقد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء : قلة الطعام،

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

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

ـ وراجع أيضاً كتاب الباحثة الألمانية Michaela M. Özelsel التى عايشت بنفسها هذه الأربعينية فى تركيا :

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

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

ـ انظر : المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص١٠.

ـ يقول بعض الصوفية : «أنا منذ عشرين عاماً بين الوجد والفقد. أى: إذا وجدت ربى فقدت قلبى، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى».

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

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

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

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

مواجيدُ حقٍّ، أوجَدَ الحقُّ كلها ... وإنْ عجزتْ عنها فُهومُ الأكابرِ
وما الوَجْدُ إلا خَطْرَةٌ ثم نظرةٌ ... تُنشِى لهيباً بين تلك السرائرِ
إنْ سكن الحقُّ السريرةَ ضُوعفتْ ... ثلاثةَ أحوالٍ لأهلِ البصائرِ

ولعل أدق ما عبَّر عنه الحلاج قوله: «وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة». وهو يعنى بذلك أن الوجد عبارة عن «خطرة ذِكْر الحق تعالى» فى سرائر أوليائه التى تُفنى الإنسان عن نفسه، فيتجلى له الله تعالى فى نظرة حال فنائه عن نفسه، لأنه يبقى فى ربه».

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

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

دَقَقْنا الأرضَ بالرقـ ... ـص على غيبِ مَعانيكا
ولا عيبَ على رقص ... لعبدٍ هائمٍ فيكا
وهذا دَقْنَا للأر ... ضِ إذْ طُفنا بوادِيكا

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

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

إذا النفوسُ أذاعتْ سرَّ ما علمتْ فكل ما حَملتْ من عقلها حاشا
مَنْ لم يصنْ سـرَّ مولاه وسيده لم يأمنوه على الأسرارِ ما عاشا
وعاقبوه على ما كان مـنْ زللٍ وأبدلوه مكان الأنسِ إيحاشا
وجـانبوه فلـم يصلـحْ لقـربهم لما رأوه على الأسـرارِ نبّـاشا

انظر : سميح عاطف الزين، الصوفية، ص ٣٤٠.

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

١ ـ مذهب يقول إن الله والعالم حقيقة واحدة.

٢ ـ قد تغلب فى هذه الوحدة فكرة الألوهية، ويرد كل شىء إلى الله، فهو الموجود الحق، ولا موجود سواه، وكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده، أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه. قال ابن عربى : «ما وصفناه بوصف، إلا وكنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده». فالقول بوحدة الوجود على هذا النحو وليد فرط إيمان، ولا تخلو من نزعة صوفية. عرفت وحدة الوجود فى التاريخ القديم والمتوسط. وأوضح ما تكون عند الرواقيين وأفلوطين من اليونان، وعند ابن عربى بين المسلمين، ولها مؤيدون فى التاريخ الحديث وعلى رأسهم إسبينوزا.

٣ ـ قد تغلب فى مذهب وحدة الوجود فكرة العالم، فلا يسلم إلا بوجوده، ويرد كل شىء إلى المادة، فهى حية بذاتها، وعنها نشأت الكائنات جميعها، وهذه وحدة مادية Panthéisme matérialiste قال بها- بوجه خاص- ديدرو Diderot وهولباخ Holbach.

٤ ـ لم يخل هذا المذهب من نقد لما فيه من إلحاد تارة، أو خلط بين حقيقتين متميزتين تارة أخرى.

ـ انظر : المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩ م، ص ٢١٢.

(٢١) «(...) وجد الغزالى... فى الصوفية الجواب الشافى عن تساؤله الفكرى والروحى. وقد كان أساتذته الكبار فى هذا المضمار: الجنيد والمكى والبسطامى

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

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

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

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

ـ انظر: ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٨.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(. . .) والنور من حيث صلته بالأشياء التى هى دونه، قد يصنف صنفين: نوراً فى ذاته ولذاته، ونوراً فى غيره ولغيره. والثانى منهما ينير الأشياء الأخرى، فهو لذلك نور لغيره لا لذاته. وسواء أكان النور لذاته أم لغيره، فهو ظاهر كل الظهور. وينبغى بهذا الاعتبار أن يوصف بأنه حى؛ لأن الحياة إنما هى هذا النحو من التجلى الذاتى بالفعل.

