

كتاب

في
الاصناف
الاصلاحي

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



A.U.B. LIBRARY

ال
1/10
1/10

في القصر

Circulation

JAFET LIB.
1907

JA

96

3
ف
1/10

JAFET LIB.
26 FEB 1997

مكتبة

١٢

١

من بعد ما تكون التوزيعات من هذا كتاب دارت على هذا هو اليه الوفاء

لجنة التأليف والترجمة والنشر

297.4
M692FA
C.1

في التصوف الإسلامي

وتاريخه

في التصوف الإسلامي
طائفة من الدراسات قام بها

العلامة الأستاذ رينولد . ١٠ نيكولسون

العلامة الأستاذ رينولد . ١٠ نيكولسون

نقلها إلى العربية وعلق عليها

أبو العلاء عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول



77258

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٦٦ - ١٩٤٧ م

East. April 1951



Chicago, Ill.

1892



إلى روح العلامة

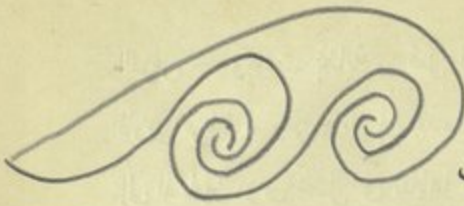
رينولد ألن نيكولسون

مؤلف هذه الصفحات

أهدى هذه الترجمة اعترافاً بفضلها ، وتخليداً لذكوره

بين قراء العربية . وخير ما يخلد به ذكر المرء عمله .





مقدمة المغرب

دراسة التصوف ومنزلة نيكولسون منها

١ - لا يزال العمل في ميدان الدراسة الصوفية في أول شوط من أشواطه بالرغم من الجهود العظيمة القيمة التي بذلتها طائفة من فضلاء العلماء الغربيين منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم . وقد أتت جهودهم بأطيب الثمرات في النواحي التي عالجوها - وهي لسوء الحظ قليلة إذا قيست بالنواحي العديدة الأخرى التي لم يكشف عنها بعد . فلا تزال عشرات الكتب العربية في التصوف ، بل مئاتها ، مخطوطة تنتظر من ينشرها نشرًا علميًا دقيقًا ويدرسها دراسة تحليلية ويعلق عليها . ومن هذه الكتب أصول لا يمكن إغفالها والتجاوز عنها في تاريخ نشأة التصوف وتطوره ، أو الكتابة عن التصوف في عصر بعينه ، أو متصوف بعينه . بل لا تزال العوامل التي يُرجعُ إليها بعض المؤلفين نشأة التصوف وتشكيل العقائد الصوفية بحاجة ماسة إلى الدرس والتمحيص .

فإننا لا نعلم مثلاً على سبيل اليقين إلى أي حد أثرت التعاليم الإسلامية في الزهد في أدياره الأولى ؛ ولا كيف تسربت إلى البيئة الصوفية الأفكار المسيحية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة ، أو الأفكار الهرميسية أو الفارسية أو الهندية ؛ ولا في أي الأقطار حصل الزواج بين هذه الأفكار وأفكار الصوفية المسلمين ؛ ولا في أي صورة وصلت هذه الأفكار ، ولا في أي لغة وصلت إليهم أول ما وصلت ، ولا مدى معرفتهم بها على حقيقتها ، ولا مدى ما أذاعته المراكز الثقافية القديمة من هذه الأفكار فيهم . كل هذه مسائل لم تلق بعد من عناية الباحثين ما هي جديرة به . ومن هنا تضاربت نظريات الكتاب وتناقضت أقوالهم في مسألة من المسائل الرئيسية هي مسألة أصل التصوف ونشأته ، فذهبوا فيها مذاهب أربعة متباينة كل التباين متناقضة كل التناقض . فمن قائل إن التصوف في صميمه حركة بعيدة عن روح الإسلام ، أتت إلى المسلمين من الفرس - أو من الهند عن طريق

الفرس — وكانت بمثابة رد فعل للعقلية الآرية ضد دين فرضه الغزاة المسلمون على أهل فارس فرضاً . ومن قائل إن هذه الحركة استمدت أصولها من الرهبة المسيحية التي وصلت إلى المسلمين وهي تحمل في ثناياها ما تحمل من أفكار الأفلاطونية الحديثة ، والأفكار الغنوصية والرواقية والمهرميسية التي كانت منتشرة في مصر والشام عند الفتح الإسلامي . ومن قائل إن التصوف في أدواره الأولى إسلامي بحت ، يمكن الرجوع به إلى تعاليم الإسلام نفسه وسيرة نبي الإسلام : الخ الح . وكل من أصحاب هذه المذاهب ينظر إلى التصوف من ناحية خاصة ، أو يعتمد في دعواه على دراسة صوفى بعينه ، غير ناظر إلى الحركة الصوفية في مجملها ، أو إلى التاريخ الإسلامي الديني والثقافي والسياسي والاجتماعي والعنصرى في مجملته . فإن التصوف — ككل حركة دينية انقلابية — قد استمد عناصره ، ونشأ وتطور في ظل التطورات العنيفة الشاملة التي مر بها تاريخ المسلمين في القرون الثلاثة الأولى ، وكان نتيجة مباشرة لها . فن العبث محاولة إرجاع مثل هذه الحركات إلى أصل أو مصدر واحد ، فإنها أعقد من أن تخضع إلى أصل واحد أو تستمد نشأتها وحيويتها من مصدر واحد . ولهذا نجد كبار المؤلفين في التصوف من المستشرقين قد تحولوا في أخريات حياتهم عن الفروض التي كانوا يؤمنون بصحتها ، إلى فروض أخرى ، وانتهت جهمرتهم إلى أن الكلمة الفاصلة في هذه المسألة وفي مسائل أخرى كثيرة من مسائل التصوف لم يكن أوان قولها بعد .

ولكن يجب ألا يحملنا كل هذا على الغض من قيمة البحوث التي قام بها هؤلاء الجهابذة في التصوف الإسلامي ، بل يجب أن نسدى إليهم الشكر خالصاً على الجهود التي بذلوها ، والنتائج التي وصلوا إليها ، على الرغم من وعورة الطريق وعدم استكمال العدة للسير فيه ؛ وعلى كشفهم لنا صفحة من أروع صفحات تاريخنا الروحي ، غفلنا عن النظر فيها قروناً ، ثم عاد بعضنا اليوم — بإرشاد منهم — إلى مطالعتها وتفهم معانيها . وقد يكون من الخير أن نتبع في إنجاز مراحل سيرهم في هذا الطريق ، ونشير إلى أهم الخطوات التي خطوها فيه .

٢ — بدأت عناية الغربيين بدراسة التصوف الإسلامي في مستهل القرن التاسع عشر كما قلنا ، ولكنها كانت متجهة في أول أمرها نحو التصوف الفارسي أو بعبارة أدق نحو

الشعر الفارسي الصوفي ، فترجت أشعار عدد غير قليل من شعراء الفرس من عمر الخيام إلى عبد الرحمن جامي . ولكن هذه الحركة سرعان ما تناولت التصوف برمته ، وأقبل الباحثون يعملون في الحدود الضيقة التي رسمتها لهم ظروفهم ، وأقصى هذه الظروف وأبعدها أمراً في نتائجهم قلة أصول التصوف المطبوعة ، وجهل الباحثين بما حوته بطون مكنتات العالم من مخطوطات قيمة في المسائل التي عالجوها .

وأول مؤلف في التصوف ظهر في أوربا هو كتاب ثولك (F. R. D. Tholuck) الذي عنوانه Sufismus Sive Theologia Persica Pantheistica . وليس لهذا الكتاب اليوم إلا قيمة تاريخية إذا قيس بالبحوث العلمية الضافية التي ظهرت في موضوعاته في العصر الحديث . وقد ذهب ثولك في أول أمره إلى أن التصوف الإسلامي مأخوذ عن أصل مجوسى محتجا بأن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمالي إيران بعد الفتح الإسلامي ، وأن كثيرين من كبار مشايخ الصوفية ظهروا في الشمال من إقليم خراسان ، وأن الأفكار الهندية التي نسمع صداها في أقوال بعض متصوفة المسلمين ، قد تسربت إليهم عن طريق هذا الجزء من إيران . وعزز هذه الفكرة في نظره أيضاً أن مؤسس فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسى ، أو على الأقل على علم بالمجوسية . وكل هذه دعاوى بزهن البحث الحديث على بطلانها ، أو على الأقل على بطلانها في جملتها . بل إن ثولك نفسه قد عدل عنها إلى دعاوى أخرى لا تقل في تهاقها وبطلانها عن سابقتها . ذلك أنه اعتقد أن زهد المسلمين كان نتيجة طبيعية لميل العرب إلى حياة العزلة ، وأن التصوف وكل ما فيه من الأقوال المتطرفة يمكن الرجوع به إلى تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته .

ولما بدأت حركة طبع الكتب في مصر والهند وغيرها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وبدأ يتدفق سيلها من مطبعة بولاق الأميرية خاصة ، تغير مجرى البحث العلمى ، لافى التصوف وحده ، بل في جميع فروع الدراسات الإسلامية . ففي سنة ١٨٦٨ نشر ألفرد فون كرىمر كتابه : Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام) . وهو أول محاولة علمية منظمة حاول فيها صاحبها تاريخ نشأة التصوف وتطور أهم مسائله . فقد عرض في فصوله الأولى لأثر زهاد المسيحيين

ونسألكم في نشأة الزهد الإسلامي ، وذكر أن هذا الزهد كان يقوم أول الأمر على أساس الخوف من الله وعذاب الآخرة ، ورغبة المسلمين في الفرار من الدنيا وزخارفها التي أقبلت عليهم من حيث لا يحتسبون .

ثم دخلت فكرة الحب الإلهي في الزهد بفضل بعض الناسكات من المسلمين أمثال رابعة العدوية . وفي التصوف ، في نظره ، عنصران مختلفان : الأول مسيحي رهباني ، والثاني هندي بوذي ، وهو ظاهر في الحارث المحاسبي وذو النون المصري (هكذا !) وأبي يزيد البسطامي والجنيد . وإلى العنصر الهندي يرجع فون كريمر نشأة فكرة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي ، وهي الفكرة التي يقول إنها كانت آخذة في الظهور بوضوح في أواخر القرن الثالث تحت تأثير الحسين بن منصور الخلاج ، كما يرجع فكرة المحاسبة والمراقبة التي يقول إنها حلت في التصوف محل الزهد في العصر القديم . والرأي الذي عليه جمهور الكتاب في العصر الحديث هو أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر في وضوح ويتخذ له مكانا في التصوف إلا في عصر متأخر جداً عن عصر الخلاج - وهو عصر ابن عربي ، وأن الخلاج وأمثاله من متصوفة القرن الثالث لم يدينوا بمذهب وحدة الوجود في قليل أو كثير . ويعرض فون كريمر في فصول قصيرة من كتابه لبعض الشخصيات الصوفية في الإسلام ، أمثال الغزالي صاحب الفضل في التوفيق بين التصوف ومذهب أهل السنة ، والسهروردى المقتول الذي يقول عنه إن حكمته الإشراقية مزيج من الأفلاطونية الحديثة والمذهب الزرادشتي ، ثم لمحبي الدين بن عربي . وعرض لمسألة نشأة التصوف في الإسلام في هذا العصر أيضا المستشرق الهولندي المعروف دوزي في كتابه *Essai Sur l'histoire de l'Islamisme* (باريس سنة ١٨٧٩) ، فقيه يقول : إن الصوفية أنفسهم يحاولون الرجوع بمذهبهم لا إلى عليٍّ أو محمد فحسب ، بل إلى قدماء الأنبياء أمثال إبراهيم . والأقرب إلى الحقيقة في رأيه أن التصوف جاء إليهم من فارس حيث كان موجودا قبل البعثة المحمدية ، وأنه جاء إلى هذه البلاد من الهند . فقد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة ، فكرة صدور كل شيء عن الله ورجوع كل شيء إلى الله ، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته ، وأن الموجود بحق هو الله . وكل هذه معان يفيض بها التصوف الإسلامي . ولكن ملاحظة دوزي إن صدقت على تصوف أصحاب وحدة الوجود ، لا تصدق على التصوف الإسلامي في جملته .

٣ - شهدت أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين جيلا جديدا من الباحثين في التصوف ، خطوا بدراسته خطوات واسعة ووضعوا الأسس الحقيقية التي تستطيع الأجيال المقبلة أن تبني عليها . وأشهر رجال هذا الجيل على الإطلاق اثنان هما الأستاذان لويس ماسنيون ، ورينولد نيكولسون ، وإن كنا نستطيع أن نذكر غيرهم من كبار المستشرقين الذين أدخلوا التصوف في نطاق دراساتهم الإسلامية الكثيرة ، وإن لم يتخصصوا فيه ، وذلك أمثال العلامة جولد سيهر ، والأستاذ إدوارد جرانفيل براون ، وماكس هورتن وريتشارد هارتمان ، والأستاذ ماكدونالد ، والبارون كاراديفو ، والأستاذ مرغوليوث والأسقف أسين بلاسيوس وغيرهم .

وللأستاذين جولد سيهر و براون بوجه خاص فضل كبير على الدراسات الصوفية يعترف به كل من عالج مشا كل التصوف وتاريخه . أما جولد سيهر فقد خلف لنا مقالين لا يزال يسترشد بهما الباحثون في التصوف لما فيهما من خصوبة في التفكير وصدق في النظر . أولاهما عنوانها : «Materialien zur Entuickelungsgeschichte des Sufismus» (مجلة فينا الشرقية سنة ١٨٩٩ الجزء ١٣) ، وثانيتها عنوانها (Asketismus und Sufismus) وهي فصل من كتابه Vorlesungen über den Islam (الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ ص ١٣٣ - ٨٧) . وأهم ما يسترعى النظر في هذين البحثين تفرقة جولد سيهر - متأثراً في ذلك برأى ابن خلدون - بين تيارين مختلفين في التصوف الإسلامي : الأول الزهد ، وهذا في نظره قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة ، وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالزهدانية المسيحية . والثاني التصوف بمعناه الدقيق وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق ، وهو متأثر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة ، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية . وقد أخذ بهذه التفرقة من بعد جولد سيهر كل من كتب في التصوف واعترف له بالفضل فيها .

وأما براون فهو أكبر مرجع نعتمد عليه في معرفة الأثر الذي تركه التصوف في الشعر الفارسي ، لا سيما في كتابه A Year among the Persians . أما كتابه الخالد Literary History of Persia فهو تاريخ كامل للعقلية الإسلامية في ناحيتها الأدبية

والروحية على السواء ، ولالأستاذ فيه أروع الفتات فيما يتصل بنشأة الفرق — ومنها الصوفية —
وتطور مذاهبها ، والعوامل الداعية إلى ظهور الحركات الدينية أو اختفائها .

وأما ريتشارد هارتمان وماكس هورتن فنزعهما واحدة : وهي أن التصوف يستمد أصوله
(من الفكر الهندي ، وإن كان هورتن قد بذل من الجهود في إثبات هذه النظرية ما لم يبذله
أى كاتب آخر . فقد كتب في سنتي ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ مقالين حاول أن يثبت في إحداها ،
بعد تحليل تصوف الخلاج والبسطامى والجنيد ، أن التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى
كان مشعباً بالأفكار الهندية ، وأن الأثر الهندى أظهر ما يكون فى حالة الخلاج . وفى المقالة
الثانية يؤيد النظرية نفسها عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً فيلولوجياً ،
وينتهى إلى أن التصوف الإسلامى هو بعينه مذهب الفيدياتا الهندية .

ويستند هارتمان فى إثبات نفس الدعوى إلى النظر فى الصوفية أنفسهم وفى مراكر
الثقافة القديمة التى كانت منتشرة فى بلادهم ، لا إلى المصطلحات الصوفية كما فعل هورتن . وقد
نشر فى مسألة أصل التصوف مقالة هاما سنة ١٩١٦ فى مجلة Der Islam . وخلاصة بحثه أن
التصوف الإسلامى مدين للفلسفة الهندية التى وصلت إليه عن طريق ميثرا ومانى من جهة ،
وللقبالة اليهودية والرهينة المسيحية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى . وهو
يرى أن الذى جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجاً تاماً فى التصوف هو أبو القاسم الجنيد
البغدادى (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ) ، فإنه يجب أن تتجه عناية الباحثين . أما حججه فى تأييد
الأصل الهندى فهى :

أولاً : أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربى كإبراهيم بن آدم وشقيق البلخى
وأبى يزيد البسطامى ويحيى بن معاذ الرازى .

ثانياً : أن التصوف ظهر أولاً وانتشر فى خراسان .

ثالثاً : أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية
والغربية ، فلما دخل أهلها فى الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة . وهذا كلام أشبه بما
ذكره كل من ثولك وفون كرىمر فى هذا الموضوع .

رابعاً : أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندى .

خامسا : أن الزهد الإسلامي الأول هندی في نزعته وأساليبه . فالرضا فكرة هندية الأصل ، واستعمال الزهاد للمخلاة في سياحاتهم ، واستعمالهم للسبح ، عادتان هنديةتان .
ولكن المسألة أعقد من ذلك بكثير ؛ فقد تبين لي من البحث في تصوف مشايخ خراسان وتصوف مدرسة نيسابور خاصة ، أنه وإن كانت له صبغة محلية إلى حد ما ، متأثر بتيارات غير محلية وصلت إليه من مراكز التصوف الأخرى في العراق والشام ، وأنه كانت لبعض الحركات غير الدينية — حركة الفتوة التي كانت في بدء أمرها اجتماعية بحتة — شأن كبير في تشكيل بعض تعاليم هؤلاء الصوفية^(١) .

٤ — ولا يتسع المقام في مثل هذه المقدمة لمناقشة أو تحليل المؤلفات والبحوث الجليلة التي قام بها كل من ماسنيون ونيكولسون وبلاسيوس في التصوف الإسلامي الذي قصروا كل حياتهم أو جلها على دراسته ، وذلك لتعدد نواحي هذه المؤلفات واختلاف موضوعاتها . فقد تجاوز ثلاثتهم المسألة الخاصة التي شغلت معظم الباحثين من قبلهم — أعني مسألة نشأة التصوف وأصله — إلى مسائل أخرى من صميم التصوف نفسه ، وإلى النظر في تصوف بعض كبار مشايخ الصوفية في العصور المختلفة كالخللاج وأبي سعيد بن أبي الخير والغزالي وابن عربي وابن الفارض (وابن الرومي) وغيرهم . وكان لي حظ المساهمة في دراسة مذهب ابن عربي بإرشاد من الأستاذ نيكولسون عندما كنت مساعدا وتلميذا له في جامعة كبرديج ما بين سنة ١٩٢٥ ، سنة ١٩٣٠ ، وكتبت في ذلك طائفة من البحوث باللغتين العربية والإنجليزية^(٢) .

ولا يسعني هنا إلا أن أذكر كلمات عابرة عن مجهود كل من ماسنيون وبلاسيوس في ميدان التصوف ، وأن اختص نيكولسون بشيء من التفصيل عند الكلام عن مؤلفاته . أما ماسنيون فهو أظهر شخصية فرنسية في دراسة التصوف الإسلامي ، ومن أقدر المشتغلين بهذه الدراسة على فهم دقائق التصوف ومشكلاته . وقد ركز كل بحثه حول شخصية واحدة هي شخصية الحسين بن منصور الخلاج (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) الذي نشر عنه في

(١) راجع كتابي « الملامية والصوفية وأهل الفتوة » (١٩٤٥) ص ٢٩ — ٦٨ .

(٢) منها The Mystical Philosophy of Mohyid-Din Ibn Arabi (مطبعة جامعة كبرديج سنة

١٩٣٩) ومقالة عنوانها « من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته الصوفية » (مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٣) ، وأخرى عنوانها « نظريات الإسلاميين في « الكلمة » (نفس المجلة سنة ١٩٣٤) ، وكتاب فصوص الحكم لابن عربي مع تعليقاتي عليه (تحت الطبع) .

سنة ١٩٢٢ كتابه العظيم La Passion d'al Hallaj ، وهو كتاب لا غنى لأى باحث فى التصوف عن قراءته . وليس لهذا الكتاب قيمة فيما يتصل بتصوف الحلاج وحسب ، فإن المؤلف قد استقصى فيه كل ما يتصل بهذه الشخصية الغريبة من النصوص وصورها أروع تصوير ، بل إنه — بالإضافة إلى ذلك — يلقى فيضا من الضوء على تاريخ التصوف جميعه فى القرون الثلاثة الأولى التى مهدت لظهور الحلاج ، وعلى جزء من العصر الذى يليه ، لأن الحلاج وقف فى مفترق الطرق بين عصرين من أهم عصور التصوف ، كان للعصر الأول أثر فى تكوين مذهبه ، كما كان لمذهبه أثر فى توجيه التصوف فى العصر الثانى . وفى إثباته لنظريته الخاصة فى أصل التصوف ونشأته ، ياجأ ماسنيون إلى منهج علمى دقيق هو بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصادرها الأولى ، مظهرا بذلك العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف فى الإسلام ، وكان لها تأثير فى تكوينه وتطوره . وقد كتب فى ذلك كتابه "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane" فى سنة ١٩٢٢ وانتهى من بحثه إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة :

الأول : القرآن وهو أهمها .

الثانى : العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها .

الثالث : مصطلحات المتكلمين الأوائل .

الرابع : اللغة العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كال يونانية والفارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة .

وهو أميل فى نهاية الأمر إلى القول بأن التصوف الإسلامى قد أخذ نشأته من صميم الإسلام ذاته .

وإذا كان الأستاذ ماسنيون أظهر شخصية ظهرت فى فرنسا فى الدراسات الصوفية كما قلنا ، فالأسقف آسين بالاسيوس أبرز شخصية ظهرت فى هذه الدراسة فى إسبانيا . وإذا كان الأول قد اتخذ من الحلاج محورا لدراسته ، فإن الثانى قد كرس مجهوده على دراسة الإمام الغزالي ؛ فقد ظهر له كتاب عنه فى سنة ١٩٠١ . وفى سنة ١٩٣٤ / ٣٥ نشر كتابا آخر فى أكثر من ألف صفحة . ومن العدل أن نعترف للأسقف بالاسيوس بسعة الاطلاع

وغزارة المادة والخصوبة العجيبة في الإنتاج . بل أن ندين له بالشكر على كشف بعض مجاهل الطريق الوعر الذي يسير فيه الباحث في التصوف الإسلامي . ولكننا قد لا نشعر بكل هذا التحمس نحوه عند ما نتصدى لتقدير مؤلفاته والحكم على نتائجه وفروضه . وربما كانت أظهر صفة فيه ولوعه بفكرة التأثير والتأثر، وهذه الفكرة كما نعلم أساس كل بحث علمي دقيق، ولكنها من أخطر المزالق في يد الباحث الذي يتصدى لدراسة التيارات الفكرية والنظريات الدينية؛ فإن الفكر الإنساني في محاولته الوصول إلى الحقيقة وتصوره للوجود، لا يخضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة له . فلا يكفي ظهور فكرة من الأفكار في فلسفة ما، ثم ظهور نفس هذه الفكرة أو ما يماثلها في فلسفة أخرى، للحكم بأن الفلسفة الثانية متأثرة بالأولى إلا إذا وجدت دلائل واضحة مستمدة من الصلة التاريخية بين الفلسفتين . ولكن «بالاسيوس» في كل حالة يبدو له وجه شبه بين مذهب ومذهب، أو فكرة وفكرة، يجزم بأن هناك تأثيرا وتأثرا . فعل ذلك عند ما ادعى أن مذهب محيي الدين بن عربي مأخوذ من فلسفة محمد بن عبد الله بن مسرة^(١) . وفعل ذلك عندما ادعى أن دانتى متأثر بأفكار أبي العلاء المعري وابن عربي^(٢) . وفعل ذلك عند ما حاول في أكثر من كتاب له^(٣) أن يرجع ما سماه «روحية الغزالي»، بل «روحية الإسلام» كله إلى مصادر غير إسلامية أخصها المصدر المسيحي . ويظهر أنه في هذه الدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدة وخطة موضوعية أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمي وحده . وقد أتاحت لي الفرصة أن أدرس دراسة تفصيلية إحدى دعاويه العريضة هذه وأبرهن على تهافتها، وهي دعواه أن لأفكار ابن مسرة أثرا في تكوين مذهب ابن عربي^(٤) .

والرجل الذي يرى المسيحية المصدر الأول الذي استمد منه الإسلام روحانيته، لا يتردد بالأولى في إرجاع نشأة التصوف الإسلامي إلى المصدر نفسه .

٥ — ولأنتقل الآن إلى ذكر بعض الشيء عن أستاذي وزميلي العلامة رينولد ألن

(١) في كتابه *Abenmasarra y su Escuela* (سنة ١٩١٤) .

(٢) في كتابه *Islam and the Divine Comedy* (الترجمة الإنجليزية) .

(٣) في مثل كتابه *Il Islam cristianizado* (١٩٣١) ، وكتابه *Espiritualidad de Algazel*

y su Sentido critiano (١٩٣٤ — ٣٥) .

(٤) راجع مقالتي « من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية » .

نيكولسون صاحب البحوث التي أنشرها . وقد اخترت هذه البحوث من بين مؤلفاته لما لها من الصبغة العامة غير القاصرة على صوفي بعينه ، أو مذهب خاص من مذاهب الصوفية ، ولأنها ، في نظري ، تؤلف أفضل ما كتبَ مما يمكن اعتباره جزءا هاما من تاريخ التصوف الإسلامي أو مدخلا إليه . وقد قصدت بترجمتها إلى اللغة العربية ، أولا أن أتيح لقراء هذه اللغة الاطلاع على طائفة من أروع البحوث في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية . وثانيا ، أن أحيي ذكرى الأستاذ العظيم بعد مضي العام الأول على وفاته .

انفرد نيكولسون رحمه الله من بين مستشرقي بلاده بالعناية بتلك الناحية الخاصة من تاريخ الإسلام — ناحية التصوف — لأنه رأى فيها أخص مظاهر الحياة الروحية عند المسلمين وأبرزها ، فكرس حياته الطويلة ، أو نيفا وخمسين سنة منها ، في دراسة مصادر التصوف العربية والفارسية ، والعوامل التي ساعدت على نشأته ونموه . وقد أدرك أن دراسة التصوف جزء لا غنى عنه في تاريخ الأديان المقارن ، لما تلقيه هذه الدراسة من ضوء على بعض المشاكل والمسائل المسيحية في القرون الوسطى . وربما كان ذلك من جملة البواعث التي حدت به إلى الاضطلاع بهذه المهمة لیسد ثغرة في التاريخ طالما أغفلها الباحثون من قبله ولم يحاولوا لها سدا . وفي هذا المعنى يقول في مقاله في كتاب تراث الإسلام (ص ٢١٠-١١) :

« أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية في ناحيتها السيكولوجية والنظرية ، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين . ولكن إلى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الإسلام ومتصوفهم في القرون الوسطى ، عند ما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية في إسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية ، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلي . ولكن دين الغرب للمسلمين كان لا شك عظيما . بل قد يكون غريبا حقا أن رجلا أمثال القديس توما الأكويني وإيكهارت ودانتي لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر ، فإن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالا وثيقا . »

وما إن اشتغل نيكولسون بالتصوف حتى أدرك استحالة وضع تاريخ له قبل أن تعد مصادره الأولى إعدادا علميا دقيقا ، فأخذ يقوم بنفسه بهذه المهمة الشاقة ، مهمة نشر

المخطوطات وتحقيقها والتعليق عليها وترجمتها وتحليل مادتها ، فنشر وترجم إلى اللغة الإنجليزية طائفة من أصول التصوف العربية والفارسية ، مثل كتاب اللمع لأبي نصر السراج ، وكشف المحجوب للهجویری ، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، وترجمان الأشواق لابن عربي ، وبعض قصائد ابن الفارض الصوفية ، وديوان جلال الدين الرومي وغير ذلك . وفي الباعث له على نشر أصول التصوف الأولى يقول في مقدمة كتاب اللمع الذي نشره سنة ١٩١٤ ما يأتي :

« هذا المجال خطوة جديدة من خطوات ذلك العمل الشاق الذي لا غنى عنه ، وهو العمل الذي أخذت به نفسي منذ زمن طويل : أعنى إعداد مادة صالحة لتاريخ التصوف ، وبخاصة دراسة نشأته في أقدم عصوره ، ابتداء من القرن الثاني حتى نهاية القرن الرابع الهجري . وإنك لتبين النتائج الطيبة التي يمكن الحصول عليها من دراسة أصول التصوف الأولى دراسة نقدية تحليلية ، مما قام به لويس ماسنيون في كتاب الطواسين للحلاج . فليس هناك من شك في أن سلسلة من البحوث من هذا الطراز تمهد السبيل لوضع تاريخ التصوف العام » .

وفي أثناء ذلك المجهود المضمّن الطويل — مجهود النشر والترجمة — كانت تفيض المجالات العلمية ودوائر المعارف الكبرى بمقالات الأستاذ وبحوثه في التصوف ، ويظهر له بين وقت وآخر كتاب فيه ، من أهمها :

١ — كتابه « دراسات في التصوف الإسلامي » (١٩٢١) (Studies in Islamic

Mysticism) الذي عرض فيه لأربع مسائل مختلفة من مسائل التصوف هي :

(١) تحقيق ترجمة حياة أبي سعيد بن أبي الخير ، ومنزلته من بين كتاب الرباعيات ، وتصوفه .

(ب) نظرية عبد الكريم الجيلي في الإنسان الكامل .

(ج) القصائد الصوفية لعمر بن الفارض .

(د) مذكرات عن كتاب فصوص الحکم لمحيي الدين بن عربي .

٢ — وكتابه « صوفية الإسلام » (١٩١٤) (The Mystics of Islam) .

٣ — وكتابه « فكرة الشخصية في التصوف الإسلامي » (١٩٢٣) (The Idea

of Personality in Sufism)

أما مقالاته فأهمها المجموعة التي ترجمتها في هذا الكتاب ، وأضفت إليها محاضراته الثلاث التي نشرها في كتاب « فكرة الشخصية الخ » المذكور آنفا .

وقد اختتم حياته الطويلة الحافلة بترجمة المثنوى لجلال الدين الرومي والتعليق عليه في عدة مجلدات . وبذلك العمل الجليل أضاف إلى اللغة الإنجليزية درة من درر الأدب النادرة وثروة روحية وشعرية خالدة ، سيعرفها له الناطقون بهذه اللغة في كل مكان ، وسيعرفها له التاريخ . وقد كان نيكولسون في مزاجه العقلي والخلقي وتصويره الشعري صوفيا بانفطرة . ولا شك عندي في أنه شاطر الصوفية أذواقهم ومواجيدهم وإن لم يعيش معهم في زواياهم ووربطهم ، ولذا استطاع أن يسبر غوراً في الحياة الصوفية خفي على الكثيرين ، وأن يوجه دراسة التصوف وجهة جديدة ، وقيمه على أسس علمية تتوافر فيها كل مزايا المنهج العلمي الدقيق . وهو مخلص كل الإخلاص للصوفية ، شديد العطف عليهم ، أمين على ما ينقل من أقوالهم ، صادق الحدس في فهم رموزهم وإشاراتهم ، بارع في ترجمة شعرهم إلى لغته شعراً يكاد تخفى فيه كل معالم الترجمة ، مع المحافظة التامة على روح الأصل المنقول ومعناه . فنيكولسون شاعر مطبوع ، وفنان بارع ، وصوفي مخلص في تصوفه قبل أن يكون عالماً وباحثاً في التصوف .

ولن أحاول هنا مناقشة جميع المقالات التي ترجمتها مناقشة تحليلية ، كل منها على حدة ، بل سأكتفي بذكر بعض الملاحظات العامة عن تطور فكرة نيكولسون فيما يتصل بمسألة نشأة التصوف الإسلامي بوجه خاص ، وبعض المسائل الأخرى الهامة .

ظهر أول بحث له في مشكلة نشأة التصوف في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ تحت عنوان « نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره » وقد قسمه قسمين . عرض في القسم الأول للنظريات التي وضعها الباحثون من قبله في طبيعة التصوف الإسلامي ونشأته ، ثم ذكر نظريته الخاصة . وذكر في القسم الثاني ثمانية وسبعين تعريفاً للتصوف باللغتين العربية والفارسية (وقد ترجمت الفارسية منها إلى العربية) — لرجال عاشوا ما بين سنة

٢٠٠ هـ ٤٤٠ . وقد أخذ نيكولسون بالتفرقة التي وضعها جولدميهير بين حركتي الزهد والتصوف في الإسلام ، فأرجع الزهد إلى عوامل قوية داخل الإسلام نفسه ، وإلى انتشار الشعور باعتزال العالم والهرب من الدنيا وضجيجها وويلاتها بين المسلمين في القرن الأول . وبين رأيه في مدى تأثير المسيحية والعوامل الأجنبية الأخرى في الزهد ، وانتهى إلى أن الزهد الإسلامي وليد عوامل إسلامية في صميمها .

✦ أما التصوف فيرجع نشأته إلى عوامل خارجة عن الإسلام ، عملت عملها ابتداء من القرن الثالث الهجري . وأهم هذه العوامل وأبرزها في نظره هو الأفلاطونية الحديثة المتأخرة التي كانت شائعة في مصر والشام إلى عهد ذي النون المصري ومعروف الكرخي . ولهذا يتخذ من ذي النون المصري محوراً لبحثه في هذه المقالة ، فيأتي بكثير من الأسانيد التاريخية عن حياة ذي النون ونشأته ، يستدل بها على أن ذا النون كان على علم بالحكمة اليونانية الشائعة في عصره . ويتبع حركة الثقافة اليونانية المتأخرة وطرق وصولها إلى المسلمين . وينتهي إلى أن التصوف في ناحيته النظرية مأخوذ من الأفلاطونية الحديثة ، موافقاً في ذلك رأى ميركس الذي شرح هذه النظرية في كتابه « التاريخ العام للتصوف ومعاله » (هيد لبرج سنة ١٨٩٣) . ويلخص نيكولسون رأيه في هذه المسألة في قوله : « أما في القرن الثالث الهجري فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها (يعنى صورة الزهد) وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه » ؛ وفي قوله : « ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق ، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي ، ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية : أو بعبارة أدق ، وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي » .

✦ أما في الناحية العملية فالتصوف في نظره متأثر بالفلسفة الهندية الفارسية ، ودليله على ذلك أبو يزيد البسطامي .

ولكننا نجد تحولاً ظاهراً في نظرية نيكولسون في المقال الذي نشره سنة ١٩٢١ في دائرة معارف الدين والأخلاق تحت عنوان « التصوف » ، فإنه يعترف صراحة بمنزلة العامل

الإسلامي من بين العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف ، حيث يقول : « وجملة القول أن التصوف في القرن الثالث — شأنه في ذلك شأن التصوف في أي عصر من عصوره — قد ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه مجتمعة : أعني بهذه العوامل البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي ، والزهد والتصوف المسيحيين ، ومذهب الغنوصية ، والفلسفة اليونانية والهندية الفارسية . ثم يبدو له أن البحث عن أصل واحد للتصوف عبث ومضيعة للوقت ، فيرفض كل نظرية تقول بالأصل الواحد ، بما في ذلك نظريته في الأصل اليوناني فيقول : « وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام حتى الآن معالجة خاطئة ، فذهب كثير من أوائل الباحثين إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية ، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بأرجاعها إلى أصل واحد كالفيدانكا الهندية أو الفلاسفة الأفلاطونية الحديثة ، أو بوضع فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة كلها » .

بل إنه أدرك أن التعاليم الإسلامية نفسها ، وتفسير الصوفية المسلمين لعقيدة التوحيد تفسيراً خاصاً جعلهم أشبه بالقائلين بمذهب وحدة الوجود ، كل ذلك كان له أثره في تشكيل البحوث النظرية في التصوف الإسلامي . ولذا أنكر النظرية الشائعة التي استند إليها فون كريمر وأمثلة في ادعائهم أن التصوف مشتق من أصل هندي فارسي : وهي قولهم إن أهم خصائص التصوف الإسلامي القول بوحدة الوجود ، وإن كل متصوف إسلامي يدين بهذه العقيدة . وقد نفى نيكولسون القول بوحدة الوجود حتى عن الحلاج الذي أثر عنه قوله « أنا الحق » ، وعن عمر بن الفارض الذي أثر عنه قوله « أنا هي » (أي الحقيقة الإلهية) ، بل عن أبي يزيد البسطامي الذي أثر عنه قوله « سبحانه ما أعظم شأني » . وذهب إلى أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر في التصوف الإسلامي على حقيقته إلا منذ زمن ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ ، وأن « كل الأفكار التي وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية ، إنما هي وليدة الزهد والتصوف اللذين نشأ في الإسلام وكانا إسلاميين في الصميم » .

ومن أهم ما كتبه نيكولسون ونقلته إلى العربية في جملة ما نقلت هنا ، بحثه القيم في

« فكرة الشخصية في التصوف » ، وهو من غير شك أعوص بحوثه كلها فهما ، وأشدها تركيزا . ووربما يرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الموضوعات التي يعالجها ، فإنها من أدق مسائل التصوف وأعقدها . زد على ذلك أن المؤلف وضع نصب عينيه فكرة خاصة عن « الشخصية الإلهية » استمدتها من اللاهوت المسيحي ، وحاول جهده أن يجد لها نظيرا في التصوف الإسلامي ، على الرغم من الفارق العظيم بين وجهتي النظر المسيحية والإسلامية ؛ فإن النظريات الصوفية التي عرض لشرحها لها طابعا الخاص الذي يميزها في جوهرها عن نظائرها المسيحية ، على الرغم من تسرب بعض الأفكار المسيحية إليها . بل إن عدم وجود كلمة في اللغة العربية الفلسفية ترادف كلمة personality (التي ترجمناها في العصر الحديث بالشخصية) كان من أكبر أسباب استغراق الموضوع على كاتب البحث وقارئه على السواء ، فإن مسألة « الشخصية » — كما يقول — لم تلعب في علم الكلام الإسلامي الدور الذي لعبته في اللاهوت المسيحي ، على الرغم من أن متكلمي المسلمين أفاضوا في الكلام في الصفات الإلهية ومعنى اتصاف الله بها ، مما يمكن اعتباره جزءا هاما في هذه المسألة .

ويتبع نيكولسون في فكرته عن الشخصية الإلهية الأستاذ « وب » الذي يعتبر حجة في هذا الموضوع فيقول : إننا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه ، من حيث هو معبود ، وبين الإنسان من حيث هو عابد . وإن هذه الصلات يتمتع بوجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو بولغ في جانب تشبيهه .

وهذا المعنى لا شك موجود في نظريات الصوفية ، بل موجود في القرآن نفسه الذي وصف الله تعالى بالتنزيه والتشبيه على قدم المساواة . أما الذين بالغوا في التنزيه مثل المعتزلة وبعض الفلاسفة الأقدمين كأفلوطين الإسكندري في تصويره للواحد ، أو بالغوا في التشبيه مثل المجسمة وبعض أصحاب وحدة الوجود ، فقد أضعوا معنى الشخصية الإلهية بأن عبدوا إما فكرة مجردة لا شخصية لها مثل الأولين ، أو خلعوا على معبودهم صفات الحوادث فقصوا على معنى الألوهية مثل الآخرين .

وإذا كانت فكرة المسيحيين عن الشخصية الإلهية مستمدة من فكرتهم عن المسيح الذي هو « كلمة الله » و « الأبنوم الثاني » في الثالوث المقدس ، فإن هذه الفكرة لا يمكن مقارنتها

بأية نظرية إسلامية قال بها الصوفية — حتى نظريتهم في « الحقيقة المحمدية » ونظريتهم في « الكلمة الإلهية » على الرغم من أن مثل هذه النظريات متأثر بلاشك بأصول مسيحية^(١). فالصعوبة الحقيقية في الموضوع آتية من المقارنات التي يعقدها الأستاذ بين النظريات المسيحية ونظائرها الإسلامية ، كقوله مثلا : « فالذي اعتبرته المسيحية تمييزا بين الأفانيم في الثالوث هو الذي اعتبره المسلمون تمييزا بين صفات التنزيه وصفات التشبيه في الذات الإلهية الواحدة » ، مع أن الله المنزه عند المسلمين لا يمكن مقارنته بالأب عند المسيحيين ، والله المشبه عند الأولين لا يقارن بالابن عند الآخرين . وكقوله : « إننا لا نستطيع أن نناقش الأفكار المتصلة بالشخصية في المسيحية والإسلام من غير أن نعرض للكلام عن شخصية المسيح ومحمد فإن فكرة المسيحيين عن الشخصية — أى عن الصلة الشخصية بالله — هي في الواقع فكرتهم عن المسيح ، كما أن فكرة المسلمين عن الشخصية الإلهية هي فكرتهم عن محمد » . وأنا إن وافقت أستاذي على الشق الأول من هذه العبارة فأنى قطعاً لا أواقفه على الشق الثاني ، فإن فيه من المبالغة ما لا أرى له مبررا .

وينقسم البحث إلى قسمين كبيرين : الأول في فكرة الشخصية الإلهية عند المسلمين وتطورها التاريخي ، والثاني في فكرة الصوفية عن شخصية النبي محمد عليه السلام . وقد مرت فكرة الشخصية الإلهية في الإسلام في أدوار مختلفة حددها التطور التاريخي لهذا الدين ، فكانت في صدر الإسلام غيرها بعد اتصال المسلمين بأهل الديانات والثقافات القديمة من الأمم المغزوة . وظهر ذلك التحول ظهورا واضحاً في علم الكلام كما ظهر في التصوف ، فقد أسقط متصوفة القرن الثاني أمثال رابعة العدوية ومعروف السرخي من تصورهم للشخصية الإلهية صفات الجبروت والقهر والأمر والنهي والبطش وما إليها ، ولم يُبتقوا فيها إلا على صفات الجمال والمحبة — تلك المحبة التي فهموها على أنها مشاهدة الله في القلب ، وفناء المحب في المحبوب . والفناء الصوفي يتفق مع القول بالشخصية الإلهية ، لأنه ليس — كالترفانا الهندية — محوا تاما للشخصية الإنسانية ، بل هو محو يعقبه صحو ، وفناء يعقبه بقاء . هو فناء عن الإرادة الإنسانية مثلا لتحقق الفاني بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله . فهو يفنى عن إرادته الخاصة

(١) وقد بينت كل ذلك في مقال لي في « نظريات الإسلاميين في الكلمة » نشرته بمجلة كلية الآداب

ليبقى بالإرادة الإلهية ، ويفنى عن عمله ليبقى بعمل الله وهكذا .

وهنا يستشهد المؤلف بأبيات كثيرة من التائية الكبرى لابن الفارض ، ويشرح كلامه في « مقام الاتحاد » الذي لا يتحقق - في نظره - إلا إذا فنى العبد عن إرادته وكل ما يعتبره من صفات نفسه ، ويشعر بأنه واحد مع محبوبه . وما ذكره من تحليل لأبيات ابن الفارض وتفسير لمذهبه ، من أروع ما كتب في هذا الموضوع .

ومن الشخصيات الصوفية الكبيرة التي يعرض لها أيضا في هذا البحث :

أولا - شخصية الحسين بن منصور الحلاج الذي لا يعده من أصحاب وحدة الوجود خلافا لما زعم فون كريمر ، فإن وصف التصوف الإسلامي بأنه انصبغ منذ أواخر القرن الثالث بصيغة وحدة الوجود ، أو القول بأن الحلاج كان أول من عبر عن معاني هذا المذهب تعبيرا دقيقا ، وصف لا ينطبق على تصوف ذلك العصر ولا على الحلاج . والصوفي - في نظر نيكولسون - لا يدين بمذهب وحدة الوجود ما دام يقول بتزيه الله ، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه . فإذا راعى جانب التنزيه ، شاهد الله في كل شيء واعتبره في الوقت نفسه فوق كل شيء : وهذه هي وحدة الشهود لا وحدة الوجود .

ولسنا يجب أن نتذكر أن محيي الدين بن عربي ، وهو من أساطين مذهب وحدة الوجود ، بل واضع أساس هذا المذهب في الإسلام ، قد قال بالتنزيه والتشبيه معا ، ولم يفعل لحظة واحدة عن قرن أحدهما بالآخر . فهل كان هذا الصوفي من أصحاب وحدة الشهود لا وحدة الوجود على حد تعبير الأستاذ ؟ إن الجواب الصريح القاطع بالنفي ، والسرف في ذلك راجع إلى أن ابن عربي قد أخرج معنى التنزيه والتشبيه إلى معنى الإطلاق والتحديد أو التقييد . فالله عنده منزّه ، أي أنه في ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعينات اللانهائية التي يظهر فيها في كل آن . وهو مشبّه بمعنى أنه في صفاته وأسمائه هو الظاهر في صورة كل متعين ، المقيد في ظهوره بمقتضيات الصور التي يظهر فيها . فالتنزيه والتشبيه وجهان لحقيقة واحدة ، أو أمران اعتباريان ، وإلا « فالخلق المنزه هو الخلق المشبه » لا فرق بينهما إلا في صفة واحدة هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق .

ثم يمضى نيكولسون في شرح مذهب الحلاج فيبين في جلاء أن قوله « أنا الحق » لم

يكن صيحة جذب أو شطحة صوفي ، بل كان تعبيراً كاملاً عن نظرية خاصة كان هو أول واضع لها : وهي نظرية استند فيها الحلّاج إلى الأثر اليهودي المشهور ، أعنى قولهم « خلق الله آدم على صورته » (بإعادة الضمير في صورته إلى الله لا إلى آدم) . فكأن قول الحلّاج « أنا الحق » معناه أنا صورة الحق الخالق ، وبهذا يكون مذهبه مذهب حلول لا اتحاد .

ثانياً — شخصية الغزالي . وأهم ما يذكره عنه بعد تلخيصه لأزمة الغزالي الروحية وتوبته ، نظريته فيما يسميه « بالمطاع » . والمطاع — كما يفهمه نيكولسون — هو « الروح المحمدي » أو « النور المحمدي » منبع العلم الباطن ، ومصدر كل وحى وإلهام ، وإن كان الغزالي ينسب إليه وظائف أخرى مثل تدير العالم وحفظه .

ثالثاً — شخصية جلال الدين الرومي الذي يصوره بصورة الشاعر الصوفي الذي يعبر عن مكنونات أسراره بلسان العاطفة والخيال ، لا بلسان الفيلسوف أو الصوفي المتفلسف . وهو أميل إلى أن ينفي عن جلال الدين القول بوحدة الوجود مع كثرة ما أثر عنه من القوائد المشعرة بذلك ، مستنداً إلى أن الشعور الصوفي الغامر قد يحمل صاحبه على أن يرى نفسه عين الوجود الشامل ، بل عين الله ، من غير أن يعتقد بأن الكل هو الله . وأهم ما يشغل جلال الدين هو الحياة الروحية وأحوالها ، ولذا يعنى بوصف هذه الحياة وصفاً دقيقاً رائعاً ، لا سيما ما يتصل من ذلك بحنين النفس إلى القرب من الله ، ومناجاته والاتصال به ، وحنين الله إلى تلك المناجاة وذلك الاتصال . ولم يفته أن يعالج بعض المشاكل الفلسفية العامة كمسألة الخير والشر ، والجبر والاختيار ، ولكنه يعالج تلك المسائل بطريقته الخاصة ، ويجد الحل الصحيح لها عن طريق الذوق لا العقل . فالشر ليس له وجود حقيقي إلا في نظر العقل ، والحريّة الحقيقية هي حريّة العبد الذي أحب الله فغنيت إرادته في الإرادة الإلهية ، وهذه حال ينمحي فيها الفرق بين الجبر والاختيار .

وفي الجزء الأخير من محاضراته يدرس نيكولسون موقف الصوفية من النبي ، وتصورهم لشخصيته ، ويرى أن بعض الصوفية لم يقفوا عند تصوير النبي بالصورة التي صوره بها أهل السنة ، من أنه رسول من رسل الله أرسله الله لتبليغ رسالته ، وأنه كان آخر من أرسل من الأنبياء ، فلما مات انتهت حياته بموته . ولم يقفوا عند حد اعتباره مثلاً أعلى للإنسان الكامل

في الدين والأخلاق كما فعل سلفهم ، بل اعتقدوا أن له (أو بالأحرى لنوره أو حقيقته أو روحه) وجوداً أزلياً سابقاً على وجوده التاريخي ، وأن ذلك النور لا يزال موجوداً بعد موته يظهر في كل ولي من الأولياء إلى يوم القيامة . ولما كانت أخص صلة تربط الصوفي بالنبي هي صلة المحبة ، وكان معنى المحبة عند الصوفية فناء المحب في المحبوب ، تسكلموا في الاتحاد بالحقيقة الحمديدية والفناء فيها ، كما تكلموا عن الاتحاد بالله والفناء فيه . وهكذا شغلت شخصية النبي ، حبيب الله وحبيب أوليائه ، صوفية المسلمين طوال القرون الوسطى ، فجعلوا الإيمان به الخطوة الأولى نحو الإيمان بالله ، واتخذوا شفاعته والتوسل إليه طريقاً موصلاً إلى الله ، واعتبروا مدحه والصلاة عليه من وسائل التقرب إلى الله . وهنا يعقد نيكولسون بعض المقارنات بين مظاهر نظرية الصوفية في الشخصية الحمديدية ومظاهر نظرية المسيحيين في شخصية المسيح ، لا سيما في مسألة الوساطة والشفاعة .

وبعد ، فهذه لمحة تاريخية عن جهود رجال الغرب في التصوف الإسلامي ، أردت أن أبين منزلة جهود الأستاذ نيكولسون منها ، وأن أشير في صورة مجملة إلى قيمة بحوثه التي أنشرها اليوم بين قراء العربية . لم يقل نيكولسون الكلمة الأخيرة في المسائل التي عرض لبحثها ، ولكنه مهد الطريق للباحثين ، فساروا فيه آمنين من غوائله ، واتخذوا من شخصية الأستاذ ، ومن منهجه وعلمه ، أنموذجاً يفخرون بالاحتذاء به . وصاحب هذه الكلمات واحد منهم .

أبراهم عفيفي

الإسكندرية { ٣٠ رمضان سنة ١٣٦٥
٢٧ أغسطس سنة ١٩٤٦

تمت يدو المصنف في الآخرة في سنة ١٠٠٠
من الهجرة النبوية في سنة ١٠٠٠ هـ - العزلة التي في سنة ١٠٠٠ هـ - لما لفت
في الشهر ١٠٠٠ هـ - وهو الذي استمر ٢٠٠٠ المصنف من سنة ١٠٠٠ هـ -
سنة ما قبل الرصد في السنوات التي هي الأخيرة من

في شهر حرره المؤلف يدو مصوفا
أظف كلمة الصوف أو صوف إلى ما في المتن (ق - ١٥) - ولم
تأخر المؤلف في القدر الثاني في مؤخرات أحسن
في القدر الثالث في مؤخرات

في الثاني من صوف في علم الصوف - أدلة في مؤخرات
لصوف في علم صوف - المدعى في - لا يرد في
تأخر في ذوالنون المصري وبين الأقطر في الأدب -
أصل صوف

أدب الصوف في الصوف أو صوف في علم صوف
وهو الصوف في الأدب الثاني واللام نظام كالأدب الصوف
في ناصية النظرية والعلم ولكنهم لم يكونوا يتدافعون
بينوا المشكلات المتباينة في العلم

أبو زيد النظام أول من استعمل كلمة الصوف في علم
الذي أدهى في وصفه الرصد (فأصبح حسي)

١ نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره*

وتبنت بـمـرـيـفـات كـلـمـتـي «صـوفـي» و«نـصـوف» مـرـتـبـة زـنـبـيـا زـنـبـيـا

— ١ —

كان المقصود بادىء الأمر أن تضاف الفكرة الأساسية في هذه المقالة في صورة تعليق على مجموعة التعريفات التي وردت بوجه خاص في رسالة القشيري (القاهرة ١٢٨٧ هـ) وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار^(١) ونفحات الأنس لجامي (كلكتا ١٢٥٩ هـ) لكلمتي «صوفي» و«تصووف» .

وتحتوي هذه الكتب نحوًا من مائة تعريف لهذين الاصطلاحين لا يتجاوز واحد منها أكثر من بضعة سطور . وقد اعتقدت أنه ربما كان من المهم ، بل من المفيد ، أن يرتب أهم هذه التعريفات ترتيبًا زمنيًا بقدر ما يمكن هذا الترتيب ، فإنه بهذه الطريقة وحدها يمكن أن تلتقي هذه التعريفات ضوءًا على التطور التاريخي للتصوف . ومع ذلك كانت النتيجة ضئيلة إلى حد ما .

غير أنه لا شك في أن هذه التعريفات في جملتها توضح التطور التدريجي للفكر الصوفي الإسلامي ابتداء من القرن الثالث الهجري إلى أواخر القرن الرابع ، بالرغم من أن عباراتها القصيرة تمثل غالبًا ناحية خاصة من نواحي التصوف ، أو تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفي بعينه ، أو إلى حالة غالبية على صوفي في وقت معين . ولكن الفكرة التي يمكننا أن نستمدّها من هذه التعريفات لا تعدو تخطيطًا عامًا لتطور التصوف . ولهذا اعتزمت أن أحلل الأفكار

(*) نشر هذا المقال في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٣ - ٣٤٨

(١) الإشارة إلى نصرتي لتذكرة الأولياء ، المجلد الثالث من سلسلة الأستاذ براون المعنونة بالتصوف

التي يشير إليها أصحاب هذه التعريفات وغيرهم من مبرزي رجال التصوف تحليلاً زمنياً ، وأن أقرر النتائج التي وصلت إليها في هذا الصدد .

على أني لا أدعي أنني استقصيت كل المادة التي يمكن استغلالها في هذا البحث ، فإنه لم تتح لي الفرصة بعد لمراجعة مصدرين من أهم مصادر التصوف : وهما حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني^(١) المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، وكشف المحجوب لعلی بن عثمان الجلابی الهجویری^(٢) الذي ألف كتابه في النصف الثاني من القرن الخامس . ومع ذلك فإن المادة التي بين يدي تبدو ، فيما أرى ، صالحة لتكون أساساً للبحث المبدئي الذي قصدت إليه . والموضوع من السعة بحيث لا يمكن معالجته في صفحات قليلة كعذه على الوجه الذي يليق به . وهو من الغموض بحيث لا يمكن الوصول فيه إلى حل نهائي في ضوء ما لدينا من المعلومات في الوقت الحاضر . فالصورة التي أقدمها في هذا المقال يجب ألا تعتبر أكثر من محاولة أو تجربة في هذا الميدان ، وإن كنت أعتقد أن الأفكار الأساسية فيها سوف يدعمها البحث العلمي المستقبل . ولن أتعرض لمناقشة المبادئ الصوفية المعروفة ، ولكنني سأحاول أن أوضح من أين اشتقت هذه المبادئ ، وكيف تطورت حتى ظهرت في صورة المذاهب الصوفية .

وقد ظهرت بذور التصوف الأولى في نزعات الزهد القوية التي سادت في العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري . وترجع العوامل الرئيسية في ظهور نزعة الزهد — كما يقول جولدزيهر — إلى عاملين هامين : الأول المبالغة في الشعور بالخطيئة ، والثاني الرعب الذي استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة^(٣) . سارت هذه الحركة وفقاً لقواعد الدين أول الأمر ، غير أنه لم يكن مفر من أن المبالغة في التزام بعض الأمور الواردة في تعاليم النبي محمد عليه السلام ، وفي سيرته^(٤) ، استتبعت من الناحية الأخرى إهمالاً لبعض مسائل الدين التي قد لا تقل في نظر أخصيار المسلمين عن غيرها من المسائل من حيث قيمتها الدينية .

(١) نشرت بالقاهرة سنة ١٩٣٢ . (المغرب) .

(٢) ترجمه صاحب المقالة إلى اللغة الإنجليزية .

(٣) نصوص في تاريخ تطور التصوف (مجلة فينا الشرقية مجلد ١٣ رقم ١ ص ٣٥ وما بعدها Matarialien zur Entwicklungsgeschichte des Sūfismus .

(٤) مثل التوكل والذكر (المغرب) .

وسرعان ما تحول الزهد إلى التصوف : فإن الحسن البصرى ، وهو أشهر ممثلى حركة الزهد ، يُعدُّ فى نظر الصوفية واحداً منهم . وهم يحقون فى ذلك ، لأن الحسن البصرى كان ينزع إلى حياة روحية خالصة فى عبادته ، غير قانع بمجرد الصور الشكلية فى أداؤها . ويروى القشيري^(١) عنه أنه قال : « منقال ذرة من الورع السالم خير من ألف منقال من الصوم والصلاة » . ويروى صاحب الكامل^(٢) له قوله : « حدثوا هذه القلوب فإنها سريعة الدور ، واقدعوا هذه الأنفس فإنها طلعة ، وإنكم إلا تقدعوها تنزع بكم إلى شر غاية » . ومع هذا كله فإن هؤلاء الزهاد لم يكونوا إلا رؤوِّاداً فى الطريق الصوفى .

ويذهب القشيري إلى أن كلمة « صوفى » قد استعملت قبل نهاية القرن الثانى الهجرى .

— أى قبل سنة ٨١٥ م — ومن المحتمل جداً أن هذه الصفة التى تشير إلى استعمال لباس

الصوف — الذى كان يلبسه زهاد المسلمين ، كما يقول ابن خلدون ، ليميزوا أنفسهم عن غيرهم ممن

كانوا يلبسون فاخر الثياب — قد وضعت حداً فاصلاً بين الزهاد من رجال التصوف ، وبين

غيرهم ممن ساروا سيرة السلف ، وأنها أطلقت أول ما أطلقت على أبى هاشم الكوفى (المتوفى

سنة ١٥٠ هـ) الذى يقول فيه جامى (نفحات الأنس ٣٤ ، ١١) : « إنه تقدمه رجال

كان لهم قدم فى الزهد والورع وحسن التوكل ، وفى طريق المحبة ، ولكنه كان أول من تسمى

بالصوفى » . ولعل من الخير أن نضيف إلى ما ذكره جامى عن أبى هاشم الصوفى فى العبارة

التي اقتبسناها ، ذكره بعد ذلك مباشرة ، من أن أول خانقاه بُنيت للصوفية كانت بالرملة فى

فلسطين ، وأن الذى أسسها كان أميراً مسيحياً . ولكننا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر

فى تشكيل التصوف فى صورته الأولى ، لا نرى أن فى أقوال متصوفة الزهاد ، من أمثال

إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦١ هـ) وداود الطائى (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) والفضيل بن عياض

(المتوفى سنة ١٨٧ هـ) وشقيق البلخى (المتوفى سنة ١٩٤) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية

أو بأى مصدر أجنبى آخر إلا قليلاً . بعبارة أخرى يبدو لنا أن هذا النوع من التصوف

كان — أو على الأقل من المحتمل أنه كان — وليداً لحركة الإسلام ذاته ، وأنه كان نتيجة

لازمة لفكرة الإسلام عن الله ؛ وهى فكرة لم يكن من الممكن أن ترضى ذوى النزعات

(١) رسالة القشيري ص ٥٤ . ط مصر ١٣٣٠ = ص ٦٣ السطر الأخير ط مصر ١٢٨٧ .

(٢) الكامل للمبرد ١ ص ١٠٠ س ٤ ط مصر ١٣٢٣ .

الروحية من المسلمين . ولكن تصوف من ذكرناهم من الصوفية لم يكن إلا تصوفا معتدلا بالرغم من أنهم ذهبوا في أساليب الزهد والرضا إلى أبعد حد ممكن . فإنهم كانوا بعيدين كل البعد عن أحوال الجذب والوجد وما لزم عنهما من البحوث النظرية الجريئة التي ظهرت في التصوف في العصر المتأخر^(١) . قد أحب هؤلاء القوم الله ، ولكن خوفهم إياه كان أقوى وأشد . وقد أدى بهم الحب إلى الاستسلام المطلق لإرادة الله ، لا إلى المعرفة الكاملة بوجوده . فهم وسط بين الزهد والمعرفة أو الثيوسوفيا . وربما كان أفضل وصف لهم هو الرضا (Quietism) .

أما في القرن الثالث فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها ، وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه . وبماله دلالاته ، أننا نجد أول تعريف للتصوف في أقوال معروف الكرخي (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ) ، وهو من أصل مسيحي أو مندائي (صابئي) فارسي كما يدل على ذلك اسم أبيه فيروز أو فيروزان^(٢) . ويقال إن معروفا كان مولى للإمام علي بن موسى الرضا وأنه اعتنق الإسلام على يديه . وقد عاش في بغداد - في حي الكرخ الذي ينسب إليه عادة - في عصر هارون الرشيد ، وقبره الذي لا يزال قائما بها كان دائما موضع احترام عظيم . وقد صاحب داود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) ولكن صاحب الفهرست (١٨٣ ، ١٦) يخبرنا أن أستاذه في التصوف كان يدعى فرقدا السنجي^(٣) وأن فرقدا هذا قد أخذ عن الحسن البصري الذي أخذ عن مالك ابن أنس . وليس لمثل هذه الأسانيد التي اخترعت لتبين صلة التصوف بالإسلام الأول كبير قيمة . وقد وصف صاحب تذكرة الأولياء معروفا الكرخي بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله . ويحدثنا عنه تلميذه سري السقطي الصوفي المعروف فيقول : « رأيت معروفا الكرخي في النوم كأنه تحت العرش ، فيقول الله عز وجل للملائكته : من هذا ؟ فيقولون : أنت أعلم يا رب .

(١) وهناك شذوذ ظاهر عن هذه القاعدة في حالة رابعة العدوية (المتوفاة سنة ١٣٥ هـ أو ١٨٠ هـ أو ١٨٥ هـ على بعض الروايات) ، فإننا نرى في أقوالها فكرة كاملة عن الحب الإلهي ، وإن كان من المحتمل أن كثيراً من هذه الأقوال مدخول عليها .

(٢) كان أصل «معروف» من إقليم واسط (انظر ما بعد) .

(٣) لا يعرف ضبط هذه الكلمة على وجه التجديد فقد تكون نسبة إلى سنج بالفتح أو سنج بالكسر

فيقول : هذا معروف الكرخي سكر من حبي فلا يفيق إلا بقلاني»^(١) . ونحن نتبين في أقوال معروف الكرخي لأول مرة آثاراً لا يتطرق إليها الشك ، مصدرها أفكار جديدة لا تزال حتى اليوم العنصر الإسمي في التصوف الإسلامي . وإليك بعض هذه الأقوال :

« إن محبة الله شيء لا يكتسب بالتعلم وإنما هي هبة من الله وفضل »^(٢)

« يعرف أولياء الله بأمور ثلاثة : أن يكون فكرهم في الله وأن يقوموا بالله وأن يكون شغلهم به »^(٣) وإذا لم يكن للعارف من غير نفسه أي نوع من أنواع السعادة ، فإنه في نفسه متقلب في جميع أنواع السعادة »^(٤) .

قال معروف يوماً لتلميذه سري السقطي : « إذا كانت لك إلى الله حاجة فأقسِم عليه بي »^(٥) .

وإن من يتتبع أقوال إبراهيم بن أدهم وأقوال الصوفية الآخرين الذين ذكرناهم آنفاً ، يدرك في وضوح أن أقوال معروف الكرخي من طراز آخر يخالف طراز أقوالهم كل المخالفة . فإن تصوفهم يتجه نحو غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة . أما تصوفه فقد كان في جوهره وسيلة للمعرفة كما يدل عليه تعريفه للتصوف الذي يقول فيه : « إنه الأخذ بالحقائق » . ولنتتبع الآن التطور التاريخي لآبجاه معروف الكرخي قبل أن نبحث عن مصدر هذا التطور .

نجد مثلاً أن أبا سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥ هـ) — وهو من أهل واسط : نزح إلى الشام وأقام في قرية داريا غربي دمشق — له أقوال كثيرة في صميم التصوف النظري في معانيها وعباراتها . مثال ذلك قوله :

(١) الرسالة القشيرية ص ٩ ط مصر ١٣٣٠ = ص ١١ ط مصر ١٢٨٧ .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٢ س ١٢ .

(٣) المرجع نفسه ج ١ ص ٢٧١ س ١٨ .

(٤) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٢ س ١٣ . فإرن هذا بتعريف إبراهيم بن أدهم الوارد في الكتاب نفسه ص ٩٣ س ٢٤ وهو « من علامة العارف أن فكره مشغول بذكر الله ، وأن أقواله تسبيح وتقديس لله ، وأن أفعاله عبادة ، وأن عينه شاخصة إلى السطاف الله في أفعاله وقدرته » .

(٥) الرسالة القشيرية ص ٩ ط مصر ١٣٣٠ = ص ١١ ط مصر ١٢٨٧ .

« لا يزهد في شهوات هذه الدنيا إلا من وضع الله في قلبه نوراً يشغله دائماً بأمر الآخرة »^(١).

وقوله: « إن الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائم في فراشه من السر، ويفيض عليه من النور، ما لا يكشفه للنائم في صلاته. وإذا استيقظت في العارف عين قلبه، نامت عين جسده، لأن العارف لا يرى سوى الحق »^(٢).

وقوله: « لو تمثلت المعرفة رجلاً لهلك كل من نظر إليها لفرط جمالها وحسنها وطيبها ولطفها، ولبدأ كل نور ظلاماً بالقياس إلى بهائها »^(٣).

وقوله: « إن المعرفة أقرب إلى الصمت منها إلى الكلام »^(٤).

وقوله: « إذا بكى القلب على ما فقد فرحت الروح بما وجدت »^(٥).

وربما كان من الخير أن نورد النص التالي كاملاً، لأنه من الأمثلة الأولى التي ظهرت فيها لغة الحب الإلهي ظهوراً واضحاً، وهي اللغة التي كان لها شأن كبير عند الصوفية فيما بعد.

« حدث أحمد بن أبي الحواري قال: دخلت على أبي سليمان الداراني وهو يبكي فقلت له: ما يبكيك؟ فقال: يا أحمد ولم لا أبكي، وإذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب بحبيبه وافترش أهل الحجة أقدامهم وجرت دموعهم وتقطرت في محاربيهم، أشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى يا جبريل: بعيني من تلذذ بكلامي، واستراح إلى ذكري. وإني لمطلع عليهم في خلوتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم. فلم لا تنادي فيهم. يا جبريل ما هذا البكاء؟ هل رأيتم حبيبا يعذب أعباءه؟ أم كيف يجملُ بي أن آخذ قوماً إذا جنَّهم الليل تملقوا لي، فبي حلفت أنهم إذا وردوا على القيامة لا كشفن لهم عن وجهي الكريم حتى ينظروا إليّ وأنظر إليهم »^(٦).

فإذا تجاوزنا بشراً الحافي (المتوفى سنة ٢٢٧ هـ) الذي وصف « العارفين » بأنهم خاصة

(١) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٢ س ١٢ .

(٢) نفس المرجع ج ١ ص ٢٣٤ س ٢٣ .

(٣) نفس المرجع ج ١ ص ٢٣٥ س ٣ .

(٤) نفس المرجع ج ١ ص ٢٣٥ س ٥ .

(٥) نفعات الأنس ص ٤٤ س ٣ .

(٦) الرسالة الفشيرية ص ١٥ ط مصر ١٣٣٠ = ١٨ س ٥ ط مصر ١٢٨٧ .

ذو النون المصري

أصفياء الله^(١) ، لَقِينَا ذُو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥)^(٢) الذي هو أحق رجال الصوفية على الإطلاق بأن يطلق عليه اسم واضع أسس التصوف . وقد اعترف له بالفضل في هذا الميدان كَتَّاب التراجم المؤرخون من المسلمين ، ففيه يقول جاي مثلًا (نفحات ، ٣٦ ، ٢ وما بعدها) : هو رأس هذه الفرقة : فالكل قد أخذ عنه وانتسب إليه . وقد كان المشايخ قبله ؛ ولكنه كان أول من فسر إشارات الصوفية وتكلم في هذا « الطريق » . ويذكر أبو المحاسن (١ ، ٧٥٣) ، أن ذا النون كان أول من تكلم في مصر في الأحوال ومقامات « أهل الولاية » . وتدل الأقوال الماثورة عن ذي النون في كتاب تذكرة الأولياء وغيره من كتب التصوف ، على صدق هذه الأحكام في جملتها ، ولو أننا لا نستطيع الأخذ بها حرفياً لما يبدو فيها من عنصر المبالغة . ولا يتسع المقام هنا لتحليل الأقوال الصوفية الضافية المتعة التي قرنت باسم هذا الصوفي . وتكفي الإشارة إلى أن التعريفات التي ذكرها له صاحب تذكرة الأولياء عن كلمتي العارف والمعرفة تملأ نحواً من صفحتين (راجع التذكرة ج ١ ص ١٢٦ - ١٢٨) . يقسم ذو النون المعرفة ثلاثة أقسام : الأول حظ مشترك بين عامة المسلمين ، والثاني معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء ، والثالث (وهو العلم بصفات التوحيد) خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم (تذكرة ج ١ ص ١٢٧ ، س ٣ وما بعده) . ولما سئل ذو النون كيف عرف ربه ؟ أجاب : « عرفت ربي ولولا ربي لما عرفت ربي »^(٣) ومع ذلك اعترف بأن أعرف الناس بالله تعالى أشد ثم تحيراً فيه . وكذلك قال وقد سئل عن الذكر : « هو غيبة الذاكر عن الذكر »^(٤) . وقال : « من ذكر الله تعالى ذكراً على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء ، وحفظ الله تعالى عليه كل شيء ، وكان له عوضاً عن كل شيء »^(٥) . وقال

لمعرفة الله

(١) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١١٢ س ١٣ .
 (٢) سمي ذو النون بهذا الاسم لكرامة ظهرت له ذكرها صاحب تذكرة الأولياء ج ١ ص ١١٦ س ١٨ وما بعده .
 (٣) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ ، س ١١ من أسفل ط . مصر ١٣٣٠ = ١٦٧ س ٧ ط . مصر ١٢٨٧ .
 (٤) القشيري ص ١٤٢ س ١٠ . ط . مصر ١٣٣٠ = ١٦٦ س ٢٣ ط مصر ١٢٨٧ .
 (٥) نفس المرجع ص ١٠٢ س ١١ من أسفل ط مصر ١٣٣٠ ؛ ص ١٠١ س ١١ من أسفل = ١٢٠ ، ٧ ط . مصر ١٢٨٧ ؛ ١١٩ س ٢ .

« ليس من احتجب عن الخلق بالخلوة كمن احتجب عنهم بالله »^(١) ، والحق في نظر
ذو النون لا يمكن وصفه إلا بصفات السلب ، ولذلك يقول : « كل ما تصور في وهمك
فإنه بخلاف ذلك »^(٢) .

ولذی النون أقوال كثيرة في أن التصوف علم باطن قاصر على الخواص ، ولهذا يفرق بين
توبة العوام وتوبة الخواص في قوله : « توبة العوام تكون من الذنوب وتوبة الخواص تكون
من الغفلة »^(٣) ؛ ويعتبر محبة الله سرا لا يجوز الخوض فيه لئلا يسمعه العوام : قال وقد
تذاكر القوم المحبة في مجلسه : « كفوا عن هذه المسئلة لا تسمعها النفوس فتدعيها ثم
أنشأ يقول :

الخوف أولى بالمسئء إذا تأله والحزن

والحب يجمل بالتقى وبالتقى من الدرر^(٤)

ويذكر ذو النون كأس المحبة الذي يسقى الله به المحبين . (تذكرة الأولياء ج ١ ص
١٢٦ من ١٣) . وهذا من أوائل الأمثلة التي نجد لها في استعمال الرمزية الباكوسية^(٥) التي
أغرم بها فيما بعد شعراء الصوفية .

ومما يؤثر عنه أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع . (تذكرة الأولياء ج ١ ص
١٢٩ من ١٣ ؛ والقشيري ١٨٠ من ٨)^(٦) ، وأول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي .
(القشيري ص ٨٥)^(٧) فقيما ذكرناه — فيما أعتقد — ما يكفي للدلالة على أن ذا النون
المصري — لا أبا يزيد البسطامي كما يعتقد مستر هونفيلد (Whinfield) — كان له أكبر
الأثر في تشكيل الفكرة الصوفية^(٨) .

- (١) نفس المرجع ص ٥١ من ١٧ ط . مصر ١٣٣٠ = ٦٠ ، ١ ط . مصر ١٢٨٧ .
- (٢) نفس المرجع ص ٤ من ١١ من أسفل ط . مصر ١٣٣٠ = ٥ ، ١٠ ط . مصر ١٢٨٧ .
- (٣) نفس المرجع ص ٩ من ٦ ط . مصر ١٣٣٠ = ١٠ ، ١٦ ط . مصر ١٢٨٧ .
- (٤) نفس المرجع ص ١٤٧ من ١٤ ط . مصر ١٣٣٠ = ١٧٢ ، ٢١ ط . مصر ١٢٨٧ .
- (٥) باكوس إله الخمر عند اليونان (المغرب) .
- (٦) الرسالة القشيرية ط مصر ١٣٣٠ من ١٥٣ من ٧ من أسفل .
- (٧) نفس المرجع ط مصر ١٣٣٠ من ٤ من ١٣ من أسفل .
- (٨) راجع المتنوي : ترجمة هونفيلد (الطبعة الثانية) ص ١٧ من المقدمة . ويسرني أن أسجل هنا
فضل المستر هونفيلد على وأن أقرر ما كان لكتابته من أثر في تشجيع دراسة التصوف . كما يسرني أنني
متفق معه في فكرته عن أصل التصوف ونشأته .

ولننظر الآن فيما أورده مترجمو حياة ذى النون المصرى من الأخبار ، لتبين في ضوءها شيئاً عن أصل مذهبه .

يروى ابن خلكان (رقم ١٢٨ ترجمة دى سلان ج ١ ص ٢٩١) ، وجامى (نفعات الأنس ص ٣٥) أن اسم ذى النون كان أبا الفيض ثوبان بن إبراهيم ، أو الفيض بن إبراهيم ، وأن أباه — وهو من أهل النوبة أو إخميم في صعيد مصر — كان عبداً أعتقته قبيلة قريش وأدخلته في ولائها . ومما يغلب على الظن أن ذا النون أقام في الحجاز زمناً ، لأن الكتاب يروون أنه تتلمذ على الإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ ، وأنه روى كتاب الموطأ نقلاً عنه . وكان أستاذه في التصوف شقران العابد على حد قول ابن خلكان أو إسرائيل المغربى على حد قول جامى . ويحدثنا ابن خلكان أن ذا النون المصرى كان وحيد عصره علماً وعبادة وحالاً ومعرفة بالأدب ، وأنه كان حكماً فصيحاً العربية ، وأنه كان من الملامتية ، لأنه أخفى تقواه بظهوره بين الناس بالاستخفاف بأمور الشرع ، ولذلك عده المصريون زنديقاً ولو أنهم اعترفوا له بالولاية بعد موته . (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١١٤ من ١٥ وما بعده) . وتدل الأخبار الواردة عنه في تذكرة الأولياء على أنه حوّل الحصى وما مثله إلى أحجار كريمة . ويذكره صاحب الفهرست (٣٥٣ من ٢٨) بين الفلاسفة الذين تكلموا في علم الكيمياء ، ثم ينسب إليه بعد ذلك كتابين في هذه الصنعة . (ص ٣٥٨ من ٣)^(١) .

وتبدو شخصية ذى النون الحقيقية في وضوح فيما يذكره عنه ابن القفطى في كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ط ليرت ص ١٨٥) حيث يقول : « ذو النون بن إبراهيم الإخميمى المصرى ، من طبقة جابر بن حيّان في انتقال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة . وكان كثير الملازمة لبربا بلدة إخميم ، فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثلثات الغريبة التي تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً . ويقال إنه فتّح عليه علم ما فيها بطريق الولاية . وكانت له كرامات » . أما المسعودى الذى توفى بعد ذى النون بمائة سنة كاملة ، وكان أول مصدر تكلم عنه ، فيخبرنا بأنه جمع معلوماته عن ذى النون من أهل إخميم عندما زار هذا البلد . وهو يروى

(١) وقد اشتغل بالطب أيضاً . راجع وستنفلد Arab. Aerzte Gesch. der Arab. ص ٢٤ . وينسب إليه ثلاثة كتب لا تزال موجودة (بروكلان ١ ص ١٩٩) .

عنهم أن أبا الفيض ذا النون المصري الإخميمي الزاهد كان حكيمًا سلك طريقًا خاصًا ،
واتخذ في الدين سيرة خاصة ، وكان من المعنيين بحل رموز البرابي في إخميم ، كثير التطواف
بها . وأنه وُفق إلى حل كثير من الصور والنقوش المرسومة عليها . ثم يذكر المسعودي ترجمة
لطائفة من هذه النقوش التي ادعى ذو النون أنه قرأها وحلها^(١) .

× ولا بد لنا الآن من تعليل ما يقال من أن ذا النون المصري كان كثير العكوف على
دراسة النقوش المصرية القديمة المكتوبة على المعابد ، وحل رموزها . كانت مصر القديمة
في نظر المسلمين مهد علوم الكيمياء والسحر وعلوم الأسرار . فقد كان هرميس البابلي
(الفهرست ٣٥١ س ٢٠) أول من تكلم في الكيمياء ثم صار فيما بعد ملكًا لمصر ، ودفن
في سفح أحد أهرامها . ويروى بعض الكتاب أن هرميس كان أحد الكهنة السبعة
الذين كانوا سدنة لمعابد الكواكب السبعة . فلما جاء المسلمون قالوا إن هرميس هذا
هو النبي إدريس (أخنوخ) واعتبروه أول واضع لأصول الفن والعلم والدين ، وذكروا أنه
بنى هياكل الأهرام ومدائن البرابي في صعيد مصر ، وخاف ذهاب العلم بالطوفان فبنى
البرابي وصوّر فيها جميع الصناعات وصانعيها نقشا ، وصوّر جميع آلات الصناعات ، وأشار إلى
صفات العلوم برسوم لمن بعده خشية أن يذهب رسم تلك العلوم^(٢) .

وتدل العبارة السابقة على الاعتقاد بأن الكتابات الهيروغليفية المنقوشة على الآثار
المصرية تحتوي علوم الأسرار التي عُرِفَتْ أول ما عرفت عن أهل بابل : أعنى علوم الكيمياء
والتنجيم والسحر ، وكان هذا الاعتقاد سائداً إلى درجة أن أخذ به أوسع مؤرخي المسلمين
اطلاعا أمثال ابن خلدون الذي لم يكتفى بأن اعتبر السحر شيئاً له حقيقته ، بل قال « إن البرابي
في صعيد مصر لا تزال شاهدة على وجود هذا الفن ، وناطقة بأدلة قاطعة عليه »^(٣) .

ويقول صاحب الفهرست^(٤) : — « وبمصر أبنية يقال لها البرابي ، من الحجارة العظيمة
المفرطة الكبر ، والبربا بيوت على أشكال مختلفة ، وفيها مواضع للصحن والسحق والحل والمقد

(١) راجع مروج الذهب للمسعودي : نشرة باربييه دي مينارج ٢ ص ٤٠١ .

(٢) راجع الففطلى ص ٦ ط القاهرة ١٣٢٦ ، وكذلك ص ٢٢٨ .

(٣) راجع ابن خلدون : ترجمة دي سلان ج ٣ ص ١٧٦ وما بعدها ، وطبعة بيروت ١٩٠٠ ص ٤٩٩

(٤) راجع الفهرست : طبعة وستنفلد (ص ٣٥٣ س ٣ وبعده) ، وطبعة مصر ١٣٤٨ ص ٤٩٦

والتقطير ، تدل على أنها عملت لصناعة الكيمياء . وفي هذه الأبنية نقوش وكتابات بالكلدانية والقبطية لا يُدرى ما هي . وقد أصيبت خزائن تحت الأرض فيها هذه العلوم مكتوبة في الفلجان للتوز^(١) ، وفي التوز الذي يستعمله القواسون ، وفي صفائح الذهب والنحاس ، وفي الحجارة .

يظهر من كل ما تقدم أن ذا النون كان من أصحاب الكيمياء والسحر . غير أننا يجب أن نتذكر أن الكيمياء والسحر (وقد كانت الكيمياء في العصر المتأخر معتبرة فرعا من فروع السحر) قد اتصلا منذ عهد بعيد بصلات وثيقة بعلم الطلسمات والثيوسوفيا (theosophy) . ثم إن هذه الصلة تبدو واضحة كل الوضوح في المذهب الأفلاطوني الجديد في عصره المتأخر ، عصر يميليوخوس وأبرقلس ، كما تظهر في تاريخ المذهب الغنوصي بأسره ، وهو المذهب الذي يرجعه إيريناوس (Irenaeus) إلى سيمون ماجوس (Simon Magus) ، وفي تاريخ الصابئة . أما في التصوف فإن هذه الصلة لا تبدو في مثل هذا الوضوح ، فإن كبار الصوفية من أهل القرن الثالث كانوا أكثر اشتغالا بالتصوف منهم بسحر الطلسمات ، لأن السحر ، الذي يجرمه القرآن ، لم يكن ليحتل في مذهبهم مكانا ما . وأما الكرامات التي ظهرت على أيديهم فقد كانت في اعتقادهم إمدادات إلهية لم يطلبوها ، ولكن منحها الله إياهم لما لهم من المنزلة الرفيعة في الولاية والإخلاص في الإيمان^(٢) . ومع ذلك فليس من العسير أن ندلل على تأثير فن السحر القديم في التصوف . فإن جعفر الصادق (المتوفى سنة ١٤٨ هـ) يذكر عنه ، كما يقول صاحب تذكرة الأولياء ، أنه أَلَّف رسالة في الكيمياء والنفال والتطير ، وأن جابر بن حيان الكيمياء المعروف كان يدعى جابر الصوفي ، وأنه تقلد كما تقلد ذو النون المصري علم الباطن الذي يطلق عليه ابن القفطي^(٣) اسم مذهب المتصوفين من أهل الإسلام .

(١) لعلها « فلجان التوز » أي شقائق شجر التوز وهو المعروف بالخور في مصر (العرب)

(٢) ابن خلدون — ترجمة دى سلان ج ٣ ص ١٨٤ ؛ وطبعة بيروت ص ٤٩٩ وما بعدها .

(٣) القفطي ص ١١١ . يظهر هذا الربط بين العلوم الطبيعية والعلوم الدينية في تاريخ التصوف في

القرون الوسطى في أوروبا . وفي هذا المضمار سبق جابر بن حيان وذو النون المصري كورنيليوس أجرياً وبراسيلوس .

وهناك أدلة أخرى أقوى من هذه نلتصها في ترجمات الصوفية أنفسهم ، فقد روى أن إبراهيم بن آدم قد لقي في سياحاته في البادية رجلاً علمه اسم الله الأعظم ، فلما دعا به بعده رأى الخضر عليه السلام^(١) . ويقال عن ذى النون أيضاً إنه كان على علم باسم الله الأعظم وإن تلميذاً من تلاميذه هو يوسف بن الحسين (المتوفى سنة ٣٠٤) رغب في أن يعلمه إياه ، فلم يثبت عند أول امتحان^(٢) أجراه عليه ذوالنون (تذكرة الأولياء ج ١ ، ٣١٦ ، ١٠ وما بعده) . ونحن نعلم أن التأثير ببعض الأسماء والعبارات من المبادئ المعروفة في علم الطلسمات : فقد ذكر في مؤلف قبضى عن المذهب الغنوسطى شىء عن سر الاسم الأعظم الذى يستغنى به السالك عن سائر الأسرار الأخرى^(٣) . ومن الراجح أن ذا النون المصرى كان يستخدم الأدمية ويستعمل البخور ، أو على الأقل كان يفعل ذلك ، كما أخبرنا رجل زاره يوماً فرأى بين يديه طستا من ذهب وحوله الند والعنبر يسجر ، فصاح به ذوالنون قائلاً « هل أنت ممن يدخل على الملوك في حال بسطهم ؟ »^(٤) .

كذلك كان ذوالنون المصرى : حكياً زاهداً متقلداً سحر الطلسمات : عاش في القرن التاسع الميلادى بين أقباط مصر وانحدر هو نفسه من أصل قبضى أو نوبى ، وكان كما تدل على ذلك الأقوال المأثورة عنه ، وكما يشهد له عبد الرحمن جامى ، أول من تكلم في الأحوال والمقامات ، وعنه أخذ من أتى بعده من الصوفية .

— وقد بحث الباحثون في أصل التصوف ونشأته ووضعوا في ذلك النظريات المختلفة التى لا تزال قيد البحث . ولا غرابة في ذلك لأن العوامل التاريخية والتتابع الزمنى فى تطور الفكرة الصوفية لم يضطلع بدراستهما أحد بعد^(٥) . وفى اعتقادى أن إغفال هذه العوامل والأخذ بالقضايا العامة وحدها منهج فى البحث لا قيمة له ولا يجرى منه الوصول إلى نتائج

(١) الفشيرى ص ٨ ط مصر ١٣٣٠ .

(٢) وهو قصة الفارة التى يذكرها ابن الأثير ط نوربرج ج ٧ ص ٧٩ س ٧ .

(٣) كارل شدت : تاريخ الكتابات الغنوسطية فى اللغة القبطية (بالألمانية) ص ١٩٧ .

(٤) الرسالة الفشيرية ص ١٦٤ س ٢ من أسفل ط ١٣٣٠ : ص ١٩٣ س ٩ ط ١٢٨٧ ؛ قارن

تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٢١ س ١٤ . راجع فيما يتعلق بإحراق البخور عند صائبة المصريين الذين هم من أصل قبضى أو نوبى شقولزون فى كتابه Die Ssibir und der Ssabismus vol. I p. 493 (Chwolsohn)

(٥) وكان من أوائل من فعل ذلك الدكتور ماركس فى كتابه (التاريخ العام للتصوف ومعالمه) هيدلبرج ١٨٩٣ ، فقد تتبع التيارات الصوفية فى الإسلام حتى زمن أنى سليمان الدارانى وذهب إلى أن التصوف متأثر بالفلسفة اليونانية . وقد عالج هذا البحث قبل أن أطلع على كتابه معالجة مستقلة ووصلت إلى رأى شبيه برأيه

حاسمة يطمئن الباحث إليها . نعم نجد بعض وجوه الشبه واضحة بين مبادئ التصوف ومذهب القيدانتا ، ولكن القول بأن التصوف مستمد من القيدانتا لا يمكن الأخذ به إلا على أساس تاريخي : أعني يجب أولاً أن نبحث الأثر الذي تركه الفكر الهندي في الفكر الإسلامي في الوقت الذي ظهر فيه التصوف ، وأن نبحث ثانياً إلى أي حد تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض القائل برده إلى أصل هندي . وكذلك الحال في النظرية الأخرى القائلة بأن التصوف كان رد فعل للعقلية الآرية ، أو أن التصوف كان في جوهره وليد العقل الفارسي . فإننا يجب أن نثبت أولاً أن الصوفية الذين وضعوا مبادئ المذهب الصوفي كانوا من أصل فارسي . ولكننا قد رأينا — ولا أعتقد أن أحداً ممن درس المسألة دراسة تاريخية ينكر على النتيجة التي وصلت إليها — أن الأمر لم يكن كذلك إطلاقاً . نعم كان معروف الكرخي من أصل فارسي ، ولكن الكلام في الأحوال والمقامات وما إلى ذلك من المسائل التي هي في صميم التصوف ، لم يظهر إلا عند رجال أتوا بعده ، أمثال أبي سليمان الداراني وذو النون المصري اللذين عاشا في الشام ومصر ولم يجر في عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسي على الأرجح .

وليس في التشابه القريب بين المذهب الأفلاطوني الحديث وبين التصوف — وهو تشابه أقوى مما بين التصوف ومذهب القيدانتا — ما يبرر وحده دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . ومع هذا لا زلت مقتنعا بأن بين الاثنين صلة تاريخية وثيقة . وسأحاول الآن شرح بعض الاعتبارات التي أدت بي إلى هذا الرأي .

إذا أخذنا بالحكم الذي انتهيت إليه بعد دراسة تذكر الأولياء لفريد الدين العطار وغيرها من المراجع : وهو أن التصوف الإشرافي theosophical mysticism — أعني التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع — قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور في نصف القرن الذي وقعت فيه خلافة المأمون والمعتمد والواثق والمتوكل — أي بين سنة ١٩٨ ، ٢٤٧ هـ — كان من الواجب علينا أن نبحث في الحال الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية بوجه عام ، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة بوجه خاص ، في غربي آسيا في هذه الحقبة من الزمن .

ولا حاجة بنا إلى الإطناب في الكلام عن انتشار الثقافة الهلينية بين المسلمين في ذلك العصر، فإن كل من له إلمام بتاريخ العرب الأدبي يعلم كيف طفت موجة العلوم اليونانية — وقد بلغت ذروتها آنئذ — على العراق من مراكز ثلاثة : من الأديرة المسيحية في الشام ، ومن مدرسة جنديسابور الفارسية في خوزستان ، ومن وثني حران — أو الصابئة في الجزيرة . وقد نقل إلى العربية كتب لا حصر لعددتها في الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى ، وعكف على دراستها المسلمون واتخذوها أساسا قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث ، حتى لتكاد العلوم والفلسفة الإسلامية تكون مؤسسة على حكمة اليونان وحدها .

وأبرز شخصية يونانية في الفلسفة الإسلامية هي أرسطوطاليس لا افلاطون ؛ ولكن العرب استمدوا أول علمهم بفلسفة أرسطوطاليس من شراح الأفلاطونية الحديثة ، وكان المذهب الذي غلب عليهم هو مذهب أفلوطين وفورفور يوس وأبرقلس . وليس كتاب أنولوجيا أرسطوطاليس الذي نقل إلى العربية حوالي ٨٤٠ م حسب تقدير دتريصي إلا ملخصا لمذهب الأفلاطونية الحديثة . ومعنى هذا أن الأفكار الأفلاطونية الحديثة قد انتشرت بين المسلمين انتشارا واسعا ، وكانت في متناول طبقات المتعلمين منهم في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي ، وكان الأمر على هذا النحو بوجه خاص في الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هاميين من مراكز التصوف والقول بوحدة الوجود عدة قرون ، كما كانتا الوطن الذي تجمع فيه فلاسفة الأفلاطونية الحديثة وأصحاب المذهب الغنوسطي وهراطقة المسيحيين . وفي بدء القرن السادس الميلادي ظهرت فجأة مجموعة من الكتابات منسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغي الذي تنصر على يد القديس بولص ، ودل البحث العلمي على أن هذه الكتابات تنتمي إلى ذلك العصر ، وأن الذي كتبها على الأرجح أحد أتباع أبرقلس ولعله كان راهبا سورياً . وبما يدعم هذا الرأي في نظر فروثنجهام أن هذه الكتابات ، ولو أن الشرقيين جميعا احتفوا بها وعكفوا على دراستها ، إلا أن السوريين بوجه خاص كانوا هم الذين أظهروها وأحسنوا الدفاع عنها . وقد برهن فروثنجهام على أن هيروثيوس Hierotheos الذي يذكر ديونيسيوس المزعوم أنه تلمذ عليه : هو استيفن بارسديلي ، أحد الرهبان البارزين في مدرسة شرقي سوريا وأحد المعاصرين ليعقوب السروجي (٤٥١ — ٤٥٢ م) . وقد حفظ

ديونيسيوس هذا بعض شذرات من كتابين ألقهما استيفن وهما الترنيمات الحبية Erotic Hymns ، ومبادئء التالوجيا : Elements of theology . ولاستيفن غير هذا كتاب كامل هو « كتاب هيروثيوس في الأسرار الخفية للربوبية » توجد منه نسخة خطية نادرة في المتحف البريطاني .

هذا إذن هو الأصل الذي استمدت منه كتابات ديونيسيوس المزعوم . وقد ترجمها ، كما هو معروف ، إلى اللغة اللاتينية يوحنا سكوتس إريجنيا . وعليها تأسس التصوف المسيحي في القرون الوسطى في الغرب . أما أثرها في العالم الشرقي فلم يكن أقل نفوذاً ، فإنها ترجمت عقب ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية ، وذاعت تعاليمها ذيوفاً قويا ، كما تشهد بذلك الشروح العديدة التي وضعها عليها الكتّاب السريان . ولا بد أن تكون هذه الكتابات قد انتعشت انتعاشاً عظيماً في القرن التاسع الميلادي : يدل على ذلك أن المخطوطات الجميلة التي أرسلت من « مكينو بوليس » في فلسطين إلى إيدسا (الرها) ترجع إلى ذلك العصر . ويقول « ماكس مركس » إن ديونيسيوس كان حوالي سنة ٨٥٠ م معروفاً من دجلة إلى المحيط الأطلسي^(١) .

لم يصل المذهب الافلاطوني الحديث إلى علم العرب عن طريق الكتابات الأدبية وحدها ، فإن مدينة « حران » في الجزيرة كانت كما ذكرنا أحد المراكز الرئيسية التي أشعت الثقافة اليونانية على العالم الإسلامي ، لأن أهلها كانوا في الحقيقة من الوثنيين السريان ، وإن اتخذوا لأنفسهم اسم الصابئة في بدء القرن التاسع هرباً من الاضطهاد الذي تهددهم به الخليفة المأمون^(٢) . ولا شك في أن كثيراً من الحرانيين هؤلاء قد اعتنقوا الإسلام أو المسيحية وإن كان الجمهور الأعظم منهم قد ثبت على وثنيته القديمة . أما الطبقة المتعلمة فيهم فقد ظلوا على دينهم الفلسفي الذي يصفه الشهرستاني وغيره من المؤلفين المسلمين وصفاً ينطبق على الافلاطونية الحديثة كما نعرفها في فلسفة أبرقلس وبيليخوس . أما مدرسة الصابئة ببغداد ، وهي المدرسة التي أنجبت طبقات متعاقبة من أفذاذ العلماء والفلاسفة ، فإنها لم تؤسس حتى نهاية القرن التاسع الميلادي ، ومع ذلك يكاد الإنسان يوقن بأن الاتصال الفكري بين الصابئة

(١) مركس : نفس المرجع ص ٢٤ .

(٢) راجع القصة في الفهرست لابن النديم ط مصر ١٣٤٨ ص ٤٤٥ .

والمسلمين قد وجد سيده إليهم قبل هذا التاريخ بزمن طويل . ولا داعي الآن إلى الاسترسال في هذا الموضوع بأكثر من هذا القدر . ويكفي القول بأن المسلمين قد وجدوا المذهب الأفلاطوني الحديث أينما حلوا ، وفي أى مكان اتصلوا فيه بالحضارة اليونانية .

وقد كان لمصر والشام دائماً الصدارة بين الأمم التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية ، وهما البلدان اللذان ظهر التصوف فيهما لأول مرة بمعناه الدقيق وتطور كما أسلفنا . والرجل الذى اضطلع بأكبر قسط فى تطور هذا النوع من التصوف ، هو ذو النون المصرى الذى وصف بأنه حكيم كيميائى ، أو بأنه — بعبارة أخرى — أحد أولئك الذين نهلوا من منهل الثقافة اليونانية . فإذا أضفنا إلى هذا أن المعانى التى تكلم فيها ذو النون هى فى جوهرها المعانى التى نبجدها فى كتابات يونانية مثل كتابات « ديونيسيوس » ؛ أليس فى هذه المقدمات ما يحملنا على التسليم بالنتيجة اللازمة عنها : وهى أنه لا بد من وجود صلة تاريخية بين التصوف والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ؟ وهل يمكننا الأخذ بأية نظرية أخرى فى نشأة التصوف ، تفسر الحقائق التى ذكرناها ؟ نعم : لا أذهب إلى الحد الذى ذهب إليه « ماركس » عندما ردّ التصوف برمته إلى كتابات « ديونيسيوس » ، ولكنى انتهيت من بحثى المستقل إلى نتيجة لا تختلف كثيراً فى مؤداها عن نتيجته . وهى أن التصوف فى ناحيته الثيوسوفية (المتصلة بالمعرفة) وليد الحكمة اليونانية إلى حد كبير . ولكنّه لم يكن — حتى فى ذلك العصر المتقدم — نتاجاً يونانياً خالصاً ؛ فإن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة نفسها قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة خلال ستة قرون . ولكنى لن أحاول أن أميز العناصر اليونانية من غير اليونانية فى تصوف العصر الذى نحن بصدده : أى قبل سنة ٨٦٠ م .

ومما هو جدير بالذكر أن معروفاً الكرخى كان من أصل صابئى على حد قول أبى الحسن فيه فإنه يقول : « كان أبواه من أعمال واسط من الصابئة » . فلا يبعد أن « معروف » كان من المندائيين (Mandaeans) الذين ذكروهم القرآن باسم الصابئة ، وسماههم المسلمون « المغتسله » لكثرة الاغتسال فى شعائرهم الدينية . وقد أقام هؤلاء المندائيون فى أرض البطائح بين البصرة وواسط ، وكان مؤسس مذهبهم رجلاً يدعى المسيح . ويظهر أنهم كانوا بقية فرقة « غنوصية » قديمة كما يدل على ذلك اسمهم ^(١) . فإذا لم يكن معروف

(١) راجع Brandt: Die Mandäische Religion P. 167

الكرخي نفسه أحد أولئك المندائين ، فقد كان على كل حال على علم بمذهب صابئة البطائح . ومن الغريب حقاً أن نجد بين الأقوال الماثورة عنه ذلك القول الذى ينسبه إليه صاحب تذكرة الأولياء (تذكرة ج ١ ص ٢٧٢ س ٧) ، وهو « غصوا أبصاركم إذا كان الكل من ذكر وأنى » . لأن فيه إشارة إلى مذهب المندائين أو المسيحيين وهو المذهب القائل بأن الكونين ذكر وأنى (الفهرست ص ٣٤٠ س ٢٧)^(١) . ولم يكن معروف الكرخي وحده من كبار الصوفية الذين عاشوا فى بيئة واسط الصابئية ، فإن أبا سليمان الداراني كان من أهل واسط أيضاً (أبو المحاسن ج ١ ص ٥٩١) .

ذكرنا فيما مضى كيف أحل ذو النون المصرى « المعرفة » منزلة هامة فى مذهبه ، ولكن الأمر لم يكن قاصراً على ذى النون ، فإن العقبات الست التى يقول إبراهيم بن أدهم إن السالك لا ينال درجة الصالحين حتى يجتازها^(٢) تذكرنا بالأبواب السبعة التى لا تفتح

(١) الفهرست ط . مصر ١٣٤٨ هـ ص ٤٧٧ س ٦ . أما عبارة معروف كما أفهمها فعناها : إذا كان عالم الظاهر تنوياً فلا تنظر إليه وانظر إلى الوحدة المطلقة . أما ذكر الذكر والأنى فيظهر أنه راجع إلى الديانة البابلية التى يحتمل أن تكون أصل المذهب الغنوصى ، لأنها تذكر دائماً إلى جانب كل إله ذكر إلهة أنى مثل أنو Anu . وأناتو Anatu . وهذه أيضاً ظاهرة مطردة فى مذهب القبيض الغنوصى . كذلك نجد Βυθός بوصف غالباً بأنه ذكر — أنى ἀρενόθηλος .

استدراك : كتب الأستاذ نيكولسون بعد هذه المقالة تعقيباً فى المجلة الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٦ ص ٩٩٩ وما يليها قال فيه « ذكرت فى مقالى عن التصوف الذى نشرته فى عدد شهر إبريل من هذه المجلة فى ص ٣١٩ عبارة لمعروف الكرخي سقتها دليلاً على إلامه بمذهب المندائين . وهى العبارة الواردة فى تذكرة الأولياء (ج ١ ص ٢٧٢ س ٧) ووضها « جسم فرو خوايند آگر همه از نرى بوذ وماذه » فترجمتها « Close your eyes if all is derived from a male and female » (غصوا أبصاركم إذا كان الكل من ذكر وأنى) . ولكنى منذ ذلك الحين عثرت على الأصل العربى لهذه الجملة فى طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى (نسخة خطية بالمتحف البريطانى رقم : Add. 18, 520 fol 18 a وهو « غصوا أبصاركم ولو على شاة أنى » ، فلا بد إذن من تصحيح ما ورد فى تذكرة الأولياء على الوجه الآتى : « آگر همه از بُزى بوذ ماذه » وهو تصحيح تميزه بعض مخطوطات هذا الكتاب . ولا بد لى من أن أعترف أيضاً بأن هذه العبارة لا صلة لها بإطلاقات مذهب المندائين ، ولو أن دعواى العامة بأن معروف الكرخي كان متأثراً بمذهب المندائين لا تزال قائمة على الرغم من أننى لم أوفق بعد إلى تحديد وجوه الشبه بين مذهبه ومذهبهم .

ولا يفوتنى أن أذكر بهذه المناسبة أننا يجب أن يكون رائدنا الحذر الشديد فى أخذنا أقوال الصوفية عن تراجم فارسية ، فإن خبرتى الخاصة قد أثبتت أن عدداً غير قليل من هذه الأقوال لا يمكن قراءتها وفهمها على حقيقتها حتى فى أفضل المخطوطات الفارسية وأقدمها ، وأن من المتعذر تصحيحها بغير رجوع إلى أصولها بالعربية .

(٢) رسالة القسرى ط مصر ١٣٣٠ ص ٨ س ١٧ ؛ تذكرة الأولياء ص ١٠٠ س ١٦ .

لنفس — وهى سائرة فى طريقها إلى الخلاص — إلا إذا حصلت « المعرفة » γνῶσις أو العلم الباطن ، واجتازت الحراس القائمين على هذه الأبواب واحدا واحدا . وقد استعملت كلمة الحراس (archons) فيما بعد استعمالا مجازيا للدلالة على شهوات النفس : الهوى والحسد ونحوها^(١) . وليس عندى من شك فى أن المذهب الغنوصى بعد ما أصابه من التغيير والتحوير على أيدي مفكرى المسيحية واليهودية ، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية — كان من المصادر الهامة التى أخذ عنها رجال التصوف الإسلامى ؛ وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة . ولا شك عندى أيضا فى أن دراسة هذه المسألة دراسة دقيقة وافية لما يأتى بأطيب الثمرات ، ولكننى على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق ، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندى أو فارسى ، ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليونانى والديانات الشريفة : أو بمعنى أدق وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصى . نعم : من المحتمل أن يكون اثنان على الأقل من هذه المصادر الثلاثة قد تأثرا بأفكار فارسية أو هندية ، ولكن هذه مسألة لم يصل فيها البحث العلمى ، ولن يصل ، إلى نتيجة حاسمة لتشعب نواحيها . أما الأثر المباشر الذى وصل إلى التصوف من ناحية الهند فقد كان لا شك كبيرا ، ولكنه أنى متأخرا . وإذا قيس بما فى التصوف من أثر للفكر اليونانى والسريانى ، عدّ فى المنزلة الثانية .

إن كبار مشايخ الصوفية الذين ماتوا بين سنة ٢٥٠ ، ٣٠٠ هـ : سرى السقطى (المتوفى سنة ٢٥٣) ويحيى بن معاذ الرازى (المتوفى سنة ٢٥٨) وأبو يزيد (أو بايزيد) البسطامى (المتوفى سنة ٢٦١) وأبو حفص الحداد (المتوفى حوالى سنة ٢٦٥) وحمدون القصار (المتوفى سنة ٢٧١) وأبو سعيد الخراز (المتوفى ٢٧٧ أو ٢٨٦) وأبو حمزة البغدادى (المتوفى سنة ٢٨٩) وسهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة ٢٧٣ أو ٢٨٣ أو ٢٩٣) وأبو الحسين النورى (المتوفى سنة ٢٩٥) والجنيد البغدادى (المتوفى سنة ٢٩٧) وعمرو بن عثمان المكي (المتوفى سنة ٢٩١ أو ٢٩٧ أو ٣٠١) وأبو عثمان الجبرى (المتوفى سنة ٢٩٨) .

ومشاد الدينوري (المتوفى سنة ٢٩٩). ولا يتسع المجال هنا لدراسة تعاليم كل واحد من هؤلاء المشايخ دراسة تحليلية ، وإلا خرجنا عن حدود المختصر الذي رسمناه . ولذا سأختتم هذا البحث بملخص موجزة عن التطور العام للتصوف حتى نهاية القرن الثالث الهجري . وسأقصر نفسي — كما فعلت من قبل — على معالجة المسائل البارزة في هذا الموضوع .

كان تطور التصوف عن طريقين :

الأول : تنظيم التعاليم الدينية التي كان لها وجود بالفعل قبل التصوف ، والتوسع والتدقيق في معانيها .

الثاني : اكتساب تعاليم ورسوم جديدة .

كان التصوف في بدء أمره صورة من صور الحياة الدينية لا يأخذ بها إلا الأفراد ، ولا يأخذها عن هؤلاء الأفراد إلا خاصة أصحابهم . ثم أصبح رويدا رويدا حركة منظمة ومدرسة يتخرج فيها الأولياء ، لها قواعدها ورسومها من حيث سيرة المريدين وأخلاقهم وعبادتهم . وأصبح المريد يتلقى قواعد الطريق الصوفي على أستاذه ، ويخضع لإرشاد هذا الأستاذ خضوعا أعمى . وهناك دلائل واضحة على أن رجال التصوف من أهل القرن الثالث لم يقنعوا بحياة الزهد والعزلة عن الناس ، بل تطلع المريد الذي سلك طريق القوم إلى أن يصبح يوما ما شيخا عظيما ومرشدا ملهمًا : يظهر في الحفلات العامة ومن حوله أتباعه الكثيرون المعجبون به . يقول أبو يزيد البسطامي : « من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان ^(١) » . وهي فكرة يظهر أن لها صلة بالنظرية الشيعة التي كان عبد الله بن سبأ أول من قال بها . يقول فلهاوسن (Wellhausen) : « إن الشيعة تعتبر تكريم الله في تكريم الإنسان » . وهذا قول يصدق أيضا على متصوفة الفرس المتأخرين . (قارن مثلا موقف جلال الدين الرومي من أستاذه شمس تبريز) .