والأنوار الخالصة تؤلف سلماً من مراتب متدرجة على رأسها «نور الأنوار» وعليه تعتمد سلسلة الأنوار التى تنحدر منه، ونور الأنوار بوصفه أصل الأنوار ومصدرها، هو واجب الوجود. ذلك لأن سلسلة الأنوار لابد من أن تنتهى ارتقاء إلى نور أول، أو نور واجب. وذلك لأن عدم تناهى التسلسل محال. وهذا النور الواجب يسميه السهروردى : نور الأنوار، والنور القائم بذاته، والنور القدسى، وغير ذلك.

إن الصفة الأولى التى يتصف بها نور الأنوار هى الوحدانية. فنحن إذا افترضنا وجود نورين اثنين، وقعنا فى تناقض، هو أنهما يشتركان فى نور ثالث يعتمدان فى وجودهما عليه. لكن النور الواجب، لما كان واحداً فى الأصل، تولد منه بالانبثاق النور الأول، الذى هو واحد بالعدد وغير مركب؛ إذ يمتنع أن ينبثق من ذات مفارقة كلياً للظلمة ذات مكونة من النور ومن ضده ـ أى: الظلام ـ فالنور الأول إذن يختلف عن مصدره بدرجة كماله لا غير.

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

آخر، ويعشق الذات العليا الكلية الجمال، التى هى نفسه. وفى هذا العشق الذاتى ينال منتهى السعادة، وهى الشعور بحيازة الكمال الأقصى والاستغراق فى تأمله».

ـ ا نظر : ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٤٠٦ وما بعدها.

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

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

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

ـ ا نظر : ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٨، ٣٣٩.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣٠) لفظ Kontingent مشتق من Kontingenz: ويعنى حدوث. وفى المعجم الفلسفى: «حدوث: Contingence (F) Contingency (E) ـ الحدوث: كون الشىء مسبوقاً بالعدم، وهو ضربان: حدوث زمانى وهو كون الشىء مسبوقاً بالعدم زماناً، وحدوث ذاتى وهو افتقار الشىء فى وجوده إلى الغير».

- انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص٧٠.

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

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

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

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

ـ انظر: ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يقول الهجويرى: «من المأثور عن الجنيد البغدادى أنه كان يرفض الكلام فى

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

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

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

يدّعونها لأنفسهم، باعتبارها جزءاً مما ورثوه عن النبى عليه السلام. ولذا ترونهم يتنافسون فى الوعود التى يقطعونها أمام كل من أحبوهم، أو أسدوا إليهم معروفاً، بل وكل من رأوهم، بأن الله تعالى سيغفر لهؤلاء جميعاً من أجلهم. وفى هذا على أقل تقدير تصوير لعلاقة شخصية بين الشفيع والمشفوع له، قد يصحبها فى بعض الأحوال شعور عميق بالمعصية.

(. . .) وإليكم أمثلة يتبين فيها الشعور الشخصى الذى شعر به بعض المتصوفة نحو النبى، وهى من أقوال الشيخ عبد الرحمن البرعى، أحد متصوفة اليمن فى القرن الثانى عشر الميلادى، يقول:

يا سيدى يا رسول الله يا أملى ... يا مونلى يا ملاذى يوم يلقانى
هبنى بجاهك ما قدمت من زلل ... جوداً ورجح بفضل منك ميزانى
واسمع دعائى واكشف ما يساورنى ... من الخطوب ونفّس كل أحزانى
فأنت أقرب من ترجى عواطفه ... عندى وإن بعدت دارى وأوطانى
وفيك يا بن خليل الله يوم غد ... ألوذ من سوء زلاتى وعصيانى

***

فخذ بيدى بالعفو يا من ... إذا ناديته لبّى سريعا
وقل عبد الرحيم غدا رفيقى ... وما يخشى رفيقك أن يضيعا
يا سيدى يا رسول الله خذ بيدى ... فى كل هول من الأهوال ألقاه
إن كان زارك قوم لم أزر معهم ... فإن عبدك عاقته خطاياه
والعفو أوسع عن تقصير من قعدت ... به الذنوب فلم تنهض مطاياه

***

يا صاحب القبر يثرب ... يا منتهى أملى وغاية مطلبى
يا من نرجيه لكشف عظيمة ... وحلّ عقد ملتو متصعب
يا من يجود على الوجود بأنعم ... خضر تعم عموم صوب الصيب
يا غوث من في الخافقين وغيثهم ... وربيعهم فى كل عام مجدب
يا رحمة الدنيا وعصمة أهلها ... وأمان كل مشرّق ومغرّب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ـ سنائى الغزنوى، (حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة)، ترجمها إلى العربية وقدم لها وشرحها الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا، دار الأمين، القاهرة ١٩٩٥م.