وقد ادعى رجال التصوف منذ بدء أمرهم الخطوة عند الله واستمداد السلطان منه . هذا معروف الكرخي يقول لمحدثه : « أقسم على الله بي » — وهذا ذو النون المصري يصرح بأن طاعة المريد لأستاذه أولى به من طاعته لربه ^(٢) . أما تفصيل القواعد وتنظيم رسوم

(١) رسالة القشيري ط . مصر ١٣٣٠ ص ١٨١ س ٥ من أسفل .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٣١ س ٧ .

الطريق الصوفي ، فأنتك تلحهما واضحين كل الوضوح في أقوال مشايخ ذلك العصر أينما قرأتها .
فإنهم قسموا الطريق إلى سلسلة من المراحل ، بل ميزوا بين أنواع مختلفة من الطرق ^(١) .
يقول يحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ هـ : « إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن
طريقه التقوى ، وإذا رأيت يحدّث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال ^(٢) ، وإذا رأيت
يحدّث بآلاء الله فاعلم أنه على طريق المحبين ، وإذا رأيت ما كفا على ذكر الله فاعلم أنه على
طريق العارفين ^(٣) » . وقد ظهرت في هذا العصر أيضا فرق للصوفية . فقد أنشأ حمدون
القصار (المتوفى سنة ٢٧١ هـ) بنيسابور فرقة الملامتية أو القصارية الذين أظهروا إخلاصهم لله
تحت غطاء من الحرية الدينية المصطنعة ^(٤) ، ووجدت فرق أخرى كالطيفورية والحرازية
والنورية نسبة إلى أبي يزيد البسطامي (الملقب بطيفور) وأبي سعيد الخراز وأبي الحسين
النوري على التوالي .

ويقال إن سري السقطي (المتوفى سنة ٢٥٣ هـ) كان أول من تكلم ببغداد في الحقائق
الإلهية والتوحيد ^(٥) ، وإن أول من حاضر الناس في التصوف كان يحيى بن معاذ الرازي ^(٦)
(المتوفى سنة ٢٥٨ هـ) ثم قفي على آثاره من بعده أبو حمزة البغدادي (المتوفى سنة ٢٨٩ هـ) ^(٧) .
ويذهب جامي (نفحات الأنس ص ٣٦ س ٤) إلى أن الحنيد البغدادي (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ)
كان أول من صاغ المعاني الصوفية وشرحها كتابة ، وأنه كان يعلم التصوف سرا في بيوت
خاصة وفي السراديب ، في حين كان الشبلي (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ) يتكلم في مسائل
التصوف علانية . ومن هذا نستنتج أن أهل السنة الذين أعاد إليهم الخليفة المتوكل
(٢٣٢ - ٢٤٧) سابق نفوذهم ، كانوا أكثر تسامحا وأقل اضطهادا للصوفية منهم لرجال

- (١) راجع تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦١ س ٩ وما بعده .
- (٢) الأبدال صنف من أصناف الصوفية على رأسهم القطب . ويرى ابن خلدون أن فكرة الأبدال مأخوذة عن فكرة التقياء عند الشيعة .
- (٣) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٠٥ س ٢١ .
- (٤) راجع نفحات الأنس ص ٨ س ١٦ ؛ وتذكرة الأولياء ج ١ ص ٣١٩ س ٢٢ وما بعده ،
و ص ٣٢٣ س ٧ ، ٢٣ . راجع أيضا كتاب الملامتية والصوفية وأهل الفتوة (للعرب) .
- (٥) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٤ س ٩ .
- (٦) نفس المرجع ج ١ ص ٢٩٩ س ٦ .
- (٧) أبو المحاسن ج ٢ ص ٤٧ س ٦ وما بعده .

المعتزلة . ومما يؤيد ذلك ما روى من أن ذا النون المصري عند ما اتهم بالزندقة وأرسل إلى بغداد لمحاكمته ، مثلَ أمام المتوكل وعظه فغفا عنه ورده إلى وطنه^(١) . بل إن الجنيد نفسه قد اتهم بالزندقة مراراً ، واتهم عدد كبير من الصوفية بهذه التهمة فيما يُعرَف بمحنة الصوفية ببغداد ، وهي المحنة التي فرغ على إثرها أبو سعيد الخراز الصوفي (المتوفى سنة ٢٨٦) إلى مصر^(٢) .

وقد وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظاماً كاملاً في التصوف في ناحيته النظرية والعملية ، ولكنهم لم يكونوا فلاسفة ولم يعنوا إلا قليلاً بالمشكلات الميتافيزيقية . ولذلك لن أبحث هنا المصطلحات الفلسفية التي أخذها متأخرو الصوفية من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة نقلاً عن الفارابي وابن سينا والغزالي . ولكنني سأذكر بضع كلمات عابرة عن استعمال الصوفية للأسلوب الرمزي^(٣) . ظهرت بوادر هذا الأسلوب في عصر مبكر جداً في تاريخ التصوف : فقد حكى عن داود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) أن أحد الدراويش رآه مرة مبتسماً فقال له يا أبا سليمان : من أين لك هذا الانشراح ؟ فقال داود : « أعطوني الصباح شرباً يقال له شراب الأنس ، فالיום يوم عيد أسلمت نفسي للابتهاج فيه^(٤) » .

وإنك لتجد لغة الحب الرمزية ظاهرة كذلك في الأقوال المنسوبة إلى رابعة العدوية (المتوفاة سنة ١٣٥ أو ١٨٠ أو ١٨٥) وفي أقوال أبي سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥ هـ) كما يشهد بذلك العبارة التي اقتبسناها له فيما سبق ، ثم في أقوال غيرها من بعدهما . وتجدر حاشياً الأصح يتكلم عن أربعة أنواع من الموت : موت أبيض وهو الجوع ، وموت أسود وهو احتمال الأذى من الخلق ، وموت أحمر وهو العمل الخالص من الشوب في مخالفة الهوى ، وموت أخضر وهو طرح الرقاق بعضها على بعض^(٥) . ولكن الأخيصة الشعرية الغربية

(١) ابن خلكان : ترجمة دى سلان ج ٢ ص ٢٩١ .

(٢) فتحات الأنس ص ٨١ ص ١٦ . تعرف هذه المحنة بمحنة غلام الحليل : وهو أحمد بن خالد بن مرداس ، من أصل عربي من باهلة ، ولد بالبصرة ونشأ ببغداد ومات بها سنة ٢٦٢ . كان معروفاً بالورع والتقوى ولكنه كان مكروهاً من أهل عصره الذين رموه بالرياء . راجع ميزان الاعتدال للذهبي ص ٦٦ (العرب) (٣) « سئل ابن عطاء لم استعمل الصوفية لغة غريبة غير مألوفة فقال « لما كان هذا العلم قد شرفنا ضننا به على غير الصوفية ، ولما لم نستعمل لغة الناس وضعنا له لغة خاصة بنا » تذكرة الأولياء .

(٤) تذكرة الأولياء .

(٥) الرسالة القشيرية ط . مصر ١٣٣٠ ص ١٦ ص ١٣ .

التي ظهرت فيما بعد في صورة كاملة في كلام الصوفي الخراساني أبي سعيد بن أبي الخير (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) كان لها وجود من قبل في أقوال أبي يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١). فقد كتب يحيى بن معاذ الرازي إلى أبي يزيد يقول: «سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته». فكتب إليه أبو يزيد «غيرك شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد، ولسانه خارج، ويقول هل من مزيد»^(١)؟ .

وهناك بعض أمثلة أخرى من هذه الأقوال الغريبة مترجمة عن الفارسية.

«خرجت يوماً إلى البادية وكان «الحب» قد أمطر وابتلت الأرض، فكانت قدمي تغوص في «الحب» كما تغوص قدم الإنسان في الطين»^(٢).

«كان يتكلم يوماً عن الحق فامتص شفتيه وقال: أنا الشارب والشراب والساق»^(٣).

«أسمع خرير الماء وهو يجري في مجاريه، فإذا وصل إلى البحر سكن؟ إن البحر لا يزداد بوصول الماء إليه، ولا ينقص بخروجه منه»^(٤).

«الشوق قصبته مملوكة المحبين: فيها عرش عذاب الفراق منصوب، وسيف هول

الهجران مسلول، وغصن نرجس الوحدة على كف الأمل موضوع. وفي كل آن يطيح السيف بألف من الرقاب. قالوا إن سبعة آلاف من السنين قد مضت: ولكن النرجس لا يزال غضاً طرياً لم يصل إليه كف أي أمل بعد»^(٥).

ذكرنا من قبل أن النواة الأولى التي نبت منها مذهب التصوف في الإسلام، وظهرت عنها الصفات الأساسية المميزة له، يمكن الرجوع بها إلى ذى النون المصري ومن سبقه مباشرة من رجال الصوفية. ولا شك أن هؤلاء الرجال كانوا على عهد بأحوال الجذب والفناء. لكن فكرة الفناء التي برزت أكثر من غيرها في تاريخ التصوف التالي لعهدهم، لم يتكلم فيها أحد منهم كلاماً واضحاً صريحاً، بل كان الصوفي الفارسي أبو يزيد البسطامي أول من استعمل

(١) الرسالة القشيرية ط مصر ١٣٣٠ ص ١٤٦ س ١٢ .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٥٥ س ٩ .

(٣) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٥٩ س ٢ .

(٤) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٣ س ٧ .

(٥) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٦ س ١٧ .

كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق : أى بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها ، حتى
ليمكن أن يعدّ هذا الرجل بحق أول واضع لهذا المذهب ^(١) .

ولد أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان ^(٢) فى بسطام إحدى مدن إقليم
« قومس » فى الجنوب الشرقى لبحر الخزر . كان جده زراد شقياً وأستاذه فى التصوف
كرديا ^(٣) ، وكان فى أول أمره على مذهب أصحاب الرأى حتى كشف له يوماً عن باب
الولاية التى لا مذهب فيها ^(٤) . ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التى ينسبها إلى أبى يزيد
البسطامى فريد الدين العطار فى « تذكرة الأولياء » (ج ١ ص ١٣٤ - ١٧٩) لعددناه
من غلاة القائلين بوحدة الوجود الداعين إلى رفع التكليف الدينية ، مبشراً بمذهب الحسين
ابن منصور الحلاج ، وأحد الأفراد الذين جمعوا إلى خصوصية الخيال عمق التفكير ؛ بل لما
ترددنا فى مقارنته بفريد الدين العطار نفسه ، و بجلال الدين الرومى . ولكن ليس من العسير
أن نعرف أى الأقوال التى ينسبها إليه المترجمون له صحيح ، وأيها مخترع . وقد أشار إلى ذلك
عبد الله الأنصارى الهروى (المتوفى سنة ٤٨١) عند ما قال : إن كثيراً من الأكاذيب
قد انتحل باسم أبى يزيد البسطامى مثل قوله : « صعدت إلى السماء وضربت قبتى بإزاء
العرش ^(٥) » . وهو القول الذى بنوا عليه قصة معراج أبى يزيد التى يقصها العطار بالتفصيل .
(تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٧٢ - ١٧٦) . ويصفه ابن خلكان بأنه كان زاهداً وحسب ،
ولكن ما ذكره عنه كلٌّ من القشيري والعطار وجامى يؤيده ما نعرفه عن قومه وأسلافه
المجوسيين . وإننى أعتقد - اللهم إلا إذا كنت مخطئاً - أن أبى يزيد أصبح البطل الأسطورى
فى التصوف الفارسى من أجل أنه انحدر من أصل فارسى قديم ، وكانت تتمثل فيه نزعات
أهل وطنه الدينية أحسن تمثيل . فأبو يزيد هو الذى أدخل فى التصوف الإسلامى فكرة

(١) يرى جامى (نجات الأنس ص ٨١ س ٤ من أسفل) أن أبى سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٨٦ هـ
كان أول من تكلم فى الفناء .

(٢) هكذا يقول ابن خلكان والقشيري وجامى . ولكن ياقوت يسميه أبى يزيد طيفور بن عيسى بن
شاروسان ويقول إنه يجب ألا يخلط بينه وبين أبى يزيد طيفور بن عيسى بن آدم المعروف بالبسطامى الصغير .

(٣) يذكره صاحب نجات الأنس (ص ٦٢ السطر الأخير) هكذا كروى والأصح كرى .

(٤) نجات الأنس ص ٦٣ س ١

(٥) نجات الأنس ص ٦٣ س ١

وحدة الوجود التي كانت ذائعة ذبوعاً عظيماً في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين^(١). وهذه النزعة الفارسية الهندية — أعني نزعة وحدة الوجود — من خصائص التفكير الشرقي ، كما أن النزعة « الثيوسوفية » (النزعة نحو المعرفة الإلهية) من خصائص التفكير اليوناني^(٢). وسأذكر الآن بعض الأقوال التي نسبت إلى أبي يزيد مما يتمثل فيه : (١) مذهبه في الفناء ، (ب) نظريته الصارمة في وحدة الوجود ، (ج) قوته الشعرية والخيالية كما تظهر في تفكيره .

(١) قال : « للخلق أحوال ، ولا حال للعارف — لأنه محبت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره^(٣) » . « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في : يا من أنت أنا ! فقد تحققت بمقام الفناء في الله^(٤) » . « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي ، فصرت اليوم مرآة نفسي ، لأنني لست الآن من كنته . وفي قولي « أنا » و « الحق » إنكار لتوحيد الحق ؟ لأنني عدم محض . فالحق تعالى مرآة نفسه . بل انظر ! إن الحق مرآة نفسي ، لأنه هو الذي يتكلم بلساني ، أما أنا فقد فنيت^(٥) » . « ليس أفضل للرجل من أن يكون بلا شيء : بلا زهد ولا علم ولا عمل : فإنه إذا كان بلا شيء ، كان له كل شيء^(٦) » . « سئل متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة ؟ فقال : في الوقت الذي يفنى تحت اطلاع الحق ، ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق^(٧) » .

(ب) « إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني^(٨) » . « سبحاني ما أعظم شاني^(٩) » .

(١) Justi, Gesch' der alten Persiens p' p. 184 sqq, and 204 sqq

(٢) لا شك أن التصوف الإسلامي في ناحيته العملية كان إلى حد ما على مثال التصوف البوذي . يدل على ذلك ما ذكر الجاحظ في كتاب الحيوان عن « رهبان الزنادقة » الذين كانوا يخرجون للسياحة أزواجاً ، ولا يقيمون في مكان واحد أكثر من ليلتين . وكانوا يأخذون أنفسهم بتطهير القلب والنفة والصدق والفقر . ويذكر الجاحظ قصة رجلين منهم دخلا مدينة الأهواز .

(٣) القشيري ط مصر سنة ١٣٣٠ ص ١٤١ س ١٠ من أسفل .

(٤) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٠ س ١٣ .

(٥) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٠ س ١٦ .

(٦) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٢ س ٢١ .

(٧) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٨ س ٢٤ .

(٨) نفس المرجع ج ١ ص ١٣٧ س ٦ .

(٩) نفس المرجع ج ١ ص ١٤٠ س ١٤ .

« خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها ، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد ، لأن الكل واحد في عالم التوحيد^(١) . وسئل ما هو العرش ؟ فأجاب : أنا هو ، وما هو الكرسي ؟ فأجاب أنا هو ، وما هو اللوح والقلم ؟ فأجاب أنا هو^(٢) . »

(ح) « وروى أنه سئل يوماً كيف وصلت إلى هذه الدرجة ، وبأى وسيلة حصلت هذا المقام ؟ فقال : خرجت ذات ليلة من بسطام وكنت صبياً ، وقد أضاء القمر وسكن كل شيء ، فرأيت حضرة كانت العوالم الثمانية عشر ألفاً إلى جانبها كالذرة ، فاضطربت واعترتني دهشة عظيمة وصحت يارب ! ساحة خالية مع هذا العظم ! ومُلكٌ موحش مع هذا الجلال ! وإذا بهاتف من السماء يقول : ليس خلُ الساحة من انعدام اللاحقين ، بل لأننا غير ذلك شيئاً ، فإنه ليس كل من عفر وجهه أهلاً للدخول في هذه الساحة^(٣) . »

« كنت اثني عشر عاماً حداد نفسي : ألقيت بها في كور الرياضة ، وأحرقتها بنار المجاهدة ، ووضعتها على سندان اللذمة ، وطرقتها بمطرقة الملامة ، حتى جعلت منها مرآة . وكنت خمس سنين مرآة نفسي أصقلها دائماً بأنواع من العبادة والتقوى . وسنةً أنظر فيها بعين الاعتبار . وقد نظرت فإذا في وسطى زنار^(٤) من الكبر والعجب والرياء والاعتماد على الطاعات والنظر بعين الارتياح إلى الأعمال ، فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنار واعتنقت الإسلام من جديد ، ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات ورجعت من جنازتهم جميعاً ، ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق^(٥) . »

لم يكن لمذهب وحدة الوجود عند متصوفة القرن الثالث إلا منزلة ثانوية ، اللهم إلا إذا استثنينا أبا يزيد البسطامي وأبا سعيد الخراز . ولم يستعمل هؤلاء الصوفية لغة وحدة الوجود

(١) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٠ س ١١ .

(٢) نفس المرجع ج ١ ص ١٧١ س ١٨ .

(٣) نفس المرجع ج ١ ص ١٥٥ س ٢٠ .

(٤) الزنار رمز لمذهب الزرادشتية (الثنوية) .

(٥) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٣٩ س ٥ . من المفيد أن نقارن هذا الوصف الشعري للمعراج الصوفي بالنس العربي الذي ذكره القشيري (ط مصر ١٣٣٠ ص ٤٨ س ٣ من أسفل) وهو « قال أبو يزيد كنت مني عشرة سنة حداد نفسي وخمس سنين كنت مرآة قلبي وسنة أنظر فيها بينهما فإذا
أهر فعملت في قطعه ثنتي عشرة سنة . ثم نظرت فإذا في باطني زنار فعملت في قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه . فكشفت لي فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات . »

في غير تحفظ ، بل جعلوا همهم التوفيق بين التصوف وتعاليم الإسلام ، وعدم تغليب الحقيقة على الشريعة أو العكس . نم لم يصيبوا توفيقا في هذا الاتجاه ، ولكنهم على كل حال شعروا بضرورة الوقوف موقف الحيطة والحذر . فقد فضل الجنيد ، وتبعه في ذلك جمهور الصوفية في عصره ، أن يسير في « طريق الصحو » ، وإن كان أبو يزيد وأتباعه الملقبون بالطيفور بين قد ظهروا بين الناس في أقوالهم وأفعالهم بمظهر من سكرهم بالله فلم يفقهوا من سكرهم . ويمكن القول إجمالاً بأن صوفية هذا العصر قد اتخذوا القرآن والسنة ميزانا لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية وما يحسونه من حالات وجدانية^(١) . وكانت نتيجة ذلك أنهم عنوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة والناحية الأخلاقية في التصوف . يقول سهل ابن عبد الله التستري : بنيت أصول مذهبنا على ست : التمسك بكتاب الله والاعتداء بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأكل الحلال وعدم إيذاء الخلق ولو آذونا ، والبعد عما نهى الله عنه والتعجيل بالحقوق^(٢) . ويقول الجنيد « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات^(٣) » .

ولكن الصوفية من ناحية أخرى رأوا أنهم ببلوغهم غاية الطريق بعد اجتياز عقباته وتحمل آلامه ، وبعد وصولهم إلى نهاية المراج الصوفي بتحققهم بالمعرفة الإلهية ، قد وصلوا إلى مقام الولاية ؛ وأن جميع ما يصدر منهم من قول أو عمل متفق تمام الاتفاق مع روح الشرع مهما ظهر من التعارض بين أقوالهم وأفعالهم من جهة ، وبين ظاهر الشرع من جهة أخرى . ومن هنا قالوا إن رياء العارفين أفضل من إخلاص المرئدين^(٤) .

ولنلخص الآن النقاط الهامة التي حاولنا معالجتها في هذا البحث فنقول :

١ - إن التصوف بمعنى الانقطاع إلى الله والعزلة عن كل ما سواه كان نتيجة طبيعية لنزعة الزهد التي ظهرت قوية في الإسلام أثناء حكم الدولة الأموية .

(١) راجع القشيري مثلا ط . مصر ١٢٨٧ ص ١٧ س ٤ من أسفل = نجات الأنس ص ٤٣ س ٣ من أسفل ؛ وتذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٢٩ س ٢ ؛ والقشيري ص ٢٢ س ١٠ .
(٢) معرب عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦١ س ٤ .
(٣) القشيري ط . مصر ١٢٨٧ ص ٢١ السطر الأخير = ط . مصر ١٣٣٠ ص ٢٩ س ٣ .
(٤) القشيري ط مصر ١٣٣٠ ص ٩٦ س ٦ والعبارة لأبي سعيد الخزاز .

- ٢ — إن حركة الزهد هذه لم تكن بمعزل عن المؤثرات المسيحية ، وإن كانت في جملتها نتيجة للتعالم الإسلامية . فالتصوف الذي ظهر نتيجة عنها كان إسلاميا في جوهره .
- ٣ — ولكن ظهر في نهاية القرن الثاني الهجري تيار فكري جديد كان له أثره في التصوف الإسلامي . وهذا التيار الفكري غير الإسلامي واضح كل الوضوح في أقوال معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) .
- ٤ — تطورت هذه الأفكار الجديدة تطورا عظيما وأصبحت العنصر الفعال في التصوف في النصف الأول من القرن الثالث .
- ٥ — وكان ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) أكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي وطبعته بطابعه الدائم .
- ٦ — أن الظروف التاريخية التي ظهر فيها هذا النوع الجديد من التصوف تحملنا على الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المصدر الذي استمد منه .
- ٧ — يجب البحث عن هذا المصدر في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وفي المذهب الغنوصي .
- ٨ — ولكن بينما كان العنصر الثيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي يونانيا ، كانت الأفكار المتطرفة في مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية ، أعنى الأفكار التي أدخلها إلى التصوف أبو يزيد البسطامي . أما كلام الصوفية في الفناء ، فالمرجح أنه مستند إلى مذهب الترفانا البوذية .
- ٩ — أصبح التصوف مذهباً منظماً أثناء الجزء الأخير من القرن الثالث ، وصار للصوفية أساتذة وتلاميذ وقواعد للسلوك . ولكنهم بذلوا ما وسعهم من جهد لتوفيق بين تصوفهم وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساساً لجميع أقوالهم وأفعالهم .

سأذكر فيما يلي مجموعة كاملة تقريبا لتعريفات التصوف التي وردت في رسالة القشيري وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، وفي نفحات الأنس لعبد الرحمن جامي . وقد تعمدت إغفال ذكر بعض التعريفات التي وضعها متأخرو الصوفية وليس لها في بحثنا أهمية ذات بال ، كما أغفلت ذكر التعريفات التي لا تعرف شخصيات واضعها ولا يمكن تحديد زمن معين

لوضعها . ويتبين من النظر في هذه التعريفات أن الزمن الذي وضعت فيه يكاد يقرب من قرنين ونصف ، لأن أولها هو تعريف معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) ، وآخرها تعريف أبي سعيد بن أبي الخير (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) . ويتبين أيضا أنها تعريفات من أنواع مختلفة : إذ منها « الثيوسوفى » المتصل بأحوال الصوفية ، ومنها المتصل بوحدة الوجود ، كما أن منها الأخلاقي واللغوي وما هو أشبه بالحكم . وليس في عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة « الصوفى » من الصوف ؛ ولكن الناظر في التعريفات التي ذكرناها سيظهر له في وضوح أن الصوفية أنفسهم لم يأخذوا بهذا الرأي : فإننا نجد في مقابل كل تعريف ينسب الصوفية إلى لبس الصوف اثني عشر تعريفا تشير إلى اشتقاق كلمة « الصوفى » من الصفاء .

وقد صيغ بعض هذه التعريفات باللغة العربية ، وبعضها الآخر باللغة الفارسية ، وكثير منها باللغتين معا . على أنني حرصت دائما على ذكر نص التعريفات العربية كلما عثرت عليها في رسالة القشيري أو نفحات الأنس لجامي . وليس عندي من شك في أن في الإمكان الحصول على أصول عربية لمعظم التعريفات التي ذكرها صاحب تذكرة الأولياء ، لو أن المؤلفات العربية المشابهة لتذكرة الأولياء درست ومحصت تمحيصا دقيقا . وهاهي التعريفات المشار إليها مقرونة بأسماء واضعها :

١ - معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) :

« التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق »^(١) (القشيري ص ١٤٩ .
تذكرة ج ١ ص ٢٧٢ م ٤) .

٢ - أبو سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥ هـ) .

« تصوف آنتست كه بروى أفعال مى روز كه جز خدای نداند و بيومته باخدای بود
جنانك جز خدای ندا ند » . (تذكرة ج ١ ص ٢٣٣ م ١٩) ، وتعريبه .
« التصوف أن تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها إلا الحق ، وأن يكون دائما مع الحق
على حال لا يعلمها إلا هو » .

(١) نسخة الرسالة القشيرية المشار إليها هي الطبوعة في مصر سنة ١٢٨٧ هـ .

٣ - بشر الحافي (المتوفى سنة ٢٢٧ هـ) .

« صوفي آنست که دل صافی دارد با خدای ». (تذكرة ج ١ ص ١١٢ س ١٣) .

وتعريبه « الصوفي من صفا قلبه لله » .

٤ - ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) .

« سئل ذو النون عن التصوف فقال : هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء » ،

فآثمهم الله عز وجل على كل شيء » . (التشيري ص ١٤٩ س ٢٠ . التذكرة ج ١

ص ١٣٣ س ١٠) .

٥ - ذو النون أيضا .

« صوفي آن بود که جون بگويد نطقش حقائق حال وی بود يعني جيزی نگويد که

أو آن بناشد وجون خاموش باشد معاملتش معبر حال وی بود و بقطع علايق حال وی ناطق

بود » (التذكرة ج ١ ص ١٢٦ س ١٣) . وتعريبه

« الصوفي هو من إذا نطق كان كلامه عين حاله . فهو لا ينطق بشيء إلا إذا كان هو

ذلك الشيء . وإذا أمسك عن الكلام عبرت معاملته عن حاله ، وكانت ناطقة بقطع علاقته

(الدينوية) عن حاله » .

٦ - أبو تراب النخشي (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) .

« الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء » (التشيري ص ١٤٩ س ١٩) .

٧ - سري السقطي (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ) .

« التصوف اسم لثلاث (هكذا) معان ، وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ،

ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على

هتك أستار محارم الله » (التشيري ص ١٢ س ١ ، والتذكرة ج ١ ص ٢٨٢ س ٢٠) .

٨ - أبو حفص الحداد (المتوفى حوالي ٢٦٥ هـ) .

« تصوف همه ادب است » (تذكرة ج ١ ص ٣٣١ س ٦) ، وتعريبه

« التصوف تمام الأدب » .

٩ - سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ) .

« الصوفي من يرى دمه هدراً ومِلْكُه مباحاً » . (القشيري ص ۱۴۹ س ۹) .

۱۰ - سهل بن عبد الله التستري أيضاً .

« صوفي آن بود که صافی شود از کدر و بُر شود از فِکَر و در قرب خدای منقطع شود از بشر و یکسان شود در جِشْمِ او خاك و زر » (تذکرة ج ۱ ص ۲۶۴ س ۱) ، و تعریبه « الصوفي من صفا من السكر ، وامتلاً من الفکر ، و انقطع إلى الله من البشر ، واستوی عنده الذهب والمدر^(۱) » .

۱۱ - سهل بن عبد الله التستري أيضاً .

« تصوف اندک خوردن است و با خدای آرام گرفتن و از خلق گریختن » (تذکرة

ج ۱ ص ۱۶۴ س ۳) ، و تعریبه

« التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله والفرار من الناس » .

۱۲ - أبو سعيد الخراز (المتوفى سنة ۲۶۸ هـ) .

« برسیدند از تصوف گفت آنست که صافی بود از خداوند خویش و بر بود از انوار

و در عین لذت بود از ذکر » (تذکرة) ، و تعریبه

« سئل عن التصوف فقال : الصوفي من صفي ربه قلبه فامتلاً قلبه نوراً ، ومن حل

في عين اللذة بذكره الله » .

۱۳ - سمنون المحب^(۲) (المتوفى قبل ۲۹۷ هـ) .

« سئل سمنون عن التصوف فقال : ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء » (القشيري

ص ۱۴۸ س ۶ من أسفل) .

۱۴ - عمرو بن عثمان المكي (المتوفى سنة ۲۹۱ هـ) .

« سئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال . أن يكون العبد في كل وقت مشغولاً

بما هو أولى به في الوقت^(۳) » (القشيري ص ۱۴۸ س ۸ من أسفل) .

(۱) يذكر صاحب عوارف المعارف النص العربي لهذا التعريف كما أثبتناه في المتن . (المغرب)

(۲) يقرأ زكريا الأنصاري (المتوفى سنة ۹۲۶ هـ) شارح الرسالة القشيرية اسم سمنون بفتح السين .

وينسب جامي القول المنسوب إلى سمنون إلى رويم (نفعات الأئس ص ۱۰۵ السطر الأخير) .

(۳) قارن القشيري ص ۳۶ س ۲۱ « يقولون الصوفي ابن وقته يريدون بذلك أنه مشغول بما هو

أولى به في الحال » .

۱۵ - أبو الحسين النورى (المتوفى سنة ۲۹۵ هـ) .

« نعت الصوفى السكون عند الایثار عند الوجود^(۱) » (القشیری ص ۱۴۹ س ۹)

۱۶ - أبو الحسين النورى . أيضاً .

صوفیان آن قوم اند که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی سده و از هوا خالص یافته تادر صف اول و درجهٔ اعلى باحق بیارا میزدند و از غیر او رمیذنه نه مالک بودند و نه مملوک » (التذکرة) و تعریبه .

« الصوفیة قوم صفت قلوبهم من کدورات البشرية و آفات النفوس ، و تحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول و الدرجة العلیا مع الحق . فلما ترکوا کل ما سوى الحق صاروا لا مالکین و لا مملوکین » .

۱۷ - أبو الحسين النورى أيضاً .

« صوفى آن بود که هیچیز در بند او نبوذ و او در بند هیچیز نشوذ » (التذکرة)

و تعریبه :

« الصوفى من لا يتعلق به شیء و لا يتعلق بشیء » .

۱۸ - أبو الحسين النورى أيضاً .

« تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاق است یعنی اگر رسم بودی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی بتعلم حاصل شدی بلیگ اخلاق است که تخلقوا بأخلاق الله و بخلق خدای بیرون آمدن نه برسوم دست دهد و نه بعلوم » (التذکرة) ، و تعریبه :

« ليس التصوف رسماً و لا علماً ، و لکنه خلق ؛ لأنه لو کان رسماً لحصل بالمجاهدة ، و لو کان علماً لحصل بالتعلیم . و لکنه تخلق بأخلاق الله . و لن تستطيع أن تُقبِل على الأخلاق الإلهیة بعلم أو رسم » .

۱۹ - أبو الحسين النورى أيضاً .

« تصوف آزادی است و جوا نمردی و ترک تکلف و سخاوت » (التذکرة) ، و تعریبه :

« التصوف الحریة و الکرم و ترک التکلف و السخاء » .

(۱) قد تفهم العبارة بمعنى أن من صفات الصوفى السكون فى حال فنائه و إیثار الفناء فى حال وجوده أو بمعنى أن الصوفى الصادق يسكن قلبه فى حال الفقر و يؤثر غیره على نفسه فى حال الغنى .

- ٢٠ - أبو الحسين النورى أيضاً .
« تصوف ترك جملة نصيبها نفس است براى نصيب حق » (التذكرة) ، وتعريبه :
« التصوف ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها » .
- ٢١ - أبو الحسين النورى أيضاً .
« تصوف دشمنى دنيا است ودوستى مولى » (التذكرة) ، وتعريبه .
« التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى » .
- ٢٢ - الجنيد البغدادي (المتوفى سنة ٢٩٧) .
« [التصوف هو] أن يمتك الحق عنك ويحييك به » (القشيري ص ١٤٨ س ١٩) .
- ٢٣ - الجنيد أيضاً .
« هو أن تكون مع الله بلا علاقة » . (القشيري ص ١٤٨ س ٤ من أسفل) .
- ٢٤ - الجنيد أيضاً .
« التصوف عَنوَةٌ لا صلح فيها » . (القشيري ص ١٤٩ س ٥)^(١) .
- ٢٥ - الجنيد أيضاً .
« [الصوفية] هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم » . (القشيري ص ١٤٩ س ٥) .
- ٢٦ - الجنيد أيضاً .
« التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع » (القشيري ص ١٤٩ س ٦) .
- ٢٧ - الجنيد أيضاً .
« الصوفى كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليمح »
(القشيري ص ١٤٩ س ٦) .
- ٢٨ - الجنيد أيضاً .
« إبه كالأرض يطؤها البرّ والفاجر ، وكالسحاب يُظِلُّ كل شيء ، وكالقطر يسقي كل شيء » (القشيري ص ١٤٩ س ٧) .

(١) قارن قول رويم « ماتزال الصوفية بغير ما تنافروا ، فإذا اصطلحوا فلا خير فيهم » (القشيري ص ١٤٩ س ١٧) ، وشرح عبد الله الأنصاري على هذه العبارة في ثغحات الأنس ص ٨٤ س ٥ .

۲۹ - الجنید أيضاً :

« تصوف اصطفوا است هر که گزینده شد از ماسوی الله او صوفی است »
(تذکره) ، و تعریبه :

« التصوف أن يختصك الله بالصفاء ، فمن اصْطَفَى من كل ما سوى الله فهو الصوفی » .

۳۰ - الجنید أيضاً :

« صوفی آنست کی دل او چون دل ابرهیم سلامت یافته بود از دنیا و بجای آرنده فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسمعیل و اندوه او اندوه داود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صلی الله علیه و علی آله و سلم » (تذکره) ، و تعریبه :

« الصوفی من أحس قلبه السلامة من الدنيا كما أحسها قلب إبرهیم فأطاع أوامر الله :
ومن كان تسليمه كتسليم اسماعيل ، وحزنه كحزن داود ، وفقره كفقر عيسى ، وشوقه كشوق
موسى في وقت مناجاته ، وإخلاصه كإخلاص محمد صلی الله علیه و علی آله و سلم » .

۳۱ - الجنید أيضاً :

« تصوف نعتی است که اقامت نبده در آنست گفتند نعت حق است یا نعت خلق
گفت حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق » (التذکره) ، و تعریبه :

« التصوف نعت تقیم فيه » . فلما سئل أهو نعت للحق أم للخلق ؟ أجاب « حقیقته
نعت للحق ، و رسمه نعت للخلق » .

۳۲ - الجنید أيضاً :

« برسیزند از ذات تصوف گفت بر تو باد که ظاهرش بگیری و از ذاتش نبُرسی که
ستم کردن بروی بود » (التذکره) ، و تعریبه :

« سألوه عن حقيقة التصوف فقال : « تمسك بظاهرة ولا تسأل عن حقيقته وإلا أفسدته » .

۳۳ - الجنید أيضاً :

« صوفیان آنند که قیام ایشان بخداوند است از آنجا که نداند الا او »
(التذکره) ، و تعریبه :

« الصوفية قائلون بالله لا يعلمهم إلا هو » .

٣٤ - الجنيد أيضاً :

« تصوف صافي کردن دلست از سراجعت خلقت ومفارقت از اخلاق طبيعت وفرو
ميرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی وفروذ آمدن بر صفات روحانی
وبلند شدن بعلوم حقیقی و بکار داشتن آنج اولیترست إلى الأبد ونصیحت کردن جمله امت
ووفابجای آوردن مر حقیقت ومتابعت بیغمبر کردن در شریعت ». (التذكرة) ، وتعریبه :
« التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي ، ومفارقة أخلاق الطبيعة ،
وإخماد صفات البشرية ، ومجانبة نزوات النفس ، ومنازلة الصفات الروحية ، والتعلق بعلوم
الحقيقة ، وعمل ما هو خير إلى الأبد ، والنصح الخالص لجميع الأمة ، والإخلاص في سראعة
الحقيقة ، واتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الشريعة »^(١)

٣٥ - ممشاد الدينوري (المتوفى سنة ٢٩٩ هـ) :

« تصوف صفای اسرار است وعمل کردن بذ آنج رضای جبار است وصحبت داشتن
با خلق بی اختیار است ». (التذكرة) . وتعریبه
« التصوف صفاء الأسرار وعمل ما يرضى الجبار وأن تسقط الاختيار مع أنك
تصحب الخلق » .

٣٦ - ممشاد الدينوري أيضاً :

« تصوف تو انگری نمودنست ومجهولی گزیدن که ندا نند ودست بداشتن از چیزی
که بکار نیاید ». (التذكرة) . وتعریبه
« التصوف أن تظهر الغنى ، وأن تؤثر أن تكون مجهولاً حتى لا يعرفك الخلق ،
وأن تعف عن كل ما لا خير فيه » .

٣٧ - أبو محمد رُوَيْم (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ) :

سئل رُوَيْم عن التصوف فقال : « استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد » .
(القشيري ص ١٤٨ س ٥ من أسفل) .

(١) ينسب الشعراني هذا القول مع اختلاف طفيف في الألفاظ إلى عبد الله بن خفيف الصبي المتوفى
سنة ٣٣١ هـ . (الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٠٣ ط مصر سنة ١٣١٥ هـ) .

٣٨ - رويم أيضا :

« التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار » . (القشيري ص ١٤٨ السطر الأخير)

٣٩ - علي بن سهل الإصفهاني (المتوفى سنة ٣٠٧ هـ) :

« التصوف التبري عن دونه ، والتخلي عن سواه » . (نفحات الأنس ص ١١٦ س ١) .

٤٠ - الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩ هـ) :

« سئل عن الصوفي فقال : وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا » (القشيري ص ١٤٨ س ٢١) .

٤١ - أبو محمد الجريزي (المتوفى سنة ٣١١) :

« سئل أبو محمد الجريزي عن التصوف فقال : الدخول في كل خُلق سني ، والخروج من كل خُلق دني (القشيري ص ١٤٨ س ١٦) .

٤٢ - أبو محمد الجريزي أيضا :

« التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب » (القشيري ص ١٤٩ س ١٨) .

٤٣ - أبو عمرو الدمشقي (المتوفى سنة ٣٢٠) :

« التصوف رؤية الكون بعين النقص ، بل غرض الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص » (نفحات الأنس ص ١٧٥ س ١٤) .

٤٤ - أبو بكر الكتّاني (المتوفى سنة ٣٢٢) :

« التصوف خُلقٌ : فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء » . (القشيري ص ١٤٩ س ١٠)^(١) .

٤٥ - أبو بكر الكتّاني :

« تصوف صفوة است ومشاهدة » (التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف صفاء ومشاهدة » .

(١) ترجم هذا التعريف في تذكرة الأولياء على الوجه الآتي : « تصوف هم خلق است هم كرا خلق يشتر تصوف يشتر » .

۴۶ - أبو بكر الکتانی أيضاً :

« صوفی کسی است که طاعت او نزدیک او جنایت بود که ار آن استغفار باید کرد »
(التذکرة) . وتعریبه :

« الصوفی من نظر إلى طاعته بعین الذنب الذی يستوجب أن يستغفر الله منه » .

۴۷ - أبو علی الروذباری (المتوفی سنة ۳۲۲) :

« التصوف الإناخة علی باب الحیب وإن طرد عنه » .

۴۸ - أبو علی الروذباری :

« وقال أيضاً : صفة القرب بعد كدورة البعد » .

۴۹ - أبو علی الروذباری :

« صوفی آنست که صوف بوشد بصفا و بجشانذ نفس را طم جفا و بیندازد دنیا را
از بس قفا و سلوک کند طریق مصطفا^(۱) » (التذکرة) ، وتعریبه :

« الصوفی من لبس الصوف علی الصفا ، وأطم نفسه طعام الجفا ، ونبد الدنيا وراء القفا ،
وسلك سبیل المصطفى » .

۵۰ - عبد الله بن محمد المرتعش (المتوفی سنة ۳۲۸) :

« از وی برسیدند که تصوف چیست گفت اشکال و تلبیس و کتمان » (نفحات
الأنس ص ۲۳۰) وتعریبه :

سئل عن التصوف فقال : إشکال و تلبیس و کتمان » .

۵۱ - عبد الله بن محمد المرتعش أيضاً :

« صوفی آنست کی صافی شوذ از جمله بلاها و غایب گردد از جمله عطاها »
(التذکرة) ، وتعریبه :

« الصوفی من صفت نفسه من جميع البلیا و غاب عن جميع العطايا » .

(۱) يوجد هذا التعريف بالصورة التي ذكرناها في ملحق تذكرة الأولياء . وهو موجود ، فیا عدا
العبارة الأخيرة ، في تذكرة الأولياء نفسها حيث ينسب إلى أبي عبد الله بن خفيف (المتوفی سنة ۳۳۱) .
وقد وجد المرعب في طبقات الشعرائی ج ۱ ص ۱۳۱ أن وفاة هذا الصوفی كانت سنة ۳۷۱ هـ . وهي في
القسری سنة ۳۹۱ .

۵۲ — أبو الحسن المزين (المتوفى سنة ۳۲۸) :

« التصوف الاقياد للحق » (القشيري ص ۱۴۹ س ۱۸)

۵۳ — أبو عبد الله بن خفيف (المتوفى سنة ۳۳۱) :

« تصوف صبرست در تحت مجاری اقدار و فرا گرفتن از دست جبار و قطع کردن

بیابان و کوهسار » (التذكرة) ، و تعریبه :

« التصوف هو الصبر تحت مجاری الأقدار ، والرضا بما تعطيه يد الجبار ، و قطع

الفيافي والقفار » .

۵۴ — أبو بكر الواسطي (المتوفى سنة ۳۲۰) :

« صوفي آنست که سخن از اعتبار گوید و سرّ او منورّ شده باشد بفکرت »

(التذكرة) ، و تعریبه :

« الصوفي من كان كلامه عن اعتبار ، ومن استنار سره بالافتكار »

۵۵ — أبو بكر الشبلي (المتوفى سنة ۳۳۴) :

« التصوف الجلوس مع الله بلا همّ » (القشيري ص ۱۴۹ س ۱۳) .

۵۶ — أبو بكر الشبلي : أيضاً :

« الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى واصطنعتك لنفسى ^(۱) : قطعه

عن كل غير ثم قال لن تراني ^(۲) » (القشيري ص ۱۴۹ س ۱۵) .

۵۷ — أبو بكر الشبلي أيضاً :

« التصوف برقة محرقة » (القشيري ص ۱۴۹ س ۱۶)

۵۸ — أبو بكر الشبلي أيضاً :

« الصوفية أطفال في حجب الحق » . (القشيري ص ۱۴۹ س ۱۶) .

۵۹ — أبو بكر الشبلي أيضاً :

« هو عصمة عن رؤية الكون » . (القشيري ص ۱۴۹ س ۱۶) .

(۱) قرآن س ۲۰ آية ۴۳ .

(۲) قرآن س ۷ آية ۱۳۹ .

٦٠ — أبو بكر الشبلي أيضاً :

« تصوف آنست که جنان باشد که آن زمان که بوجود نیا مده بوذ »
(التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون » .

٦١ — أبو بكر الشبلي أيضاً :

« تصوف ضبط قووى است ومراعات انفاس »^(١) . (التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف ضبط القوى ومراعاة الأنفاس » .

٦٢ — أبو بكر الشبلي أيضاً :

« صوفى وقتى صوفى باشد که جمله خلایق را عیال خود بیند » (التذكرة) . وتعريبه :

« لا يكون الصوفي صوفياً حتى يرى جميع الخلائق عيالا عليه » .

٦٣ — أبو سعيد بن العربي (المتوفى سنة ٣٤٠ هـ) :

« التصوف كله ترك الفضول » . (نفعات الأنس ص ٢٤٨ س ٢) .

٦٤ — أبو الحسن البوشنجي (المتوفى سنة ٣٤٧) :

« بر سید ند از تصوف گفت کوتا هی امل است ومداومت بر عمل »

(التذكرة) . وتعريبه :

سألوه عن التصوف فقال : « ضعف الأمل ومداومة العمل » .

٦٥ — جعفر الخلدی (المتوفى سنة ٣٤٨) :

« تصوف طرح نفس است ذر عبودیت و بیرون آمدن از بشریت ونظر کردن

بخدای بکلیت » (التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف طرح النفس في العبودية ، والخروج من البشرية ، والنظر إلى الحق بالكلية »

٦٦ — أبو عمرو بن النجيد (المتوفى سنة ٣٦٦ هـ)^(٢) :

« تصوف صبر کردنست در تحت أمر ونهی » (التذكرة) وتعريبه :

(١) يظهر أن عادة مراعاة الأنفاس وحمل السبح (القشيري ص ٢٢ س ١٩) مأخوذة عن التصوف

الهندي . قارن فون كريم في Culturgeschichte Streifzüge p. 48 . ومن أقوال أبي يزيد

البسطامي « عبادة العارف مراعاة الأنفاس » (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٢ س ١٠) .

(٢) هو أبو عمرو اسماعيل بن نجيد (من غيرأل) السلمي جد أبي عبد الرحمن السلمي مؤرخ

التصوف المعروف . (راجع القشيري ص ٢٨ ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٢٤٨) (المغرب) .

« التصوف الصبر تحت الأمر والنهي » .

٦٧ — أبو عبد الله الرودباري (المتوفى سنة ٣٦٩ هـ) :

« التصوف ترك التكلف واستعمال التطرف^(١) ، وحذف التشريف » . (نفحات الأنس ص ٣٠٠ من ١١) .

٦٨ — أبو محمد الراسبي (المتوفى سنة ٣٦٧ هـ) :

« لا يكون الصوفي صوفيا حتى لا يقبله أرض ولا يظله سماء ، ولا يكون له قبول عند الخلق ، ويكون مرجعه في كل الأحوال إلى الحق تعالى » . (نفحات الأنس ص ٣٠٤ من ٨)

٦٩ — أبو الحسن الحضري (المتوفى سنة ٣٧١ هـ) :

« [خليفة] گفت تصوف چه باشد گفت آنکه از جهان بدون حق بهیج چیز آرام نگیرد و نیا ساید و آنکه کار خود با او گذارد که خداوندست و او خود بقضای خویش تولا میکند فاما بعد الحق إلا الضلال چون خداوند را یافت بهیج چیز دیگر باز ننگرد » . (التذكرة) ، وتعريبه :

« سأله الخليفة عن التصوف فقال : الصوفي من لا راحة ولا سلى له في الدنيا إلا بالله ؛ ومن سلم جميع أمره إلى ربه الذي يعلم ما قدره له . فاما بعد الحق إلا الضلال ؟ إذا وجد الصوفي ربه لم ينظر بعد ذلك إلى شيء سواه » .

٧٠ — أبو الحسن الحضري أيضا :

« صوفي آنست که چون از آفات فانی گشت با سر آن نشود و جون روی فراحق کرداز آن نیفتد و حوادث روزگار را درو اثر نباشد » (التذكرة) ، وتعريبه :

« الصوفي من إذا فنى عن آفات الدنيا لم يرجع إليها ، ومن إذا ولي وجهه نحو الحق لم يتحول عنه ، وليس للحوادث أثر فيه بحال » .

٧١ — أبو الحسن الحضري أيضا :

« صوفي آنست که وجد او وجود او است و صفات او حجاب او است یعنی من عرف نفسه فقد عرف ربه » (التذكرة) ، وتعريبه :

(١) كان الظرف من صفات الزنادقة ، ولكن بعض الصوفية كاللامتية استعمالوا الظرف وادعوا الزندقة ليغفوا أحوالهم عن الناس . (المغرب)

« الصوفي من كان وجده وجوده ، وصفاته حجابيه : أعنى من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

٧٢ — أبو الحسن الحصرى أيضا :

« صوفى آنست كه اورا موجود نيابند بعد از وجود خویش » (التذكرة) ، وتعريبه :
« الصوفى من لا يجدون له وجوداً كوجودهم » .

٧٣ — أبو الحسن الحصرى أيضا :

« تصوف صفای دلست از كدورت مخالقات » (التذكرة) ، وتعريبه :
« التصوف أن يكون قلبك صافيا من كدورة المخالقات » .

٧٤ — أبو عثمان المغربي (المتوفى سنة ٣٧٣) :

« تصوف قطع علايق است ورفض خلايق واتصال حقايق » (التذكرة) ، وتعريبه :
« التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق » .

٧٥ — أبو العباس النهاوندى (المتوفى سنة ٤٠٠) :

« تصوف پنهان داشتن حالست وجاه بذل کردن بر برادران » (التذكرة) ، وتعريبه :
« التصوف إخفاء الحال وبذل الجاه للإخوان » .

٧٦ — أبو الحسن الخرقانى (المتوفى سنة ٤٢٥) :

« صوفى بمرقع وسجاده صوفى نبود وصوفى برسوم وعادات صوفى نبود صوفى آن بود كه نبود » (نفعات الأنس ص ٣٣٧ س ٦) ، وتعريبه :
« ليس الصوفى بمرقعه وسجاداته ولا برسومه وعاداته ، بل الصوفى من لا وجود له » .

٧٧ — أبو الحسن الخرقانى أيضا :

صوفى روزى بود كه بافتابش حاجت بنود وثبى كه بماه وستاره اش حاجت بنود
وينستى است كه مهستيش حاجت بنود » (نفعات الأنس ص ٣٣٧ س ٧) ، وتعريبه :
« الصوفى نهار لا يفتقر إلى شمس ، وليل لا يفتقر إلى قمر ولا نجم ، وعدم لا يفتقر
إلى وجود » .

٧٨ - أبو سعيد بن أبي الخير (المتوفى سنة ٤٤٠) :

« شيخ را پرسیدند که تصوف چیست گفت آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجھی » (نفحات الأنس ص ٣٤٥ س ١٢) ، و تعریبه :

« سألوا الشيخ عن التصوف فقال : أن تتخلى عن كل ما في دماغك ، وتجد بكل ما في يدك ، وألا تجزع من شيء أصابك » .

الزهد في الإسلام*

تفيض الكتب العربية والفارسية والتركية بالمادة الغزيرة عن الزهد في الإسلام ، ولكنها لم تلق بعد إلا قليلا من عناية الباحثين الأوربيين ، ولا يزال كثير منها بحاجة إلى الكشف والتحقيق والدرس . ولا أمل في تكوين فكرة دقيقة عن الزهد الإسلامي في مجلته حتى تتم دراسة هذه المادة . أما هذا المقال فليس إلا محاولة لتخطيط الطرق التي سار فيها الزهد في الإسلام ، وكيف نشأ وتطور في كل منها . مع ذكر الصفات البارزة التي اتصف بها الزهد في كل حالة .

ويقع المقال في خمسة أجزاء على النحو الآتي :

- (١) مقدمة : تعاليم النبي محمد (عليه السلام) .
- (٢) الزهد في أوائل الإسلام ، والزهد الصوفي .
- (٣) تطور الزهد الصوفي في القرون الوسطى .
 - (أ) نظام الخلوات والزوايا والرُّبُط الخ .
 - (ب) طرق الزهد .
- (٤) الزهد الفلسفي .
- (٥) خاتمة : الطرق الصوفية (الدرويش) .

١ - مفرمة - تعاليم النبي :

كان عرب الجاهلية على حظ قليل من التفكير الديني ، وكان تفكيرهم في هذه الناحية مضطرباً غامضاً . وقد شغلهم انهماكهم في متع الحياة ومتاعها عن التفكير في حياة أخروية ، ولم يخطر ببالهم أن يعدوا أنفسهم لحياة روحية وراء حدود القبر . وقد غرست المسيحية -

(*) نشر هذا المقال في دائرة معارف الدين والأخلاق ، المجلد الثاني سنة ١٩٠٩ ، الطبعة الثانية

لا الكنيسة المسيحية ، بل المسيحية غير التقليدية وغير المنظمة — بذور الزهد في بلاد العرب قبل البعثة المحمدية ، وظل أثرها يعمل عمله في تطور الزهد في الإمبراطورية الإسلامية في عصورها الأولى . ونحن نعلم أن المسيحية كانت منتشرة قبل الإسلام بين قبائل شمال الجزيرة العربية ، وأن كثيراً من العرب كانوا على شيء من العلم — مهما كان قليلاً وسطحياً — بعبائد الديانة المسيحية وطقوسها^(١) . بل إن الإشارات التي وردت في الشعر الجاهلي عن رهبان المسيحيين لتدل على أن عرب البادية كانوا يجولون هؤلاء الرهبان ويعظمونهم ، وكانوا يهتدون بأنوارهم المنبعثة من صوامعهم في ظلام الليل وهم يسرون في الصحراء . فضرب هؤلاء الرهبان وغيرهم من الزهاد الهائمين على وجوههم ، مثلاً للعرب الوثنيين في الزهد ، وحركوا في نفوس بعضهم ، وهم المعروفون بالحنفاء ، ميلاً إلى النفور من الأوثان ورفض عبادتها . فدان هؤلاء بعبادة التوحيد ، واصطنع بعضهم الزهد ومجاهدة النفس ، ولبسوا الصوف وحرّموا على أنفسهم بعض أنواع الطعام . وليس هناك من شك في أنه كان لهؤلاء الحنفاء بعض الأثر في محمد الذي كان معاصراً لكثير منهم ، وكان اثنان منهم ، متصلين به صلة قرابة أو نسب^(٢) .

وقد يفسر لنا تأثير المسيحية حركة الزهد التي ظهرت في أوائل عهود الإسلام ، وكيف كان محمد وأتباعه الأولون يقومون الليل كله أو بعضه تهجداً وعبادة ، ثم كيف تقلص ظل هذا الزهد بعد ذلك شيئاً فشيئاً^(٣) . ولم يكن الزهد من الخصائص التي امتاز بها الإسلام ولا نبي الإسلام ، فإن المأثور عن النبي أنه أخذ بنصيب من جميع اللذات التي كانت في متناول يده ، ولم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الله التي أخرج لعبادة والطيبات من الرزق . (راجع سورة المائدة آية ٨٧ — ٨٨) . نعم قد وضع الإسلام لأهله حدوداً وشروطاً تمت بصلة إلى الزهد ، كصوم رمضان وتحريم الخمر ، وكالصلوات الخمس التي يجب على كل مسلم أداؤها كل يوم ، وكالحج إلى البيت الحرام وغير ذلك . ولكن إن كان لهذه الفروض

(١) Wellhausen Reste 2, 230 ff.

(٢) فارن مقالة شارلز لايل في كتيبي خفيف ومسلم في مجلة الجمعية الأسيوية المسكية سنة ١٩٠٣

س ٧٧١ وما بعدها .

(٣) Wellhausen, المرجع المذكور س ٢٤١ .

دالاتها ، فهي تبرز في صورة واضحة روح الإسلام الاجتماعية والعملية وروح الشدة ، وهي صفات تتنافى مع روح الزهد والرضا والعزوف عن الدنيا . وإذا غضضنا النظر عما ورد في القرآن من آيات تشير بصورة عامة إلى حقارة الدنيا وزخرفها ، وتدعو إلى العمل الصالح والتوكل على الله ، لا على المال والجاه ، فإننا لا نجد فيه إلا قليلا من الآيات التي لها صبغة خاصة في الزهد . فالصوم مثلا قد فرض تكفيراً عن بعض الذنوب أو عوضاً عن القيام ببعض شعائر الدين أو فدية للقتل . قال تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى : ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ، فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » (البقرة آية ١٩٥) . وقال « وما كان للمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ... فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله » (النساء آية ٩٢) . وقال « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلقتم » (المائدة آية ٨٩) . وقال « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتاسا ، ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتاسا » (المجادلة آية ٣ - ٤) . ويحدثنا القرآن أن التوبة إذا صحبها الإيمان والعمل الصالح تبدل السيئات حسنات (راجع سورة الفرقان آية ٧٠) ، وأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (العنكبوت آية ٤٥) . أما تطهير النفس عن طريق الزكاة فوارد في السور المكية في مثل قوله تعالى : « قد أفلح من تركى » (الأعلى آية ١٤)^(١) .

وقد وردت مادة زهد التي اشتق منها « الزهد » مرة واحدة في القرآن في قصة يوسف في قوله تعالى : « وشروه بثمان مئتين درهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين » (يوسف آية ٢٠) وليس لها هنا أى معنى صوفى ، وإنما هي مستعملة في مقام اللوم والتأنيب . ولكن كلمة التبتل التي هي أقدم من كلمة الزهد موجودة في القرآن في قوله تعالى : « واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً » (المزمل آية ٨) والمراد بها نوع من أنواع العبادة التي أمر بها الله . ومن الألفاظ التي وردت في القرآن في وصف الزهاد لفظ السائحين والسائحات في قوله تعالى :

(١) قارن Grimme في كتابه « محمد » سنة ١٩٠٤ . الجزء الثاني ص ١١٣ .

« التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف الخ
(التوبة آية ١١٣) . وقوله : « مسلمات مؤمنات فانتات تائبات عابدات سائحات »
(التحريم آية ٥) . وليس هناك من شك في أن الكتّاب المسلمين الذين كتبوا في الزهد
قد أولوا القرآن بما يتفق ونظرياتهم الخاصة ، وقرءوا في كثير من كلماته معاني جديدة خرجوا
بها عن معانيها الظاهرة . ومن أم هذه الكلمات كلمتا « الذكر » و « التوكل » .

٢ - الزهد الاسلامي الأول ، والزهد الصوفي :

صرح القرآن بأن الرهبانية بدعة ابتدعتها المسيحية في قوله تعالى : « ورهبانية ابتدعوها
ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله » (الحديد آية ٢٨) . واعترف محمد في قول مشهور له
بأن لا رهبانية في الإسلام . ومع ذلك تحدثنا أخبار المسلمين الأوائل بأن فئة منهم قد سلكوا
هذا الطريق^(١) وتصور النبي بأنه كان في أول الأمر ينكر عليهم اصطناع المجاهدة وتعذيب
النفس تكفيراً عن السيئات ، ثم تظهره بعد ذلك ، أي بعد أن رسخت قدم الزهد في
الإسلام ، وكان لا مناص من التوفيق بين الزهد والتعاليم الدينية ، بمظهر من نصب نفسه قدوة
لغيره في هذه المجاهدات والرياضات . وقد جمع جولد تسيهر طائفة من الأمثلة لرجال من هذا
النوع كانوا معاصرين للنبي أو قريبين من زمنه وعرفوا بالتكفير عن معاصيهم بهذه الطرق .
من هؤلاء بهلول بن ذؤيب الذي خرج إلى جبل بجوار المدينة ، ولبس لباس الشعر ور بط يديه
خلف ظهره بسلاسل من حديد وجعل يصيح « يا رب انظر إلى بهلول يرسف في الأغلال
ويعترف بذنوبه » . وكذلك أبو لبابة لما ندم على خيانه ارتكبها ، ر بط نفسه إلى عمود في
مسجد المدينة وبقى على هذه الحال حتى أيقن أن الله غفر له^(٢) . وهناك أنواع أخرى من
أساليب الندم والتوبة كانت متصلة بشعائر الحج إلى البيت الحرام . فكثيراً ما ذهب
الحجاج إلى مكة مشاة حفاة الأقدام ، أو طافوا بالكعبة وهم مقودون كالجمال بحلقات في
أنوفهم^(٣) . وقد سمعنا بحجاج قطعوا على أنفسهم عهد الصمت ، وأن أبا بكر أبطل هذه العادة
وعدها من أعمال الجاهلية .

(١) راجع مقالة جولد تسيهر في R. H. R. المجلد ٣٧ ص ٣١٤ وما بعدها .

(٢) راجع ابن همام ص ٦٨٦ .

(٣) فارن جولد تسيهر في مجلة فينا الشرقية مجلد ١٣ ص ٣٦ ، تعليق ٣ .

وقد انفرد القرن الأول في الإسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره . فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبنى أمية) والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية ، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون إراداتهم وآراءهم الدينية على غيرهم من أخلصوا في إسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية Theocracy التي حاول المسلمون إرجاعها : كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها ، وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها . ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة ، وانتشرت على مر الأيام . فكانت زهداً دينياً خالصاً في بادئ الأمر ، ثم دخل إليها بالتدرج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية إلى أقدم صورة نعرفها للتصوف الإسلامي . وظلت هذه الحركة تحمل طابع مذهب أهل السنة الدقيق طيلة حكم بني أمية : أي نحو من قرن من الزمان (٦٦١ - ٧٥٠ م) . وكان القائمون عليها من أشهر أتقياء المسلمين ، بل كان كثير منهم من القراء وأهل الحديث وعلماء الدين . ومن هؤلاء جميعاً استمدت قوتها وشبابها . وأشهر شخصية في الزهد تمثل روح العصر الذي تتكلم عنه هو المتكلم المعروف الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٠ م) الذي يمكن اعتباره مؤسساً لمدرسة البصرة في الزهد والتصوف^(١) . وتدل أقواله وأقوال غيره من أوائل المسلمين بوجه عام ، دلالة لا تدع مجالاً للشك على أن العوامل التي دفعتهم للزهد هي :

(أولاً) الرعب الذي ألقاه القرآن في قلوبهم من هول يوم القيامة وعذاب النار .

(ثانياً) ما استولى على نفوسهم من الغم والحزن لشعورهم بالمعاصي ، مما دعاهم إلى قضاء حياتهم في التوبة والاستغفار .

قال سفيان الثوري (المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٧ م) « ما أطاق أحد العبادة ولا قوى عليها إلا بشدة الخوف^(٢) » .

وقال بشر بن منصور لعطاء الشلمي : « هب أن ناراً عظيمة أوقدت ونادى مناد أن من دخلها كان آمناً » . فأجابته عطاء : « أخشى أن يقضى علي فرجى فأهلك دون أن أصل إليها »

(١) قوت القلوب للسكي - القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ج ١ ص ١٢٩ ، ١٦٦

(٢) حلية الأولياء ج ٦ ص ٣٦٢ (طبعة القاهرة)

وهناك قصص كثيرة تخبرنا عن زهاد صعقوا من الرعب عند سماعهم الوعاظ يصفون عقاب الله وما أعد للفاسقين من صنوف العذاب يوم القيامة ، أو بكوا بكاءً مرا من خوف العذاب حتى غشى عليهم . وإذا انحرف أحدهم عن جادة الشرع ، مهما كان ذلك الانحراف قليلاً ، قطع شوطاً طويلاً شاقاً في التكفير عن ذنبه . حتى ليروى عن كهمس بن الحسن أنه بكى أربعين سنة لأنه أخذ مرة قطعة من الطين من حائط جاره .

٢ وقد ظهر بين الزهاد طائفة تعرف بالبكائين ، وهو اسم ربما أخذوه عن رهبان المسيحية^(١) . ويجب ألا ننسى في هذا المقام أثر المسيحية في الزهد الإسلامي في هذا العصر المبكر^(٢) فإن الأمر لم يقتصر على اللباس وعهود الصمت وكثير من آداب طريق الزهد التي يمكن ردها إلى أصل مسيحي ، بل إننا نجد في أقدم كتب تراجم الصوفية — إلى جانب الحكايات العديدة التي تمثل الراهب المسيحي يلقي المواعظ من صومعته أو عموده على زهاد المسلمين السائحين في الصحراء — أدلة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حد كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية . من ذلك أن آيات كثيرة من التوراة والإنجيل المذكورة بين الأقوال المنسوبة إلى أولياء المسلمين ، وأن القصص الإنجيلية التي كان يقصها رهبان المسيحيين على طريقتهم الخاصة كان يتلطف على قراءتها للمسلمون : مثال ذلك المجموعة المعروفة باسم الإسرائيليات التي يقال إن وهب بن منبه (المتوفى سنة ٦٢٨ م) قد جمعها ، وكتاب قصص الأنبياء الذي كتبه الثعلبي (المتوفى سنة ١٠٣٦ م) . وهذا الأخير لا يزال موجوداً .

٩ وبينما كان من بين هؤلاء الزهاد الأوائل بعض العلماء الذين عاشوا في المدن ولم يجرموا على أنفسهم الاختلاط بالناس والعيش بين ظهرائهم ، ترى أن حركة الزهد تغلغلت إلى نفوس العامة من المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار ، وفروا من الحياة الاجتماعية فراراً لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر ، أو هائمين على وجوههم في الصحارى

(١) أبو المحاسن نصرمة جوينبول ج ١ ص ٣٩٦ . قارن كتاب الحكام تأليف توماس المرغاني :

نصرة بدج ج ١ ص ١٤٧

(٢) راجع فون كرىمر (تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام) بالألمانية ص ٥٢ وما بعدها ، ص ٥٧

وما بعدها ، جولدتسيهر في R.H.R. مجلد ٣٧ ص ٣١٤ — ٢٤

والجبال وسواحل البحار . ومن هؤلاء الهاميين ابراهيم بن آدم البلخي (المتوفى سنة ١٦١ هـ) فإنه يمثل رجال الزهد في عصره ، وإن اختلف عن أكثرهم بأنه كان من أبناء الملوك . كان أميراً من أمراء بلخ ، ولكنه زهد في الحكم والملك ولبس الصوف وهام على وجهه في بلاد الشام يعيش من كسب يده من حراسة البساتين وغير ذلك . سئل مرة لم هجرت الناس فقال : أسكتت بديني بين صدرى وفرت به من بلد إلى بلد ، أرض ترفعي وأرض تضعني ، فمن رآني ظنني راعياً أو مجنوناً . أفعل ذلك لعلى أصون ديني من وساوس الشيطان وأمر بإيماني سالماً من باب الموت ^(١) . وفر بعضهم من وجه الدنيا إلى الخانقاوات التي ابتدأت تظهر قبل نهاية القرن الثاني للهجرة . ولم يكن نصيب النساء من تلك الحركة أقل من نصيب الرجال ^(٢) . غير أنه لم يكن لزهد المسلمين في ذلك العصر نظام خاص ولا مذهب معين ، وإن امتاز ، كما يقول جولدنسيهر ، بشرح بعض المعاني والعقائد الواردة في القرآن شرحاً خاصاً نظروا إليه من جانب واحد ، وأهملوا بعض النواحي الأخرى التي لا تقل عن ذلك قيمة وأهمية في نظر أهل السنة من المسلمين .

وفي هذا العصر المبكر لا يستطيع أحد أن يفصل الزهد عن التصوف أو يميز بينهما ، بل إن كثيراً من المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصوفية (حتى في القرن الثالث الذي ظهرت التفرقة فيه بين الزهد والتصوف واضحة جلية) لم يكونوا في الحقيقة إلا زهاداً على حظ قليل جداً من التصوف . فالأولى إذن أن نعتبر أوائل الصوفية منتمين إلى حركة الزهد التي نحن بصدددها ، تاركين الكلام في الخانقاوات والزوايا وما إليها ، والكلام في الزهد المنظم في العصر المتأخر ، إلى الفصل التالي . أما الآن فنستقص قولنا على بعض الرياضات النفسية والنظريات التي تفسر لنا الروح العامة في الزهد الإسلامي .

(١) اللباس

كانت الثياب المصنوعة من خشن الصوف علامة على الزهد قبل الإسلام ، وفي هذا حاكى العرب رهبان المسيحيين ^(٣) . وقد شاع استعمال هذا النوع من الثياب بين زهاد

(١) معرب عن تذكرة الأولياء — نشرة نيكولسون ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ وما يليه

(٢) راجع مقالة المؤلف في التصوف وهي المقالة التالية

(٣) تولدك في Z.D.M.G. المجلد ٤٨ ص ٤٧

المسلمين الأوائل ، ومنه اشتق اسم الصوفية الذي استعمل قبل نهاية القرن الثاني الهجرى .
على أن اسما آخر أطلق على هؤلاء الزهاد وإن كان أقل شيوعا من اسم الصوفى ، وهو
« مسوحى » نسبة إلى مسوح جمع مسح وهو اللباس من الشعر^(١) . وقد جرت العادة بأن
يلبس الزهاد ، رجالا كانوا أو نساء ، جبة أو مدرعة من الصوف ، وأن تلبس المرأة أحيانا
غطاء على الرأس من القماش نفسه وهذا الغطاء هو المعروف بالتمحار .

وقد استنكر سفيان الثورى (المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٧ م) لبس الصوف وعده
بدعة ، واستنكره كذلك غيره من المسلمين لأنهم اعتبروه رمزاً للمسيحية وعلامة على
الرياء^(٢) . يقول أبو سليمان الداراني (المتوفى سنة ٨٣٠ م) « يجوز لباس الصوف لمن لبسه
يريد بقاءه (أى لبسه اقتصاداً) ، ويجوز لباسه فى السفر ، ومن لبسه فى الدنيا (لعلها فى
الدين) فلا يلبسه »^(٣) . ويقول فى تفضيل الثياب البيضاء على عباءة الصوف « وإذا لم
يبق فى قلبه (أى قلب الزاهد) من الشهوات شىء جاز له أن يتدرع عباءة ويلزم الطريق ،
لأن العبادة علم من أعلام الزهد ؛ ولو أنه ستر زهده بشو بين أبيضين بخلطة الناس كان أسلم
له »^(٤) . وقد كثرت ذكر الثياب المتخذة من الشعر ، وكانوا يلبسونها أحيانا تحت فاخر الثياب
كما فعل جعفر الصادق . « دخل عليه الثورى رضى الله عنه فرأى عليه جبة من خز فقال له
إنكم من بيت النبوة تلبسون هذا ؟ فقال ما تدري : أدخل يدك ، فإذا تحته مسح من شعر
خشن »^(٥) . وامتاز بعض الزهاد بلبس البرانس^(٦) . وكان عتبة الغلام (المتوفى سنة ٧٨٠ م)
يلبس ثوبين مغبرين أحدهما رداء والآخر إزار لى يظهر بمظهر الحرّاس . ويقال إن بشر
الحافى الزاهد البغدادي المعروف ذهب يوما إلى السوق وهو لابس فروة رثة المنظر وخفّاً
وإزاراً جميلاً . كل هذا يدل على أن زهاد المسلمين كانوا يلبسون نوعاً خاصاً من الثياب
ولكنهم لم يمتازوا به دائماً عن غيرهم . أما عن المرقعة التى حلت تدريجياً محل لباس الصوف
فراجع مقالنا فى التصوف فى هذه الموسوعة .

(١) شعاع الأانس كلكتا ١٨٥٩ رقم ٨٩ ، ٩٠ .

(٢) العقد الفريد - القاهرة : ١٢٩٣ ج ٣ ص ٣٤٨ ، طبقات الشعرائى ١٣١٧ ج ١ ص ٣٠

س ٧ من أسفل .

(٣) الحلية ج ٩ ص ٢٧٥ س ٨ وما بعده .

(٤) الحلية ج ٩ ص ٢٦٠

(٥) طبقات الشعرائى ج ١ ص ٢٨

(٦) العقد ج ٢ ص ٢٩١ س ٧

(ب) الطعام والصيام

ذكر كثير من الزهاد فضل أكل الحلال من الرزق دون غيره . يقول إبراهيم بن أدهم « كل الطيب من الرزق ولست بحاجة بعددنا إلى أن تقوم الليل أو تصوم النهار » . [ويقول لشقيق البلخي : لم ينبل عندنا من نبل بالحج ولا بالجهاد ، وإنما نبل عندنا من كان يعقل ما يدخل جوفه — يعني الرغيفين — من حله] ^(١) . وقد أثر عنه أنه كان يأكل الطين والتراب إذا لم يجد طعاما لا شبهة فيه . وكان سرى السقطي (المتوفى سنة ٨٦٧ م) معروفا بشدة حرصه على أكل الحلال ، وكان لا يرغب في طعام يكون لله عليه فيه تبعة ، أو لمخلوق عليه فيه منة . وقد اعترف أنه لم يجد إلى ذلك سبيلا ^(٢) . وفي قصص أولياء المسلمين أمثلة كثيرة تبين كيف عصم الله بعضهم عن أكل ما فيه شبهة من الطعام — كطعام ولائم العرس أو طعام الحكام — بإظهار الكرامات على أيديهم . يحكي القشيري عن الحارث المحاسبي (المتوفى سنة ٨٥٧ م) أنه كان إذا مديده إلى طعام فيه شبهة تحرك على إصبعه عرق فكان يمتنع منه . ويرى إبراهيم بن أدهم أن خير طعام الزاهد الخبز الساخن مع زيت الزيتون . وفضل غيره الخبز والملح أو ثريد الشعير وغير ذلك . وقد امتنع بعضهم عن أكل اللحم امتناعا تاما ، ولكن لا يظهر أنهم اتخذوا من ذلك عادة لهم ، بل المعروف أنهم كانوا يأكلون القليل من اللحم . وكان من تقاليدهم أخذ اليهود على أنفسهم ألا يقربوا ألوانا خاصة من الطعام كالجزر والتمر مثلا ، يقصدون بذلك إلى حرمان النفس من بعض مشتبهاتها لتطهيرها وإيصالها إلى مرتبة روحية أعلى ^(٣) .

وكان الزهاد يصومون إلى جانب فريضة رمضان أوعا أخرى من الصيام تختلف مددها ودرجاتها من الشدة ، وقد أصبح هذا النوع من الصيام مع الزمن جزءا لا غنى عنه في الزهد الإسلامي . وكانت الغاية منه إماتة البدن وإحياء الروح ، وتحصيل المعرفة الحققة والابتعاد عن المعاصي . قال عبد الواحد بن زيد (المتوفى سنة ٧٩٣ م) « من قوى على بطنه

(١) الحلية ج ٧ ص ٣٦٩ . أصفت ما بين القوسين أيضا للموضوع (العرب)

(٢) راجع الحلية ج ١٠ ص ١١٦ س ١٢ وما يليه (العرب)

(٣) قارن طبقات الشعراني ج ١ ص ٤٠ س ١١ من أسفل

قوى على دينه ، ومن قوى على بطنه قوى على الأخلاق الصالحة ، ومن لم يعرف مضرة في دينه من قبل بطنه فذاك رجل في العابدين أعمى^(١) . وقال أبو يزيد البسطامي إنه وجد المعرفة بالله « بطن جائع وبدن عار^(٢) » . وكان سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة ٨٩٦ م) معروفًا بصيامه ، وكان يرى أن الطعام يجب ألا يؤكل إلا ليقم الأود ويبقى على العقل ، وينهى عن الأكل الذي يقصد به تقوية البدن ، ويقول إن العجز عن أداء العبادات لضعف البدن الناشيء عن قلة الأكل أفضل من القدرة على أدائها مع امتلاء البطن^(٣) . قال عن نفسه « عزمت على أن أطوى ثلاث ليال ثم أفطر ليلة ثم حسا ثم سبعا ثم حسا وعشرين ليلة وكنت عليه عشرين سنة^(٤) » . / ولكن الغزالي يذكره من بين من صاموا أربعين يوماً متتالية^(٥) . والظاهر أن الصوفية بعد عصر « التستري » قد بزوه في هذا المضمار فإن أبا عثمان المغربي (المتوفى سنة ٩٨٣ / م) يقول إن الرجل الصمداني لا يأكل مرة كل ثمانين يوماً^(٦) .

(ح) الصلاة

لم تكن الصلوات الخمس المفروضة على كل مسلم كافية في نظر الفيورين من أصحاب الدين الجديد ، على الرغم مما فيها من مشقة وما تلح به من أداء . ولم يلبث الزهاد أن وجدوا مستنداً من القرآن يستندون إليه في القيام بضرور أخرى من العبادة ؛ فقد ذكر فيه « ذكر الله » في آيات كثيرة كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلاً » (الأحزاب ٤١) ؛ وقوله : « واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » (الأنفال ٤٥) ؛ وقوله : « فاذكروني أذكركم » (البقرة ١٥٢) ؛ « فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله » (البقرة ١٩٩) ؛ « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكركم الله أكبر » (العنكبوت ٤٥) .

(١) الحلية ج ٦ ص ١٥٧ (المرب)

(٢) القشيري ص ١٤ س ٢

(٣) راجع الإحياء للغزالي . القاهرة ١٢٨٩ هـ ج ٣ ص ٨٧

(٤) القشيري ص ١٥

(٥) الإحياء ج ٣ ص ٨٩

(٦) يشير المؤلف إلى رسالة القشيري ، ولم أجد في النسخة التي بين يدي هذه العبارة لأبي عثمان

المغربي (المرب)

بدأ الزهاد الأوائل بذكر الله على غير نظام خاص ، لأن الدعوة إلى الذكر لم تحدد طريقا معيناً ، ولكنهم سرعان ما عقدوا مجالس للذكر كانت تقرأ فيها الأدعية والأوراد ويتلى فيها القرآن . وأكثروا من صلوات النوافل ومن ذكر أسماء الله أو تكرير عبارات أخرى كقولهم لا إله إلا الله ونحوها . وقد اعتبر الصوفية الذكر ركناً من أركان الدين ، بل عدوه الركن الأساسي في العبادة . يقول القشيري هو « ركن قوى في طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق ، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر ^(١) » .

ولعل زهاد الإسلام قلدوا في هذا الأمر اليوحنيين المسيحيين (Christian Euchites) كما ذهب إليه جولد تسيير في مقاله القيم عن نشأة التصوف في أدواره الأولى ^(٢) ، وإني مدين للأستاذ جولد تسيير في مقال هذا بالشيء الكثير فيما كتبه في هذا الموضوع .

بل إن أولئك الذين اعتبروا الصلاة المفروضة أكمل ضرب من ضروب العبادة ، اعترفوا في الوقت نفسه بأفضلية الذكر عليها ، من حيث إن الذكر ليس له وقت دون وقت . يقول القشيري : « ومن خصائص الذكر أنه غير مؤقت ، بل ما من الأوقات إلا والعباد مأمور بذكر الله تعالى ، إما فرضاً وإما ندباً . والصلاة وإن كانت أشرف العبادات فقد لا تجوز في بعض الأوقات ، والذكر في القلب مستدام في عموم الأحوال ^(٣) » .

وكان يصحب الذكر في بعض الأحيان أعمالٌ يقوم بها الزاهد للتكفير عن سيئة أو لتقريب نفسه عن الغفلة ، كما يحكى عن حازم الحنفي أنه كان يضرب الحائط برأسه حتى يدمى ، وعن الشبلي (المتوفى سنة ٩٤٥/٦ م) « أنه كان في ابتداء أمره ينزل كل يوم سرباً ويحمل معه حزمة من القضبان . فكان إذا دخل قلبه غفلة ضرب نفسه بتلك الخشب حتى يكسرها على نفسه . فربما كانت الحزمة تنفى قبل أن يمسي ، فكان يضرب بيديه ورجليه على الحائط ^(٤) » .

وقد عقدت مجالس الذكر في عصر بني أمية . ويقال إن الحسن البصري كان يرأسها ، وكان يحضرها من الناس من لميل خاص إلى العزلة والزهد ، أو من كانوا يكرهون

(١) القشيري ص ١٠١

(٢) راجع مجلة فينا الشرقية المجلد ١٣ ص ٣٩

(٣) القشيري ص ١٠٢

(٤) القشيري ص ١٠١ ص ١٧

أحاديث القصاص أو خطب المحترفين من الوعاظ . ولكن الصوفية أنفسهم لاحظوا خطر التريد الآلى فى الذكر وما شاكله ، ولذلك لم يشجع صوفية بغداد فى القرن الثالث الهجرى هذه الأساليب فى العبادة لأنها كانت مجالا لإظهار الرياء ^(١) . أما القشبرى فىقسم الذكر إلى قسمين : ذكر اللسان و ذكر القلب ، و بذكر اللسان يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب . والتأثير لذكر القلب ، فإذا كان العبد ذا كرا بلسانه وقلبه فهو الكامل فى وصفه فى حال سلوكه ^(٢) .

(س) الزهد والفقير

يشير القشبرى فى الفصل الذى عقده عن الزهد فى رسالته إلى ما يُزهد فيه من الأشياء : أهو الحلال أم الحرام . والرأى الذى عليه جمهور المسلمين هو أن الزهد فى الحرام واجب وفى الحلال فضيلة . وهو رأى يتفق مع آيات كثيرة من القرآن كقوله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتىلا » (النساء ٧٧) . وقد كاد ينحصر فهم المسلمين للزهد فى أول الأمر فى حرمان النفس من الأمور المادية وحدها كالزهد فى الأكل والنوم والاختلاط بالناس ، وسائر اللذات البريئة . فإذا كان لأحدم رداء واحد ظن أنه سيكون له السبق فى دخول الجنة على جاره الذى له رداءان ^(٣) . ولكن لما بالغ الزهاد فى تضيق دائرة الحلال بحيث لم يعد ينطبق وصف الحلال عندهم إلا على القليل من الأشياء حتى كادوا يقولون إنه لا حلال فى الدنيا ؛ ولما عدوا من واجبهم ترك غير الحلال لأنه لا غناء فيه ، سهل عليهم القول بالزهد فى الدنيا بأسرها ، بل لم يعتبروا الزهد فى الدنيا بأسرها زهدا حقيقيا ^(٤) .

وإننا لنبتين فى أقوال الصوفية الأوائل وجود أساس روحى قوى بنوا عليه فكرتهم فى الزهد ، لأنهم كانوا أقل صوما أو قياما بالليل ، أو كانوا أضعف من غيرهم فى رياضاتهم

(١) راجع جولدتسيهر فى المقال السابق ص ٤٠

(٢) القشبرى ص ١٠١ ؛ قارن مقال المؤلف فى التصوف

(٣) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧

(٤) قال أبو حفص الحداد . الزهد لا يكون إلا فى الحلال ولا حلال فى الدنيا فلا زهد (الرسالة

القشبرية ص ٥٦ س ٥ من أسفل) (المعرب)

وبجاهداتهم ، بل لأنهم أدركوا أن كل هذه أفعال لا قيمة لها إلا من حيث هي مظهر خارجي لحياة روحية باطنة . أى أن الزهد الحقيقى مكانه القلب لا الجوارح ، أو هو ترك كل ما يشغل القلب عن الله . والزهد يكون فى النفس خاصة ؛ فإن إنكار الذات الذى هو إنكار رغبات النفس — وهو وحده الذى يعيننا هنا — يمكن وصفه بالتوكل والرضا ، وهو شديد الاتصال بمذاهبهم فى الفقر .

ويشير معظم كتب التصوف إلى الجدل الذى ظهر فى عصر متقدم حول المفاضلة بين الفقر والغنى^(١) . فقد تناظروا فيما إذا كان الغنى الذى أنعم الله عليه بنعمة المال فشكر الله على نعمته أفضل ، أم الفقر الذى يعلن الرضا بما قسم الله له من غير شكوى ؟ فقال بعضهم إن الغنى وهو صفة من صفات الله [فى قوله تعالى : « إن الله لهو الغنى الحميد » (الحج آية ٦٤) ، وقوله « يا أيها الناس أتمموا فقراء إلى الله ، والله هو الغنى الحميد » (فاطر آية ١٥)]^(٢) أفضل من الفقر الذى هو من صفات العبد . واستشهدوا على ذلك بالحديث « اليد العليا خير من اليد السفلى » أى اليد التى تعطى خير من اليد التى تأخذ . أما كبار الصوفية ، مع استثناء عدد قليل منهم ، فيفضلون الفقر على الغنى ويستشهدون بمثل الحديث « اللهم أحبنى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى مع المساكين » والحديث : « يدخل فقراء أمتى الجنة قبل الأغنياء بخمسة عشر عاماً » والحديث : « الفقر خيرى » الخ . وإنك لتبين ما كان يقصده الصوفية من معنى الزهد من قول سرى السقطلى « لا تأخذ من أحد شيئاً ، ولا تسل أحد شيئاً ، ولا يكن معك ما تعطى منه أحد شيئاً^(٣) » . هكذا فهم الصوفية المثال الأعلى فى الفقر ، وهو فهم نجد أصوله فى « التوكل » الذى ذهب فيه أوائلهم إلى أبعد حد ممكن^(٤) . فقد عرفوا التوكل بأنه التجرد عن الإرادة والفعل ، وترك الأمر كله لله ، والرضا بكل ما جاء به ، وأن يكون العبد مع الله كالميت فى يد الغاسل الذى يعسده للدفن .

و لقد ولما طبق الصوفية فكرتهم فى التوكل بهذا المعنى على شؤون حياتهم العملية ، لم يستطع

(١) كشف المحجوب ط . لاهور ص ١٥ ؛ حياة القلوب على هامش قوت القلوب ج ٢ ص ١٦١

ص ١٥ . وما بعدها

(٢) أضاف المغرب ما بين القوسين

(٣) الحلية ج ١٠ ص ١٣

(٤) راجع جولدم تسيهر فى مجلة فينا الشرقية مجلد ١٣ ص ٤١ - ٥٦

الصادقون منهم في توكلهم أن يعملوا عملا يكسب لهم قوت يومهم بطريقة مباشرة ،
أو غير مباشرة ، ولا أن يفكروا في كسب ذلك القوت لغدهم . لم يستطع أحد منهم أن
يسأل الناس ، أو أن يكتري في عمل ، أو يلزم تجارة أو حرفة . بل اعتمدوا في قوتهم على
ربهم الذي عنده خزائن السموات والأرض ، يرسل به إليهم تفضلا من عنده ،
أو يوصله إليهم على يد أحد من عباده . ويقال عندئذ إن رزق العابدين قد أتاهم من
الفتوح ، أي من الأبواب التي يفتحها الله لهم . ويظهر أن قدماء الصوفية الذين أخذوا بهذه
المبادئ ، وسموا من أجلها بالمتوكلين ، كانوا متأثرين ببعض التعاليم المسيحية^(١) . ثم إن لفظ
« المتوكل » استعمل بعد ذلك دلالة على الصوفي الذي كان يهيم على وجهه متنقلا بين البلاد
يعيش على التوكل . وكان من عادة مثل هؤلاء الصوفية أن يحجوا إلى مكة بلا زاد ، وأن
يعتمدوا أنهم أفسدوا عهد التوكل الذي أخذوه على أنفسهم ، إذا هم أخرجوا من أقدامهم شوكة
دخلت فيها ، أو استغاثوا إذا سقطوا في بئر مثلا . ولكن الظروف الطبيعية التي عاش فيها هؤلاء
القوم كانت قاسية حقا ، وكان العيش على التوكل ، إذا روعي التوكل مراعاة دقيقة ، يعرض
صاحبه لا محالة لموت جوعا . ومن المرجح أن يكون بعض هؤلاء المتوكلين قد قضى نحبه على
هذا النحو ، بل ربما كان ذلك هو الذي حمل سفيان الثوري على أن يقول « من رفض السؤال
فمات جوعا أتى الله به في النار » . ولكن الصوفية أنفسهم عدلوا في معنى التوكل بمضى
الزمن ، بحيث أصبح لا يتنافى في نظرهم مع التكسب . وكذلك وصلوا إلى نتيجة مشابهة^٤
لهذه في مسألة ما إذا كان يصح للمتوكل أن يتطبب بالدواء أم لا . ولكن كان من بينهم
أفراد يرفضون دائما أن يغلبوا على ضمائرهم . ويذكر الأستاذ جولد تسيهر^(٢) أن فرقة كبيرة
من الفرق في فارس في القرن الرابع الهجري كانت ترفض التطبب بالدواء أيا كان ، وعلى
رأسها شيخ يدعى أبا الخير بن بابا . كان طبيبا مسيحيا وكان ينصح مرضاه ، كما ينصح الأطباء
الروحانيون اليوم مرضاهم ، بالتوكل على الله . ومن الغريب أن نظريتهم في تحريم التسول ،
أو السماح به إذا لم يكن منه بد ، كانت نتيجتها وجود عدد كبير من الزهاد أقوياء الأجسام
اتخذوا من التوكل ذريعة للعيش عن طريق الصدقات .

(١) راجع جولد تسيهر في نفس المرجع ص ٤٥

(٢) المقال السابق ص ٥٣ .

منهم من يلقب

٣ - تطور الزهد في العصور الوسطى :

(١)

لم يخرج الصوفية كثيرا على الحديث القائل « لارهبانية في الإسلام » إلا بعد مضي عدة قرون . نعم ، لزم معظم أوائلهم حياة العزلة مع قليل من إخوانهم ومريديهم الذين كان لهم مشرب يشابه مشربهم ، وكان كثير منهم متزوجا ، بل تزوج بعضهم بالنصاب الشرعي الكامل من الزوجات كحاتم الأصم البلخي (المتوفى سنة ١٥١ م) . ويقال إن بشراً الحافي الذي ظل أعزب طول حياته ، كان يفضل على نفسه أحمد بن حنبل الذي اتبع السنة وتزوج^(١) . وبالرغم من كل هذا ظهر فيما بعد من دعا إلى حياة العزوبة لأنهم لم يفعلوا دائماً ما كانوا يقولون . نجد الحسن البصري مثلاً يقول : « إذا أراد الله بعبده خيراً في الدنيا لم يشغله بأهل ولا ولد^(٢) . وكان رباح بن عمرو القيسي يقول : « لا يبلغ الرجل إلى منازل الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة ، وأولاده كأنهم أيتام ، ويأوى إلى منازل الكلاب^(٣) . ويرى أبو سليمان الداراني أن في الزواج رجوعاً إلى محبة الدنيا ، وأن من صبر على الشدة فالزوج له أفضل ، أما الوحيد (الأعزب) فيجد من حلاوة العمل وفراغ القلب ما لا يجده المتأهل^(٤) . ولكن هذه الآراء لم ينمقد عليها إجماع المسلمين في يوم من الأيام لأنها تتعارض مع النظرية الإسلامية القديمة وهي أن واجب الرجل نحو أهل بيته لا يقل أهمية عن واجبه نحو دينه . ولهذا لم تكن العزوبة في وقت من الأوقات شرطاً من شروط الدخول في طريق التصوف الإسلامي .

وإننا لا نعلم إلا القليل عن نظام الزهد الرهباني ونشأته في العصور الإسلامية الأولى . ويقال إن أول خانقاه أسست لمتصوفة المسلمين كانت بالرملة في فلسطين قبل نهاية المائة الثامنة الميلادية على ما يظهر ، وأن مؤسسها كان راهباً مسيحياً^(٥) . ولكن التعود في

(١) قوت القلوب ط . ١٣١٠ ج ٢ ص ٢٤١ .

(٢) طبقات الشعرائي ج ١ ص ٢٥ .

(٣) طبقات الشعرائي ج ١ ص ٤٠ .

(٤) راجع قوت القلوب ط . مصر ١٣١٠ ج ٢ ص ٢٤٧ ، ط . ١٣٥١ ج ٤ ص ١٩١

س ٢ من أسفل . (المغرب)

(٥) نضعات الأنس لجاي ص ٣٤ .

الخائقات لم يكن من الأمور التي أباحها جميع الصوفية ، فإن أبا تراب النخشي (المتوفى سنة ٨٥٩ م) يستنكر القعود فيها ويعدده مساوياً للتسول . أثر عنه أنه قال لبعض أصحابه : « من لبس منكم مرقعة فقد سأل ، ومن قعد في الخائقاته أو في المسجد فقد سأل ، ومن قرأ القرآن في المصحف أو كما يُسمِع الناس فقد سأل »^(١) .

وقد ذكر الصوفية بعض الأحاديث المدخولة على النبي التي تشير إلى إباحة العزوبة للجميع المسلمين بعد المائتين من الهجرة . من ذلك ما ذكره أبو طالب المسكي في « قوت القلوب » حيث قال « وفي خبر إذا كان بعد المائتين أبيضت العزوبة لأمتي ، ولأن ربي أحكم جروكلب خير من أن يربي ولداً » ؛ والخبر المشهور « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذي لا أهل له ولا ولد »^(٢) . ويظهر أن مثل هذه الأحاديث كان لها أثرها في الفصل في هذه المسألة ، فقد ظهر نظام الرهينة في الإسلام حوالى هذا التاريخ تقريباً . نعم لم يم الزهد في العالم الإسلامي ، ولم تظهر فيه الرُّبُط والزوايا المنظمة إلا في عصر متأخر ، لأن القارى للكتب التي ألفت في التصوف حتى منتصف القرن الخامس الهجري ، مثل قوت القلوب لأبي طالب المسكي ، وحلية الأولياء لأبي نعيم ، والرسالة للقشيري ، قلما يجد فيها إشارة إلى هذه الربط والزوايا . ومع ذلك نجد أن كبار الصوفية من رجال القرنين الثالث والرابع قد اجتمع حولهم المريدون ليأخذوا عنهم الطريق ويتأدبوا بأدابه . ومن الطبيعي أن هؤلاء المريدن أقاموا في بيوت دينية من نوع ما ، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً . ويذكر المقرئى^(٣) أن الخائقات وجدت في الإسلام في القرن الخامس الهجري المقابل للقرن الحادى عشر الميلادى . وإذا سلطنا قول المقرئى فعلى معنى أن خائقات الصوفية التي كان يجتمع فيها المريدون تحت إشراف مشايخهم ، لم تكثر وتنتشر في بلاد المملكة الإسلامية إلا في هذا التاريخ ، وهذا يتفق مع ما ورد في كتاب آثار البلاد للقرئوبى^(٤) حيث يقول إن أباسعيد بن أبى الخير (المتوفى سنة ١٠٤٩ م لا حوالى ٨١٥ كما يقول دى ساسى خطأ

(١) أضافها العرب قلا عن الحلية ج ١٠ ص ٤٦ س ٣ من أسفل .

(٢) قوت القلوب . ط . مصر ١٣٥١ ج ٤ ص ١٥٠ س ٤ من أسفل . المغرب

(٣) المخطوط ج ٢ ص ٤١٤ س ٣ .

(٤) ط . وستنفلد ص ٤١ س ٣ من أسفل .

— ولا كما يقول دوزى وفون كريمر نقلا عن دى سامى) يُذكر عنه أنه مؤسس نظام
الرهبة فى التصوف الإسلامى وأول واضع لقواعده وقوانينه . وبعد ذلك بمائتى سنة — أى
بين ٤٥٠ ، ٦٥٠ — زيد فى نظام الرهبة وانتشر هذا النظام على أيدي رجال الطرق ، كالمردية
والقادرية والرفاعية وغير ذلك من الطرق التى توالى ظهورها سرىعا . والناظر فى كتاب
عوارف المعارف لشهاب الدين عمر السهروردى (المتوفى سنة ٦٣٢ هـ = ١٢٣٤ م) —
لا سيما فى الفصول ١٢ — ١٨ ، ٤٨ — ٥٢ — يرى كثيرا من التفاصيل عن حياة
المتصوفة فى الربط . ومن ذلك قوله فى ارتباط المرید بشيخه : إن المرید يصبح جزءا من
الشيخ كما أن الولد جزء أبيه . هذه ولادة طبيعية وتلك ولادة معنوية ، كما قال عيسى
عليه السلام « لا يرى الرجل مملكة الرب حتى يولد مرة أخرى »^(١) . كان الشيخ عند
ما يخلع على المرید الخرقه يعتبر ذلك رمزا على أن المرید قد أخلع من إرادة نفسه وفنى
فى الشيخ فلم يعد له فى نفسه اختيار .

والعنى للمحوظ فى خلع الخرقه على المریدين أن يد الشيخ تنوب عن يد النبى صلى الله
عليه وسلم لأن تسليم المرید للشيخ تسليم لله ورسوله^(٢) . وهم يسمون الزمن الذى يمضيه
المرید فى صحبة الشيخ وتحت رعايته زمن الارتضاع . والشيخ يعلم متى يحين أوان الفطام
للمرید ، فلا ينبغي للمرید أن يفارق الشيخ حتى يأذن له . ويقول السهروردى إن قدماء
الصوفية اختاروا حياة العزلة خوفاً من الأخطار التى يستهدفون لها فى حياة الجماعة ، وإن
الصوفية الذين يعيشون فى الخلوات يتقلبون على هذه الأخطار بقوة جههم وصدق حالم .
« فالمرید الصادق اذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه وتأدب بأدابه ، يسرى من باطن الشيخ
حال إلى باطن المرید كسراج يقتبس من سراج . وكلام الشيخ يلقح باطن المرید ، وينتقل
الحال من الشيخ إلى المرید بواسطة الصحبة وسماع المقل »^(٣) . هذه الخصائص كلها ميزت
الصوفية عن غيرهم من أصحاب فرق المسلمين الأخرى .

ويحتوى الرباط على الشبان والشيخ على السواء ، وعلى أصحاب خدمة وأرباب خلوة .

(١) إنجيل يوحنا ٣ فقرة ٣ .

(٢) يستشهدون بقوله تعالى « إن الدين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم » العرب .

(٣) أضافه العرب نقلا عن كتاب عوارف المعارف ط . ١٣٥٨ ص ٧٠ .

وفيه زوايا خاصة للخلوة ، وحجرة عامة يسمونها « بيت الجماعة » . ويقول السهروردي : إن المشايخ بالزوايا أليق ، نظرا إلى ما تدعو إليه النفس من النوم والراحة والاستبداد بالحركات والسكنات^(١) . فلنفس شوق إلى التفرد والاسترسال في وجوه الرفق . أما الشبان فيقعدون في بيت الجماعة حاسبين أنفاسهم ، ضابطين لحواسهم ، حارسين لها . فإذا تخلل أوقات الشبان اللغو واللغظ ، فالأولى أن يلزم الشاب الطالب الوحدة والعزلة ، ويؤثر الشيخ الشاب بزوايته وموضع خلوته ليحبس الشاب نفسه عن دواعي الهوى والخرص فيما لا يعنى . وعند ذلك يحل الشيخ محله في بيت الجماعة لقوة حاله وصره على مداراة الناس ، وحضور وقاره بين الجميع فينضبط به الغير ولا يتكدر هو . وأما الخدمة فشأن المبتدئين ممن دخلوا الرباط ، فإن هؤلاء يقومون بمطالب إخوانهم ويعاونهم على الانقطاع إلى ما هم فيه من العبادة والتأمل ، فإن غير المبتدئين من أهل الرباط معفون من القيام بأعمال الخدمة . والخدمة عندهم من أعمال التقوى : فالمبتدئون من المرئيين خدمتهم في الرباط عبادة . والصوفية لا يسمحون بالخدمة في الرباط إلا لصوفي ؛ فإنهم رجال ، وقد يظهر عنهم — من حيث ما تتطلبه طبيعتهم الإنسانية — بعض الأمور التي ينكرها عليهم الجاهلون بأغراضهم . وهم يرفضون أن يقوم على خدمتهم غير الصوفية ، لأنهم يرون أنفسهم أفضل من غيرهم من المسلمين ، بل لأنهم يحترمون شعور غيرهم .

أما طعامهم فكان يأتيهم إما عن طريق الصدقات والأحباس أو عن طريق السؤال . وكان لا يسمح لأحد منهم أن يأكل أكل الرباط إلا إذا شغلته العبادة والاتصال بالله إلى حد لا يستطيع معه كسب قوته ، أو أقعدته السن عن العمل ، أو سمح له الشيخ بإذن خاص بأن يأكل من هذا الطعام في مقابل عمل قام به . ومن القواعد العامة التي أخذت بها جميع الرُّبَط أهمهم لم يسمحوا بأكل طعام الرباط لعاطل ، إلا إذا كان من شروط الواقف على الرباط صرف الطعام لجميع أهل الرباط بلا استثناء .

وينصح السهروردي بالخلوة أربعين يوما كل عام تقضى في الصلاة والصيام ، وهي المعروفة عندهم بالأربعينية . والغاية من هذه الخلوة تصفية النفس وإزالة الحجب البدنية وهي غاية خلقية . ولذلك يجب ألا تطلب الخلوة للكاشفة أو حدوث الوقائع والعجائب التي تنشأ

(١) يريد حيث يكونون أحرارا يفعلون ما يشاءون (المغرب) .

عن الخلوۃ أحيانا . فإذا ذهب المرید إلى الخلوۃ وجب عليه أن مجرد نفسه عن العالم وعن كل ما يملك . وإذا أيقن بطهارة ثيابه وسجاده وجب عليه أن يركع ركعتين ويتوب عن معاصيه ويبكى ويتضرع إلى الله ، وألا يفادر خلوته إلا للصلاة الجماعة أو لصلاة الجمعة . وفي هذه الحال يجب عليه أن يستمر في ذكر الله ، وألا ينظر إلى ما يسمعه أو يراه ، لئلا تشغل نفسه عما هو فيه . وفي أثناء خلوته يجب عليه أن يديم التطهر بالوضوء ، وأن لا ينام إلا إذا غلبه التعب ، وألا ينقطع عن الذكر حتى يكل لسانه . فإذا كلَّ لسانه ، ذكر الله بقلبه من غير حركة من اللسان^(١) .

(ب) نظمُ الزهد

يميل الكتاب الأوربيون الذين كتبوا في التصوف الإسلامي إلى القول بأنه هو مذهب وحدة الوجود ، لأنهم يقصرون همهم على النظر في ناحية الوجد والجذب من الحياة الصوفية ، ويهملون ناحية الأخلاق والزهد التي هي أساسها : أعني بذلك الطريق الذي لا بد للصوفي من أن يسلكه لكي يصل إلى مطلوبه . وللطريق وصف مسهب في كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ٩٩٦ م) وغيره من كتب التصوف التي تشرح تعاليم التوم ورسومهم . ففي مثل هذه الكتب نجد مقامات الطريق مفصلة تفصيلا دقيقا ، كما نجد مع كل مقام الفكرة الدينية المتصلة به ، مشروحة ومعززة بأدلة من القرآن أو الحديث أو أقوال أ كابر الصوفية ، أو القصص الروية عنهم . فليس من الغريب إذن أن تتشابه نظم الزهد الصوفي في صفاتها الظاهرة ، مهما تكن الفروق التي تمتاز بها روح كل مذهب تبعا لاختلاف روح مؤسسه ووجهة نظره ، لأن الجميع يأخذون مادتهم من الأصول التي ذكرناها . ومن المستحيل أن نصف هنا أي نظام من هذه النظم بالتفصيل . ولذلك سنكتفي بذكر النقط الأساسية العامة التي يمكن استخلاصها مما ذكره الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ١١١١ م) في هذه المسائل ، وعالجه علاجاً علمياً دقيقاً في كتاب الإحياء الذي يعد المرجع «التقليدي» في تصوف أهل السنة . ويلاحظ أن الغزالي لا يخاطب في كتابه الصوفية وحدهم ، لأن غايته كانت إحياء الدين الإسلامي ، لا جعل كل مسلم متصوفاً . لذلك نراه يتكلم في النصف

(١) راجع عوارف المعارف ، الفصول ٢٦ إلى ٢٨ . (المرب)

الأول من كتابه عن الفرائض الدينية العادية كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج ، ثم ينتقل بعدها إلى النوافل كتلاوة القرآن والذكر والدعاء والتهجد ، ويشرح بالتفصيل الصلة بين الدين والحياة الاجتماعية . وكثير من هذه المسائل يكون في الحقيقة ركنا من أركان الدور الأول في الزهد الإسلامي — وهو دور الشريعة — بالرغم من أنها قد تتعدى حدود هذا الدور . ثم يشرح الغزالي في الجزأين الثالث والرابع طريقة الصوفية في إيصال النفس إلى كمالها الروحي . ويمكن تقسيم هذه الطريقة إلى قسمين : غاية القسم الأول تصفية القلب بغير شهوات النفس ومغالبة الهوى . وغاية الثاني الوصول إلى الله بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى ذلك الوصول . وهاك خلاصة ما أورده الغزالي من مبادئ القسم الأول^(١) .

يجب على من يريد الدخول في الطريق أن يزهد في أربعة أشياء : المال والشهرة والتقليد والمعصية . ويجب على المريد أن يتخذ لنفسه شيئا يرشده ، وأن يلزم هذا الشيخ « لزوم الأعمى الماشي على شاطئ النهر لمن يقوده » ، فيعطيه الشيخ أربعة أسلحة يدفع بها الشيطان عن نفسه ، وهي الخلوة ، والصمت ، والصوم ، والأرق . وهنا يبدأ النزاع الداخلي الطويل بين النفس من جهة ، والهوى والشهوة من جهة أخرى . فإذا انتهى دور النزاع النفسي وتخلص المريد من سلطان هذه النزعات ، أمره الشيخ بالخلوة وأداء الفروض فقط مع دوام الذكر بقوله : الله . الله . أو سبحان الله . سبحان الله ، حتى يمتلئ قلبه بحقيقة معاني هذه الكلمات . ويجب على المريد أن يطرد كل خاطر لا يتصل بالله ، ويقاوم وساوس الشيطان ، كما يلزمه أن يخبر الشيخ بكل خاطر يخطر بباله . فإذا انس الشيخ منه ذكاء واستقامة ، ووثق من قدرته على فهم الحقيقة ، أمره بإدامة التأمل حتى يحصل له الكشف ويدخل الإشراق إلى قلبه . وهنا يجدر بالشيخ أن يكون شديد الحذر مع مرئيه لأن هذا المقام مقام الزلل ، وهو النقطة التي كثيرا ما يضل عندها المریدون الذين لا يعرفون حدودهم . ولذا يجب على الضعفاء منهم أن يقصروا همهم على ما في استطاعتهم أن يفهموه كالاتقادات البسيطة ورسوم الطريق المألوفة ، كما يجب على من يشغلون أنفسهم بالتأمل أن يحذروا مهاويه كالغرور والرياء والفرح بالشهود والكرامات ونحوها .