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

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

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

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

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

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

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

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

ـ انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، ص ٧٥.

(٤٠) يقول عبد المنعم الحفنى: «ويبدو أن الرومى كان دائماً فى حاجة إلى هذه الصحبة الروحية، فبعد التبريزى، كان شديد التعلق بتلميذه حسام الدين جلبى، وهذا الأخير هو الذى طلب إليه تأليف هذا الأدب العظيم الذى اختص به الرومى، ليكون تراثاً للأجيال من بعده. وزاد فى طلبه بأن يجعله على طريقة حديقة الحقيقة للشاعر الصوفى سنائى، أو منطق الطير للشاعر الصوفى فريد الدين العطار».

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

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

ـ وانظر أيضاً: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، ص ١٨٥.

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

ـ انظر: عبد الرحمن بدوى، مقدمته للترجمة العربية لديوان جيته: (الديوان الشرقى للمؤلف الغربى)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠م، ص ٤٣.

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

(٤٤) انظر الهامش رقم ١٥.

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

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

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

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

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

ـ انظر: الدكتور كامل مصطفى الشيبى، (الصلة بين التصوف والتشيع)، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢م، ص٥٤٩.

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

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

ـ ويقول عرفان عبد الحميد: «(. . .) ولقد رافق هذا الاعتماد المتزايد على أسلوب التأويل الرمزى، ازدراء وتنديد بالفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين، ممن صاروا يلقبون من قبل الصوفية بـ «علماء الرسوم

والظاهر». يقول ابن عربى: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهى، الذين منحهم أسراره فى خلقه، وفهم معانى كتابه، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام».

(...) وكان الحلاج يقول: «ستر الله عنك ظاهر الشريعة ، وكشف لك حقيقة الكفر ، فإن ظاهر الشريعة كفر خفى ، وحقيقة الكفر معرفة جلية.

وإلى هذا المعنى يشير جلال الدين الرومى فى المثنوى: «إنك عابد صنم ، لو بقيت أسير الصورة. فدع صورة الصنم ، وانظر إلى الحقيقة».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ـ انظر: أحمد أمين، (ظهر الإسلام)، الجزء الثانى ، ص ٦٤.

ـ وراجع أيضاً: محمد عابد الجابرى ، (بنية العقل العربى)، ص٢٧٧ وما بعدها.

(٤٩) يقول ماجد فخرى: «(. . .) أما قيمتها (الصوفية) الباقية فى تاريخ الفكر الإسلامى الدينى، فتكمن بالضبط فى مشاعر الفرح والانعتاق التى بثتها فى ثنايا العبادة الجافة. والذى يرمق الصوفية بشىء من العطف ، يجد فى ظاهرة الغلو ـ ولابد ـ شواهد تثبت حرص الروح الدينى على توكيد ذاته توصلاً إلى الانعتاق من عقال الطقوس المتحجرة التى كثيراً ما تقيد به. وهكذا أتيح لمفهوم الحب الإلهى، والبسط والقبض الذى ينجم عنه، والنظرة الأخروية إلى الحياة، والاستخفاف بما قد يجلبه الغد. هذه الأحوال التى تفتقت عنها الصوفية تفتق الشجرة عن أزهارها. أن تعطى الإسلام بعداً روحياً إضافياً بالغ الشأن».

ـ انظر: ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٧.

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

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

(٥٠) يقول ماجد فخرى: «امتدت جذور الطرق الصوفية إلى الحياة الشعبية فى آسيا الغربية وأفريقيا الشمالية كلتيهما. وفى عهد الموحدين حظيت الصوفية باعتراف الدولة وتأييدها الرسميين، وذلك للمرة الأولى على الأرجح فى التاريخ الإسلامى. ومن خواص الصوفية فى أفريقيا الشمالية طابع «المربوطية» الذى اتسمت

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

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

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

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

obeikandl.com