(١) راجع الإحياء ج ٣ ص ٧٤ س ١٥ وما بعدها .

بعد أن يجعل الغزالي وصف هذا الجانب من الطريق الصوفي ، يشرح بالتفصيل مختلف الشهوات والرذائل ، من أبسط أنواع الشهوات المادية إلى الرياء النفسى ، فيصف طبيعة كل منها وأعراضها ، والطرق الناجمة في علاجها^(١) .

ويشرح في الجزء الرابع من كتابه ، الجانب الثانى من الطريق : وهو جانب الاتصال بالله ، ويذكره تحت العناوين الآتية : (١) التوبة . (٢) الصبر والشكر . (٣) الخوف والرجاء . (٤) الفقر والزهد . (٥) التوحيد والتوكل . (٦) الحب والرغبة والتقرب والرضا . (٧) القصد والإخلاص والحقيقة . (٨) المراقبة والمحاسبة . (٩) التفكير . (١٠) تذكر الموت وما بعده . ويذكر الصوفية الآخرون مثل هذه المراحل فى المراجح الروحى^(٢) ، ولعلها كما يقول جولدميسير من أصل بوذى^(٣) . ومهما يكن من الأمر فأثر البوذية ظاهر بصورة واضحة فى التصوف الإسلامى فى العصور الوسطى ، فى الناحيتين النظرية والعملية على السواء ، فإن المسلمين أخذوا استعمال السبحة وعادة حبس الأنفاس عن رهبان البوذيين الذين كانت لهم أكبر الأثر فى تشكيل الحياة الصوفية وما وصلت إليه من تطور فى ذلك العصر^(٤) .

٤ - الزهد الفلسفى :

يميز السهروردي بين زهد الصوفية وخلوتهم التى يحصل عنها الإشراق فى قلوبهم ، وبين زهد الفلاسفة والبراهمة والدهريين ، وخلوتهم التى غايتها منع الشواغل عن الحواس بقصد تحصيل المعارف العقلية . وهالك عبارته : « فما كان من ذلك (أى من الخلوة) بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله (صلعم) أنتج تنوير القلب والزهد فى الدنيا وخلوة الذكر والمعاملة لله بالإخلاص من الصلاة والتلاوة وغير ذلك . وما كان من ذلك من غير سياسة الشرع ومتابعة رسول الله ينتج صفاء فى النفس يستعان به على اكتساب علم الرياضة مما يعتنى به الفلاسفة والدهريون خذلهم الله . وكلما أكثر (الإنسان) من ذلك بعد عن الله . ولا يزال المقبل على ذلك يستغويه الشيطان بما يكتسب من العلوم الرياضية ،

(١) الإحياء ج ٣ ص ٧٨ إلى ٣٩٢ .

(٢) راجع مقال « التصوف » للمؤلف .

(٣) جولدميسير فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٠٤ ص ١٣٩ وما بعدها .

(٤) راجع جولدميسير فى نفس المقال ص ١٢٥ وما بعدها .

أو بما يتراءى له من صدق الخاطر وغير ذلك ، حتى يركن إليه الركون التام ويظن أنه فاز بالمقصود ، ولا يعلم أن هذا الفن من الفائدة غير ممنوع من النصارى والبراهمة ، وليس هو المقصود من الخلوة . يقول بعضهم إن الحق يريد منك الاستقامة وأنت تطلب الكرامة^(١) ؟ .
فهذا النوع الأخير من الخلوة يؤدي في نظر السهروردي إلى الزندقة ، ولكن الزندقة اسم يطلقه المسلمون على ألوان مختلفة من الزيف والبدع ، لا سيما إنكار الديانات المنزلة بالوحى مع الاعتراف بالشرع^(٢) . ويظهر أن كلمة الزهد كانت تطلق بلا تمييز على أنواع مختلفة من الناس ، ومن هؤلاء من تأثروا من غير شك بأفكار مانوية أو بوذية . ولكن أهل السنة من المسلمين كانوا يطلقون اسم « الزنديق » على كل من لم يستمد مذهبه الأخلاقى بحذافيره من أصول الشرع . فقد أطلق معاصرو أبي العتاهية (المتوفى سنة ٨٢٨ م) عليه وصف الزنديق ، على الرغم من أن شعره حافل بالإشارات إلى الجنة والنار ويوم القيامة وما أشبه ذلك . والظاهر أنهم اتهموه بالمروق في مذهبه الخلقى ، أو قالوا — بحق — إن النعمة الغالبة في شعره نعمة عقلية أخلاقية لا دينية . وقد قيل عنه إنه تغنى بأغاني الزهد عند ما أخفق في الحب ، فاتخذ من الزهد صناعة له ومذهبا . ومن قوله في الزهد :

لما حصلت على القناعة لم أزل ملكا يرى الإكثار كالإقلال

أى زاهداً استغنى عن الدنيا وزخرفها فلم يعد لهواه وشهواته عليه سلطان . وقوله :

إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك في زى مسكين

وكذلك اتهم بالزندقة ، ولكن لأسباب أقوى ، شاعر إسلامى آخر مشهور ، هو أبو العلاء المعرى الذى اعتزل العالم لأنه لم يجد فيه سوى البؤس والإحفاق^(٣) . ويمتاز زهد أبى العلاء ببعض المميزات التى يحتمل — وإن كان من غير المرجح — أنه تأثر فيها بالجانبيين الهنود (Indian Jains)^(٤) . ومن آرائه تحريم قتل الحيوان وتعذيبه ولو كان

(١) عوارف المعارف ص ١٥٣ ط . ١٣٥٨ . ذكرت الفقرة برمتها لأهميتها (المعرب) .

(٢) راجع فى كلمة زنديق وأصلها : الأستاذ براون فى تاريخ الفرس الأدبى ج ١ ص ١٥٩ ، وكتاب تاريخ العرب الأدبى للمؤلف ص ٣٧٢ ، ومقال « الإلحاد فى الإسلام » (Atheism, Moh.) فى دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) راجع مقالة « المعرى » فى دائرة معارف الدين والأخلاق ، وكذلك مجلة الجمعية الأسيوية الملكية

سنة ١٩٠٢ ص ٢٩١ .

(٤) ثم فرقة مترندقة من الهندوكيين تنسب نفسها إلى الديانة البوذية القديمة .

برغوثا ، والامتناع عن أكل اللحوم والسّمك والبيض واللبن والعسل وكل ما هو من نتاج الحيوان . وكان يلبس الصوف غير المصبوغ ويتخذ لنفسه حذاء من الخشب ، لأنه يحرم ذبح الحيوان الذي يتخذ من جلده النعال . ولم تكن لعزوبته صفة الرهينة ، بل بناها على فكرة أن العدم خير من الوجود ، وأن من واجب الإنسان ألا يعمل على زيادة الآلام والشقاء في الحياة . وليس من الإنصاف لعبقريّة المرعى الشاذة وأصالته في التفكير ، أن نقول إن فلسفته النظرية والعملية تمثل الفلسفة الخلقية في الإسلام . نعم هو يشبه بعض فلاسفة المسلمين في أنه جعل الزهد عملا من أعمال القلب ، كما جعل العقل عنصرا من عناصر الفضيلة العليا ، لا مجرد وسيلة يتوصل بها إلى الله ، في حين أن بعض فلاسفة الإسلام الآخرين كإخوان الصفا يقولون بوجود الطاعة للأمر الإلهي والمحبة الإلهية التي تُحصّل في هذه الحياة طمأنينة النفس وصفاء القلب والشعور بالأمان مع كل موجود ، كما توصل في الآخرة إلى الاتصال بالنور الأبدي .

٥ - ضائفة : الطرق الصوفية

ذكرنا في بدء هذا المقال أنه محدود الغاية ، فاصر على الكلام عن أصل الزهد الإسلامي ونشأته وأهم مظاهره في تطوره . وفي استطاعة أية فرقة من فرق التصوف الإسلامي تقريبا أن تضيف شيئا إلى تاريخ مفصل لهذه المسألة . وفي المراجع الإسلامية مادة غزيرة كافية لوضع مثل هذا التاريخ . ولكن الظروف المحيطة بنا ، ومبلغ العلم الذي وصلنا إليه في هذا الموضوع ، يحتمان الاقتصار على تخطيط الطريق دون الخوض في التفاصيل .

وقد قصر الكتاب الأوربيون مهمهم على دراسة الكتب الصوفية الحديثة التي تطبق فيها مبادئ الزهد والتصوف بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية . ولكن بعض هذه الطرق قد أسس قبل الغزو المغولي (أى قبل ١٢٥٨ م) ، وإن كانت هذه الطرق قد تعددت وتشعبت منذ القرن الرابع عشر الميلادي في جميع الاتجاهات ، من السنغال غربا إلى بلاد الصين شرقا . وهذه الطرق ولو أنها مؤسسة على مبادئ التصوف الإسلامي في العصور الوسطى ، قد ظهرت فيها نظم معقدة توسعت في معاني ما أخذته على الأصل ، وزادت الجديد من عندها . وفي كثير من الحالات تغيرت فيها روح الأصل تحت تأثير عوامل محلية أو تيارات

سياسية . أما نظام الزهد الذى تفرضه كل طريقة على أصحابها فختلف باختلاف الطرق ، إذ لكل طريقة قواعدها الخاصة بها ، ولكنها جميعها متفقة فى النقط الآتية : (١) الاحتفال بدخول المريد فى الطريق بطقوس دقيقة مرسومة . وقد يتطلب بعض الطرق من المريد قبل الدخول فى الطريق أن يمضى وقتا طويلا شاقا فى الاستعداد للدخول . (٢) التزىي بزى خاص . (٣) اجتياز المريد مرحلة شاقة فى الخلوة والصلاة والصوم ، وغير ذلك من الرياضات . (٤) الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى والحركات البدنية المختلفة التى تساعد على الوجد والجذب . (٥) الاعتقاد فى القوى الروحية الخارقة للعادة التى يمنحها الله للمريدين وأصحاب الوجد ، وهى القوى التى تمكنهم من أكل جمرات النار ، والتأثير على الثعابين ، والإخبار بالمغيبات الخ . (٦) احترام المرشد أو شيخ الطريق إلى درجة تقرب من التقديس .

وإذا كان حقا أن رجال الطرق الصوفية المحدثين قد سبقهم فى معظم اعتقاداتهم وعاداتهم متصوفة القرون الوسطى الذين يرتفع إليهم نسبهم ، فإن من الحق كذلك أنهم أساءوا إلى التصوف وكبرامته بأن خلقوا حوله سياجا من الرسوم الآلية ، وعظموا من شأن الشعوذة بقدر ما أهملوا من أمر المعرفة ، وقرنوا أخص أسرار الطريق من الجذب ونحوه بأساليب العريضة والشكر^(١) .

(١) راجع مقالة الدراويش فى دائرة معارف الدين والأخلاق .

التصوف^(١)

١ - اشتقاق لفظ الصوفي ومعناه :

كثير الخلاف وطال حول اشتقاق كلمة « الصوفي » ؛ فجمهور الصوفية يذهبون إلى القول بأنه مشتق من « الصفاء » ، وأن الصوفي هو أحد خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم من كدورات هذه الدنيا . ويذهب بعضهم إلى اشتقاقها من « الصف » واحد الصفوف ، بمعنى أن الصوفي — من حيث حياته الروحية — في الصف الأول لاتصاله بالله . أو من « الصفة » إشارة إلى أن أصل التصوف متصل بأهل الصفة ، وهو اسم أطلق على بعض فقهاء المسلمين في صدر الإسلام ، كانوا ^{homeless} لا بيوت لهم ، فكانوا يأوون إلى صفة بناها الرسول خارج المسجد بالمدينة . ولكن هذه الاشتقاقات لا يميزها في اللغة العربية قياس كما يقول القشيري وغيره . وهناك اشتقاق واحد لا يخالف القياس ، وهو نسبة الصوفي إلى الصوف . وبه قال أبو نصر السراج مؤلف أقدم كتاب عربي معروف في التصوف^(٢) لأن الصوف كان لباس الأنبياء ورمز الأولياء والخاصة كما يظهر من أخبار الصوفية وآثارهم . ولا يابه « سكاليجر » رأى من يرى أن اسم الصوفية مشتق من الصوف ، بل يقول إنه أقل في قيمته من قبضة من الصوف ، ومع ذلك اعتقد بعض الكتاب الأوربيين في القرن الثامن عشر أن هذا هو الاشتقاق الوحيد الذي تبرره اللغة ويتفق مع الواقع .

ولكن جوزيف فون هامر عارض في قبول هذا الرأي وذكر في كتابه^(٣) تاريخ البلاغة عند الفرس أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء العرابة

(١) نشرت بدائرة معارف الدين والأخلاق سنة ١٩٢١ الطبعة الثانية ١٩٣٤ المجلد ١٢

س ١٠ - ١٧ .

(٢) كتاب اللمع نشرة نيكولسون ١٩١٦ ص ٢٠/٢١ .

(٣) Gesch. der Schönen Redekünste Persiens فينا ١٨١٨ ص ٣٦٤ .

(Gymnosophists) ^(١) ، وأن الكلمتين العريبتين « صوفى » و « صافى » مشتقتان من نفس الأصل الذى اشتق منه الكلمتان اليونانيتان سوفوس (σοφός) وسافيس (σαφής) . وإن هذه العبارة المشثومة التى ذكرها فون هامر لتحملنا على الشك فى مقدرته اللغوية . ولكن اعتباره كلمة صوفى مرادفة لكلمة سوفوس كان له ما يبرره فى الظاهر . وقد رفض رأيه ثولوك (Tholuck) ^(٢) وانتصر له فى العهد الأخير أدلبير ميركس ^(٣) .

وقد قرر المسألة ووضعها فى نصابها نهائيا نولدكه (Nöldeke) فى سنة ١٨٩٤ فى الوقت الذى كان فيه أستاذ اللغة العربية بجامعة ستراسبورج . فقد قال ^(٤) إن كلمة سوفوس غير معروفة فى اللغة الآرامية ، فمن غير المحتمل أن توجد فى اللغة العربية . أما الذى يوجد فى اللغتين الآرامية والعربية فكلمتا سوفسطيس (σοφιστής) ، وفيلوسوفوس (φιλόσοφος) . وقد كان الحرف «σ» اليونانى يمثّل فى العصور المتأخره دائما بحرف سين (س) العربى فى جميع الكلمات اليونانية التى عرّبت ، لا بحرف (ص) . فلو كانت كلمة «صوفى» مشتقة من أصل يونانى لكان بقاء الصاد فى أولها خروجا على القياس على أقل تقدير . زد على ذلك أنه لا يوجد دليل إيجابى يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليونانى سوفوس ؛ فى حين أن نسبتها إلى الصوف يؤيدها نصوص من أقوال الكتاب المسلمين أنفسهم . ثم يضى نولدكه فيسرد طائفة من العبارات التى تدل على أن المسلمين فى القرنين الأولين للإسلام كانوا يلبسون الصوف وبخاصة من سلك منهم فى حياته طريق الزهد ، وأنهم كانوا يقولون لَيْسَ فلان الصوف بمعنى تزهد ورغب عن الدنيا . فلما انتقل الزهد إلى التصوف ، قالوا لبس فلان الصوف بمعنى أصبح صوفيا . وكذلك الحال فى اللغة الفارسية : فإن قولهم «بشمينا بوش» معناه يلبس لباس الصوف .

وقد أخذ زهاد المسلمين الأوائل عادة لبس الصوف عن رهبان المسيحيين ونسأكم . يدل على ذلك أن حماد بن أبى سليمان قدم البصرة ، فجاءه فرقد السنجى وعليه ثياب صوف

(١) وهو اسم أطلقه اليونان على بعض الهنود الذين كانوا يهيمون على وجوههم عمرة أو لابسين قليلا من الثياب ويقضون أوقاتهم فى التأمل والتفكير فى الله . ومعنى الكلمة الحرفى الحكماء العراة (المغرب)

(٢) التصوف ص ٣٠ وما بعدها (Sufismus sive Theologia Persica Pantheistica) .

(٣) معالم التاريخ العام للتصوف وماهيته (بالألمانية) ص ٣٧ وما بعدها .

(٤) أنظر Z.D.M.G. المجلد ٤٨ (١٨٩١) ص ٤٥ وما بعدها .

فقال له حماد «ضع عنك نصرانيتك هذه»^(١) . وقد أطلقوا على هذه الثياب «زى الرهبان»^(٢) واستشهدوا بحديث معناه أن النبي (صلم) قال إن عيسى كان يلبس ثياب الصوف .

ويقول چامى^(٣) إن أول من تسمى صوفيا هو أبو هاشم الكوفي المعاصر لسفيان الثوري (المتوفى سنة ٧٧٨ م) . أما القشيري فيقول : « فأنفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأَكْبَر قبل المائتين من الهجرة (٨١٥ م)^(٤) » . ويرى «السراج» أن أهل بغداد هم الذين اخترعوا هذه الكلمة^(٥) . ولكن مهما يكن من الغموض الذى يحيط بأصل كلمة التصوف ، فإن من الظاهر أن استعمالها قد شاع آخر القرن الثانى الهجرى ، أى فى عصر الانتقال من دور الزهد إلى دور التصوف الحقيقى ، وأنها كانت بظهورها علامة على مرحلة خاصة من مراحل تطور التصوف .

ولا عبرة بالأخبار الضعيفة التى يراد الدلالة بها على أن الكلمة كان لها وجود فى عصر النبي (صلم) أو قبل الإسلام ، فإن متصوفة القرنين الثالث والرابع الذين اعتبروا أنفسهم الورثة الروحيين للنبي لم يترددوا فى اصطناع الأدلة التى تؤيد دعواهم . ولكنى أعتقد — بحسب ما أعلم — أن أول مؤلف عربى استعمل هذه الكلمة هو الجاحظ البصرى (المتوفى سنة ٨٦٩ م) عند كلامه عن «الصوفية من النسائك» وذكره كثيرين منهم ممن اشتهروا بالفصاحة^(٦) .

هذا وإننى أستعمل فى هذا المقال كلمتى الصوفى والتصوف بمعناها العادى أعنى مرادفين لكلمتى Mohammedan Mystic ، Mohammedan Mysticism على التوالى .

(١) تليس إبليس لابن الجوزى ص ١٩٥ . يروى الحكاية ابن عبد ربه (العقد ط . القاهرة ١٢٩٣ ج ٣ ص ٣٤٨ . ولكنه يذكر الاسم حماد بن سلم ، وفى طبعة ١٣٢١ ج ٣ ص ٢٨٥ حماد ابن سلمة (المغرب) .

(٢) لوافح الأنوار (الطبقات الكبرى للشعرانى) ج ١ ص ٤٥ .

(٣) چامى : شعاع الأئس . كلكتا ١٨٥٩ ص ٣٤ .

(٤) الرسالة . مصر ١٣٣٠ ص ٧ — ٨ .

(٥) اللمع ص ٢٢ .

(٦) البيان والتبيين . القاهرة : ١٣١٣ ج ١ ص ١٣٨ .

ولم يظهر العنصر الصوفي في وضوح عند قدماء الصوفية بمقدار ما ظهرت النزعات القوية نحو الزهد فيهم ، بل قد وجد دائما أولئك الزهاد المنقطعون إلى العبادة الذين قد نتردد في تسميتهم صوفية بالمعنى الدقيق . وقد يستعمل اسم الصوفي في الشعر في اللغتين الفارسية والتركية أحيانا بمعنى التقى المرأى ، أو الفاجر المنكر للوحى . أو يطلقها الشعراء الصوفية في معرض الظم على صوفية من طبقة غير طبقتهم (١) .

٢ - أصل التصوف - نشأة الأولى وتطوره :

ترجع نشأة التصوف في الإسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي كما هو واضح من كتب تراجم الصوفية التي تفيض بأخبارهم وأقوالهم ، ومنهم كثيرون من كبار زهاد العصر الأول . وقد احتفظت هذه الحركة بطابعها الإسلامي إلى حد كبير بالرغم من أن فيها بعض النواحي الخارجة على روح الإسلام . وربما كان أهم صفاتها الإحساس الديني العميق ، والشعور القاهر بالضعف الإنساني ، والخوف الشديد من الله ، والتفويض التام له والخضوع لإرادته . ولم يكن للصوفية إلى ذلك العهد حياة زهد منظمة داخل الزوايا والرُّبُط وما إليهما ، ولو أن بعض الزهاد كانوا يسمحون في البلاد ومعهم القليلون من المريدين ، أو يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن أو يتكلمون في مواجدهم . وكانت البصرة مركزا للزهاد الذين لم يعبأوا كثيرا بالطقوس والرسوم الدينية ، ناظرين إلى الزهد في أرقى درجاته على أنه أمر باطنى بحت ، بينما كان أهل الشام ينظرون إليه من ناحية رسومه ومظاهره الخارجية (٢) . يقول الحسن البصرى : « ليس الزهد طعاما ولا لباسا وإنما هو الخشوع لله » .

وقد أدى بهؤلاء الزهاد النظر في أولى عقائدهم - وهي عقيدة التوحيد - إلى الاعتقاد بأن الزهد بمعناه الحقيقي يتعارض مع كل رغبة أنانية ، حتى الرغبة في أخذ النفس بجميع ألوان الرياضة والحرمان أملا في الفوز بثواب الله في الآخرة ، وجعلوا الغاية من زهدهم الوصول إلى محبة الله في غير مقابل (٣) . وهكذا مهد قدماء الزهاد بمبالغتهم في اتباع الأوامر

(١) تاريخ الشعر العثماني تأليف E. J. W. Gibb. ج ١ ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) قوت القلوب للسكى ط . القاهرة ١٣١٠ ج ١ ص ١٢٩ .

(٣) قارن مرغوليوت في كتابه Early Development of Mohamedanism ص ١٦٧

Magasin de l'Est

١٦٩

الدينية لظهور مذهب جديد أوشك في النهاية أن يتحلل أصحابه من تلك الأوامر الدينية نفسها . ولكنهم لم يصلوا إلى هذه النتيجة دفعة واحدة ، فإن متصوفة القرن الثاني ظلوا على مذهب أهل السنة ملتزمين قواعد الشرع مع تمسكهم بالفقر ومحاربة النفس والتوكل على الله في جميع أمورهم . وكان خوفهم من الله أشد من حبههم إياه . وبالجملة لم يكن في تصوفهم صفات بارزة يمتاز بها ، ولا وجهة نظر خاصة ، بل وقفوا في منتصف الطريق بين الزهد والتصوف . وربما كان أفضل وصف يعبر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا .

ويجب أن نذكر هنا إبراهيم بن آدم أحد أمراء بلخ الذي حكيت قصته على مثال قصة بوذا^(١) . وكذلك شقيق البلخي الذي وضع مذهباً خاصاً في التوكل^(٢) ، وراعبة العدوية إحدى زهاد النساء : ولدت بالبصرة وتوفيت ببيت المقدس^(٣) ؛ ومعروف السكرخي من أهل بغداد^(٤) ، لاسيما هذين الأخيرين اللذين ظهر في تصوفهما في ذلك العصر المبكر من أحوال الوجد الصوفي والنشاط الروحي ما لم يظهر إلا في تصوف الجيل الذي أعقبهما ؛ ولو أننا نشك في أن جميع الأقوال والأبيات الشعرية المنسوبة إلى رابعة العدوية صحيحة النسبة إليها . أما معروف السكرخي فلما توار عنه أنه أول من عرف التصوف بأنه « الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق »^(٥) .

ولا شك في أن التصوف دخل في أثناء القرن الثالث في دور جديد ، فإن روح الزهد والرضا التي احتفظت بقوتها إلى حد ما قد طغت عليها اتجاهات جديدة في البحوث النظرية والكلام في وحدة الوجود ، وازداد ظهور هذه الاتجاهات على مر الزمن بعد أن كانت في العصر السابق في المرتبة الثانية . ولكن على الرغم مما كان لهذه الاتجاهات الجديدة من أثر في تطور التصوف وتشكيله فيما بعد ، فإن من الخطأ أن ترجع نشأة التصوف في الإسلام

(١) راجع مقال « إبراهيم بن آدم » في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وجولدزير في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٠٤ ص ١٣٢ وما بعدها ؛ ونيكولسون في Z. A. مجلد ٢٦ (١٩١١) ص ٢١٥ وما بعدها .

(٢) راجع مقالة الزهد في دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) أنظر فون كيريمر : Gesch. der herrschenden ideen des islams ص ٦٤ وما بعدها ؛

ر . دوزي : Essai sur l'hist. de l'islamisme ترجمة شوقان ، لندن ١٨٧٩ ص ٣١٨ وما بعدها ؛ نيكولسون : تاريخ العرب الأدنى . لندن ١٩٠٧ ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٤) راجع مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٠٦ ص ٣٠٦ .

(٥) رسالة الفشيري ص ١٢٧ س ١٢ (ط . مصر ١٣٣٠) .

إلى ظهورها وازدهارها ، كما أنه من الخطأ أن نعتبرها عنصراً أجنبياً بحتاً دخل إلى التصوف من خارج الحضرة الإسلامية ، فمجل بانتقاله إلى هذه الصورة الجديدة وخلق منه نوعاً جديداً . إن بذور مذهب وحدة الوجود الذي قال به الصوفية موجودة في القرآن كقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص ٨٨) وقوله « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (الرحمن ٢٦) وقوله « فأينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة ١٠٩) .

نعم كان في استطاعة الصوفية أن يصلوا إلى القول بوحدة الوجود : أي أن الله وحده هو الوجود الحقيقي : من غير التجاء منهم إلى ماورد في القرآن ^(١) .

يقول الأستاذ مرغوليوث ^(٢) « من المحتمل أن تكون هذه الفكرة (أي وحدة الوجود)

قد وصلت إلى الإسلام من مصدر خارجي ، ولكن يظهر من ناحية أخرى أن البحث النظري في عقيدة التوحيد كاف في تفسير نشأتها وتطورها ^(٣) . يقول الله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » . فلما حاول الصوفية وضع حد ميثاق يربط الله أذى بهم البحث النظري إلى تعريفه بأنه « واجب الوجود » أو « الوجود الحق » أو ما شا كل ذلك . وذلك هو المعنى الذي أشار إليه هوميروس عند ما قال إن الفرق بين الإنسان والله هو أن الله أزلي والإنسان حادث . فإن البحث في العلاقة بين الله والعالم تثير في الحال مشكلة افتقار العالم إلى الله أو

أو عدم افتقاره إليه . والقول بالثاني شرك ، وبالأول اعتراف بالتوحيد . ولكن إذا لم يكن الله خارج العالم فيلزم بمعنى من المعاني أن يكون هو العالم . وهذه نتيجة وصل إليها كثير من كبار مفكرى الصوفية واستنتجوا منها نتائج هي أبعد ما تكون عن روح الإسلام وعن الفكرة الأصلية في التوحيد الإسلامي .

نعم لا حرج في أن نفترض أن الصوفية قد وصلوا إلى مذهب وحدة الوجود بطريقة كهذه التي يصفها الأستاذ مرغوليوث ، بل الأرجح أنهم غالباً ما فعلوا ذلك . ولكن القول بوحدة الوجود كان عند معظم الصوفية نتيجة لإدراك هذه الحقيقة (حقيقة وحدة الوجود)

(١) يلاحظ أن الآيات القرآنية التي ذكرها المؤلف ليست من وحدة الوجود في شيء ، ولكن صوفية هذا المذهب وجدوا فيها وفي أمثالها مادة خصبة لمذهبهم فأولوها بما يتفق وأعراضهم (العرب) .

(٢) كتابه المذكور ص ١٨٠ .
 (٣) راجع ماورد في رسالة القشيري ص ٣ وما بعدها من تعريفات الصوفية للتوحيد وكيف فسروه تفسيراً أدى بهم إلى الوقوع فيما يشبه وحدة الوجود (العرب) .

العظام
 الحسية
 أعدت
 الأربع
 طهارة
 سلع
 لا ركا
 اصل
 لحظة
 الإسلام
 صعدت
 استطلاع
 هذه
 الصورة
 الجديدة
 وتطقت
 منه نوعاً
 جديداً



إدراكاً ذوقياً في أحوال وجدهم ، ولم يكن وليد النظر الفكري الفلسفي . ولكننا لا نفترض أنهم لم يتأثروا إطلاقاً بأفكار غير إسلامية عند ما نعرض للبحث في كيفية انتقالم من دور الزهد إلى دور التصوف الذي ظهرت فيه وحدة الوجود ، فإن أثر المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره في تكوين التصوف الإسلامي . وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة في الأوساط التي عاش فيها الصوفية ، فلم يكن بد من أن تترك طابعها في مذاهبهم . ولدينا أدلة كافية توضح أثرها في التصوف ومكاتها منه ، ولو أن المادة التي بين أيدينا لا تمكننا من تتبع أثرها بالتفصيل . وبالجملة يمكن القول بأن التصوف في القرن الثالث — شأنه في ذلك شأن التصوف في أي عصر من عصوره — ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه مجتمعة . أعني بهذه العوامل البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي ، والزهد والتصوف المسيحيين ، ومذهب الغنوصية ، والفلسفة اليونانية والهندية .

المصادر وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام معالجة خاطئة إلى عهد قريب جداً ، فقد ذهب كثير من أوائل الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية ، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بإرجاعها إلى أصل واحد كالشيدانتا الهندية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، أو بوضع فروض أكثر ما يقال فيها إنها فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة بكلمها . وذلك كقولهم بأن التصوف كان رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي ~~الذي يسيطر~~ . وإني أرى الآن أننا بدلاً من أن نضيع الوقت عبثاً في البحث عن مصدر واحد للتصوف ، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي ، وأن نضع كلاماً من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها ، ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر . فإن هذه العوامل في مجملها تكون الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع ، سواء في ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية ، كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بني أمية ، وموجات الشرك والتعصب العقلي التي طغت على المسلمين في العصر العباسي الأول ، وكالتطاحن المر بين أصحاب المقاتلات والفرق ، أو الجود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء .

ويمكن تلخيص الصفات الهامة للتصوف في القرن الثالث فيما يأتي :
حاول أوائل الصوفية أن يخضعوا للإرادة الإلهية كل ما صدر عنهم من قول أو فعل
أو فكر ، وفي هذا تعبير صريح عن تصورهم لله من حيث هو « رب العالمين » منزّه عن
جميع صفات الحوادث . وقد حاولوا تحقيق هذه الفكرة عن طريق الزهد فأدت بهم إلى
النتيجتين الآتيتين :

- ١ - عقيدة الحب الإلهي التي هي أرقى صورة من صور الرضا
- ٢ - الوجد الذي كثيراً ما يكون نتيجة للرياضة والمجاهدات الروحية إما قسراً
وإما عمداً .

وكان لا بد من أن تصطدم هذه الحياة الصوفية الجديدة ، حياة الحب والوجد ، بالإسلام
على الرغم من أن أوائل الصوفية كانوا إلى حد بعيد على مذهب أهل السنة ، على نحو ما كان
عليه المتصوفون الإسبان في القرون الوسطى في علاقتهم بالكنيسة الرومانية الكاثوليكية .
« تقول رابعة العدوية إنها لا تخاف عذاب الله ولا ترجو ثوابه ، وإن حبها لله قد شغلها حتى لا
تذكر عن حب رسوله ، لأنها لم يعد في قلبها مكان لسوى الله . هكذا بدأ الخائل بين الحق والخلق
يزول شيئاً فشيئاً ، وتحول معنى « التوحيد » إلى « وحدة الوجود » . فخلت محل صورة الله الواحد
المتزعم عن صفات المحدثات صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر في كل مظهر من
مظاهر الخلق ، المتجلى في صورة الصوفي عند فنائه عن نفسه في حال وجدّه . وهذه العقيدة
مهما حاول الصوفية سترها ، أساس التصوف الإسلامي وجوهره والظروف التاريخية
التي أحاطت بنشأتها مما يبرر القول بأنها مستمدة - على الأقل في بعض نواحيها - من
أصل غير إسلامي . ولا شك في أن « ميركس » قد غالى عندما ادعى أنها يونانية في الصميم
وأنها مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغي^(١) . وقد تكون متأثرة
بهذا المصدر وبكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس الذي ظهر باللغة العربية قبل القرن الثالث .
غير أنه يبعد أن المسلمين قد أخذوا شيئاً عن الكتب مباشرة في ذلك العصر . وما يحملنا
على الجزم بوجود أثر للفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامي أن نظرية « المعرفة » به ظهرت

(١) الكتاب المذكور ص ١٨ وما بعدها .

في غربي آسيا ومصر في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقابا طويلة ، وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربي^(١) .

وسأكتفي هنا بذكر « المعرفة » كمثال واحد يوضح ما ذكرناه ، فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم ، يرادف في اللغة اليونانية كلمة جنوسيس (δνωσις) التي معناها العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود . وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث ؛ ولكن أول من بحث في المعرفة بحثاً نظرياً دقيقاً هو ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) الذي قال فيه جامي^(٢) إنه كان شيخ هذه الطائفة ، عنه أخذوا وإليه انتسبوا . ولا شك في أن هذه مبالغة في وصف ذي النون ولكن لها دلالتها في الإشارة إلى مكانته .

وقد كان ذو النون مصرياً أو نوبياً ووصف بأنه كان حكيماً ممارساً لصناعة الكيمياء ، وقد اتهم أكثر من مرة بالزندقة في حياته . وفي هذا ما يدل على أنه كان على علم بالثقافة اليونانية . وإذا كان كذلك فلنا أن نستنتج أن التصوف الإسلامي أخذ يتأثر بمجرد ابتداء نموه بنظرية المعرفة أو العلم الأعلى الذي لا يؤتمن على أسراره إلا الكاملون الراسخون في الطريق الصوفي^(٣) . وقد رأى ذو النون أن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل ولا للروية ، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم . ومن المأثور عنه أنه قال : إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه . ولكنه لم يستعمل قط كلمة « الفناء » التي اقترنت باسم معاصره أبي يزيد (أو بايزيد) البسطامي . وللفناء عندهم معنيان : فقد تستعمل الكلمة ويراد بها محو الصفات الأخلاقية الذميمة ، وقد يطلقها أصحاب وحدة الوجود على محو ذات العبد باتصاله بربه (أي التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق) . وليس بعيد أن يكون الصوفية قد أخذوا كلمة الفناء من الآية القرآنية « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال

(١) توجد أمثلة كثيرة على التشابه بين الأفكار الرئيسية في الفلسفة الدينية الهلينية وبين أقوال أوائل الصوفية في مقدمة كتاب ابن العربي « كتاب القيامة » ترجمة فنسك ليدن ١٩١٩ ص ٣٩ وما بعدها .

(٢) نفعات الأوس ص ٣٦ .

(٣) الأسقف إيج : التصوف المسيحي ص ٨١ . (بالإنجليزية)

والإكرام» وهي الآية التي أشرنا إليها من قبل. أما في شرق فارس - حيث ظهرت فكرة الفناء لأول مرة ظهورا واضحا - فلا بد أنها كانت متأثرة إلى حد كبير بأفكار هندية فارسية^(١).

ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه نحو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات، على وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم مما لا يدع مجالاً للشك، لأن تعريفهم هذا يتفق تمام الاتفاق مع تعريف «الزرقانا». أما الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فر بما كان أشد اتصالا بفكرة «الثيدانتا» وما مثلها من الأفكار الهندية. وليس لدينا من الأدلة ما يثبت ذلك سوى تراجع حياة الصوفية أنفسهم والأقوال المأثورة عنهم وبعض الشواهد التاريخية. مثال ذلك أن أبا يزيد البسطامي كان من أهل خراسان، وكان جده زرادشتيا وشيخه في التصوف كرديا. ويقال إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها «مراقبة الأنفاس»، والتي وصفها هو بأنها «عبادة العارف بالله»^(٢). وإنك لتلمح نزعة أبي يزيد إلى وحدة الوجود ماثلة في الأقوال المعزوة إليه، ولو أن في نسبتها جميعها إليه بعض الشك. مثال ذلك.

«خرجت من الحق إلى الحق حتى صاحوا مني في (يا من أنا أنت)».

«إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني: سبحاني ما أعظم شأني».

«ليس أفضل للعبد من أن يكون بلا شيء: بلا زهد ولا علم ولا عمل، فإنه إذا كان

بلا شيء كان له كل شيء».

«للخلق أحوال ولا حال للعارف، لأنه محبت رسومه وفنيت هو يته بهوية غيره،

وغيبت آثاره بآثار غيره».

ولكن صوفية هذا العصر الصادقين في تصوفهم لم يعتادوا الكلام بلغة وحدة الوجود، وإن هم استعملوها لم يصرحوا بها علانية، بل اعتبروها عقيدة باطنية قاصرة على أصحاب الأذواق والمعرفة من المريدين. فكانوا في ذلك أكثر حزمًا من أبي يزيد والحسين ابن منصور الحلاج، لأنهم رأوا أن من واجبهم أن تكون نظرياتهم الصوفية على صلة وثيقة

(١) محاضرات عن الإسلام ص ١٦٣ لجولدزبيرج؛ وصوفية الإسلام ص ١٦ لنيكولسون.

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٢ س ١٠.

بالمقيدة الدينية التي اعتنقوها . ولذلك اتخذوا القرآن والسنة أساسا يعتمدون عليه ، لافي بحوثهم النظرية وحسب ، بل في حياتهم الروحية وأحوالهم .
ولنذكر الآن الطريقة التي اتبعها الصوفية للتوفيق بين التصوف والإسلام ، وننظر نظرة عامة للعلاقة بين الاثنين .

٣ - الشريعة والطريقة والحقيقة :

في القرآن عدد غير قليل من الآيات التي تدل على أن محمدا (صلم) كان على حظ ما من التصوف ، ولكن القرآن في جملته - شأنه في ذلك شأن أسفار موسى الخمسة - لا يصلح أن يتخذ أساسا لأي مذهب صوفي . ومع ذلك استطاع الصوفية - متبعين في ذلك الشيعة - أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلا يلائم أغراضهم ، على أن كل آية ، بل كل كلمة في القرآن ، تخفي وراءها معنى باطنا لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم^(١) . ومن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد أن سلخوا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت ، وأن يقولوا إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه على بن أبي طالب عن النبي . ويلزم من هذا المبدأ أيضا (مبدأ التأويل) أن تأويل الصوفية لتعاليم الإسلام قد يأتي على أنحاء وأشكال لا حصر لعددتها ، وربما أدى إلى تناقض في العبادات والمسائل العملية . وكل ذلك مفروض صدقه في النوع لافي الدرجة ؛ لأن معاني القرآن لا حصر لها ، وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي . ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة ، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف . بل إن التعريفات العديدة التي وضعت للفظ التصوف نفسه لتدل على تعدد وجوه النظر في فهم معناه^(٢) .

كذلك الحال في موقف الصوفية من الشريعة ، فإن هذا الموقف يختلف بحسب حال كل صوفي . ولذلك تجد بعضهم قد قام بشعائر الدين بكل دقة بالرغم من أنهم كانوا يعتبرون

(١) اللمع للسراج ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٣٣٠ وما بعدها . قارن جولد زهير : الكتاب

أن صور العبادات ليس لها من القيمة ما لأعمال القلوب ، أو أنها لا قيمة لها البتة إلا من حيث دلالتها على الحقائق الروحية . فالحج مثلا رمز للبعد عن المعاصي ، والإحرام خلع الشهوات واللذات مع خلع الثياب . وهذا الأسلوب من البحث أسلوب معروف عند الإسماعيلية الباطنية ، والظاهر أن الصوفية أخذوه عنهم^(١) .

وآخرون منهم قالوا برفع التكليف الدينية ، سواء أ كانوا من الصوفية الذين تحرروا من القيود الشرعية في تفكيرهم وأعمالهم ، أم من الصوفية الصادقين في تصوفهم كالملاطية^(٢) الذين دفعهم الخوف من مدح الناس إلى الظهور فيهم بما يستجلب الملامة والذم ، أم من « العارفين » الذين لم يأبهوا بمظاهر الشرع ورسومه ولا بأخلاق هذا العالم الزائل . أما جمهور الصوفية فكانوا يرون أن التحقق الكامل بالحقيقة — وهو الغاية التي سعوا إليها في الطريق الصوفي — لا يتعارض مع مراعاة أوامر الشرع فحسب ، بل إن مراعاة انشراح جزء لا يتجزأ من نظامهم الصوفي العام . وسيتضح لك هذا الرأي بعد شرح الأسس الأخلاقية والسيكولوجية لطريقتهم .

وقد سبق أن ذكرنا أن الصوفية اعتبروا أنفسهم خاصة أهل الله الذين منحهم الله أسرار العلم الباطن المودع في القرآن والحديث ، وأنهم استعملوا في التعبير عن هذا العلم لغة الرمز والإشارات التي لا يقوى على فهمها غيرهم من المسلمين . وكان ذلك مما دعا إلى وجود روح عامة ألفت بينهم وظهرت عنها طوائفهم وفرقهم . ولم يدم الحال طويلا حتى دب النظام في صفوفهم ، فجمع كبار المشايخ حولهم جماعات من المريدين (الذين كانوا قلة في أول الأمر) ليدرسوا معهم آداب الطريق ، ثم أصبحوا بمضى الزمن أساتذة معروفين ، ومشايخ طرق على رأس زوايا ورُبُط يعيش فيها الصوفية . وكان من مبادئهم أنه لا بد للمريد الذي يدخل الطريق من شيخ يرشده ويؤدبه . وقد نظروا بعين الارتياب إلى كل صوفي لم يصحب شيخا من المشايخ يتأدب به ويلزم الطريق الذي رسمه له . وكان سلطان المشايخ على مريديهم سلطانا مطلقا ، وكان لهم وحدهم الحق في أن يأذنوا للمريدين الذين تم استعدادهم بأن يأخذوا عهد

(١) فارن كتاب اللمع للسراج من ١٧٢ وما بعدها ، وكتاب « صوفية الإسلام » للأستاذ نيكولسون من ٩١ وما بعدها . وتاريخ الفرس الأدبي للأستاذ براون ج ٢ من ٢٤١ وما بعدها .
(٢) قارن كشف المحجوب للهجویری من ٦٦ . راجع كتاب « الملاطية والصوفية وأهل الفتوة » للمعرب

الطاعة لهم ، وهو عهد كانوا يطالبون به كل مراد الدخول في طريقهم . أما المدة التي يقضيها المرید قبل أن يؤذن له بالعهد فهي ثلاث سنوات يصفها الهجویری على النحو الآتي : « يقضى السنة الأولى في خدمة القوم (الصوفية) والثانية في خدمة الله ، والثالثة في مراقبة قلبه . ولا يقوم بواجبه نحو القوم حتى يقف منهم موقف العبد من سيده ، فيؤثرهم جميعا على نفسه ويعتبرهم خيرا منه ، ويعد من واجبه خدمة الكل على السواء . ولا يكون في خدمة الله حتى يجرد نفسه عن كل رغبة تتصل بالدنيا أو بالآخرة ، ويعبد الله لذاته . ولا يراقب قلبه حتى يحرص جميع همهم فيما أقبل عليه ، ويترك كل ما يشغل باله حتى لا تتطرق الغفلة إلى قلبه في حال مناجاته مع الله (١) » .

وإذا ما أخذ المرید العهد خلع عليه شيخه الخرق أو المرقعة ، وهي لباس مصنوع من قطع مختلفة من القماش حلّ فيما بعد محل لباس الصوف الذي كان يلبسه أوائل الصوفية . ولبس المرید الخرق علامة على قبوله في الطريق . ولكن قد يخلع على الصوفي خرقتان مختلفتان كما حدث لأبي سعيد بن أبي الخير .

أما المبالغة في احترام المریدين لشيخهم فأمر معروف ، حتى إنه ليؤثر عن ذي النون المصري أنه قال « طاعة المرید لشيخه فوق طاعته لربه (٢) » .

ويطلق الصوفية اسم « الطريقة » على مجموعة القواعد والرسوم التي يفرضها الشيوخ على مریديهم ، ولهذا لم يكن للطريقة صفات ثابتة محدودة ، فإن تعاليم كل طريقة ترجع إلى شيخها الخاص ، يدل على ذلك ما في الطرق الصوفية من تباين وخلاف . ويشبه الطريق الصوفي في جملته ما كان يعرف في التصوف المسيحي في القرون الوسطى باسم Via Purgativa « طريق التطهر » ، حيث كان أقوى أسلحة المجاهدة في محاربة النفس الجوع والعزلة والصمت . وتتألف طريقة الصوفية من جملة مقامات يجب على السالك أن يتحقق بها ، ولا ينتقل من مقام إلى المقام الذي يليه حتى يصل إلى درجة الكمال فيه . وتختلف هذه المقامات في عددها وترتيبها ، ولكن جرى العرف باعتبار مقام التوبة أول هذه المقامات : وأعنى بالتوبة الفرار من المعاصي والاتجاه إلى الله .

(١) كشف المحجوب ترجمه نيكولسون ص ٥٤ .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٧١ س ٧ .

أما الغاية الخلقية من الطريق الصوفي فهي إنكار الذات الذي يتمثل في الزهد في الدنيا ومتاعها ولذاتها ، وفي الصدق في القول والعقل من غير نظر إلى مدح الناس أو ذمهم ، وفي الصبر والخشوع والإحسان إلى الخلق ، والتوكل على الحق والإذعان التام لإرادته^(١) .
وللسالك فوائد يجنيها من الطريق الصوفي ، ولكن للوصول إلى غايته لا بد له من مجاهدة النفس والمراقبة والذكر ونحو ذلك مما من شأنه أن يجعله على استعداد لأحوال الوجد والجلب . وقد لا يصل إلى غاية الطريق ألبتة ، لأن الوصول إلى الله أمر لا ينال بالكسب بل هو هبة يهبها الله لمن يشاء . ولكن كان للصوفية طريقة خاصة بهم يهيئون بها أنفسهم للكشف والاطلاع على عالم الغيب ، وكثيراً ما كان ينكشف لهم الغيب بهذه الطريقة ، أعني بذلك ماسموه بالذكر وأكلوه من طريقتهم أعظم محل ، واعتبروه أكبر ركن من الأركان العملية في الدين^(٢) . وأسط صور الذكر ترديد اسم الله أو قراءة بعض الأوراد مع توجيه القلب توجيهها تاماً نحو الله^(٣) . وقد يصحب هذا التوجيه القلبي وسائل أخرى مثل تعذيب البدن أو حبس النفس وغير ذلك من الأمور التي تؤدي إلى محو شعور الصوفي بذاته تدريجاً ووقوعه في حالة تشبه الغيبوبة ، وأول مرحلة في الذكر الغفلة عن النفس ، وآخرها فناء الذاكر في ذكره من غير أن يكون له شعور بذكره ، واستغراق الذاكر في المذكور بحيث يمتنع عليه الرجوع إلى نفسه^(٤) . ويظهر أن الموسيقى والغناء والرقص قد دخلت في حفلات الذكر في عصر مبكر ، وأن أثرها في إفساد آداب الناشئين من المريدين كان عظيماً كما يذكره المهجويري^(٥) ، ولكن هذه الأساليب من العبادة كان لها أثر كبير في تقاليد رجال الطرق^(٦) .
ولنذكر الآن موجزاً عاماً عن سيكولوجية الصوفي من حيث علاقتها بحياته الوجدانية

(١) راجع هارتمان « التصوف عند القشيري » (بالألمانية) ص ٤٤ .

(٢) مقالة « الزهد » في دائرة معارف الدين والأخلاق للمؤلف .

(٣) قارن . د . ب . ماكدونالد : « الحياة الدينية في الإسلام وموقف المسلمين من الدين » (بالإنجليزية)

ص ٢٥٥ .

(٤) نفعات الأنس لجاي ص ١٦١ ص ١٨ .

(٥) كشف المحجوب ص ٤٢٠ (ترجمة المؤلف) .

(٦) ١ . و . لين : « العادات والتقاليد في مصر الحديثة » ص ٣٠٩ (بالإنجليزية) . وكتاب ماكدونالد :

كما صورها القشيري^(١) في رسالته ، والغزالي في النصف الثاني من « الإحياء »^(٢) .
في الإنسان أربع قوى تتألف منها طبيعته من حيث هو كائن حي حساس عاقل :
وهي النفس والروح والقلب والعقل . أما النفس فهي شر محض لأنها مركز الشهوات .
ولذا تجب محاربتها بجميع وسائل الزهد التي يسميها الصوفية بالجهاد .

وأما القلب والروح - ويضيف إليهما القشيري ثالثا هو السر أو عين القلب -
فهما الأداتان الروحيتان الحقيقيتان في حياة الصوفي وإن كنا لا نستطيع أن نميز أحدهما من
الآخر تمييزا واضحا . ومهما يكن من الأمر فالصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على
تلك المضغة الجائمة في الصدر ، بل يعنون به جوهرها لطيفا غير مادي تدرك به حقائق الأشياء
وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة . ومن هنا كان للتعبير اللاتيني "Oculus cordis"
(عين القلب) مرادف في اللغات العربية والفارسية والتركية . ولكن مقدرة القلب على
إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه ، لأن حجبته تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر
فيه من الحواس والشهوات والمعاصي وحب الذات ، كما تختلف بحسب ما يستفيده الإنسان
من الكتب وما يأخذ به من العقائد التقليدية إلى غير ذلك . ولكن بمقدار ما ينكشف
عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق . والله وحده هو
مطهر القلوب ، ولكن أهل الطرق من الصوفية يرون أنه لا بد من ملازمة الذكر والمراقبة
ليصفو القلب ويخلو من كل شيء عدا ذكر الله .

وتخضع المقامات التي هي جزء من الرسوم العملية في الطريق الصوفي للأحوال التي
تتمثل فيها الحياة الصوفية الروحية . فإن الأحوال معان ترد على القلب من غير تعمد من
الصوفي ولا اجتلاب أو اكتساب له . وإنما محل في قلبه وتزول عنه كما يريد الحق ، وذلك
مثل الطرب والحزن والبسط والقبض والشوق والانزعاج والهيبة . وصاحب الحال مترقي عن
حاله ينتقل من حال إلى حال ، وإن كانت الأحوال قد تبقى وتدوم زمنا طويلا . وقد قسموا
الأحوال إلى أزواج من الأضداد كالخوف والرجاء ، والقبض والبسط ، والحضور والغيبة ،
وهو تصنيف يتفق مع الحقائق السيكلوجية التي يعرفها الباحثون في التصوف . والصوفي

(١) هارتمان : المرجع المذكور ص ٦٩ .

(٢) ملخص عن مكدونالد : « الحياة الدينية في الإسلام » الخ ص ٢٢٠ وما بعدها .

ابن وقته ، لأنه في قبضة خالقه الذي يقبله في الأحوال ؛ فهو غائب عن ماضيه لا يخطر بخاطره
خاطر عن مستقبله . وأرقى الأحوال جميعاً حال الجذب ، وإن كانت كلمة « الحال » نفسها
قد تدل على معنى الجذب مع أنها لم توضع له في الأصل .

رجعنا إذن إلى المسألة التي كنا بصددها : وهي العلاقة بين التصوف والإسلام .
فيوساطة الحال أو الوجد أو الجذب ، يصل الصوفي إلى الحقيقة حيث يتحقق بأتماده بالحق .
والصوفي المجذوب على هذا النحو هو الذي وصل إلى مقام الولاية ، وأصبح في غير حاجة
بعد ذلك إلى برهان على ولايته . لأن قولهم إن الولي الذي يخرج على الشرع إنما يبرهن
بذلك الخروج على أنه مدّع للولاية ، قول لا ينطبق على الصوفية إلا بعد رجوعهم إلى حالة
الصحو . وعلى كل حال قالوا إن أهل الحق الذين تولى الله بواطنهم لا يُحكم عليهم بظواهرهم ؛
فإن علمهم بالغيب قد يحملهم على فعل ما يخالف ظاهر الشرع أو الأدب ، كما ورد في قصة
موسى مع الخضر (١) .

ويلاحظ أن حالة الجذب ليست قاصرة على أحد الجنسين دون الآخر ، فإن للنساء في
الإسلام نصيباً من الولاية لا يقل عن نصيب الرجال . يدل على ذلك ما ورد عنهن في كتب
تراجم الصوفية التي كثيراً ما تختصن بقسم خاص .

أما كرامات الأولياء في نظر الصوفية فهي أمور يُجربها الله على أيديهم ، وموآهب يهبها
الله إياهم ؛ لأن شعور الولي نحو ربه يحول بينه وبين ادعاء نسبة كراماته إلى نفسه . ولكن بينما
يعتقد خاصة الصوفية أن الاعتماد على الكرامات يمنعمهم من الوصول إلى قلب الحقيقة ، وأن
أعظم كرامة للولي هي فناؤه عن الصفات الذميمة وبقاؤه بالصفات الحميدة ، لا يستطيع عامة
الصوفية ، مهما حاولوا ، أن يحولوا بين أنفسهم وبين الشهرة عن طريق ما يظهره الله
على أيديهم من القوى التي يسميها المسلمون خوارق العادات ، ويسميها الأوربيون قوى
فوق الطبيعة .

وللأولياء عند المسلمين حكومة باطنة تتصرف في العالم وتحفظ عليه نظامه ، وعلى رأسها
« القطب » وتحت « النقباء » و « الأوتاد » و « الأبرار » و « الأبدال » أو « البدلاء » الخ .

(١) سورة الكهف ، الآيات ٦٤ إلى ٨٠ .

ويزداد عدد كل صنف من هذه الأصناف بحسب درجة بعدهم من القطب^(١). وهذه فكرة ربما أخذها الصوفية عن الشيعة أو الإسماعيلية^(٢).

لشعور بالاتحاد بالله ناحيتان في نظر الصوفية : يعبر عن الأولى بألفاظ سلبية مثل الفناء والفقْد والسكر ، وعن الثانية بمقابلاتها الإيجابية مثل البقاء والوجد والصحو . وقد أثيرت مسألة أصحاب الصحو والحو بين الصوفية : هل هم مقيمون على التكليف الشرعية أم رافعون لها ؟ وإذا نظرنا إلى الخلاف الذي وقع بينهم في نظرهم إلى الحالتين وقيمة كل منهما^(٣) ، سهل علينا أن نقبين العوامل التي أدت إلى انقسامهم إلى طائفتين . أما من وجهة نظر التصوف البحتة فليس وراء محو الذات شيء : حيث يفنى ما لا وجود له على الحقيقة ، وحيث تذهب تقاليد الشرع معه . ولكن منطق هؤلاء الصوفية الذين لم يكونوا مسلمين بالاسم فقط ، حملهم على أن يضعوا « البقاء بالله » في مقابلة « فناء النفس » ، بل فوقه ؛ وأن يجدوا أعلى درجات الشعور الصوفي في حالة صحو ثانية تعقب حالة السكر .

« ولا يكمل للصوفي التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها ، فتتمثل فيه الوحدة والكثرة ، والحقيقة والشرية . فإيه لا يكفي أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق ، من أن غير يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هي متجلية في آثار الله عز وجل . والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذي لا يسير إلى الله فحسب : أي لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب ، بل يسير إلى الله مع الله وبالله : أي يبقى على الدوام في حالة الوحدة . فإذا ما رجع إلى عالم الظاهر الذي منه ابتداء ، رجع مع الله وكان في نفسه مجلى للوحدة في الكثرة . وفي حركة النزول أو الرجوع هذه يجعل الشريعة شعاره ، والحقيقة دثاره : لأنه يرجع إلى الخلق فيظهر الحق لهم ويقوم في الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع »^(٤).

(١) بلوشيه (Blochet) « دراسات في المذهب الباطني في الإسلام » . المجلة الآسيوية ، ١٩٠٢ ، ص ٤٩ وما بعدها : كشف المحجوب للهجویری ص ٢١٤ .
 (٢) ابن خلدون : المقدمة ترجمة دي سلان ج ٣ ص ١٠٤ وما بعدها . قارن نيرج في مقدمته لكتب ابن عربي التي نشرها سنة ١٩١٩ تحت عنوان « كتب ابن عربي الصغرى » (بالألمانية) .
 (٣) كشف المحجوب ص ١٤٨ وما بعدها .
 (٤) « صوفية الإسلام » . (بالإنجليزية) للمؤلف ص ١٦٣ .

ولكن هذه الطريقة في التوفيق بين الشريعة والحقيقة لم تنجح في إيجاد التوازن التام بينهما . نعم قد يُجِلُّ الصوفي الشريعة ويحترمها ، ولكنه يضعها في منزلة دون منزلة الحقيقة ، بل دون الطريقة الصوفية . وإذا كانت الحقيقة فوق الشريعة ، وإن كانت لا تناقضها ، كان للصوفية وجه في ادعائهم أنهم إذا وصلوا إلى الحقيقة تقدست جميع أعمالهم وأقوالهم ، وكانت متفقة تمام الاتفاق مع روح الشريعة مهما ناقضتها في الظاهر . ولذلك كان من الضروري الوصول إلى موقف وسط بين الاثنين مهما كلف هذا الموقف أصحابه من التسليم بأمور متناقضة عنهما .

كتب صوفي فارسي من رجال القرن الخامس الهجري يَنْعَى على معاصريه تسميتهم شهواتهم « شرعا » ، وأوهامهم الكاذبة « علماً إلهياً » ونزوات قلوبهم ورغبات نفوسهم « حباً إلهياً » ، وتسميتهم الزندقة « فقرا » ، والشك « صفاء » ، وإنكار الدين « فناء للنفس » ، وإهمال شرع النبي « طريقاً في التصوف »^(١) .

وفي سنة ١٠٤٥ ميلادية أَلَفَ القشيري رسالته المشهورة في علم التصوف ، يذكّر أهل عصره من الصوفية بما كان عليه قداموهم من الورع والتقوى في القول والعمل ، وما آل إليه التصوف من بعدهم من زوال الورع واشتداد الطمع ، وضياح حرمة الشريعة من القلوب ، ورفض التمييز بين الحلال والحرام ، وطرح الاحتشام ، والاستخفاف بالعبادات إلى غير ذلك^(٢) . أما أن هذه الصيحة التي صاحها القشيري لم تذهب سدى ، فيرجع السرفيه إلى الغزالي^(٣) ؛ فإنه مزج التصوف بالقرآن والحديث مزجاً تاماً واستخرج من المجموع مادة واحدة . وقد بقيت كتبه على الأيام ، لا لأنها من إملاء عقله وحده ، بل لأنها كانت نقيجة لرغبة صادقة ملحة في تحصيل حياة روحية مطمئنة . أي أن الغزالي حل مشكلته في نفسه قبل أن يضع نتائجها في كتبه . اعتزل منصب التدريس ببغداد — حيث كان أستاذاً للفقهاء والتوحيد بالمدسة النظامية بها — بعد ظهور رسالة القشيري بخمسين سنة — ثم تقلد حياة الصوفية . وقد خَلَّفَ لنا صفحات لا تقل في جمالها عن كتاب نيومان (Newman) المسمى

(١) كشف المحجوب للهجوري ترجمه نيكولسون ص ٨ .

(٢) القشيري ص ٢ — ٣ .

(٣) راجع مقالة الأخلاق، (Ethics) في دائرة معارف الدين والأخلاق .

«أولوجيا» ، ذكر فيها أن دراساته وتأملاته انتهت به آخر الأمر إلى توبة لم يجد عنها مخلصاً ، ووصف النزاع الذي جاشت به نفسه عند ما هجر الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه ، وكيف اهتدى إلى اليقين بأن حقيقة الدين شيء يبحث عنه في داخل حياة الروح لا في الكتب^(١) . هكذا أعطى الغزالي للإسلام معنى جديداً عندما اعترف صراحة بموقف الصوفية ، كما أوسع المجال في الإسلام لقبول كثير من الرجال والنساء الصادقين في دينهم وتصوفهم ، ممن لم يتردد أهل السنة من قبل في إخراجهم من الحظيرة الإسلامية . وقد أصبح الإسلام ديناً صوفياً إلى حد كبير منذ ذلك الحين . أما الغزالي نفسه فقد تشبَّث دائماً بنقطتين جوهريتين لم تجرَّح من أجلهما عقيدته في الإسلام : الأولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره في الألوهية ، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله ، مع أهل السنة ، إن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وإنه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية ، يكون استعدادها لمعرفة الله ، وإن العبد عبد والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر ألته . أما علمنا بالله فوقوف على إرادته تعالى ، وهو يعرفنا بنفسه عن طريق ما يورث به الأنبياء والأولياء الذين هم من خلقه . وبهذا المعنى الروحي العميق فهم الغزالي الألوهية ، فقرَّب الله من قلوب الخلق ؛ ولكنه قرَّب «الله» — لا «الكل» في واحد .

ويمكن القول بأن نسبة الغزالي إلى الإسلام أقوى من نسبتها إلى التصوف الإسلامي ، وبأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق ، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود . وقد يكون ذلك كذلك ، ولكن الصوفية الذين هم من أصحاب وحدة الوجود كثيراً ما يستعملون عبارات تدل على اعتمادهم في الله من حيث هو ذات مستقلة عن العالم . ولا تنافي بين هذا الاعتقاد وبين نظرية الفناء في أوسع معانيها . أو على الأقل ليس من المتعذر الجمع بين النظريتين .

(١) راجع «المفرد من الضلال» ترجمة ياربييه دي مينار : المجلة الأسبوعية مجلد ٧ ، ص ٩ وما بعدها .
فان ماكدونالد : تطور علم الكلام والفقه والنظم السلطانية في الإسلام ص ٢١ (بالإنجليزية) .

بنى الصوفية على أساس تجاربهم وأحوالهم علمين من العلوم النظرية وهما اللاهوت والفلسفة . فاختلقت مذاهبهم في المسائل التي عاجلها ، والأساليب التي اختاروها للتعبير عنها ، باختلاف المصادر التي استمدوا منها مادتهم . ومما هو جدير بالملاحظة أن أقدم مذهب من هذا النوع يرجع أصله إلى مذهب المسيحيين في الطبيعة الإلهية المزدوجة ، أعنى مذهب الحسين بن منصور الحلاج الذي ندين بالفضل في معرفته للأستاذ « ماسينيون » بعد نشره كتاب « الطواسين » .

يرى الحلاج أن جوهر الذات الإلهية هو الحب ، فإن « الحق » أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة ، وبالحب تجلى لنفسه في نفسه . فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيدا عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة ، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه ، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلى الحق فيه وبه . ولكن الحلاج يفرق بين الطبيعتين : الإلهية والبشرية . وهما لا تتحدان في نظره حتى في حالة الاتصال الصوفي ، بل يمتزج اللاهوت بالانسوت كما يمتزج الخمر بالماء . ولهذا يصيح الصوفي المثالي بقوله : أنا الحق^(١) !

طواسين

هذه النعمة المسيحية الواضحة في مذهب الحلاج ، واستعماله لفظ « الحلول » الذي هو من ألفاظ الزنادقة ، كانا كافرين في نظر المسلمين للحكم عليه بالكفر ، ولإحجام الصوفية من بعده عن أن يؤلوا عبارته تأويلا يتفق مع عقيدة التوحيد الإسلامية . فإن عربى مثلا ينظر إلى « اللاهوت » و « الناسوت » على أنهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة .

ومع كل هذا يدين التصوف الإسلامى للحلاج بدين لا يمكن تقديره . فإن مذهبه هذا الذى رفضه المسلمون ، هو الذى أدخل فى الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه انقلابا عظيما : أعنى فكرة الكثرة فى الوحدة المطلقة ، أو مبدأ التغيرات فى الوحدة .

وتعتمد فرقة هامة من فرق الصوفية أن الحقيقة الوجودية واحدة ، وأن الكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها : أى أن « الخلق » الظاهر هو « الحق » الباطن . ويعرف أهل هذه الفرقة

(١) كتاب الطواسين . نشرة ماسينيون س ١٢٩ وما بعدها .

بأصحاب وحدة الوجود ، أو القائلين بالاتحاد . ويمكن توضيح مذهبهم بإيراد خلاصة لكتاب « الإنسان الكامل في علم الأواخر والأوائل » لعبد الكريم الجيلي ، أحد متصوفة القرن الرابع عشر الميلادي^(١) .

إن الذات الإلهية — بما هي ذات — لا يمكن معرفتها ، ولذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها . وهي جوهر له عرضان : الأول الأزل ، والثاني الأبد . وله وصفان : الأول الحق ، والثاني الخلق . وله نعتان : الأول التَدَم ، والثاني الحدوث . وله اسمان : الأول الرب ، والثاني العبد . وله وجهان : الأول الظاهر وهو الدنيا ، والثاني الباطن وهو الأخرى . فالوجود المحض إذن ، من حيث هو كذلك ، ليس له اسم ولا وصف . فإذا خرج عن إطلاقه قليلا قليلا ، وظهر في عالم الظواهر ، ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه . ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر ، وهو ظاهر لأن به يظهر الحق في صورة خارجية .

ولا بد من أن نسلم بالتمييز بين الذات والصفات (التي هي العالم) ، إذا أردنا أن نثبت وجوداً للعالم . ولكن الحقيقة هي أن الذات عين الصفات وليست شيئاً غيرها ؛ كالماء الذي هو عين الثلج وليس شيئاً غيره . فالمسمى بالعالم — وهو عالم الصفات — ليس أمراً متوها ، بل هو موجود على الحقيقة ، لأنه الجلي الذي ظهر فيه الحق ، أو هو النفس الثانية للحق (إن صح هذا التعبير) . فالعالم مظهر لصورة الحق عن نفسه . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (يريد العالم) ذلك الوصف : فوجودنا وجوده ، ونحن مفقرون إليه من حيث وجودنا ؛ وهو مفقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه » .

وإذا نظرنا إلى الذات الإلهية في بساطتها وتجردها عن جميع الصفات والنسب ، فهي « العاء » كما يسميها الجيلي . وهي تخرج عن تجردها وبساطتها إلى ذات مدركة عاقلة في ثلاث مراحل : الأولى مرحلة الأحدية ، والثانية مرحلة البهوية ، والثالثة مرحلة الإنية . وبهذه الطريقة التنازلية يصبح الوجود المطلق عاقلا ومعقولا ، ويتجلى في صورة الألوهية بصفات

(١) أنظر The Development of Metaphysics in Persia تأليف محمد إقبال ص ١٥٠ وما بعدها . وكذلك مقالة The Sufi Doctrine of the Perfect Man في مجلة The Quest سنة ١٩١٧ ص ٥٤٥ وما بعدها للأستاذ نيكولسون . فإرن أيضا الخلاصة الوافية التي كتبها نيكولسون بعد ذلك عن الجيلاني في كتابه « دراسات في التصوف الإسلامي » (بالإنجليزية) وهو الكتاب الذي كان يعده للطبع أثناء نشر هذه المقالة (العرب) .

مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود . وهو إذ يتجلى في كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق ، يتجلى في الإنسان بجميع تلك الصفات ؛ لأن الإنسان هو العالم الأصغر ، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته . ومعنى هذا أن الحق بعد ما تحقق وجوده الكامل في النشأة الإنسانية ، رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة : أو على حد التعبير الصوفي : أصبح الحق والمخلوق عينا واحدة في صورة الإنسان الكامل الذي هو النبي أو الولي . وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والمخلوق ، في مقابلة وظيفته الميتافيزيقية ، من حيث هو مبدأ يجمع بين طرفي الحقيقة : الحق والمخلوق . فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات ، تتم في حالة الشعور بالاتحاد الذي يشعر به الصوفي . وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقا . ويذكر الجيلي في موازاة المراحل الثلاث التي يقطعها الحق في طريق معرفته بنفسه : وهي مرحلة الوحدة ومرحلة الهوية ومرحلة الإينية : ثلاثة أحوال يشعر بها الصوفي : وهي إشراق الأسماء الإلهية ، وإشراق الصفات ، ثم إشراق الذات .

والإنسان الكامل هو علة وجود العالم والحافظ له ، والقطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود . خلقه الله على صورته ، أتمودجا من الذات الإلهية بصفتيها المتضابفتين : «اللاهوت» و «الناسوت» . فطبيعة الإنسان الحقيقية ثلاثية كما يقول الجيلي في البيتين الآتين :

إن قلت واحدة صدقت وإن تقل إثنتان حق إنه إثنتان
أو قلت لا ، بل إنه لمثلث فصدقت ذلك حقيقة الإنسان^(١)

وهذه عميقة في التثليث من الغريب حقا أن يعتنقها مسلم يرى أن الإنسان الكامل على الإطلاق هو النبي محمد . ولكن يجب ألا ننسى أن الصوفية في جملتهم ، يعتبرون محمدا (صلم) «كلمة» الله ، أو نور الله الذي كان له وجود قبل وجود الخلق ؛ بل كان وجود الخلق من أجله^(٢) . وتظهر هذه «الكلمة الإلهية» في كل دورة من الزمان في صورة الأنبياء والأولياء : وهؤلاء وحدهم هم الكاملون بالفعل ؛ أما غيرهم من الناس ففهم الكمال بالقوة . ويذكر صوفية آخرون خمس مراتب للوجود يسمونها بالخصرات الخمس ،

(١) الإنسان الكامل . ط . مصر سنة ١٣٢٨ ص ٨ .

(٢) راجع «شخصية محمد» تأليف تور أندريا ، استكهلم ١٩١٨ ص ٣٣٣ وما بعدها .

ويرتبونها ترتيباً تنازلياً يجعل أذناها في مرتبة الوجود أبعداً عن الوجود الحقيقي ، وأعلىها أقرباً منه ^(١) . وينحو كثيرون منهم منحى الفلاسفة الأفلاطونية الحديثة في ذكر الفيوضات ^(٢) .

وقد لزم عن القول بوحدة الوجود ، أى القول بأن كل وجود وكل فكر وعمل إنما هو فى الحقيقة لله ، لوازم لم يتخرج الصوفية من التسليم بها . من ذلك أن العالم وكل ما فيه خير فى ذاته — بما فى ذلك الشرك والمعاصى — لأنها لا تعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله ، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهى . فهم لا يتورعون عن القول بأن إبليس نفسه قد سبَّح الله بعضيانه ، لأن هذا العصيان كان خاضعاً للمشيئة الإلهية . ولكنهم مع ذلك يقولون بتفاوت الصفات الإلهية فى الكمال . فصفة الجمال أكل من صفة الجلال ، وصفة الغضب أقل كمالاً من صفتى الرحمة والمحبة .

أما ما يسميه الناس شراً ، فهو فى نظرهم عدم محض : أى عدم وجود صفات إيجابية . فليس للشّر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس فى طبيعته تقابل . والشّر من الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده قاصر على عالم الظاهر حيث تُعرَف الأشياء بأضدادها .

ومن لوازم مذهبهم فى وحدة الوجود أيضاً قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أياً كانت ، فإن الحق كما يقول ابن عربى لا تحصره عقيدة دون أخرى .

سبح

وهنا نلخص فلسفة عبد الكريم الجبلى مرة أخرى فنقول :

يرجع تعدد الأديان والاعتقادات إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التى تجلى فيها الحق فى مظاهر الخلق . ولكل اسم وصفة أثره الخاص . فقد تجلى الحق بالاسم «الهادى» كما تجلى بالاسم «المضل» ، كما يحكى القرآن عنه فى قوله : «ويضل الله الظالمين» ، وقوله : «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» . ولو أن اسماً من الأسماء الإلهية ظل معطلاً فلم يتحقق معناه فى صورة من صور الوجود ، لما كان تجلى الحق كاملاً . ولهذا أرسل سبحانه الرسل ليعبده الذين يطيعونهم فى صورة الاسم «الهادى» ، ويعبده الذين يعصونهم فى صورة الاسم «المضل» . فهو عين كل

(١) راجع « تاريخ الشعر العثمانى » تأليف جب ج ١ ص ٥٤ وما بعدها .

(٢) قارن « قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز » للأستاذ نيكولسون سنة ١٨٩٨ ص ٣٢ وما بعدها .

معبود يُعبد ، لأنه الهوية السارية في جميع مراتب الوجود ، لا فرق في ذلك بين ما يعبده الوثنيون أو غيرهم . فالوثنيون يعبدن الموجود الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم المادى ؛ والثنوية يعبدون وحدة الخالق والخلق ؛ والجوس (عبدة النار) يعبدون الذات الواحدة التي تَفنى فيها جميع الأسماء والصفات كما تَفنى بالنار الأجسام الطبيعية فتتحول إلى طبيعتها النارية . وأولئك الذين ينكرون الخالق ، يعبدونه في الحقيقة من حيث هويته : أى من حيث هو خالق بالقوة لا بالفعل . ويلزم من هذا كله أن مآل جميع الخلق إلى الخلاص والنجاة . ولكن الجبلى مضطر بحكم إسلامه إلى التفرقة بين أنواع الخلق . فالناس متفاوتون في درجات الكمال ، في نظره ، بتفاوت كمال الصورة الإلهية التي يصورون بها الحق في عقائدهم وعباداتهم . وإذا كان في كل عقيدة وفي كل عبادة شيء من الحق ، فأكمل الأديان تلك التي أُرسل بها الرسل ، وأكمل هذه على الإطلاق « الإسلام » . ولكن الجبلى يرى أنه لا بد من عذاب غير المسلمين ، وإن كان مآلهم في نهاية الأمر إلى النعيم : وذلك مثل منكرى الوحي الذين ابتدعوا لأنفسهم آلهة يعبدونها ؛ أو الذين آمنوا بالوحي كاليهود والنصارى ولكنهم حرّفوا العقيدة التي أوحى الله بها إلى الأنبياء . وقد وجد الجبلى في المسيحية أقرب طريق يوصله إلى مذهبه الخاص في تفسير التوحيد الإسلامى . فإنه يقول إن العقيدة المسيحية تحتوى ناحيتين لا غنى عنهما في تكوين الفكرة الصحيحة عن الألوهية : وهما أن الحق من وجه منزه عن جميع صفات الحوادث ، ومن وجه آخر ظاهر بصور جميع الحوادث . ولكن المسيحيين قد أخطأوا في نظره عند ما حصروا التجلى الإلهى في الصورة المسيحية وحدها . يقول الله تعالى : « ونفخت فيه من روحي » أى نفخت في آدم من روحي : وآدم هو البشر .

وعباداة الذين يشهدون الحق في الصورة الإنسانية أكمل أنواع العبادة على الإطلاق . وقد أدرك المسيحيون بعضا من هذا المعنى ، فإن عقيدتهم في المسيح خطوة تؤدى بهم إلى إدراك أن أفراد النوع الإنسانى صور بعضهم لبعض ، كالمرايا المتقابلة التي يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الأخرى . وبهذا يشهدون الحق في أنفسهم ، ويقرون بوحدته الذاتية المطلقة .

٥ - الشعر الصوفي :

ليس بين الأشياء التي ابتدعها الصوفية لتحريك وجدانهم الديني ما هو أقوى في تحقيق ذلك الغرض وأفضل من « السماع » : أي الاستماع إلى الموسيقى والغناء^(١) . وفي أخبار الصوفية حكايات تربو على الحصر ، تقص علينا كيف كانت تعترى الواحد منهم حالة الجذب عند سماع بضعة أبيات من الشعر تتغنى بها فانية عرضا ، أو يفنيتها أحدهم قصداً . وقد كان ذلك الشعر عادة من شعر الغزل غير الصوفي ، كما أن الرمزية فيه لم تكن مقصودة للشاعر الذي قاله ، بل إن الصوفية أنفسهم هم الذين كانوا يؤولون هذا النوع من الشعر تأويلا رمزيا خاصا . أما الشعر الصوفي فكان على العكس من ذلك ، فإن المعاني التي قصد إليها الصوفية كانت صوفية مهما كان الثوب المادى الذي كسيت به .

وكثيرا ما يتشابه النوعان في الظاهر ، إلى حد أننا إذا لم نقف بطريقة ما على غرض الشاعر ، لا نستطيع التمييز بين قصيدتين إحداهما يتغنى صاحبها بالحب الإنساني والأخرى بالحب الإلهي^(٢) . فإذا قيل لِمَ ذهب الصوفية إلى هذا الحد في استعمال لغة الحب ورموز المحبين ؟ كان الجواب أنهم لم يجدوا وسيلة أقوم ولا أقدر على التعبير عن مواجدهم وأحوالهم من الشعر .

يقول محمود شبستري في كتابه جلشاني راز :

الخمر والشعلة والجمال كلها للحق مجال
لأنه الظاهر في جميع الصور
الخمر والشعلة للعارف جذبة ونور
فاشهد الجمال غير الخفي على أحد

.....

الخمر والشعلة والجمال كلها حضور

(١) « الناحية العاطفية في الإسلام تحت تأثير الموسيقى والغناء » للأستاذ مكدونالد . مقال في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠١ ص ١٩٥ وما بعدها . وص ٧٠٥ وما بعدها . راجع كشف المحجوب للهجویری ترجمه نيكولسون ص ٣٩٣ وما بعدها .

(٢) قارن بـ صوفية الإسلام » للأستاذ نيكولسون ص ١٠٢ وما بعدها .

فاحذر الإهمال في معانقة ذاك الجمال
واشرب خمر الفناء : لعلها في لحظة
تخلصك من أوامر النفس .
اشرب الخمر فكأسها وجه الحبيب
وإبريقها عينه : سكرى مترعة من الخمر^(١)

هذا النوع من الشعر الصوفي هو سر عظمة الأدب الفارسي . ويمكن دراسته في
الرباعيات المنسوبة إلى أبي سعيد بن أبي الخليل^(٢) ، وأشعار فريد الدين العطار^(٣) ،
وجلال الدين الرومي ، وعبد الرحمن جامي^(٤) ؛ أو في جلساني راز لمحمود شبستري . وفي
نشرة « هونفيلد » لهذا الكتاب الأخير تعليقات قيمة ، وهي أفضل مدخل إلى دراسة
هذا الموضوع .

أما في اللغة العربية فهذا النوع من الشعر أشكال هي أقرب إلى الأشكال المألوفة التي
لا تسترعى أنظار الغربيين كثيراً ، ولكن قصائد ابن الفارض في الطبقة الأولى منه ،
وقصائد ابن عربي فيها الشيء الكثير من الجمال بالرغم مما في أسلوبها من الغموض^(٥) .
وأما الشعر التركي الصوفي فأجل ما فيه شعر النسيمي^(٦) الذي كان من أكبر المعجبين
بالحلاج ، ومن المنتسبين إلى فرقة « الحروفية » التي أطلق عليها هذا الاسم بسبب المعاني
الصوفية التي وضعوها لحروف الهجاء وما يتركب منها من الكلمات^(٧) .
وليس للشاعر الصوفي صلة مباشرة بالفلسفة . ولكنه ، كما يقول « جب » ، يدع قلبه
يفيض بالمعاني المتعلقة بالوحدة الوجودية الشاملة ، وبذلك الحب القاهر الذي هو الأساس
الحقيقي القائم عليه كل شيء .

- (١) جلساني راز نشرة هونفيلد وترجمته سنة ١٨٨٠ ص ٧٨ وما بعدها .
- (٢) نصر النص وترجمه إلى الألمانية ه ايتيه (H. Ethé) . قارن كذلك تاريخ الفرس الأدبي للأستاذ براون . ج ٢ ص ٢٦١ وما بعدها .
- (٣) راجع « الشعر الفلسفي والديني عند الفرس » تأليف جارسان دي تاسي ، باريس سنة ١٨٦٤ .
- (٤) « يوسف وزليخا » ترجمة ر . ت . جريفت . لندن . سنة ١٨٨٢ .
- (٥) « ترجمان الأشواق » ترجمة نيكولسون سنة ١٩١١ .
- (٦) « تاريخ الشعر العثماني » تأليف جب . ج ١ ص ٣٣٦ وما بعدها .
- (٧) براون : مقال في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٨٩٨ ص ٦١ وما بعدها . قارن « نصوص فارسية عن فرقة الحروفية » تأليف هوار وفيلسوف رضا .

ويرى كيف كان الحق أصل كل وجود، يتخلل العالم بأكله أيضاً عن فيض . كيف
أضاء العقل الأول (وهو يستمد نوره من الواحد الأول) النفس الكلية ، وكيف أضاءت
الأسماء الإلهية بالوجود الأمور العدمية التي تعكس كل ذرة فيها اسماً من الأسماء كما تعكس
المرآة صورة المرئي . كيف تجلت صفات الجلال الإلهية في نار الجحيم والشياطين ، وكيف
ظهرت صفات الجمال في الجنة والملائكة . كيف جمع الإنسان هذه الصفات جميعها ، صفات
الجمال وصفات الجلال ، فكان في نفسه عالماً صغيراً تجلّى فيه كل ما في العالم الأكبر . وهكذا
يرى الصوفي أن الحق وحده هو الفاعل لكل شيء في كل شيء ، وأن فعل الحق فيفيض
لا ينقطع ، وحركة لا هواده فيها ، وأن كل ذرة في الوجود تلبس في كل آن صورة جديدة
تفيض عليها من مصدر الوجود ، ثم تخلعها في اللحظة التالية إلى صورة أخرى . وأن عالم
الممكنات في كل آن في خلق جديد ، وإن كنا لا ندرك ذلك لسرعة ما يتعاقب على العالم
من صور الفناء والبقاء ؛ كما أننا لا ندرك من جذوة النار المتحركة في حركة دائرية سريعة ،
إلا دائرة متصلة من النار .

ولكن الشاعر قد لا يقنع بمجرد إدراك هذه الأسرار العالية ، بل إن ذلك الحب الذي
كشف له هذه الأسرار ليضطره في النهاية إلى طلب الاتصال بالحق (١) «
و « الحق » كما يصوره هؤلاء الشعراء هو الجمال الأزلي المطلق ، المعشوق على الحقيقة في
كل جميل . وقد تجلّى في جميع صور الجمال لكي يعشق ، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك .
بل إن ما يسمى بالحب الإنساني ليس على الحقيقة إلا حبا إلهيا وبرزخا موصلا إليه (٢) .
والنفس الإنسانية التي وهمت أن لها وجودا غير وجود الحق فحُجِبَتْ عنه ، لا تزال تشنق
إلى الاتصال به ، وتحن إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه . وهذا الشوق الذي يدفعها
إلى الفناء عن ذاتها ، ويرى بها في أحوال الجذب والوجد ، هو وحده السبيل إلى عودتها
إلى وطنها القديم . فالحب إذن هو الذي يحول ذلك المزيج المادى الذي تشترك فيه جميع
الخلوقات ، إلى ذهب خالص .
والحب غاية الاتحاد ، لأنه يتجاوز النظر الفكري . والفكر يقتضى الانثنائية ، لأنه

(١) جب . الكتاب المذكور ج ١ ص ٦٥ وما بعدها .

(٢) راجع جب . الكتاب المذكور ج ١ ص ٢٠ وما بعدها .

لا بد من عقل يفكر وموضوع يُفكر فيه ولنوضح ذلك الاتحاد بيضعة أبيات
لجلال الدين الرومي :

« ها هو ذا ! قد طلع بدرًا لم تر السماء له نظيرًا في يقظة أو حلم :
وحوله هالة من النار الأبدية لا يقوى الطوفان على إخمادها .
يا رب لقد اسكرتني خمر حبك ، وتهدم كل شيء في بيت جسمي الطيني .
لمّا آنس صاحبُ السكرم قلبي الموحشَ ، أشعلت الخمر صدرى وامتلأت بها عروقي ،
فلما شاهدته العين ، سمعتُ هانفا يقول : أحسنت يا خمر الملوك ويا كأسا عديمة المثال !
عمل الحب بيده القوية في هدم بيوت الظلام من سقفها إلى أرضها ؛ فلا يتسرب إليها إلا
بصيص من الأشعة الذهبية خلال شقوقها .

ولما لاحت لقلبي لجة الحب فجأة ، أتق فيها بنفسه وقال : « لن تراني » !^(١)
وقد اعتبر الصوفية الحب سر الوجود وعلته الأولى ، وفي ذلك يقول عبد الرحمن جامي :
« في الوحدة : حيث الوجود الموحش ، وحيث العالم سر في باطن الحق محتجب بأستار
العدم ، كان « الوجود المطلق » المنزه عن « أنا » و « أنت » وعن كل اثنيّة . لم يكن
ذلك الجمال معروفًا إلا لذاته ، متجليًا إلا لنفسه في نفسه بنوره الأزلي ، وفيه من القوى ما يبهر
العقول جميعًا .

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبًا مختفيا ، لا تراه عين ولا يسعد به قلب . لذلك فك
عقاله وحظّم أغزاله ، وتجلّى في السكون بصورة كل جميل .

تلك طبيعة الجمال ، وذلك أصله الذي فاض على الوجود من عالم الطهر والصفاء ،
فسطعت شمس على الأكوام وملأت ما فيها من النفوس . فكل ذرة في الوجود مرآة
تعكس صورته : تتفتح عنه الأزهار ، وتشدو به الأطيّار ، ويستمد النور من ناره الضوء
الذي يندع به الفراش فيجره إلى حتفه .

حذار أن تقول « هو الجميل ونحن عشاقه » . فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته
ويرى فيها وجهه . هو وحده الظاهر وأنت الباطن .

(١) ديوان شمس تبريز من ٣٤٢ .

والحب المحض — كالجبال المحض — ليس إلا منه ، يتجلى لك فيك . فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرأة ، فاعلم أنه هو المرأة أيضا . هو الكنز وهو الخزانة . أما « أنا » « وأنت » فلا محل لهما هنالك . تلك أوها م خادعة لا حظ لها من الوجود^(١) .

وكذلك اعتبر الصوفية الحب أساس الأديان جميعها ، وفي ذلك يقول محي الدين

ابن عربي : *لقد كنت منذ اليوم أكثر صاحبه* *أزالم قلبه وسجود المستعبد* *دينه إلى دينه داني*
« لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه *فألدين* ديني وإيماني^(٢) »
ويقول جلال الدين الرومي في ديوانه :

نفسى ! أيها النور المشرق ، لا تنء عنى ، لا تنء عنى .

حبي ! أيها المشهد المتألق ، لا تنء عنى ، لا تنء عنى .

أنظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسي ، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري .

أجمل الزنار ، وأجمل الخلاة ؛ لا ، بل أجمل النور . فلا تنء عنى ، لا تنء عنى .

مسلم أنا ولكنى نصراني ، وبرهمنى وزرادشتي .

توكلت عليك أيها الحق الأعلى ، فلا تنء عنى ، لا تنء عنى .

ليس لي سوى معبد واحد ، مسجداً أو كنيسة أو بيت أصنام .

ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي ، فلا تنء عنى ، لا تنء عنى^(٣) .

بهذه النظرية ، نظرية الصوفية في الحب الإلهي ، تمكن شعراؤهم من حل مشكلة الشر

والتدبر . « فإنه بمقدار حب المرء لربه يكون علمه بأمرار القدر ، لأن الحب اسطرلاب

أسرار السماء ، وهو الكحل الذي تكتحل به عين القلب فينجلي بصرها^(٤) .

(١) « يوسف وزليخا » لجامي نقلاً عن ترجمة الأستاذ براون في مقاله « التصوف » الذي نشر في

كتاب Religious Systems of the World من ٣٢٨ وما بعدها .

(٢) لم يذكر صاحب المقال هذه الأبيات ولكنى أضفتها توضيحاً لما يقول . راجع ترجمان الأشواق

لابن عربي ، ط بيروت ١٣١٢ . من ٣٩ — ٤٠ (المغرب) .

(٣) من ديوان جلال الدين الرومي ترجمة Hastie ط . جلاسجو سنة ١٩٠٣ من ٣ .

(٤) هوفيلد : « مثنوى معنوى » لندن ١٨٩٨ ، المقدمة من ٢٨ .

فالحب هو الذى يرينا الشر خيرا ، أو على الأقل يرينا الشر شرطا أساسيا لظهور الخير ، كما يبين لنا أن الشر لا وجود له على الإطلاق فى نظر الله^(١) . ومن كمال الحب أن تتحد إرادة الحب والمحبوب ، وبذا ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار . هذا هو معنى القدر عندهم ، وفيه يقول جلال الدين الرومى : « من أجل الحب كرهت كلمة الجبر : فإن المجبور لا حب له . والحب الذى هو غاية القرب من الحق لا جبر فيه . وهو ضوء شمس ساطع ، لا ظل سبحانه قائم » .^(٢)

ويصل الشعر الصوفى الغنائى أرقى مراتبه فى القصائد التى نظمها الصوفية فى وحدة الوجود ، ووصفوا فيها أحوال الفناء والبقاء . ومن ذلك ما يقوله جلال الدين الرومى :

« مجهول أنا عند نفسى . بربك خبرتني ما العمل ؟ .

لا الهلال ولا الصليب معبودى . ولا أنا كافر ولا يهودى .

ولا فى الشرق ولا فى الغرب موطنى . ولا لى قريب من ملاك ولا جن .

ولا طينتى من تراب ولا طَلٌّ . ولا صورتى من ماء ولا زَبَدٌ .

ولا بالصين ولا سقسين ، ولا ببلغار مولدى .

ولا بالعراق ولا خراسان ، ولا الهند ذات الخمسة الأنهار منبتى .

ولا بهذا الكون ولا ذاك ، ولا فى الجنة ولا فى النار . موطنى .

ولا طردت من عدن ولا يزدان ، ولا من آدم أخذت نسبى .

بل من مقام ما أبعده من مقام ، وطريق خَفِيَّ المعالم .

تجردت عن بدنى وروحى : فمن جديد أحيأ فى روح محبوبى»^(٣)

ومن الصعب أن نعتبر هذا النوع من الشعر الصوفى وليدًا لوعى فنى أدبى ، بالرغم مما فى كثير من قصائده من جمال النظم ورقة الأسلوب وأناقته ، ولذلك أميل إلى القول بأن قصائد جلال الدين الرومى وابن الفارض وابن عربى وغيرهم من شعراء الصوفية كانت نتيجة لوعى أحوال الوجد الصوفى ، وأنها تشابه ما يسمى فى عرف علم النفس الحديث « الكتابة الآلية

(١) « صوفية الإسلام » لنيكولسون ص ٩٦ .

(٢) هو تفيلد « مثنوى » ص ٢٦ .

(٣) ديوان شمس تبريز ص ٣٤٤ .

Automatic Writing^(١). ومن خصائص هذه القصائد الغريبة أن أوزانها وأنغامها وما صيغت فيه من الأساليب الرمزية ، كل أولئك عوامل تساعد على انتقال أحوال الوجد التي يشعر بها الشاعر الصوفي إلى سامعيه . ويزداد أثرها في السامع إذا أنشدت ، كما تنشده عادة ، في حفلات الذكر مصحوبة بالموسيقى . ولا يستطيع دارس الشعر الصوفي أن ينكر قيمة التأويل الذي جرت به العادة في فهم هذا الشعر ، بوضع معان ثابتة لعدد كبير من الألفاظ التي تستعمل في العرف لمعان مختلفة . إلا أنني أرى أن هذه طريقة قد يبالغ فيها . ويدل شرح ترجمان الأشواق الذي وضعه ابن عربي على ديوانه ، على أن الشاعر الصوفي نفسه قد لا يوفق أحيانا إلى شرح مقصده من أبياته .

أما القِصصُ النثرية التي يراد بها التعبير عن الحب الإلهي والاتصال الروحي بالله فلا تظهر فيها أحوال الوجد إلا قليلاً ، بل نادراً ما تظهر فيها قوية عنيفة . ومن ذلك قصة يوسف وزليخا ، وقصة ليلي والمجنون ، وقصة سلمان وأبسال ، والقصائد الرمزية التي يقصد بها التعليم والموعظة ، وأشهر هذه على الإطلاق المثنوى لجلال الدين الرومي .

هاتمة :

هذه المقالة مكاملة لمقاتي في الزهد Asceticism التي نشرتها في دائرة معارف الدين والأخلاق ، فتجب قراءتهما جنباً إلى جنب . وفي اعتقادي أن الوقت لم يحن بعد لكتابة تاريخ عام للتصوف الإسلامي ، لأن المادة اللازمة لمثل هذا التاريخ لم تنهأ حتى الآن . ويجب أيضاً الرجوع إلى ما كتب في نفس الدائرة المشار إليها عن مذاهب بعض كبار الصوفية أمثال عبد القادر الجيلاني ، وعبد الرزاق (القاشاني) ، والحلاج ، وابن طفيل ، وجلال الدين الرومي ، ومحيي الدين بن عربي ، والشعراني ، والسهروردي . راجع أيضاً المقالات الآتية : « النعيم (عند المسلمين) : الاتصال بالله (في الإسلام) : الدراويش والحب »^(٢) .

(١) قارن ما ذكر عن مدام جيّون وبليك في كتاب Mysticism تأليف أندرهل ، ١٩١٢ ، ص ٧٨ وما بعدها .

(٢) أغفلت ذكر المراجع العامة لسبق ورودها في صلب المقالة (العرب) .

هدف التصوف الإسلامى^(١)

قد يوحي عنوان هذا البحث بأننا بإزاء إجابة صريحة عن سؤال صريح ، ولكنى أعتقد أن مسألة كهذه لا يمكن أن يصل فيها الباحث إلا إلى أحكام عامة بعيدة كل البعد عن التحديد . إن صوفية الإسلام — وشأنهم فى ذلك شأن الصوفية جميعا — يدركون أن الغاية التى يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفى ليست مما يقع فى نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ . فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها . أما الوصف بالألفاظ فيقتصر دون التعبير عن هدف الصوفى ، وإن كان لا يقصر عادة عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره . على أن هذا ليس بالأمر اليسير ، بل هو أمر عسير جدا إذا أدركنا ، كما أدرك أحد كبار الصوفية من الفرس ، أن الطرق إلى الله كثيرة بكثرة نفوس السالكين إليه . نعم فى مقدورنا أن نستخلص مذهباً من التعاليم النظرية والعملية الهامة فى أى نوع من أنواع التصوف ، أو نردّها جميعها إلى مذهب . كما أن فى مقدورنا أن نفسر إلى حد ما طبيعة تلك الأحوال الصوفية التى هى فوق طور العقل والعلم ، وذلك بالاستعانة بالرموز والإشارات المعقدة التى يستعملها الصوفية أنفسهم . أما غرضى من هذا البحث ، فهو شرح معانى بعض الاصطلاحات التى استعملها الصوفية على سبيل المجاز للدلالة على تلك الحالة الخاصة التى سموها حالة الاتصال بالله . فقد يتكلم الصوفى المسلم ، كما يتكلم الصوفى المسيحى ، عن الاتصال بالله . ولكن ربما كان الأول أكثر ميلاً من الثانى إلى وصف نهاية الحياة الصوفية بأنها الفناء فى الحق . وللفظ « الفناء » أهمية خاصة فى لغة التصوف ، وهو معروف عند العلماء الغربيين ، ولكن لم يكشف الباحثون بعد عن تاريخه كشفاً نظماً إليه . على أن بعض النصوص التى اهتدينا

(١) ألفت هذه المقالة فى المؤتمر الرابع من مؤتمرات تاريخ الأديان فى لندن . سبتمبر سنة ١٩١٢ . وقد أضفت إليها النصوص العربية التى اقتبسها مترجمة ، ونشرت البحث فيها بعد بمجلة الجمعية الآسيوية الملكية فى يناير سنة ١٩١٣ .

إليها حديثا وأصبحت في متناول يد الباحثين ، قد أنارت أمامنا الطريق وأوضحت كثيرا من غوامض هذا الموضوع . فقد ظهرت ترجمة بالإنجليزية لأول مرجع في التصوف كتب باللغة الفارسية : أعنى كتاب كشف المحجوب للهجویری ، كما وصل إلى إنجلترا نسختان من كتاب اللمع لأبي نصر السراج (المتوفى سنة ٣٧٨ / ٩٨٨) ، وهو أقدم من كشف المحجوب ، بل ربما كان أقدم مرجع نعرفه في اللغة العربية في هذه المادة . وإنني أُعدُّ كتاب اللمع للنشر في سلسلة « جب » التذكارية ، ولا يسعني الآن إلا أن أقول إنه غزير بالمادة التي لا نجد لها عادة في غيره من المراجع ، وبخاصة فيما يتصل بتصوف أصحاب وحدة الوجود ، وتصوف أصحاب الوجد والحال . ويشرح المؤلف في مواضع عدة من كتابه ما يفهمه من معنى الفناء ، ولذلك سأقتبس بعضا من الفقرات الواردة فيه ، فإنها هامة لسببين : الأول أنها كتبت في تاريخ مبكر ، والثاني أن كتاب أبي نصر من المراجع التي كثيرا ما يقتبس منها القشيري وغيره من المؤلفين الذين أتوا من بعده . على أن من الصعب فهم الاصطلاحات الصوفية والمعاني التي وضعت بإزائها . وأصعب من ذلك ترجمتها . ولذا استمحيكم العذر إذا أنا قصرت في إحدى هاتين ^(١) :

يقول السراج : « ومعنى الفناء والبقاء في أوائله فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة ، وفناء الغفلة ببقاء الذكر ، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم ^(٢) » .

ويقول في موضع آخر : « ومعنى الفناء فناء صفة النفس ، وفناء المنع والاسترواح إلى حال وقع . والبقاء بقاء العبد على ذلك . وأيضا الفناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك ^(٣) » .

وتكاد تستعمل كلمة « ذهاب » مرادفة لكلمة « فناء » ، وفي هذا يقول السراج : « وهو (أى الفناء) ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ، ثم يذهب

(١) تركت نحو ما من ثمانية أسطر يناقش فيها المؤلف الاصطلاحات الإنجليزية التي يمكن وضعها لكلمتي الفناء والبقاء لأننا في غنى عنها (المغرب) .
(٢) اللمع ٩٦ - ب .
(٣) اللمع ١٥١ - ١ .

عن ذهابه ، والذهاب عن الذهاب ، هذا ما لانهاية له ... يعنى قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شىء لا يحس « (١) » .

والفناء فى نظر السراج عملية تحصل تدريجيا على مراحل خمس :

١ — فأول علامة الفانى ذهاب حظه من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله تعالى .

٢ — ثم ذهاب حظه من ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له .

٣ — ثم تنفى رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله .
Note

٤ — ثم ذهاب حظه من الله تعالى برؤية حظه .

٥ — ثم ذهاب حظه برؤيه حظه لفناء الفناء وبقاء البقاء (٢) .

وهذه العبارة بالرغم من لغتها الاصطلاحية ، واضحة المعنى — فيما أعتقد — لكل من له عهد بلغات التصوف الأخرى (٣) ثم إن السراج لا يكتفى بشرح حقيقة الفناء ، بل يشرح أيضا الصفات التى تتنافى مع حقيقته . وقد عقد فصلين متتاليين فى كتابه : الأول فى « فناء الأوصاف » والثانى فى « فناء البشرية » ، ينقض فىهما نظريات الفناء التى كانت شائعة فى عهده . ومن ذلك قوله :

« وقد غلظت جماعة من البغداديين فى قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجملهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول ، أو إلى مقالة النصارى فى المسيح (عم) (٤) . وقد زعم أنه سمع بعض المتقدمين ، أو وجد فى كلامهم أنه قال فى معنى الفناء عن الأوصاف والدخول فى أوصاف الحق . فالمعنى الصحيح من ذلك (٥) أن الإرادة للعبد ، وهى من عند الله عطية . ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق ، خروجه

(١) اللع ١٥٣ — ب .

(٢) اللع ٩٧ — ب . والظاهر أن السراج يستعمل كلمة « الحظ » فى هذه العبارة بمعنى الشعور أو الإدراك : كقوله : ذهاب حظه من الدنيا والآخرة ، يريد ذهاب شعوره بالدنيا والآخرة ، وقوله : حظه من ذكر الله ، يريد شعوره بذكر الله . وقوله حتى يبقى حظه بالله ، أى حتى يبقى شعوره بالله وحده ، وهكذا (المعرب) .

(٣) يظهر أنه يريد أنواع التصوف الأخرى غير الإسلامية كالتصوف المسيحى واليهودى والبوذى (المعرب) .

(٤) قارن كشف المحجوب ، ترجمة المؤلف من ٢٤٤ .

(٥) أى من الفناء عن الأوصاف والتمسك بالدخول فى أوصاف الحق (المعرب) .

من إرادته ودخوله في إرادة الحق ؛ وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هي عطية من الله تعالى ، وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك : قَطَعَهُ عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى . وذلك منزل من منازل أهل التوحيد . وأما الذين غلطوا في هذا المعنى إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هو الحق ، وهذا كله كفر لأن الله تعالى لا يحل في القلوب ولكن يحل في القلوب الإيمان به ، والتوحيد له ، والتعظيم لذكره .

ويلاحظ أن السراج لا ينكر فكرة « فناء الأوصاف » ، بل يعتبرها جزءا من مفهوم الفناء بمعناه العام كما يشرحه ، ولكنه ينكر الخطر الكامن في تأويل هذه الفكرة [وهو الوقوع في القول بالحلول أو الاتحاد أو ما شا كلهما]^(١) .

أما البدعة الثانية وهي القول « بفناء البشرية » فينتفضها السراج في قوله :

« ففهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هي القالب والجثة : إذا ضعفت زالت بشريتها ، فيجوز أن يكون موصوفا بصفات الإلهية . ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية ، لأن البشرية لا تزول عن البشر — كما أن لون الأسود لا يزول عن الأسود ، ولا لون الأبيض عن الأبيض . وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق . وصفات البشرية ليست هي عين البشرية . والذي أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك »^(٢) .

من كل هذا نستطيع أن نكوّن فكرة عن « الفناء الصوفي » كما يشرحه صاحب كتاب اللمع . وقد شرح أبو القاسم القشيري الفناء شرحا قريبا من هذا في رسالته^(٣) التي كتبها دفاعا عن الصوفية ، والتي نشرت بعد موت السراج بستين سنة . وكذلك شرح الفناء صاحب كشاف المحجوب^(٤) الذي كان معاصرا للقشيري . ويحاول هؤلاء الكتاب جميعا أن يقرروا أن التصوف موافق تمام الموافقة لروح الإسلام ، وأن مقالات الصوفية — إذا فهمت على حقيقتها — ليست إلا العلم الباطن المودع في كتاب الله وأحاديث رسوله .

(١) أضفت ما بين الأقواس تمام الشرح (العرب) .

(٢) اللمع ١٨٩ — ١

(٣) راجع الفصل الذي عقده في الفناء في الرسالة من ٣٦ ط . مصر ١٣٣٠ .

(٤) كشاف المحجوب : ترجمة نيكولسون من ٢٤٢ — ٦ .

وهاك خلاصة عن نظريتهم في الفناء ، وهي نظرية تمثل رأى الأغلبية الساحقة من متصوفة المسلمين الذين كان لهم أكبر الأثر في تشكيل الحياة الروحية في الإسلام منذ عهد الغزالي .

يحتوى الفناء الصوفى العناصر الآتية :

١ - التحول في النفس من الناحية الخلقية ، وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها . فإنهم يقولون إن فناء الصفات والأفعال المذمومة التى هى وليدة الهوى والشهوة ، نتيجة لبقاء الصفات والأفعال الحميدة التى تقابلها . ومعنى هذا أن الصوفى إذا فنى عن الجهل بقى بالعلم ، وإذا فنى عن الغفلة بقى بذكر الله وهكذا .

٢ - الفناء عن كل ما يدرك بالحس ، وعن كل ما يخطر بالعقل ، وعن كل فعل وكل شعور . وذلك بحصر القلب فى التأمل فى الله : ومعنى حصر القلب فى الله تركيز التأمل فى الصفات الإلهية .

٣ - تعطيل الحياة العقلية الواعية . ويبلغ الصوفى أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فنائه : أى عندما ينقطع شعوره بحال فنائه وإدراكه إياه . وهنا يقال إن العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئاً سواه .

ويذكر القشيري ثلاث مراتب للفناء : الأولى الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق . والثانية الفناء عن صفات الحق بشهود الحق . والثالثة الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك فى وجود الحق^(١) . ومن الغريب أن تصدر الكلمات الأخيرة عن صوفى سنى كالقشيري ، لأنها كلمات صريحة فى وحدة الوجود ؛ ولكن لها مغزاهها أيضاً من ناحية أخرى ، إذ أنها ترشدنا إلى الخطر الذى نستهدف له عندما نأخذ أقوال الصوفية بحرفيتها ونفهم منها معانيها الظاهرة . والواقع أن القشيري لا يقصد بما يسمى « الاستهلاك فى وجود الحق » سوى فناء الصوفى عن فكره وإرادته بالتأمل فى وجود الحق ، واستهلاكه فى ذلك استهلاكاً لا وعى فيه . وكثيراً ما يكون الفناء مصحوباً بحالة يفقد فيها الصوفية إحساسهم ، وإن كان ذلك ليس بالأمر العام فيهم . وفى هذا يقول سرى السقطى ، أحد صوفية القرن الثالث المعروفين ،

(١) رسالة القشيري ص ٣٧ س ٢٠ وما بعده .

إن الصوفي في حال الفناء لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس به^(١) . ويحكون عن أبي الخير الأقطع أن قدمه جرحت ، فلما فسد الجرح أشار عليه الطبيب بقطع قدمه ، ولكن أبا الخير أبي ذلك . فقال مريدوه للطبيب لو قطعت قدمه أثناء صلاته لما أحس ، لأنه يغيب عن حسه فيها . ففعل كما قالوا ، ولما قضى أبو الخير صلاته وجد قدمه قد قطعت^(٢) .

وقد يكون من الصعب أن نتصور كيف يمكن الصوفي المستغرق في فئانه إلى هذا الحد أن يقوم بأداء واجباته الشرعية ، ونحن نعلم أن أداء الفروض الشرعية من الأمور التي يلح متصوفة أهل السنة بالمطالبة بها . وهنا تأتي مسألة الولاية . وهم يقولون إن الله يتولى خاصة عباده ويحفظهم من المعصية . وقد رووا أن أبا يزيد البسطامي والشبلي وغيرهما من كبار الأولياء كانوا في حالة جذب دائمة إلى أن يحين وقت الصلاة ، وهنالك يصحون من سكرهم . فإذا انتهوا من صلاتهم عادوا إلى حالة الوجد^(٣) .

وقد قيل إن كل مفكرى المسلمين من أصحاب وحدة الوجود ، ولو أن بعضهم لا يعرف ذلك من نفسه^(٤) ، وأن هذا التناقض الذي وقعوا فيه كان نتيجة لعقيدتهم في التوحيد ، لأن الوحدة المطلقة التي وصفوا الله بها وحرصوا عليها كل الحرص مهما لزم عنها ، قد ابتاعت كل شيء . ولكن متكلمي الصوفية كانوا يدركون تمام الإدراك الخطر الذي استهدفوا له من قولهم بتوحيد الله توحيداً مطلقاً^(٥) ، لأن الإسلام يفقد كل معناه ويصبح اسماً على غير مسمى ، لو أن عقيدة التوحيد المعبر عنها بلا إله إلا الله أصبح المراد بها « لا موجود على الحقيقة إلا الله » . وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزل ، ومحو لهذه المعالم محوا كاملاً . ولهذا نجد أوائل المؤلفين في التصوف

(١) اللع ١٩٢ - ب .

(٢) كشف المحجوب ص ٣٠٤ .

(٣) كشف المحجوب : ص ٢٥٧ .

(٤) راجع ما كتبه الأستاذ د . ب . مكدونالد في مجلة Hartford Seminary Record المجلد ٢٠ ص ٣٦ عدد يناير سنة ١٩١٠ تحت عنوان « One phase of the doct. of the unity of God » .

(٥) يريد خطر الوقوع في وحدة الوجود ، لأن بعض الصوفية قد بالغ في التوحيد فوقع في القول بوحدة الوجود من حيث لا يدري . وذلك لأنهم لم يفقوا عند القول بأنه لا إله إلا الله ، بل فهموا من هذه الشهادة أنه لا فاعل على الحقيقة ولا موجود على الحقيقة إلا الله ، وكل ما سوى الله عدم محض . وهذا بينه ما يقوله أصحاب وحدة الوجود ، بل إنهم قسموا التوحيد إلى قسمين : توحيد العوام وهو القول بوحدة الإله ، وتوحيد الخواص وهو القول بوحدة الوجود (المعرب) .

يرددون الإنذار والتحذير من الوقوع في وحدة الوجود، ويكررون القول بأن الله تعالى مخالف للحوادث مخالفة تامة، وأن أى اتصال به يوصف بأنه اتحاد بذاته، كفر وضلال. 2
فها هو المهجورى يصف الفناء بأنه فناء إرادة العبد في إرادة الله، لا فناء وجود العبد في وجود الله، ثم يوضح هذا المعنى بتشبيه ورد في تساعيات أفلوطين حيث يقول: «إنه (أى الفناء) كذوبان الحديد في النار: فإن النار تؤثر في صفات الحديد دون أن تمس جوهره أو تغيره^(١)».

ولكن هذا التناقض قد أمعن في العقلية الإسلامية وتغلغل أثره الهادم، وإن خفى بعض الشيء تحت ستار الأساليب الكلامية الدقيقة. ولا عجب أن أعجب المسلمون في نهاية الأمر نحو الفلسفة. وقد وصف مستر «هونفيلد» النتائج التي ظهرت عن هذا الاتحاد، أعنى اتحاد الفلسفة والكلام والتصوف، وصفاً رائعاً واضحاً^(٢)، فلا داعي لأن أطيل الكلام في هذا الموضوع هنا. أما الفلسفة التي اتخذت أساماً لهذا التوفيق، وأمدت المسلمين بالناحية الميتافيزيقية من مذهبهم الجديد، فكانت فلسفة الأفلاطونية الحديثة. فإنهم أطلقوا على الله اسم «الواحد الحق» الذي له وحده الوجود الحقيقي. و«الواحد» بهذا المعنى من اصطلاحات الأفلاطونية الحديثة. ثم إنهم اعتبروا الوجود الظاهر — الذى هو العالم الخارجى — عدماً لا حقيقة له في ذاته، وأن ما يبدو فيه من الوجود إنما هو انعكاس الوجود الحق عليه، فهو بالنسبة لهذا الوجود كالظل بالنسبة لصاحب الظل. أما الإنسان فقيه يجتمع العالمان جميعاً: عالم الظاهر وعالم الحقيقة. فإن نشأته العنصرية من عالم الظاهر — عالم الظلال — وحقيقته الإنسانية التي بها سمى إنساناً، هي القبس الإلهي الذي أودعه الله فيه فكان بفضلها إلهياً. أليس الإنسان إذن فوق كل شرع وكل دين؟ والجواب على هذا أن الإنسان مقيد بالشرائع والأديان ما دامت له صلة بعالم المادة الذي هو أصل جميع الشرور والآثام.

كانت نظرية أوائل الصوفية في الفناء مستندة إلى فكرتهم في الإرادة الإلهية، وأن الله تعالى هو المريد في الحقيقة لكل شيء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته ويترك الأمر

(١) كشف المحجوب: ص ٢٤٥.

(٢) راجع مقدمة هونفيلد لكتاب جلشاني راز تأليف محمود شبستري. فارت مقدمتي لكتاب

مختارات من ديوان شمس تبريز ص ٣١ - ٣٦.

لصاحبه . أما نظرية الفناء التي ناقشها هنا فمستندة إلى فكرة أخرى هي أن الله هو « الوجود المطلق » . فالصوفي في هذه الحالة لا يحاول الفناء عن إرادته ، بل الفناء عن العالم الظاهر ، وعن كل ما لا حقيقة له في ذاته . نعم قد لا يعبر الصوفي عن غايته بمثل هذا التعبير الدقيق ، لأن التصوف ليس فلسفة ، ولا علم لاهوت ، ولا هو بالاثنين معا . وقد يستمد التصوف بعض الشيء من هذين العلمين ، ولكن سرعان ما تتغير المعاني التي يستمدتها منهما فتستحيل على يديه معاني أخرى تختلف تمام الاختلاف عن أصولها .

وقد أجمع النقاد على أن القول بوحدة الوجود ، وهو أخص مظاهر التصوف الإسلامي ، كان نتيجة لكثير من الظروف والعوامل : أحدها ثورة نفوس بعض المسلمين ضد البحوث الكلامية الجافة ، والمبالغة في الناحية الصورية من المشاكل الكلامية . ومن العوامل أيضاً تأثر المسلمين بالفلسفتين اليونانية والهندية . ويظهر أنه كان لا مناص من وقوع ما وقع ، ومن إدخال معان جديدة في الدين ، ولهذا هب مفكرو المسلمين من رجال القرون الوسطى ليذودوا عن الإسلام ويقفوا ذلك التيار الجارف الذي كان يهدد كيانه ، أو على الأقل حاولوا أن يكسروا من حدة ذلك التيار بتوجيهه وجهة ما تتفق مع أساليب الإسلام التقليدية . ولكن الأساليب القديمة كانت أضعف من أن تحتل للمعاني الجديدة التي دخلت إلى الإسلام . واضطلع بهذه المهمة أبو حامد الغزالي كما هو معروف . غل المشكلة ، ولكن انتصاره في هذا الميدان لم يكن من وجهة نظر أهل السنة إلا انتصاراً زائفاً ، لأنه أوسع المجال في الإسلام لبعض الشعراء الذين افتتنوا بالجمال الأزلي وجنوا به جنونا فلم يعبدوا إلهاً سواه ، كما أوسع المجال لبعض صوفية وحدة الوجود أمثال ابن عربي ، وغير هؤلاء من طوائف الصوفية الذين كانوا إخواناً في ذلك الدين الحر بكل ما لكلمة الدين الحر من معنى .

ولا شك أن عدم وجود سلطة دينية في الإسلام كالسلطة الكنسية المسيحية ، من بعض الأسباب التي لم تجعله يقف في وقت من الأوقات موقف العداء الصريح والتعصب ضد القول بوحدة الوجود كما فعلت المسيحية . ولكنني أعتقد أن هناك سبباً آخر ربما كان أفضل وأقوى . فالمسيحيون إذا سمعوا أن رجلاً ادعى أنه « مسيح » هالهم الأمر وأنكروه أشد الإنكار ، ولكن فكرة تأله الإنسان لم تكن غير مألوفة ، ولم تظهر غير طبيعية ، في أواسط آسيا وغربها حيث اتخذ أهل هذه البلاد ملوك الساسانيين آلهة لهم ، وحيث ظهرت

مذاهب الحلول والتجسيم والتناسخ وما إليها . فلو أن رجلا ادعى التأله لم تصدم هذه الدعوى شعور القوم ، بل ربما أقروه عليها ، وإن أنكروا منه بإباحته بسر ربه . نعم ، مات الخلاج مصلوبا لما أصرَّ على قولته المعروفة « أنا الحق » ! ولكن العوامل السياسية هي التي أملت بقتل الخلاج كما أملت بقتل كثيرين غيره . وقد اعتقد أتباعه أنه لم يمِت ، بل رفع إلى السماء حياً ، وأن الذي قتل كان رجلا من أعدائه أو حصانا أو بغلا حول الله صورته إلى صورة الخلاج ، إلى غير ذلك من الأساطير التي إن دلت على شيء — كما يقول الأستاذ ماسينيون^(١) — فإنما تدل على اعتقاد هؤلاء القوم بأن الرجل الإلهي لا تجوز عليه إهانة القتل بالصلب والإحراق . ومن بين أولياء المسلمين كثيرون من غلاة وحدة الوجود الذين لأشك في أن أمثالهم كانوا يلاقون مصير الخلاج لو أنهم كانوا من أتباع الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى . فقد أثيرَ عن أبي يزيد البسطامي مثلاً أنه كان يقول « سبحاني ، ما أعظم شاني » و « خرجت من الله إلى الله حتى صاح مني في : يا من أنا أنت ؛ »^(٢) .

فمثل هذه الأقوال لا تسيء كثيراً إلى عاطفة المسلم ، وإذا نطق بها صاحبها في حال الوجد الصوفي كان المسلمون أدنى إلى أن يغتفروها له .

ولأختتم الآن بذكر بعض آيات من قصيدة رائعة^(٣) لجلال الدين الرومي يصف فيها كيف ينبعث النور الأزلي الواحد فيضيء ما لا يتناهى من صور الوجود ، وكيف تظهر الذات الواحدة فيما لا يتناهى من التعينات في كل آن ، وهي باقية على الدوام على ماهي عليه :

يقول جلال الدين :

يظهر الجمال الخاطف كل لحظة في صورة

فيجمل القلب ويختفي

في كل نفس يظهر ذلك « الصديق » في ثوب جديد

فشيخاً تراه تارة وشاباً تارة أخرى

(١) راجع مقالة « الخلاج » في مجلة تاريخ الأديان . يونية سنة ١٩١١ .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٠ ص ١٣ .

(٣) راجع ديوان شمس تبريز (ط . تبريز سنة ١٢٨٠ هـ) ، ص ١٩٩ ؛ وطبعة لكنو

سنة ١٣٠٢ هـ ، ص ٢٢٥ وعنوان القصيدة « المستراد في ظهور الولاية المطلقة الملوية » .

ذلك الروح الفواص على المعاني

قد غاص إلى قلب الطينة الصلصالية .

انظر إليه وقد خرج من طينة الفخار

وانتشر في الوجود .

ظهر بصورة نوح وأغرق الدنيا بدعاء منه ؛

أما هو فنجا بسفينته .

وظهر بصورة إبراهيم في قلب النار التي تحولت ورداً من أجله .

ثم هام على وجهه في الأرض زمنا

ليمتع ناظره بما يرى .

وظهر بصورة عيسى الذي صعد إلى قبة السماء

وأخذ يسبح الله .

فهو هو الذي يأتي ويذهب

في كل كون تشاهده .

وفي نهاية المطاف ظهر بصورة عربي

ودان له ملك العالم .

ما ذلك الذي يتغير ؟ وما معنى التناسخ ؟

ذلك الجميل فتان القلوب قد ظهر

بصورة سيف في كف علي

وأصبح البتار في زمانه

لا ! لا ! بل هو الذي ظهر في صورة إنسان

وصاح « أنا الحق » !

ليس « منصور » هو الذي صُلبَ على الدار ،

ولو ظن الجاهلون خلاف ذلك .

لم ينطق الرومي ولن ينطق بكلمة كفر

فلا تكذبه أو تنكر عليه .

كل مكذب كافرٌ مصيره النار .

كما أن الماء الصافي ينبعث من أكثر العيون عمقاً ، وأعلى الشجر أثبتته جذورا ، كذلك تنبعث أرقى مظاهر التفكير الإنساني وتستمد قوتها واستقرارها من أعماق أغوار النفس . وقد رأينا كيف صاغ الشاعر في صورة فنية جميلة بعضاً من الأفكار الساذجة التي يدين بها السذج من الناس ، وإني أعتقد أن النظرية التي يقال إنها من خصائص الفلاسفة الإسلامية — أعني النظرية القائلة بخلود الروح الإنسانية خلوداً غير متمين في صورة مشخصة — لها أيضاً أساس من مثل هذه الأفكار الساذجة المتأصلة في الطبيعة الإنسانية^(١) .

(١) راجع كتاب « الأفلاطونيون الجدد » تأليف توتسكير ص ١٩٠ .

فكرة الشخصية في التصوف*

المحاضرة الأولى

قد اخترت « فكرة الشخصية في التصوف » عنواناً لمحاضراتي هذه ، ولكنه عنوان يحتاج إلى بعض كلمات تفسره قبل البدء في مناقشته ، لكي يتبين لكم مجال البحث وحدوده كما اعترفت أن أعالجه . إنكم جميعاً تعلمون معنى كلمة « التصوف » ، وإنني لا أستعملها هنا إلا في هذا المعنى العادي : أي في الدلالة على التصوف الإسلامي ، أو على تلك الحياة الدينية الخاصة التي نقرأ وصفها في أقوال متصوفة المسلمين ومؤلفاتهم . وربما يعيننا في هذا الصدد أن نشرح إلى أي حد تتضمن تلك الحياة ، أو تتضمن « التجربة الصوفية » فكرة الشخصية ، سواء أكانت شخصية الصوفي العابد نفسه ، أو شخصية من يعبده وهو الله . ولذا كان من الضروري أن نحدد المعنى الذي نقصده عند ما نتكلم عن « شخصية الله » ، ونشرح هذا المعنى ولو بعبارة عامة مجملّة ، قبل أن ندخل في صميم بحثنا . ومسألة الشخصية الإلهية مسألة غنيّ بها المسيحيون أكبر عناية ، ولكنها لم تخطر في وقت من الأوقات ببال النظائر من متكلمي المسلمين ، ولذا لم يحاولوا أن يجدوا لها حلاً . وأول ما يتبادر إلى الذهن أن ما نسميه ^{ذات الرب - إلهية} « Divine Personality » ليس له في لغة المسلمين تعبير يكافئه في المعنى . وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة وجدنا أنها تترجم كلمة Personality بكلمة « شخصية » ، ولكن كلمة « شخص » لا يمكن حملها في الحقيقة على الله ، ولو أنها وردت في الحديث : « لا شخص أغير من الله » . وهناك كلمة « هوية » (مصدر صناعى من هو ضمير المفرد الغائب) ، ولكنها تشير إلى الفردية (Individuality) أكثر من إشارتها إلى (personality) . أضف إلى هذا أن بعض الصوفية استعمل كلمة الهويّة بمعنى عالم الغيب المطلق ، أو العالم المعقول الذي

* أتيت هذا البحث في ثلاث محاضرات بمدرسة اللغات الشرقية بلندن سنة ١٩٢٢ ، ثم نشرته مطبعة جامعة كمبريدج سنة ١٩٢٣ بعد أن أضاف المؤلف بعض التعليقات عليه .

يحتوى جميع العقولات كما تحتوى البذرة الشجرة . وكلمة ثالثة هي « الذات » التي يستعملها المتكلمون للدلالة على الله نفسه مجردا عن الصفات التي يتصف بها : لأنهم يفرقون بين الذات الإلهية من حيث هي ، وبين الصفات التي تتصف بها الذات . لهذا لا تصلح كلمة « الذات » ترجمة لكلمة personality ، لأن هذه الأخيرة لا يلاحظ في استعمالها مثل هذه التفرقة . زد على ذلك أن كلمة « الذات » قد تستعمل للدلالة على ذات أى شيء سواء أكان شخصا أم لم يكن . وخلاصة القول أن الله قد وُصِفَ في العقائد الإسلامية بأنه فرد ، وبأنه مخالف للحوادث - أى أنه فرد لا شبيه له - ولكنه لم يوصف بأى وصف يفهم منه المسلمون ما نفهمه نحن من كلمة person . وربما رجع السر في ذلك إلى تاريخ الكلمة نفسها . ولست بحاجة إلى أن أذكركم بأن الاستعمال الفلسفي لكلمة person في اللغات الأوروبية الحديثة يرجع إلى استعمال الكلمة اليونانية ^(١) ὑπόστασις مرادفة للكلمة اللاتينية persona في صياغة عقيدة التثليث المسيحية ^(٢) . ولكن لا يلزم من هذا أن المسلمين لم يعتقدوا في إله مشخص على نحو ما ، مجرد أنه لا يوجد في لغتهم الدينية كلمة ترادف كلمة person المتصلة بالعقيدة المسيحية التي ينكرونها . بل إننى على النقيض من ذلك أعتقد أن المسلمين قد تصوروا الله دائما تصورا مشخصا بالمعنى الذى يفهم عادة من هذه الكلمة ، ولو أن تصورهم للطبيعة الإلهية قد يبدو أحيانا بشكل لا يتفق مع ما يفهمه الغربيون من كلمة personality . ولكن ما الذى نعبه بالضبط عندما نتكلم عن شخصية الله؟ سأكتفى هنا بذكر رأى عالم معاصر في هذه المسألة وهو الأستاذ « وب » C. C. J. Webb ، وسأطالِبكم بالتسليم برأيه معى تحقيقاً للغرض الذى أتوخاه . يقول « وب » : « إننا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه ، من حيث هو معبود ، وبين الإنسان من حيث هو عابد . وإن هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو بولغ في جانب تشبيهه » ^(٣) .

وهذا تعريف من السهل أن تتخذه نقطة البدء في بحث موضوعنا ، ولو أننى لا أظن

(١) المعنى الحرفي للكلمة اليونانية « الموجود تحت » والمراد بذلك الجوهر القوم للشيء .

(٢) راجع C.C.J. Webb, God and Personality p. 46 .

(٣) المرجع السابق ص ١١ .

أنه مما يقتنع به علماء الكلام من المسلمين ، لأن العقيدة الإسلامية تنص صراحة على أن الله تعالى مخالف تمام المخالفة للحوادث . ونحن نعلم أن الصلوات الشخصية بين العبد وربّه يستحيل الكلام فيها من غير الاعتراف بشيء من تشبيه الله ، ومن غير أن يوجد شيء من التجانس الخلقى بين العابد والمعبود . ومع كل هذا لا أعتقد أن هناك ما يمنع المسلمين من التسليم بالأساس الذي وضعه الأستاذ « وب » لمعرفة ما إذا كانت الصلة بين العبد وربّه صلة شخصية أم غير شخصية ، لأن المسلمين أنفسهم قد استعمالوا كلتي التشبيه والتنزيه في علم الكلام . ولكن ربما لا يذهب كثير منهم معه إلى حد القول بأن الشخصية الإلهية تفقد معناها إذا بولغ في تشبيه الله أو في تنزيهه ، بحيث تصبح كل صلة شخصية بينه وبين عبده متعذرة التصور . وليست الحال الدينية الخاصة التي يشعر فيها صاحبها بصلة شخصية تربطه بالله قاصرة في الإسلام على الصوفية ، كما أنها ليست قاصرة على الصوفية في أي دين آخر ، ولكنها لا تصل إلى غايتها من غير أن تنقلب إلى حال صوفية . وهذا هو الشأن عند المسلمين أكثر منه عند المسيحيين . وإنني أرجو أن أكون قد أوضحت الآن الناحية التي أريد أن أعالج المشكلة منها . ولكنني لن أحاول في معالجتى إيها في الوقت الحاضر أكثر من أن أشرحها شرحا مجملا مهما يكن فيه من نقص . وسأعرض عليكم الآن عرضا تاريخيا الطرق التي حاول بها بعض المسلمين الصادقين في إسلامهم أن يعبروا عن شوقهم إلى الله وحنينهم إلى الاتصال به اتصالا شخصيا ، وكيف أشبعوا ذلك الحنين .

اتخذ التصوف لنفسه أصولا من القرآن والسنة ، وكان شأنه في ذلك شأن كل حركة دينية في الإسلام . فلا يمكن فهمه على حقيقته إلا بدراسته في مصادره الأولى ، ثم فيما يلي تلك من المصادر . ولكن الناحية الخاصة التي نعتى ببحثها في موضوعنا — وهي ناحية الشخصية الإلهية — ترجع بنا إلى النبي (صلعم) الذي ابتدأت به فكرة الشخصية الإلهية في الإسلام ، والذي كانت شخصيته هو نفسه في القرون الوسطى موضع حب صوفي أشبه بذلك الذي شعر به المسيحيون نحو شخصية المسيح . فيجدد بنا إذن أن نتحدث قليلا عن الصلة التي كانت بين محمد وربّه . وسأتحدث إليكم في المحاضرة الثالثة عن فكرة المسلمين عن شخصية محمد بعد انتشار الإسلام خارج حدود الجزيرة العربية ، وبلوغه مبلغ الديانات العالمية الكبرى . وسأذكر لكم أيضا كيف تغيرت هذه الفكرة تغيرا جوهريا عما كانت عليه في زمن الصحابة .

لقد أحببت أن يكتبوا بعد الصلاة إلى من يشاء من القراء في بلادهم ويكتبوا لي

سأسلم مبدئياً بصدق محمد في دعواه ، وبحقيقة نبوته ؛ وهي مسألة طالما شك فيها الناس أو أنكروها . وحجتي في ذلك أولاً أنها من المسائل التي أجمع عليها المسلمون ، وثانياً لأنني أعتقد أن أي فرد يخالف هذا الرأي يعجز عن أن يفسر نشأة الإسلام وتاريخه الأول . نعم من السهل أن نتبين الموقف المتناقض الذي وقع فيه الرسول بدعواه أن ما أنزل عليه كان وحياً من السماء مقرراً لا تغيير فيه ، وأنه لم يكن إلا واسطة في نقل هذا الوحي إلى الناس ، بينما اقتضت الأحداث والظروف التي أحاطت به أن يكون ذلك الوحي من المرونة بحيث يفي بمطالبه وحاجاته . فلو كان محمد دَعِيًّا ، لحق لنا أن نتعجب من قصر نظره . ولو كان صادقاً ، لحق لنا أن نعترف بقصر باعه في النبوة . ولو أنه وقف من الله كما وقف أنبياء بني إسرائيل — أي لو أنه وقف من الله موقف حب وود — أكان يخطر بباله أن القرآن بحرفه كلام الله ، وأنه لم يكن له من الأمر إلا أن يستمع إلى جبريل يملئه عليه ؟ يقول الأستاذ « وب » الذي أخذت بتعريفه للشخصية : « إن الإسلام يميل إلى تصوير العلاقة الشخصية بين الله والإنسان بصورة العلاقة بين السيد الذي لا مرد لأمره وبين عبده » ، ولكن هذا وصف يصدق على القرآن أكثر من صدقه على الإسلام بوجه عام . على أنه لا يفسر لنا سر حماسة محمد لدعوته . ولا يسع القاري للسور المسكية القصيرة التي تجدونها في آخر القرآن بالرغم من أسبقيتها في زمن النزول — أقول لا يسع القاري لهذه السور إلا أن يشعر بأن الرسول كان يحس — كما نقول — بشيء من الاتصال بربه ، أي أنه كان يحس بعد أن مرت به فترة من النغم والنزاع الباطني ، لا أن روحاً خبيثة قد حلت به ، بل أنه استولى عليه روح الله الذي اختصه بعنايته كما اختص الأنبياء السابقين من قبله لينذروا قومهم من عذاب يوم عظيم . يقول الله (تعالي) « كلا إذا دكت الأرض دكا دكا ، وجاء ربك والملك صفا صفا ، وجيء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأني له الذكرى (١) » (سورة الفجر ٢١ - ٢٣) . من هذا يتبين كيف حركت فكرة يوم القيامة نفس الرسول في أعماقها ، وكيف أزاحت من تلك النفس كل عقبة ، وجعلت محمداً يولي وجهه شطر ربه الذي يقول : « ادعوني أستجب لكم » (سورة المؤمنين ٦٢) . وهكذا كان يولي المسلمون

(١) أوافق سنوك هرجرونيه وأندريه (في كتاب شخصية محمد ص ٨ - ١٠) في قولها إن السبب الذي دفع بمحمد في طريق النبوة كان يقينه بقرب يوم القيامة .

كلام الزمخشري في تفسيره
 ورد في شامه في تفسيره
 كما لا يخفى عند مراجعة صفا صفا
 من قوله

لقد امتازت نبوة محمد بعد الصراخ إلى بين يديه
 القرآن في الأثر والعلية كريمة
 كيف نزلت آيات نزل على محمد
 حصاره معية عائشة

وجوههم شطر ربهم مباشرة . والناظر في القرآن يتبين أن محمدا يتكلم بلسان النبي الذي لا يعنيه أن يأتي كلامه خاليا من التناقض المنطقي ، وهو يتكلم بصوتين : كل منهما صارخ مدو : وإن كان أحدهما أعلى من الآخر وأكثر تكرارا . فبالصوت الأول يجهر بأن الله ملك مستو على عرشه ، واقف بالمرصاد لعباده ، يعذب من يشاء ويفغر لمن يريد ، يحق الكفار والفجار ويعفو عن المؤمنين الذين يعملون الصالحات . وبالصوت الثاني يعلن أن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل ، (سورة الحج ٦ ، ٦١) ، وأن كل شيء هالك إلا وجهه (القصص ٨٨) ، وأن كل من على الأرض فإن ولا يبقى غير وجه الله (الرحمن - ٢٧) ، وأن الله هو نور السموات والأرض (النور ٣٥) ، وأنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد (ق ١٦) ، وأنه ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم (المجادلة ٧) الخ . الخ . ليس كل أولئك من العبارات التي لا تكلم السنة الصوفية عن ترديدها ، لأنهم نظروا إلى الله قبل كل شيء وبعد كل شيء ، نظرتهم إلى المحبوب بالذات . أما الرسول فقد أحب الله هذا الحب أيضا ، وإن امتزج حبه بشيء من الرهبة والخوف من الله . وقد وصف الله نفسه في سورة البروج - وهي من السور المكية - بأنه «الودود» ، كما وصف نفسه في كثير من الآيات القرآنية الأخرى بأنه يحب المتقين ، ويحب الصابرين ويحب المتطهرين وغير ذلك . أما حب الإنسان لله فقد ورد ذكره في القرآن ثلاث مرات فقط ، تعنيها منها واحدة وهي قوله : «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم» (آل عمران ٣١) ، وذلك لأنها أولا تشير إلى المكانة التي وضع محمد فيها نفسه من ربه ، وثانيا لأهميتها التي ستظهر عند ما نبحت في مكانته في علم الكلام الإسلامي . وفي آية أخرى يقول : «قل أطيعوا الله والرسول» (آل عمران ٣٢) ، وهنا يظهر أن محمدا يردد كلمات عيسى التي يقول فيها : «من تقبلني فقد تقبل من أرسلني» (إنجيل متى ١٠ ، ٤٠) ، كما يقول أيضا : «إن الأب نفسه يحبكم لأنكم قد أحببتموني» (إنجيل يوحنا ١٦ و ٢٧) . ومهما يكن من أمر ، فإن في القرآن الشيء الكثير مما يصلح أن يكون أساسا حقيقيا للتصوف الإسلامي : أو بعبارة أخرى إن صلة محمد بالله كانت لها صبغة صوفية على الرغم من أنها لم تكن صلة قرب محض ، أو إلف محض . وأعني بقولي «إنها كان لها صبغة

صوفية « أن الرسول كان في حالة حضور مع الله وأنه كان يدرك ذلك من نفسه إدراكا مباشرا . وهذا هو التدين في إحدى حالاته وأعماقها ، وفي أكثر ما يكون حيوية . وإنما على يقين من أنه لولا ذلك لما نجح محمد في تأسيسه الإسلام .

ولما توفى رسول الله وفتح المسلمون فارس وسوريا ومصر ، اتصلوا هنالك بديانات قديمة تختلف عن دينهم ، وبفلسفات ومذاهب لاهوتية لم تلبث العقيدة الإسلامية البسيطة أن تحولت تدريجيا تحت تأثيرها . وليس من العسير أن نتبين أثر هذه الثقافات الأجنبية في كل منحى من مناحي التفكير الإسلامى . وليس وضوحها في علم الكلام الإسلامى وفي الفقه بأقل منه في الزهد والتصوف . ولكن لا جدال في أن الأساس الأول الذى قام عليه البناء كله كان القرآن والحديث . وقد استُغِلَّ الحديث بصفة خاصة في تكوين المذاهب الدينية ، لأنه كان من السهل على المسلمين أن يضعوا ما شاءوا منه . ونحن نعلم كم من الأحاديث وضعها أصحاب المذاهب والفرق على لسان الرسول ليؤيدوا بها مذاهبهم ؛ بل إن هذا الانتحال في الحديث لم تخل منه أقوال الأوائل من مؤسسى الفرق الإسلامية . والصوفية ليسوا فرقة من فرق المسلمين ، ولكنهم هم الآخرون وضعوا عددا كبيرا من هذه الأحاديث المنتحلة ليؤيدوا بها دعواهم في أن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذى ورثوه عن النبي .

وأقدم نوع من أنواع التصوف الإسلامى كان تصوف زهد وورع لا تصوف فلسفة ونظر . وقد استعملت كلمة « الصوفى » أول ما استعملت في الكتابات الأدبية اسما لطلانفة معينة من الزهاد هم الذين سبهم الجاحظ « الصوفية من النساء »^(١) . ولكن حركة الزهد قد عمت وانتشرت في كل مكان عندما ظهر في القرن الثانى الهجرى الميل إلى مجانبة الدنيا والهرب منها ، فإن آلافا من رجال المسلمين ونساءهم اعتزلوا الناس إلى حياة دينية هادئة ، إما فرادى أو مع نفر قليل من أصحابهم ، لما رسخ في نفوسهم اليقين من عذاب الآخرة وأحوال يوم القيامة . فبالغوا في الشعور بالمعصية ، وكفروا عن كل مخالفة للشرع مهما صغرت بمختلف أساليب التوبة والندم ، كما اصطنعوا أساليب الذكر والتوكل اعتمادا على ما ورد في القرآن من الآيات التى تدعو إلى ذكر الله والتوكل عليه . ولكن لا شك في أنهم تعلموا الكثير

(١) الجاحظ في البيان والتبيين ج ١ ص ١٣٨ .

من ذلك من زهاد المسيحيين . وقد كان « الذكر » في أول الأمر نوعاً من التأمل مصحوباً بترديد بعض الكلمات مثل : الله الله أو سبحان الله سبحان الله أو نحو ذلك . أما « التوكل » على الله فقد أخذ به بعضهم نفسه إلى حد أنهم تجردوا عن كل عمل لهم فيه إرادة ، وامتنعوا حتى عن السعى طلباً للرزق ، وعن تعاطي الدواء . ولم يبالفوا عند ما وصفوا أنفسهم في مقام التوكل بأنهم كالميت في أيدي الغاسل الذي يعده لدفنه . نعم قد ينقلب هذا النوع من النسك مظهراً من مظاهر الرياء ، أو قد يثول إلى عبادة باللسان دون القلب ، ولكن الكثيرين من زهاد المسلمين لم يعتبروا الزهد مجموعة من القواعد والطقوس فحسب ، بل اعتبروه حقيقة من الحقائق وشعروا به شعورهم بالخوف من الله : ذلك الشعور الذي دفعهم إلى الزهد .

قال الحسن البصرى وقد ذكر في مجلسه أن رجلاً سيخرج من النار بعد ألف عام : « ليتنى ذلك الرجل ^(١) » . وإذا كان الخوف من الأسس التي انبنت عليها تلك الديانة العاطفية ، فإن الحب أيضاً كان من دعائمها . فإنه لما أخذ أثر الأفكار الهلينية يزداد في الزهد الإسلامى تحول الزهد من زهد ساذج بسيط إلى زهد صوفى ؛ ولم يصبح الزهد وسيلة إلى الخلاص من عذاب الآخرة ، بل أصبح أيضاً أسلوباً من أساليب تطهير النفس وتصفيتها لتكون أكثر استعداداً لمعرفة الله وحبه والاتصال به . وقد رأينا كيف أشار القرآن إلى محبة الله للإنسان ومحبة الإنسان لله ، وإن كانت نعمة الآيات القرآنية التي وردت فيها الإشارة إلى تلك المحبة لا تدل على أن الصوفية استمدوا فكرتهم عن الحب الإلهى من القرآن . وقد ظهرت نزعة الحب الإلهى هذه في التصوف الإسلامى في القرن الثانى . فقد روى عن رابعة العدوية الزاهدة أنها كانت تتوسل إلى الله ألا يحرمها مشاهدة وجهه الكريم وجماله الأزلى ^(٢) ، بينما نرى معروف الكرخى ، واضع أقدم تعريف للتصوف ، يقول : إن الحب منحة إلهية لا تكتسب بالتعلم ^(٣) . ولما توفى « معروف » رآه تلميذه « سرى السقطى » فى النوم كأنه تحت العرش وأن الله عز وجل يقول للملائكته : من هذا ؟ فيقولون : أنت أعلم يا رب : فيقول هذا معروف الكرخى : سكر من حبي فلا يفوق إلا بقلأى ^(٤) . ومما يدل على معرفة معروف الكرخى بمنزلته من الله وقربه منه

(١) قوت القلوب ج ٢ ص ١٣٧ س ٤ .

(٢) مترجم عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ٧٣ س ٥ .

(٣) مترجم عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٢ س ١٢ .

(٤) رسالة القشيري طبعة مصر سنة ١٣٣٠ س ٩ ص ٧ من أسفل .

قوله مرة لسرى السقطي : « إذا كانت لك حاجة إلى الله فأقيم عليه بي »^(١) . وكان ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ يرى أن المحبة الإلهية سرٌّ من أسرار الله يجب ألا يذاع بين العامة . قال بعضهم : كنا عند ذى النون المصري ، فتذاكرنا المحبة فقال : كُفُوا عن هذه المسألة لا تسمعها النفوس فتدعيها^(٢) . وذو النون هذا هو الذى حَطَّ بالتصوف خطوة هامة عند ما فرَّق بين معرفة الصوفى بالله و بين العلم بالله عن طريق العقل والبرهان ، وقرن المعرفة الأولى بالمحبة ، وفي هذا يقول :

« إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدايته التى يؤمن بها المؤمنون جميعا ، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التى هى علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ؛ ولكنها معرفة صفات الوحدانية التى لأولياء الله خاصة ، لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده^(٣) . »

ويقول : « المعرفة الحقيقية بالله هى أن ينير الله قلبك بنور المعرفة الخالص » — كالشمس لا ترمى إلا بنورها — ولذا « كانت حيرة العبد فى الله على قدر معرفته به » ، لأنه بمقدار قرب العين من الشمس يكون جَهْرُ الشمس لها (كما يقول الشارح) . فلا يزال العبد يتقرب من الحق حتى يفنى فيه .

« والعارفون بالله فَأَنُونَ عن أنفسهم ، لا قَوَامَ لهم بذواتهم ، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله . فهم يتحركون بحركة الله ، وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله فى أبصارهم . وقد ذكر النبى عليه السلام هذه الصفات فى الحديث القدسى الذى يقول الله فيه : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى يتكلم به ، ويده التى يبطش بها » . من هذه العبارات ومن أمثالها يتبين لكم أن ما يسميه الصوفية « معرفة » يشبه ما يسمّى فى عرف الهيلينيين « غنوص » Γνωσις ، وهو نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه ، وشهود للحق فى القلب الذى استضاء بنور الله . ثم إن المعرفة تتضمن فوق ذلك فناء

(١) رسالة القشيري ص ٩ س ١٣ من أسفل .

(٢) رسالة القشيري ص ١٤٧ س ١٤ .

(٣) مترجم عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٢٧ س ٣ وما يليه .

إنية العبد بذهاب صفات البشرية عنه والبقاء بصفات الله . وكل هذا من فعل الله نفسه . وكما قال القديس بولص للجلالين الذين تنصروا على يديه « الآن وقد عرفتم الله ، أو بالأحرى عرفكم الله بنفسه » ، كذلك ينسب الصوفي كل معرفة بالله إلى الله نفسه ، لأن الله تعالى هو الذى يرفع عن العارف به حجاب الغيرية والاثنية بحيث يصبح العارف عين المعروف . ولا يقصد الصوفية إلا هذا المعنى عند ما يتكلمون عن معرفة الأحدية الإلهية . وهذا هو « التوحيد » الذى كان يعلمه الجنيد البغدادي (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ) من وراء أبواب مغلقة^(١) .

وقد نبئت فكرتنا الحديثة عن « الشخصية الإلهية » من عقيدة التثليث المسيحية التي تقرر وجود علاقات « شخصية » في طبيعة الله ، وإن كانت لا تصور الذات الإلهية نفسها بصورة شخصية . ولعل الكثيرين منا يوافقون الأستاذ « وب » فيما ذهب إليه من أن الكنيسة المسيحية قد اتخذت من شخصية تاريخية معبودا لها ، وأن المسيحية من أجل هذا كانت أقدر من غيرها على :-

« أن تحتفظ لنفسها بالطابع الخاص الذى يصح أن نسميه طابع « الديانة الشخصية » من غير مبالغة أو إسراف تصوفي في تشخيص معبودها ، وأنها تصف ذلك المعبود بصفات مشخّصة بحيث لا تجرده أو تجمله بمعزل عن عابديه إلى الحد الذى تنقطع معه صلوات المحبة والعبادة^(٢) . »

والذين يذهبون إلى هذا الرأى يجدون ما يؤيده في تاريخ الإسلام ، فإن عقيدة التوحيد الإسلامية — كما سأبين ذلك في المحاضرة الثالثة — قد فهمت في العصور المتأخرة فهما واسعا يتفق مع تطور الشعور الدينى عند المسلمين ، وظهرت فيها فكرة جديدة هي فكرة « الكلمة الإلهية » المشخّصة في الصورة المحمدية . وسنرى أن المسلمين كادوا يعتبرون هذه « الكلمة » والله حقيقة واحدة . وسأدرس هذه النتيجة الغربية لعقيدة التوحيد الإسلامية فيما بعد . أما الآن فيكفينى أن أبين كيف كوّن أهل السنة من المسلمين عقيدتهم .

في القرآن وَصَفَ اللهُ تَعَالَى بِالتَّنْزِيهِ المطلق ، ولكن فيه أيضاً وصفه بصفات التشبيه . فالله المنزه الذى ليس كمثل شيء ، يرضى ويغضب ويطلب ويتوكل عليه ويحب ويكره

(١) راجع أقوال الجنيد في التوحيد في رسالة القشيري ص ١٣٥ : فإرن كتاب اللمع للسراج ص ٢٩ .

(٢) الله والشخصية (بالإنجليزية) تأليف الأستاذ وب ص ٨١ .

إلى غير ذلك من صفات التشبيه . من أجل هذا وقعت الخيرة في صفوف المسلمين وتضاربت أقوالهم في تأويل هذه الصفات كما هو معروف في علم الكلام . ولما كان من الضروري أن تتشكل عقيدة يأخذ بها المسلمون ، انتهى الأمر إلى ما وصفه الأستاذ ماكدونالد في مقال قيم له في قوله : « قضت ظروف المسلمين أن يبدؤوا عقيدتهم بتوحيد الله توحيدا مطلقا ظاهرا وباطنا ، وأن يكون مظهر هذا التوحيد قولهم بالإرادة الإلهية المطلقة ... ولما كان من المستحيل على الله أن يتحدث في ذاته تغير مهما كان نوعه ، استحال عليه أن يوصف بالحب والكره ، أو الشفقة أو الألم أو ما شا كل ذلك ، لأن هذه أحوال تحدث انفعالا وتغيرا في ذات من يشعر بها . فإذا فعل فإنما يفعل لا عن غرض أو باعث ، وإنما يصدر عنه الفعل لأن إرادته تتعلق بالفعل » .

أما الطبيعة الإلهية فإننا لا نستطيع أن نستخلص عنها صورة واضحة من الأوصاف التي وصف الله بها نفسه في القرآن . فهو يوصف نفسه مثلا بأنه الرحمن الرحيم ، ولكن رحمته ليست صفة مساوية لأية صفة إنسانية نعرفها ، وإلا كان الله محلا لصفات المحدثات . ثم هو يوصف نفسه بأنه خالقنا وخالق أفعالنا من غير وساطة ، وأنه الفاعل لكل شيء ، وأنه يضل من يشاء ويهدى من يريد ، وأنه يخلق الشر في هذا والخير في ذلك ، ويخلق العلم في فلان والجهل في فلان ، وأنه يريد كل شيء ويهيمن على كل شيء بإرادته وقدرته حتى ما يختلج في الصدور وما يخطر بالبال .

ولكن العقيدة لحسن الحظ ليست هي الدين . والمسلم المتدين الورع لا يشغل قلبه بالإله الذي تصوره العقائد ، بل يحله من قلبه في المحل الثاني ، وإن كانت فكرة إله العقائد حاضرة في قلبه على الدوام ، بل قد تتحكم في نفسه في بعض الأحيان — كما يقول الأستاذ ماكدونالد — ويستولى سلطانها عليه استيلاء تاما .

أما الصوفية فقد اعتبروا التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها ، وعدوه سرا من الأسرار التي يكشف الله معانيها لمن يشاء من عباده ويجليها لهم في بعض أحوالهم . وقد رأينا أن الصوفي الذي يطلب محبة الله ومعرفته ، يجب عليه أن يفنى عن نفسه في محبته لله ومعرفته به . كذلك الموحّد ، يجب عليه أن يفنى عن نفسه في الوحدة الإلهية إذا أراد أن يصل إلى مقام التوحيد ويدركه إدراكا تاما . وقد عرّف التوحيد بأنه « تحقيق

العبد بصفات الإلهية بفنائه عن صفات البشرية بحيث تكون آخر حاله ما كان عليه في أول حاله ، ويكون كما كان قبل أن يكون^(١) .

فلما تعارضت العقيدة الإسلامية القائلة بتزويه الله تنزيها مطلقا ، مع الفكرة الدينية ، الجديدة التي لم تنظر إلى الله من حيث هو معبود فحسب ، بل من حيث هو معبود يُحِبُّ ويعرف ، لم يكن بدًّا من أن تؤدي تلك العقيدة — بعد ما أصابها من التحوير — إلى الكلام في الاتصال الصوفي بين الإنسان والله . أما البعد اللانهائي بين الإنسان والله فلا يحويه إلا الله نفسه ؛ لأنه لا طاقة للإنسان بعبور هذه الهوة السحيقة . ولا بد أن تُعْبَرَهَا الإرادة الإلهية التي لا حد لها . وهذه الفكرة هي الأساس الذي يستند إليه الصوفية في نظريتهم في الوجد الصوفي الذي يعتبرونه الغاية من طريقهم ، وفي الرياضات التي يأخذون بها أنفسهم لتحقيق هذا الوجد .

وكيف لا يفنى الصوفي عن نفسه الواعية وتنمحي آثاره وقد تجلى الحق له في سامي عظمته ، وانكشف له جماله انكشاف لمحة البرق ، وشعر بالقرب منه شعورا يعجز اللسان عن وصفه ؟ أليس من الضروري أن تنمحي كل تفرقة بين الشاهد والمشهد ، لأن الحق في هذا المقام هو كل شيء ، وكل ما عداه عدم محض ؟ .

ولعلمكم تذكرون أننا ذكرنا أن « شخصية » الله متوقفة على وجود علاقات شخصية بينه وبين عبده ، وعلى أن هذه العلاقات الشخصية لا تتفق مع القول بتزويه الله تنزيها مطلقا ، ولا القول بتشبيهه تشبيها مطلقا . ولكننا كثيرا ما نرى هذين القولين مجتمعين في التصوف في الدور المبكر الذي تتكلم فيه . فالحلاج الذي قال عن نفسه « أنا الحق » يقرر في صراحة تنزيه الحق عن صفات المحدثات ، ويقول بوجود التمييز بين الخالق والمخلوق . وليس من شك في أن الفناء الصوفي — أي فناء العبد عن شعوره بنفسه — يتفق مع الاعتقاد بالشخصية الإلهية ، ولو أنه يصلح أن يتخذ أساسا للقول بوحدة الوجود ، إذا نُظِرَ إليه على أنه غاية في ذاته : أي إذا نظر إليه على أنه نوع من « النرقانا » ينمحي فيه انمحاء تاما وهم الإنسان بأن له وجودا حقيقيا خاصا به . وإنني لا أنكر أن بعض الصوفية قد تصوروا الفناء على هذا النحو . ولكن للفناء عند متصوفة المسلمين ناحيتين : ناحية سالبة ، وهي التي تكلم فيها في

القرن الثالث الهجري أبو يزيد البسطامي المتصوف الفارسي المعروف ؛ وناحية موجبة ، وهي التي تكلم فيها أبو سعيد الخراز وتكلم فيها من بعده الصوفية المتمسكون بظاهر الشرع . وأعني بالجانب الإيجابي من الفناء ما يسميه الصوفية « بالبقاء » . فكأن الغاية الصوفية عندهم ليست الفناء عن النفس وأوصافها ، بل البقاء بالله وأوصافه . وقد ذهب بعض النقاد إلى أن الفناء — لا البقاء — هو النهاية المنطقية للحياة الصوفية : أي أن الغاية من الطريق الصوفي هي حالة السكر ، لا حالة الصحو بعد السكر ، لأن الصوفي في حالة الصحو يعود إلى الناس وقد اتصف بالصفات الإلهية فيظهر لهم الحقيقة وقيم الشرع على وجهه الصحيح . وهذا في نظر هؤلاء النقاد أمر اختلعه الصوفية ليظهروا به بين الناس بمظهر المسلمين الصادقين في إسلامهم^(١) . ولكن التصوف الإسلامي ينتمي إلى الإسلام كما ينتمي التصوف المسيحي إلى المسيحية . ولا يسع الباحث فيه إلى أن يلاحظ العاطفة الدينية العميقة التي يشعر بها كثير من الصوفية ويطلبون بها إشباعاً لنفوسهم ، لا بإنكار وجودهم ووجودها — كما هو الحال في الفناء — بل بإثبات هذا الوجود ، والشعور بأن هذه العاطفة حية قوية فعالة . ولكن حياتها وحركتها في الإرادة الإلهية القديمة النافذة الأثر في كل شيء . وترجم هذه العاطفة عن نفسها عادة بلغة الحب التي هي أقوى أساليب اللغة تعبيراً عن الصلوات الشخصية .

وقد أشرنا من قبل إلى أن حالة الوجد أو الفناء الصوفي تتضمن أمرين متناقضين : الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق ، والثاني الشعور بأن وجوده سار متغلغل في جميع الخلق . وكل من هذين الطرفين يؤدي إلى القول بوحدة الوجود من طريق يخالف طريق الآخر . فإن القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي يرجع إلى عاملين : الأول شعور الصوفي في حال وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق . والثاني فهمه التنزيه ، حسبما عرفه المتكلمون ، فهما أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها العلة في وجود كل شيء في العالم . وبهذه الطريقة كاد الصوفية والمتكلمون يجعلون من الإسلام مذهباً في وحدة الوجود : وإن كان التصوف يمتاز عن مذاهب الكلام في أنه أوسع المجال لوجود علاقات شخصية بين العبد وربه . وربما شغلت رسوم الشريعة والعقائد المقررة للمسلم عن

الوصول إلى مقام القرب من الله . ولكن الصوفي الذي حظى بهذه المنزلة ، قد يتشبث بعقيدته وشريعته إذا أراد ، ويرى فيهما بعض مظاهر الحقيقة التي كشفها الله له في قلبه .

سنة الفارسي ١
وسأحاول الآن أن أوضح المسائل التي أترتها ببعض أبيات لعمر بن الفارض : الصوفي العربي المتوفى في أوائل القرن السابع الهجري . كانت ولادة ابن الفارض بالقاهرة ٥٧٦ = سنة ١١٨٢ ، ووفاته بها ٦٣٠ = سنة ١٢٣٥ ، ففصل بينه وبين الصوفية الذين تحدثت إليكم عنهم ثلاثة قرون حدثت في أثنائها أمور كان لها خطرها في تطور الأفكار الصوفية ، وفي مكانة التصوف نفسه في الإسلام . وسأعود إلى هذه المسألة في محاضرتي التالية التي سأشير فيها إلى نظرية الحلاج وبعض نظريات الغزالي . وابن الفارض في رأبي أولى بقلب الصوفي من هذين . وقد خلّف لنا لحسن الحظ أثرا فريدا في باب هو «التائبة الكبرى» التي وصف فيها معراجة الروحي نظرا . وهي شبيهة «بمعراج حاج» الذي ألفه بَنِيَان (a Pilgrim's Progress by Bunyan) ، وإن كانت على النقيض تماما من كتاب بنيان في أسلوبها ، لأنها مصوغة في قالب شعري رمزي دقيق بديع .

يتكلم ابن الفارض في هذه القصيدة بلسان الصوفي الذي وصل إلى مقام «الاتحاد» ، ويخاطب في أوائلها أحد أصحابه فيذكر عهده الأول بالحب الإلهي ، وما عاناه فيه من شدائد وعقبات لتصوره عن درجة الكمال ، ويشرح كيفية سعيه إلى تفرّج الهم عن نفسه بيته ذلك الحب إلى المحبوب . يقول (١) :

ولم أحك في حبيكِ حالي تبرما	بها لاضطراب بل لتنفيس كرتي
ويحسن إظهار التجلّد للعدى	ويقبح غير العجز عند الأعبة
ويعنى شكواي حسنُ تبصرى	ولو أشك للأعداء مابى لأشكت (٢)
وعقبى اصطبارى في هواك حميدة	عليك ولكن عنك غير حميدة (٣)
وما حلّ بي من محنة فهو منحة	وقد سلّمت من حل عقدي عزيمتي

(١) التائبة الكبرى : الأبيات ٤٢ - ٥٩ .

(٢) شكّا إليه فأشكاه : أى أزال شكواه فأرضاه (المعرب) .

(٣) أى وعاقبة حبي لك حميدة إذا تحملت الأذى الذي يصيبني من جراء ذلك الحب . أما إذا تحملت صبري وبعدى عنك فالعاقبة غير حميدة . وتقدير البيت : وعقبى اصطبارى عابك في هواك حميدة ، ولكن عقبى اصطبارى عنك غير حميدة (المعرب) .

وكل أذى في الحب منك إذا بدا جعلت له سُكْرِي مكان شكيتي
نعم ، وتباريح الصباية إن عدت على من النعماء في الحب عدت (١)
ومنك شقائي : بل بلائي منة وفيك لباس البؤس أسبع نعمة
.....

ومن يتحرش بالجمال إلى الردى رأى نفسه من أنفسي العيش ردت (٢)
ونفس ترى في الحب أن لا ترى عناء متى ما تصدت للصباية صدت (٣)
بعد ذلك يؤكد لمحبوبه أن حبه ثابت لا يتغير على مر الأيام فيقول :

ولى نفس حر لو بذلت لها على تسليك ما فوق المنى ما تسلت
ولو أبعدت بالصد والهجر والقلى وقطع الرجا عن خلتى ما تملت
وعن مذهبي في الحب مالى مذهب وإن ملت يوما عنه فارقت ملتى (٤)

ثم يشير إلى الآية القرآنية التي تقول « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى » — وهي الآية التي يسميها الصوفية « آية العهد » لأن الله تعالى قد صرح فيها — في زعمهم — بأنه أخذ على بنى آدم عهد المحبة بينه وبينهم . ويقول ابن الفارض إنه أخذ ذلك العهد قبل أن تتلبس نفسه بطينة جسده ، وإنه لم يحنث بذلك العهد أبدا . ثم يقسم أغلظ القسم بصفات جمال المحبوب وجلاله أنه يقول في ذلك قولاً لا رجعة فيه :

ومحكّم عهد لم يخامره بيننا تخيّل نسخ وهو خير ألية (٥)
وأخذك ميثاق الولا حيث لم أين بمظهر لبس النفس في فيء طينتى (٦)

(١) أى إن سطا على الحب بالآله ، عددت ذلك نعمة من نعمك . وتقدير الكلام : إن عدت تباريح الصباية على ، عدت هذه التباريح من النعماء في الحب (المعرب) .

(٢) أى ومن يتعرض لأخطار الجمال ، يرى نفسه ردت من العيش النفيس إلى الموت . وفي البيت تقديم وتأخير (المعرب) .

(٣) ترى الأولى من الرأى ، والثانية من الرؤية . والعناء العناء أى التعب الشديد . والمعنى ونفس تعتقد أنها لا ترى عناء في الحب تصد عنه وتمنع إذا ما تعرضت له (المعرب) .

(٤) النائية الكبرى : الأبيات ٦٢ — ٦٤ .

(٥) الألية القسم : أى أقسم لك بالعهد المحكم الموثوق به الذى أخذته على (يشير إلى آية العهد) ، وهو عهد لم يخالطه بينى وبينك أى وهم فى إبطاله ، كما أنه خير العهود والمواثيق (المعرب) .

(٦) حيث لم أين الخ : أى حيث لم تظهر نفسى فى صورة ذلك الخيال الطينى المسمى جسدا (المعرب) .

لأنت مُنى قلبي وغاية بغيتي وأقصى مرادى واختيارى وخيرتى
ثم يحببه المحبوب بأن دعواه الحب محض ادعاء ورياء ، وأن رؤيته المحبوب ليس إلا
رؤيته لنفسه ، وحبه إياه ليس إلا حبه لنفسه ، وأن الحب الخالص ليس إلا الفناء في المحبوب .
يقول المحبوب :

حليفُ غرام أنتَ لكن بنفسه وإبقاك وصفا منك بعض أدلتي
فلم تهوّنني ما لم تكن في فانيما ولم تفن ما لم تُجثلي فيك صورتي
.....

هو الحب إن لم تقض لم تقض مآربا من الحب فاختر ذلك أو خلّ خُلّتي^(١)
وفي رده على المحبوب يحتج بأن الموت أعز أمانيه ، ويتضرع إليه أن يسعفه به مهما
كان فيه من الألم :

فقلت لها روحى لديك وقبضها إليك ، ومن لي أن تكون بقبضتي؟^(٢)
وما أنا بالشانى الوفاة على الهوى وشانى الوفا تأبى سواء سيجتي^(٣)
وماذا عسى عنى يقال سوى قضى فلان هوّى ؟ من لي بذا وهو بغيتي ؟

يتبين لكم من كل هذا النغمة الشخصية في كل ما يقوله الشاعر الصوفي . ومع هذا
ليس هنالك شعور حقيقى بالقرب من محبوبه ، فإن محبوبه (الذات الإلهية) لا يزال منزها
متعاليا عليه ، ولا يزال الاتصال به بعيدا عن متناوله ما دام يشعر أن له ذاتا مستقلة ووجودا
خاصا به . فلا سبيل إلى الاتصال بالمحبوب سوى الفناء عن النفس والبقاء به :

إذا ما أحلّت في هواها دمي فى ذرى العز والعليا قدرى أحلّت
لعمرى ، وإن أتلقتُ عمرى بحبها ربحت : وإن أبلت حشاي أبلت
وهو يصف الفناء بأنه الحال التى تتجرد فيها النفس عن رغباتها وميولها وبواعثها ،
بحيث تتعطل إرادتها وتموت . فإذا ماتت الإرادة أصبحت النفس طوع الإرادة الإلهية

(١) النائية الكبرى : - الأبيات ٩٨ - ١٠٢ .

(٢) أى فقلت لها إن روحى بين يديك ، وقبضها موكول إليك . وكيف يتسنى أن تكون هذه
الروح ملكالى ؟ (المرعب) .

(٣) أى ولست أنا بالبلغض للموت فى الحب ، بل دأبى وعادق أن أفى بوعدى أن أموت من أجلك .
وغير ذلك مخالف لطبيعتى (المرعب) .

تحركها كيف تشاء : وهذا هو حب الله لها ، ولكن الحب والمحبوب شيء واحد هو جوهر النفس وباطنهما - لا النفس التي فئنت . وهكذا نجد العابد والمعبود ، والعاشق والمعشوق متحدين في شخصية واحدة :

كلانا مُصَلِّ واحد ساجد إلى . حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صليّ سوى ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل ركعة (١)

ويذكر ابن الفارض ثلاث أحوال للنفس في معراجها الروحي يصح أن نصف الأولى منها بأنها عادية طبيعية ، والثانية بأنها غير عادية وغير طبيعية ، والثالثة بأنها فوق العادة وفوق الطبيعة . والأولى هي حالة الشعور أو الوعي التي يتمتع بها الناس جميعاً أثناء يقظتهم . وهذه متعددة النواحي ، متنقلة بين موضوعاتها . وهي التي يطلق عليها الصوفية « حالة الصحو » . والثانية هي فقدان ذلك الوعي أثناء الوجد الصوفي وهي المسماة حالة السكر . والثالثة حالة وعي ثان يرتفع فيها الوجد الصوفي إلى أعلى درجاته ، وهي المسماة حالة « صحو الجمع » ، أو « الصحو الثاني » . ويجب أن تسبق حالة السكر هذه الحالة الأخيرة وإن لم تلزم عنها ضرورة . وفي أكثر الأحوال يعود الصوفي إلى حالة الوعي العادية بعد أن يفيق من سكره ، ولكن قد يحدث في أحيان نادرة أن يعقب حالة السكر حالة الصحو الثاني أو حالة الشهود التي يشعر فيها الصوفي باتحاد مع الله . وهذه في نظر ابن الفارض أعلى درجات الاتحاد ، وهو يدعى أنه كان فيها دائماً . وهكذا يشعر الصوفي بنفسه في أولى مراحل سلوكه إلى الله ، ويميز بين وجوده ووجود الله . أما في المرحلة الثانية - مرحلة السكر - فيندم الفرق بين الخالق والمخلوق ، ثم يعود في المرحلة الثالثة (مرحلة الصحو الثاني) فيشعر باتحاد المخلوق بالخالق مع شعوره بالتمييز بينهما . وفي سكر الفناء يغيب الصوفي عن جميع صفاته وآثاره . أما في « صحو الجمع » فيعود إليه إدراكه بهذه الصفات التي تزداد وضوحاً كما يقول ابن الفارض لأنها تتحول إلى صفات روحية بحتة . ومعنى هذا أن أرقى أحوال الصوفية حالة إيجابية لا سالبة ، لأن الصوفي يشعر فيها ببقائه لا بفنائه ، ولكنه بقاء بالصفات الإلهية والأعمال الإلهية لا بصفاته هو وأعماله . فهو يظهر بين الناس بهذه الصفات والأعمال ، ولكنه يحتفظ

لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه بالحق ، ويشعر أنه متحد به مع مخالفته تعالى للحوادث :
وظَلَّتْ بِهَا لَابِي إِلَيْهَا أَدْلُ مَنْ بِهِ ضَلَّ عَنْ سُبُلِ الْهُدَى وَهِيَ دَلَّتْ (١)
ولا شك في أن ابن الفارض يستعمل لغة أصحاب وحدة الوجود في وصفه الاتحاد بالذات
الإلهية المحبوبة ، ويراعى جانب التشبيه في كلامه أكثر من جانب التنزيه . وهالك بعض
أبيات من التائية توضح ذلك :

ووصفني إذا لم تدعُ باثنين وصفها وهيئتها إذ واحد نحن هيئتي (٢)
فإن دُعيت كنت المحيَّب وإن أكن منادى أجابت من دعائي ولبت
وإن نطقت كنت المناجى كذاك إن قصصت حديثا إنما هي قصت
فقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي (٣)

أما أولئك الذين يقولون بالفرق بين الحق والخلق ، فهم ينظرون إلى المسألة بعين الاثنينية
لا بعين الوحدة فيعتبرون العبادة فعلا يقومون به هم أنفسهم ، لا أن الحق هو الذي يقوم بها
فيهم . ومع ذلك لا نستطيع أن نقول إن ابن الفارض قد تعدى عقيدة التوحيد الإسلامية
التي عليها أهل السنة : أي العقيدة القائلة بأن الله هو الفاعل الحقيقي لكل شيء . والواقع
أنها عقيدة أشبه ما تكون بمذهب وحدة الوجود لولا أنها تصور الله بصورة الذات الفاعلة
المختارة . وهذا فيما أعتقد هو رأى ابن الفارض بالرغم من أنه عند ما يستعمل لغة التصوف

(١) التائية الكبرى ١٧٤ : أي وظللت أدل من ضل عن سبل الهدى بالمحبة لا بنفسى ، فهى
التي تدل إلى هذه السبل لا أنا ، أو هى التي تدل إلى هذه السبل في سورتي . وقوله « به » معناه بنفسه
أي أدل إلى المحبوبة من ضل بنفسه عن سبل الهدى (المعرب) .

(٢) أي ووصفني هو وصفها إذا لم تعتبرنا اثنين . أما والحال أننا حقيقة واحدة فهئتها هى هيئتي .
(المعرب)

(٣) قد يكون المراد برفع تاء المخاطب لزالتها بمعنى أنه إذا أراد أحدهما مخاطبة صاحبه تكلم عن نفسه :
لذا كلاهما واحد . ولكن يحتمل أن يكون المراد بالرفع ضم تاء المخاطب : بمعنى أنه يقول للمحبة فعلتُ بدلا
من فعلتِ ، وهى تقول فعلتُ بدلا من فعلت . ثم يقول وعلى هذا يزول الفرق بينى وبينها ، وترتفع مترانى
بارتفاع ذلك الفرق الموجب للفرقة والبعد بينهما . وقد ترجم الأستاذ نيكولسون البيت الأخير بما يفيد أنه قرأ
« فرقة الفرق » بكسر فاء فرقه بدلا من فرقة بضم الفاء كما قرأتها : يريد القائلين بالفرق بين العابد والمعبود
— لا الفرقة أى البعد الناشئ عن القول بالفرق بين العابد والمعبود . ولكن ليس في اصطلاح الصوفية
فيا أعلم فرقة تسمى « فرقة الفرق » . والمعنى أوضح في نظرى وأقرب إلى الروح الشعرية على القراءة التي
أخذت بها (المعرب) .

يتحدث عن اتحاد هذه الذات في جميع تجلياتها . استمع إليه مثلا حيث يقول :
فلا حتى إلا من حياتي حياته وطوع مرادى كل نفس مُريدته
ولا قائل إلا بلفظي محدث ولا ناظر إلا بناظر مقلتي
ولا منصت إلا بسمعي سامع ولا باطش إلا بأزلي وشدتي
ولا ناطق غيري ولا ناظر ولا سميع سوائى من جميع الخليفة^(١)

والمفروض أن ابن الفارض يتكلم هنا بلسان النبي محمد (صلم) . ونحن نعلم أن متأخري الصوفية كانوا يعتقدون إمكان الاتحاد بالروح الحمدي ، وأنهم رأوا في هذا الاتحاد نوعا من الصلة بالله تشبه ما تكلم عنه الآباء المسيحيون الإسكندريون من الاتصال بالله عن طريق الاتحاد بالكلمة : أو الروح العيسوى .

هذا ، وقد تأثر بعض شراح التائية الكبرى^(٢) من المسلمين بأسلوب ابن عربي وأفكاره ، فاعتبروها معبرة عن مذهب وحدة الوجود الذي هو مذهبهم ومذهب ابن عربي . ونظراً إليها هذه النظرة أيضاً أحد العلماء الأوروبيين في العصر الحديث وترجمها إلى اللغة الإيطالية^(٣) . وفي رأبي أن جميع الشواهد تتعارض مع تفسير هذه القصيدة على مذهب وحدة الوجود . وليس هذا مجال تفصيل هذه المسألة : ولكن لا يخامرني شك في أن ابن الفارض إنما وصف في تائيته ، أو حاول أن يصف عاطفته الدينية المعبرة عن أقصى درجات اتصاله بالله . ولهذا السبب كان للقصيدة قيمتها السيكولوجية لمن يعنون بدراسة التصوف ، لأنها توضح لنا المعنى الذي يفهمه الصوفية من « التوحيد » ، وهو المعنى الذي أشرنا إليه من قبل : أعني « فناء العبد عن صفات البشرية وتحققه بصفات الربوبية » . وليست فكرة ابن الفارض في « الاتحاد » سوى فكرة « التوحيد » الإسلامية أو فكرة المسلمين عن الإله الواحد — معبراً عنها بلسان أهل التصوف . وفي اعتقادي — اللهم إلا إذا كنت مخطئاً — أن كثيراً مما يسمى « وحدة الوجود » في التصوف الإسلامي ، ومما يؤاخذهم به أهل السنة ، ليس في الحقيقة

(١) التائية الكبرى ٦٣٩ — ٦٤٢ .

(٢) يشير إلى شروح عبد الرازق الفاشاني وداود القيصرى وعبد الغنى النابلسي . وكلهم شرح التائية

لابن الفارض وخصوص الحكم لابن عربي . (المغرب)

(٣) يشير إلى دي ماتيو فيها نشره تحت عنوان "Ibn al Farid, Il gran poema mistico",

Roma 1917. (المغرب) .

إلا نتيجة لجمع الصوفية بين ناحيتي التشبيه والتنزيه — اعتبار الله في كل شيء ، وفي الوقت نفسه فوق كل شيء — في الحالة الخاصة التي يسمونها حالة الفناء ، ويشعرون فيها بصلتهم الشخصية بالله . نعم قد لا نجد وسيلة لتفسير الحقيقة الصوفية القائلة بأن « الاثنين ، واحد » . ولكن ليس لنا أن نفترض أن الصوفية الذين يدركون هذه الحقيقة ذوقا هم من أصحاب وحدة الوجود بالضرورة وأنهم لا يصرحون بها . ولعل هنالك ما يبرر إطلاق هذا الاسم عليهم . وإذا شاء بعضهم أن يضع مذهباً فلسفياً يعتمد فيه على حالة ذوقية خاصة يشعر بها فليتحمل هو نفسه تبعه ذلك^(١) .

أما ابن الفارض فيقص علينا معظم الوقت تاريخ حياته السيكولوجية الصوفية ، مشيراً في بعض الأحيان إلى الآراء والمعتقدات التي يستند فيها إلى الكتاب والسنة . من ذلك مثلاً ما يقوله عن « اللبس » الذي يفسره بأنه ظهور الحق في صور أعيان الممكنات على نحو ما ظهر جبريل للنبي في صورة دحية الكلبي أحد أصحابه . ولكنه يحذر سامعيه من أن يخلطوا اللبس بهذا المعنى بمذهب القائلين بالحلول :

متى حلتُ عن قولي « أنا هي » أو أقل وحاشا لمثلي إنها في حلت^(٢)
وهي دحيةٌ وافي الأمين نبيناً بصورته في بدء وحى النبوة .
أجبريلَ قل لي كان دحيةٌ إذ بدأ لمهدى الهدى في هيئة بشرية ؟
ولي من أئمَّ الرويتين إشارة تُنزّه عن رأى الحلول عقيدتي
وفي الذكر ذكرُ اللبس ليس بمنكر ولم أعدُ عن حُكمي كتاب وسنة^(٣)

(١) يريد بذلك أن الصوفي في حالة وجدده يشعر باتحاده بالله ، بل بالوحدة الوجودية الشاملة التي ينعدم فيها كل أثر للكثرة والعدد . وهذه حالة لا يمكن تفسيرها ولا تحليلها لأنها من الأمور التي لا تدرك إلا ذوقاً . ولكل صوفي الحق في أن يدعي أنه تذوق هذا المذاق ، ولنا أن نصدق في دعواه أو لا نصدق . ولكن فرق بين أن يقول الصوفي إنني في حالة الفناء أشعر بوحدة الوجود ، وبين أن يقول إن الوجود الذي يدركه العقل متعدداً متكرراً ليس في الحقيقة إلا حقيقة واحدة ، ودليلي على هذا تجربتي الصوفية . هذه الدعوى الأخيرة هي دعوى أصحاب وحدة الوجود : وهي مذهب فلسفي ، في حين أن الدعوى الأولى تعبير عن حالة صوفية . ولا توجد علاقة منطقية بين القضيتين (المغرب) .

(٢) الثانية ٢٧٧ . ومعنى البيت : متى تحولت عن قولي « أنا هي » ؟ حاشا لمثلي أن أقول إنها حلت في . (المغرب)

(٣) الثانية ٢٨٠ - ٢٨٥ .

والظاهر من كل هذا أن ابن الفارض كان يعتبر نفسه مسلماً صادق الإسلام ، وقد اعتبره كذلك معظم أهل السنة من رجال عصره ، كما تدل على ذلك المصادر التي بها ترجمة حياته . ثم إنه وجد في الإسلام نفسه مجالاً للتعبير الكامل عما شعر به في حال وجدته الصوفي من الاتحاد بالله أو بالحقيقة المحمدية التي تجلى فيها الله ، وهي الحال التي تجاوز فيها كل شيء يربطه بالزمان أو المكان ، كما تجاوز فيها كل متناقضات العقل البشري .

ولم يقف ابن الفارض — كما يحكى عن نفسه — عند حد القيام بالشعائر الدينية التي فرضها الله على كل مسلم ، بل أضاف إليها النوافل التي يتقرب بها الصوفية إلى الله :

رجعت لأعمال العبادة عادةً وأعددت أحوال الإرادة عدتي
وصمت نهاري رغبة في مثوبة وأحييت ليلي رهبة من عقوبة
وعمرت أوقاتي بورد لوارد وصمتُ لسمت واعتكاف لحرمة^(١)
وجاء حديث في اتحادى ثابت روايته في النقل غير ضعيفة
يشير بحسب الحق بعد تقرب إليه بنفل أو أداء فريضة^(٢)

ومما له مغزاه أن ابن الفارض يختتم تائيته الكبرى بتقرير العقيدة الدينية الإسلامية ، فيقول إن كل شيء بيد الله وطوع إرادته ، يضل من يشاء ويهدي من يشاء (سورة النحل: ٩٣) ، وإن الناس لم ينقسموا إلى مسلمين ونصارى ويهود ووزراد شتيين إلا بقضاء الله^(٣) . ثم يشير إلى الحديث الذي ورد في قصة خلق آدم ، وهو أن الله لما خلق آدم قبض على ذريته بكلتا يديه : يد بيضاء كالفضة ، وأخرى سوداء كاللحم ، ثم قال : « هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي^(٤) » .

ولعل الذين قرأوا منكم الكتاب القيم الذي ألفه الأستاذ ماكدونالد ، وهو « الحياة في الإسلام وموقف المسلمين من الدين » يذكرون أنه ترجم فقرة للغزالي في شرح الحديث المذكور ، وأن المؤلف علق على شرح الغزالي بقوله :

(١) التائية ٢٦٨ — ٢٧٦ .

(٢) التائية ٧١٩ — ٧٢٠ . والحديث المشار إليه هو حديث قرب النوافل المصهور ؛ وهو قوله تعالى « ما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ » . (المعرب) .

(٣) التائية ٧٣٣ — ٧٤١ .

(٤) التائية ٧٤٦ .

هذه هي خاتمة المسألة كلها^(١)، وإلى هذا يجب أن يُردَّ ما يتذوقه الصوفي من كشف وشهود، وما يشعر به الولي من جذب، بل يجب أن يرد إليه أحلام المحبين والمحبوبين، وأنات الخلق وتأوهاتهم. إن حياة الورع والتقوى، وما فيها من آمال روحية واسعة، وشوق وحنين إلى الله، كلما مست العقائد الإسلامية تحطمت على صخرتها، لأنه ليس في الإسلام مكان لمثل هذه الحياة^(٢)، ولكني أفضل أن أقول إنه لا يمكن أن يكون من الوجهة المنطقية مكان لمثل هذه الحياة في الإسلام: فإن كثيرين من المسلمين صوفية، والصوفية يصورون الله — ذلك الإله الذي لا يبالي^(٣) — بأنه جامع بين صفات التشبيه وصفات التنزيه — موجود في كل شيء في الوقت الذي هو فيه منزه عن كل شيء محدث. وهذا التقابل بين صفات التشبيه وصفات التنزيه من خصائص العاطفة الدينية العميقة في كل زمان ومكان. فغالبا على الصوفي المسيحي مثلا أن يصف المسيح بأنه مؤنس النفس ومحبوبها. أما الله فهو منزه من حيث ذاته حتى عن علمنا به. وهو «الواحد» الذي ظهرت فيه الأقسام الثلاثة من غير أن يحدث ذلك في ذاته انقسامًا أو تمييزًا^(٤). فالذي اعتبرته المسيحية تمييزًا بين الأقسام في الثالوث هو الذي اعتبره المسلمون تمييزًا بين صفات التنزيه وصفات التشبيه في الذات الإلهية الواحدة. فقد وصف الله نفسه في القرآن بالتنزيه في غير ما موضع، ووصف نفسه بالتشبيه كذلك، في حين أن الصوفية وصفوه بالتشبيه في أكثر أقوالهم، وبالتنزيه في أقلها. ولم يبلغ في القول بالتنزيه المطلق إلا المتكلمون من المسلمين الذين جروا وراء منطق مذهبهم إلى نهايته. على أن من بين الصوفية القائلين بوحدة الوجود من لهم نظريات في التشبيه الإلهي جدرة بأن توضع جنبًا إلى جنب مع نظريات المتكلمين من أهل السنة. وقد يكون من العسير علينا أن نتصور كيف يمكن أن تبقى الصلوات الشخصية من حب وعبادة ونحوها بين العبد وربّه في حال اتحاد كالتى يصفها ابن الفارض، لا سيما وأنه يصف مرتبته

(١) يشير إلى مسألة الثواب والعقاب والطاعة والمعصية وأنها كلها أمور مقدرة على العباد أزلا (المغرب).

(٢) كتاب ماكدونالد المذكور ص ٣٠١.

(٣) يشير إلى الحديث المذكور آنفا الذي ورد فيه قوله تعالى هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي (المغرب).

(٤) Mysticism تأليف أندرهيل ص ٤١١.

بأنها فوق مرتبة الحب في قوله :

فتى الحب ها قد بنتُ عنه بحكم مَنْ يراه حجاباً : فالهوى دون رتبتى
وجاوزتُ حد العشق فالحب كالقلى وعن شأو معراج اتحادى رحلتى^(١)
ولكنه عند ما يصف عودته من حال الوجد إلى حال يستطيع معها مباشرة أعمال
العبادة والتقوى ، إنما يتكلم بلسان من يعبر أصدق تعبير عن شعوره الحقيقي ، وإدراكه الباطن
للعلاقة الشخصية التي تربطه بالله .

وإنكم لترون من كل ما تقدم أنى حاولت أن أشرح لكم العلاقة الوثيقة بين التصوف
وعقيدة التوحيد الإسلامية ، وهي العقيدة التي تؤكد جانب التنزيه الإلهي أكثر من جانب
التشبيه ؛ وأن أبين كذلك كيف تحقق الصوفية بمعاني التوحيد والتنزيه الإلهي عن طريق
الوجد الصوفي ، وفي حال الفناء التي يتجلى الحق فيها في قلوبهم ويعرفهم بنفسه : تلك المعرفة
التي وصفها « إيكهارت » بقوله : إنها معرفة لا يجدى في شرحها كل ما علمه العلماء معتمدين
فيه على عقولهم وأفهامهم ، ولأما ما سيعلمون من ذلك إلى يوم القيامة^(٢) . ذلك لأنه لا يعرف الله
على حقيقته إلا الله نفسه . وليس لأحد أن يقول « أنا » سوى الله^(٣) . كما أنه لا يصح أن يدعى
المعرفة بالله على الشهود إلا من طهر الله قلبه وخلصه من شوائب الأغيار ، فتحقق في مقام الجمع ،
وكان خليفة الله الذي ينطق بلسانه . وقد كان الحسين بن منصور الخلاج البيضاوي أحد هؤلاء ،
فإنه خرج إلى الناس في العقد الأول من القرن الرابع الهجري يدلى إليهم بشهادته فيما عرفه من
الحق . وأتم تعرفون ما كان من قتله ببغداد سنة ٣٠٩ هـ لتشبته بدعواه أنه هو الحق . وليس
من بين متصوفة المسلمين فيما أعلم ، من يشبه الخلاج في أصالة أفكاره ، أو مدى عمق العاطفة
الدينية في حياته الروحية . وسأذكر بعض المسائل المتصلة بهذا الموضوع في المحاضرة التالية .

المحاضرة الثانية

منذ أكثر من خمسين سنة ، وصف ألفريد فون كرىمر نهاية القرن الثالث الهجري بأنه

(١) التائية ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢) مجلة اقتبسها روفس جونس في كتابه «دراسات في الديانة الصوفية» (بالإنجليزية) ص ٢٣٢ .

(٣) كتاب اللمع للسراج ص ٣٢ . والظاهر أن المقصود بهذه العبارة أنه ليس لأحد أن يقرر
وجود نفسه بقوله « أنا » إلا الله تعالى وحده ، لأن الله وحده له الوجود الحقيقي أو الوجود الواجب . أما
ما عداه فوجوده ممكن مفترق إلى الوجود الحق (العرب) .

العصر « الذي تحول فيه الزهد الإسلامي إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغت في التصوف حتى أصبحت أعظم مقوماته في العصور التالية . ومنذ ذلك الحين بدأ الصوفية يخوضون في الكلام في الماهية الإلهية ، وماهية العلاقة التي تربط الإنسان بالله : أي تربط المتناهي باللامتناهي ، وهي مسألة كانت في مقدمة المسائل التي وضعها الصوفية موضع البحث والنظر » .
« وأول صوفي عبّر عن هذه المعاني تعبيرا دقيقا هو الحسين بن منصور الحلاج ، ذلك الصانع الفقير الذي كان يكسب قوته من حليج الصوف . وقد كان التصوف الإسلامي العربي حتى زمن الحلاج بعيدا عن هذه الأفكار ؛ لأنها وليدة ثقافة مختلفة عن الثقافة الإسلامية العربية ، دخيلة عليها . ومهما يكن من اختلاف المصادر التي تروى أخبار الحلاج وما فيها من تعارض بين ما يقوله أهل السنة وما يقوله الشيعة ، فالكل مجمعون على أنه كان على رأس فرقة كبيرة ، وأنه كان له أتباع كثيرون أعجبوا به واتخذوه إماما ومرشدا ، ونسبوا إليه أمورا خارقة للعادة . وإن خوف أهل السنة من استفحال أمره وازدياد نفوذه ، هو الذي دفع بهم إلى طلب محاكمته . فلما حوكم ونوقش في دعوته أصر عليها ، فقتل سنة ٣٠٩ هـ بعد أن تحمل في شجاعة نادرة الآلام المبرحة التي أنزلها به قاتلوه » (١).

ولا حاجة بي إلى أن أناقش هنا نظرية فون كريمر في نشأة التصوف في أدواره الأولى ، ولكن الحقيقة أن الأفكار التي يصفها بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية ، إنما هي وليدة حركة الزهد والتصوف التي نشأت في الإسلام وكانت إسلامية في الصميم ، ولو أنها تأثرت في بعض مراحل مسيرها بالثقافة الهلينية كما تدل على ذلك نظرية ذى النون المصري المتوفى سنة ٨٥٩ م . ثم إن الأفكار الفارسية — لا سيما ما يتصل منها بعقائد الشيعة في الأئمة المعصومين الذين يعدونهم خلفاء الله في الأرض — كان لها أيضا نصيب كبير في تشكيل تلك البحوث النظرية في التصوف ، مع ما تسرّب إليها تدريجا من العناصر الثقافية المستمدة من مصادر أخرى . فذو النون المصري الصوفي المتأثر بالثقافة الهلينية ، يقابله في نفس عصره أبو يزيد البسطامي الصوفي الفارسي المتأثر بالثقافة الفارسية .

ورد قول الحلاج « أنا الحق » في كتابه الغريب المعروف بكتاب « الطواسين » ،
الذي نشره لويس ماسينيون سنة ١٩١٣ . وهو مكتوب باللغة العربية في نثر مسجوع ،
وينقسم إلى أحد عشر فصلاً قصاراً شرح فيها المؤلف نظريته الخاصة في الولاية معتمداً على
ما عرفه من أحوال نفسه ، وصاغ كل ذلك في عبارات مبهمه غامضة فياضة بالعاطفة . وأسلوب
الطواسين أسلوب رمزي اصطلاحى شديد الخفاء ، حتى إن الإنسان ليتعذر عليه فهم مقصود
مؤلفه مع الاستعانة بالشرح الفارسي الموضوع عليه ، ولا يكاد يظفر في بعض الأحيان إلا بمجرد
التخمين عن المراد من بعض الفقرات . ولم يعد ناشر الكتاب إلى ترجمته^(١) ، ولكنه قضى
سنين عدة يدرسه ويحاول فهمه وإيضاحه . ثم كتب عن الحلاج كتابه الذي يجدر بكل
معنى بالتصوف أن يقرأه قراءة دقيقة .

وضح الآن أن « أنا الحق » التي نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة
شطح ، وإنما كانت عبارة تلخص فيها نظرية كاملة في الإلهيات منصبة بصيغة صوفية . ولم
تكن هذه النظرية الأولى من نوعها فحسب ، بل كانت في صميمها وجوهرها من وضع
الحلاج نفسه . قُتِل الحلاج وأحرقت رفاتة كما تنبأ ، وعبثت برماد جسده الرياح العاصفة
والمياه الجارية ، ولكن بقيت آراؤه من بعده تعمل عملها خلال العصور الوسطى جميعها وتحاول
أن تحيي حياة جديدة . وإنما لنتبين قوة هذا الرجل وحيويته الروحية من الأثر العظيم الذي
كان له في نفوس الأجيال التي أعقبته .

وليس في استطاعتى أن أعالج هنا بالتفصيل جميع المسائل التي يحتويها كتاب الطواسين
وما يتصل به من نصوص حلاجية أخرى جمعها ماسينيون . ولكنى سأبدأ بحثي بمناقشة
ما قصد إليه الحلاج من قوله « أنا الحق » . أما كلمة « الحق » فيستعملها الصوفية عادة
للدلالة على الخالق في مقابلة كلمة « الخلق » التي يراد بها المخلوقات أو العالم . فقوله « أنا الحق »
معناه أنا الحق الخالق (Je suis la Vérité Créatrice) كما يؤولها ماسينيون^(٢) .

ويصف الحلاج — كما يقول ماسينيون — الألوهية بالتجريد والتنزيه ، ولكن لم يخطر
بباله مطلقاً أن معرفة الله المنزه شيء في غير مقدور الإنسان ، وذلك لأنه يرى أن الرجل

(١) ترجمه بعد ذلك في كتابه ال Passion ج ٢ ص ٨٣٠ — ٨٩٣ .

(٢) كتاب الطواسين ص ١٧٥ .

المتأله يجد في نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد ، حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه ، لأن الله خلق الإنسان على صورته . وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية — وهي قولهم إن الله خلق آدم على صورته — أساساً لنظرية في خلق العالم ، ولنظرية مكملة لها في تأليه الإنسان . وقد عثرنا على ثلاث قطع من النصوص الحلاجية لا تدع مجالاً للشك فيما ذكرناه . وفي أطول هذه القطع يشرح الحلاج نظريته على النحو الآتي :

تجلى الحق لنفسه في الأزل ، قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعلم الخلق . وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف . وشاهد سبحانه ذاته في ذاته . وفي الأزل — حيث كان الحق ولا شيء معه — نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها . فنظر في الأزل ، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر . ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو^(١) .

سبحان من أظهر ناسوته^١ سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا خلقة ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلقطة الحاجب بالحاجب^(٢)

وقد قيل إن البيت الأول من هذه الأبيات يشير إلى آدم ، والبيتين الثاني والثالث

إلى عيسى^(٣) .

(١) الطواسين ملخصاً عن ترجمة ماسنيون ص ١٢٩ .

(٢) الطواسين ص ١٣٠ وقد ضبط ماسنيون كلمة « ناسوته » بفتح التاء ، وهذا لا يتفق مع النظرية الحلاجية التي شرحها من قبل . زد على ذلك أنه ضبط « سر » بالفتح أيضاً معتبرها مفعولاً ثانياً لأظهر ، وليس فعل أظهر من الأفعال التي تنصب مفعولين . ولهذا ضبطت كلمة ناسوته بضم التاء على أنها فاعل أظهر لأن الناسوت هو الذي يظهر سر سنا اللاهوت من حيث إنه المظهر الذي يتجلى فيه الحق ، وهذه هي نظرية الحلاج (العرب) .

(٣) لا داعي لفصل البيتين الثاني والثالث على عيسى لأن نظرية الحلاج عامة في الإنسان من حيث هو إنسان ، فهي تنطبق على عيسى كما تنطبق على غيره . بل إن الحلاج قد طبقها على نفسه عندما قال « أنا الحق » (العرب) .

من هذا يتضح أن في نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية :
 اللاهوت والانسوت ، وها اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين الشرقيين الذين استعملوها
 للدلالة على طبيعتي المسيح . أضف إلى هذا ان الحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالانسوت
 — أو الروح الإلهي بالروح الإنساني — بأنه حلول ، والحلول كلمة يقربها المسلمون دائماً
 بالمسيحية . وفيما أثر عن الحلاج آيات من الشعر نجده يصف فيها روحه والروح الإلهي
 بأنهما محبان يتناحيان في حالة مزج تام كما في قوله :

مُزِجَتْ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا تَمْزِجُ الطَّمْرَةَ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ
 فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ^(١)
 وقوله :

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدْنَا
 فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا^(٢)

والحلاج يقول بقدوم النور المحمدي الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة ، ولكنه يجد في
 عيسى — لا في محمد — المثال الكامل للرجل الذي وصل إلى مقام القربي فخل فيه روح
 الله . ففي عيسى على هذا الرأي روحان : روح إلهية قديمة لا تجرى عليها أحكام الفناء والتغير ،
 وروح بشرية حادثة تجرى عليها أحكام الكون والفساد . ويرى الحلاج أن عيسى خليفة
 الله الذي كان شاهدا على وجوده ، والمجلى الذي تجلى الله فيه ، وفيه كان وجوده^(٣) . ولا ريب
 في أن هذه نظرية فريدة في نوعها من ناحية صدورها عن مسلم ، كما أنها تناقض مناقضة تامة
 فكرة وحدة الوجود ، لأنها تعتبر الانسوت صورة اللاهوت (الإنسان صورة الله) ، وإن
 لم يكن ذلك هو المعنى الذي قصده المسيح في قوله « من رأى أبى فقد رأى الأب »^(٤) . ولا يكن
 نظرية توصف بأنها نظرية حلولية ولو على سبيل الحجاز ، لا يتقدر لها ثبات واستقرار في الإسلام .
 ولهذا ماتت نظرية الحلاج بموته وموت أتباعه الأولين . أما جمهور الصوفية المتأخرين
 فيمجدون الحلاج ويشيدون بذكوره ، لأنه كان في نظرهم الشهيد الذي لقي حتفه من أجل إباحته

(١) الطواسين ص ١٣٤ .

(٢) الطواسين ص ١٦٥ ، ١٧٥ .

(٣) إنجيل يوحنا ١٤ ، ٩ .

بسر ربه . ولكنهم ينكرون أنه قال بالحلول ، ويؤولون قوله «أنا الحق» تأويلا يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية . أى أنهم يصبغون نظريته بصبغة مذهب أهل السنة ، ويخفون معالمها الحقيقية التي انفردت بها . ولهذا عندما تطورت أفكار الحلاج على يد ابن عربي وعبد الكريم الجيلي ، أصبح التقابل الحقيقي الذي وضعه بين اللاهوت والناسوت مجرد تقابل منطقي بين جهتين مختلفين لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية . وقد أطلقا على الجهة الأولى اسم البشرية (الخلق) ، وعلى الثانية اسم الإلهية (الحق) ، وقالوا إن أكمل مظهر للصفات الإلهية هو النبي محمد — أو بالأحرى النور المحمدي — الذي كان أول شيء خلقه الله .

ومن الغريب حقا أن الحلاج الذي يتخذ من المسيح مثالا أعلى للولاية والخلافة الإلهية ، يتخذ من إبليس وفرعون مثالا أعلى للفتوة الصوفية التي اختص أهلها بأنهم يعرفون التوحيد على حقيقته . ونحن نعلم أن القرآن قد ذكر في مواضع كثيرة أن الله أمر الملائكة بالسجود لآدم ، وأن إبليس — الذي كان يسمى عزازيل — أبى ذلك السجود قائلا «أنا خير منه ، خلقتني من نار وخلقته من طين» (الأعراف ١١) ، وأنه استحق بهذا الرفض لعنة الله واخلود في النار . ولكن السجود لآدم — حتى على اعتبار آدم خليفة الله الذي خلقه الله على صورته — شرك من وجهة نظر توحيد الله . لهذا دافع الحلاج عن وجهة نظر إبليس ، ولم يكن أول مسلم فعل ذلك ، لأنه رأى أن إبليس إنما عصى الأمر الإلهي لمعرفته بأن السجود لا يكون إلا لله وحده . فلما قال الله له : أعذبك عذاب الأبدية ، قال «أولست تراني في تعذيبك إياي؟» قال بلى ! فقال «فرؤيتك إياي تحملني على (عدم) رؤية العذاب»^(١) . وفي موضع آخر يذكر الحلاج أن موسى لما أنكر على إبليس عصيانه ربه وقال له «تركت الأمر؟» قال «كان ابتلاء لا أمرا» يريد كان اختبارا لحبه لله .^(٢) فكان إبليس ، في نظر الحلاج ، قد أجاب الله بقوله : «جحدوى لك تقديس» ، ولهذا اعتبره — كما اعتبر فرعون — أستاذا له وصاحبا ، وفي هذا يقول :

إن لم تعرفوه (أى الله) فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق ، لأننى ما زلت أبدا بالحق حقا ! فصاحبي وأستاذى إبليس وفرعون ، وإبليس هُدد بالنار وما رجع عن

(١) الطواسين ص ١٢ من المقدمة .

(٢) الطواسين ص ٤٦ .

دعواه ، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ولم يقر بالواسطة البتة . وإن قتلت [أو صلبت أو] قطعت يداى ورجلاى ما رجعت عن دعواى »^(١) . غير أنه يلاحظ أن الحلاج الذى يشهد لإبليس بالفتوة لتشبته بتوحيد الله ، ينكر عليه عصيانه الأمر الإلهى . فأبليس إنما برّر عصيانه بدعوى أن ذلك مقدر عليه أزلا ، أى أن الله عند ما أمره بالسجود لآدم كانت مشيئته أن يعصى ذلك الأمر . ولو اقتضت المشيئة الإلهية طاعته لأطاعه ، لأن الله تعالى لا يشاء شيئا إلا وقع . أما الحلاج فيرى أن الطاعة واجبة على كل حال ، وأن الأمر الإلهى قديم ، فى حين أن المشيئة والعلم الإلهى المتعلق بها : أى العلم بطاعة العبد ومعصيته ، أمر حادث . فالمشيئة على هذا الرأى خاضعة للأمر الإلهى . والله سبحانه يشاء وقوع الخير ووقوع الشر ، ولكنه لا يأمر إلا بالخير . فهو يأمرنا بأن نفعل كيت كيت وإن كان يعلم أننا لا نستطيع فعله . فالحلاج — كما يقول ما سنيون — يدرك تمام الإدراك حرج الموقف فى هذه المشكلة التى عبر عنها بالبيت الشعرى الذى ذكره ابن خلكان ؛ وهو :

ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء^(٢)
وربما صورّ هذا الموقف الذى انتهى إليه إبليس من الاستسلام لليأس والقنوط ، بعد ما ادعاه من أنه وقف على أسرار العناية الإلهية . أما الحلاج فيرى أن محبة الله لعباده ورحمته بهم فوق كل شيء . وأن أساس المحبة التضحية ، وأن الحب يجب أن يشقى من أجل محبوبه من غير أن يسأل عن الأسباب . وأن الواجب على أولياء الله أن يتوجهوا إلى الله وحده ، ويتحققوا بمعنى العبودية الكاملة ويطيعوا أمره مهما كلفهم ذلك من عنت وشقاء . والظاهر أن هذا هو الدين الذى دعا إليه الحلاج كما يمكن استخلاصه من الوثائق التى وصلت إلينا عن طريق أتباعه وتلاميذه . ولأذكر الآن بعضا من هذه الوثائق .

« عن إبراهيم بن فاتك قال : لما أتى بالحسين بن منصور (الحلاج) ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلى فيما بينهم فقال له : يا أبا بكر ، هل معك سجداتك ؟ فقال بلى يا شيخ . قال افرشها لى ففرشها ، فصلى الحسين ابن منصور عليها ركعتين ، وكنت قريبا منه ، فقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى

(١) الطواسين ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان نشرة دى سلان ص ٢١٧ .

« ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون » (البقرة ١٥٥ - ١٥٧) .
وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة ، فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » (آل عمران ١٨٥) . فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته : [اللهم ... بحق قدمك على حدثي ، وحق حدثي تحت ملابس قدمك ، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليّ حيث غيبت أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك ، وحرّمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرّك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك ، وتقربا إليك ، فاعفر لهم : فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لَمَا فعلوا ما فعلوا ؛ ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد ! » . ثم سكت وناجى سرا : فتقدم أبو الحارث السيف فلطمه لطمه هشم أنفه وسال الدم من شبيهه ، فصاح الشبلي ومزق ثوبه وغشى على أبي الحسين الواسطي وعلى جماعة من الفقراء المشهورين . وكادت الفتنة تهيج ، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا^(١) »

وقال إبراهيم بن فاتك دخلت يوما على الخلاج في بيت له على غفلة منه ... فلما أحس بي قعد مستويا وقال : ادخل ولا عليك ، فدخلت وجلست بين يديه ، فإذا عيناه كشعلتي نار . ثم قال : يا بني إن بعض الناس يشهدون عليّ بالكفر ، وبعضهم يشهدون لي بالولاية . والذين يشهدون عليّ بالكفر أحب إليّ وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية . فقلت يا شيخ ولم ذلك ؟ فقال لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي : والذين يشهدون عليّ بالكفر تعصبا لدينهم . ومن تعصب لدينه أحبُّ إلى الله ممن أحسن الظن بأحد . ثم قال لي : وكيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صلبتُ وقتلتُ وأحرقتُ وذلك أسعد يوم من أيام عمري جميعه . ؟ ثم قال لي لا تجلس واخرج في أمان الله^(٢) »

(١) أربعة نصوص عن الخلاج . نصرة ماسنيون سنة ١٩١٤ ص ٥١ . نصر هذا النص بعد ذلك في « أخبار الخلاج » بباريس سنة ١٩٣٦ ص ٧ - ٨ . نصره ماسنيون وكراوس (المغرب) .
(٢) أربعة نصوص عن الخلاج ص ٥٤ . وأخبار الخلاج ص ١٤ (المغرب) .

وعن عبد الودود بن سعيد بن عبد الغنى الزاهد قال : رأيت الحلاج بجامع المنصور ببغداد فقال أيها الناس اسمعوا منى واحدة : فاجتمع عليه خلق كثير ، فنههم محبٌ ومنهم منكر . فقال اعلّموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني فبكي بعض القوم . فتقدمت من بين الجماعة وقلت : يا شيخ كيف تقتل رجلاً يصلى و بصوم و يقرأ القرآن ؟ فقال يا شيخ : المعنى الذى به تُحَقِّقُ الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن ، فاقتلوني تؤجروا وأستريح .^(١) وليلاحظ أن الصلاة تعتبر أعظم شاهد على شخصية الصوفى فى التصوف الإسلامى ، ولكن لا الصلاة التقليدية ذات الأوضاع والرسوم ، بل الدعاء والمناجاة المنبعثان من أعماق النفس . وقد ذكرنا مثالا من أمثلة هذا النوع من المناجاة . وهما كمثالا آخر :

« قال ابن فاتك : قصدت الحلاج ليلة فرأيته يصلى فقمته خلفه . فلما سلم قال : اللهم أنت المأمول بكل خير ، والمستؤل عند كل مهم ، المرجو منك قضاء كل حاجة ، والمطلوب من فضلك الواسع كل عفو ورحمة . وأنت تعلم ولا تُعلم ، وترى ولا تُرى ، وتخبر عن كوامن أسرار ضمائر خلقك ، وأنت على كل شيء قدير . وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك ، وعواطر قربك أستحقر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسماوات . وبحقك لو بعث منى الجنة بلحمة من وقتى ، أو بطرقة من أحر أنفاسى لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهوتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استنارك منى . فاعف عن الخلق ولا تعف عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى ، فلا أخاصمك لنفسى ، ولا أسألك لنفسى بحق . فافعل بى ما تريد »^(٢) .

يجب ألا تتلمس فى قصص الأولياء علما بحقائق عنهم ، بل نستخلص منها تصويرا لشخصياتهم . ولذلك مهما تكن القيمة التاريخية للوثائق التى تحدثنا عن الحلاج ، فهى تعرض لنا على الأقل صورة حياته الدينية وأحواله الروحية كما عرفها أقرب الناس إليه . وهى صورة غربية مؤثرة وحقيقية إلى حد كبير فيما أرى . ولعلكم قد لاحظتم أن بعض نواحي هذه الصورة ربما كان متأثرا بمصدر مسيحي . وأعنى بذلك حرص قُصَّاص أخبار الحلاج على وصفه بالإيثار ومحبة الغير والوداعة والحلم والتواضع . وأخص من هذا كله وصفهم إياه بالولاية التى

(١) أربعة نصوص الخ ص ٦٣ : أخبار الحلاج ص ٧٥ (المغرب) .

(٢) أربعة نصوص ص ٧٨ : أخبار الحلاج ص ٦٨ . أضفت بعض أجزاء النص تكملة له (المغرب) .

بلغت غاية كمالها عن طريق الابتلاء واحتمال الألم . ومن المستحيل أن نقول إن الحلاج كان يدين بنظرية في التجسد incarnation . وقوله في مناجاته السابقة : « فاعف عن الخلق ولا تعف عني ، وارحمهم ولا ترحمني ، فلا أخاصمك لنفسي ولا أسألك لنفسي بحق » ، دليل على أن نظريته إنما هي نظرية في التضحية بالذات أو نظرية في الإيثار . كما أنه لم يكن من القائلين بوحدة الوجود كما تبين لكم حتى الآن ، لأنه يقول بالتنزيه والتشبيه معا ، شأنه في ذلك شأن جميع الصوفية في عصره . ومن الأدلة على قوة شخصيته أنه بينما يجمع في قوله « أنا الحق » طرفي التنزيه والتشبيه ، يعتبر إبليس أفضل مخلوق دافع عن التنزيه الإلهي ، في الوقت الذي يعتبر فيه المسيح أكل صورة من صور التشبيه .

وقبل أن أترك موضوع الحلاج ، يجدر بي أن أعترف بالفضل للمسيو ما سنيون الذي جمع الوثائق الحلاجية التي اعتمدت عليها في كتابة هذا الملخص الموجز ، كما أعترف له بسعة الاطلاع وصدق الحدس في فهم النصوص التي جمعها ، وفي تأويلها^(١)

وهناك شخصية أخرى تختلف تمام الاختلاف في نوعها ، هي شخصية أبي حامد الغزالي الذي كثيرا ما قال المسلمون عنه : « لو كان بعد النبي محمد نبي لكان الغزالي ذلك النبي » . ولكن حياة الغزالي في جملتها أوسع من أن تدخل في نطاق هذه المحاضرات ، بل إنها في الحقيقة أدخلت في تاريخ الإسلام نفسه منها في تاريخ التصوف ، وإن كانت ناحية التصوف فيه هي التي أوحى إليه بكثير مما كتب ، وكان لها الفضل في اقتراح اسمه بإحياء الدين الإسلامي .

ولا شك أنكم تعرفون تاريخ حياة الغزالي ، أو على الأقل تعرفونها إجمالا . وتعرفون أنه كان في ميدان البحوث الكلامية ناقدا مفطورا على النقد . وكيف بدا له في سن الصبا أن يترك الأخذ بالعقائد والآراء على سبيل التقليد ، وكيف طفق يبحث عن الطريق الحقيقي لتحصيل العلم اليقيني ، فلما أعجزه ذلك وقع في غمرة الشك ، وكيف اعتراه الغم والمرض أثناء

(١) ظهر كتابه القيم عن الحلاج La Passion d'al-Hallāj في مجلدين سنة ١٩٢٢ فلم أتمكن من الانتفاع به في كتابة هذا البحث .

فترة الشك إلى أن أنقذه الله من ضلاله ، وقذف بنوره في قلبه فاستعاد قواه وبدأ يفكر من جديد ويبحث من جديد . وكيف هداه الله إلى كتب الصوفية فوجد فيها طلبته ، كما وجد في طريقهم سبيلا إلى الحق واليقين . بل كيف نازعته نفسه وتجاذبتة العوامل المختلفة بين أن يضحي بجاهه العريض وشهرته الواسعة — إذ كان أستاذ العلوم الدينية بالمدرسة النظامية ببغداد — وبين أن يخرج عن كل هذا إلى حياة الزهد والعزلة بعدما أيقن أن « نيته في التدريس غير خالصة لوجه الله ... وأن كل ما فيه من العلم والعمل رياء وتخييل » . وكيف أدى به طول التردد وحدة الصراع النفسى إلى المرض واحتباس اللسان عن التدريس ، فالتجأ إلى الله التجاء المضطر ، فأجابه الله وسهّل على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب . كيف ترك بغداد وعاش عيشة العزلة عشر سنوات تعلم في أثنائها التصوف لا عن طريق العلم والكتب فحسب ، بل عن طريق العمل أيضا . وكيف عاد إلى طوس مسقط رأسه بخراسان بعد أن استأنف التدريس مدة يسيرة ومات بها سنة ١١١١/٥٠٥ م .

كل ذلك يحكيه الغزالي عن نفسه في كتاب « المنقذ من الضلال » الذى يشبهه في بعض وجوهه كتاب القديس أوغسطين المعروف « بالاعترافات » ، فإن بين الكتابين موازاة تكاد تكون تامة فيما يحكيه كل من الرجلين عن تاريخ حياته . ويميز الغزالي — كما ميز القديس أوغسطين — بين مرحلتين من مراحل الطريق الذى وصل به إلى الله : أما المرحلة الأولى — وهى مرحلة الكشف الإلهى الذى نجاه الله به من غائلة الشك — فيقول فيها :

« فأعضل هذا الداء ودلم قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمنٍ و يقين . ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (١)

وهنا يشير الغزالي إلى قول النبي (صلم) وقد سئل عن معنى قوله تعالى « فمن يرد الله

أن يهديه يشرح صدره للإسلام» (الأنعام ١٢٥) فقال : « نور يقذفه الله في القلب فيشرح به الصدر . فقيل وما علامته ؟ قال التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود » . وهذه الكلمات الأخيرة التي ذكرها الغزالي تشير في وضوح إلى الطريق الذي كان على وشك المضي فيه .

أما المرحلة الثانية من مراحل توبته ، فقد فصل بينها وبين المرحلة الأولى فترة طويلة من الزمن . وفي هذه المرحلة كان الغزالي يستضيء في سلوكه بنور الإيمان وإن لم يقلع تمام الإقلاع عن مناقشة مسائل الإيمان ، لأنه كان لا يزال يبحث عن الحقيقة ، وعن الطريق الذي يوصله إلى غايته . وقد حصر الغزالي طالبي الحق في عصره في أربعة أصناف ، وأخذ على نفسه مناقشة مذاهبهم ، وهم المتكلمون والفلاسفة والتعليميون (الباطنية الإسماعيلية) الذين يقولون بوجود أخذ العلم عن الإمام المعصوم ، والصوفية . فناقش علم الكلام والفلسفة وآراء أهل التعليم — أو ما يصح أن نسميه الديانة البابوية الإسلامية — في اثنتي عشرة صفحة من كتاب المنقذ ، حتى وصل إلى النقطة الفاصلة في بحثه . وسأعرض عليكم ما قاله في هذا الموضوع كما ورد في الأصل مع شيء من الاختصار . قال :

« ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية ، وعلمت أن طريقهم إنما تم بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته بذكر الله . وكان العلم أيسر على من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع . وظهر لي أن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالنزوق والحال ، وتبدل الصفات . فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون (الجسم) صحيحا وشبعان ، وبين أن يعرف حد السكر وبين أن يكون سكران ! بل السكران لا يعرف حد السكر وعلمه ، وهو سكران وما معه من علمه شيء . والصاحي يعرف حد السكر وأركانه وما معه شيء من السكر فعلمت يقينا أنهم (أي الصوفية) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله

بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع وبالعلم ، بل بالنزوق والسلوك . وكان قد حصل معي من العلوم التي مارسها ، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية والعقلية ، إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها . وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنهه الهمة على الله تعالى ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة . ثم تفكرت في نيتي في التدريس ، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى : بل باعها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أني على شفا جرف هار ، وأنني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال»^(١) . يصف الغزالي بعد ذلك الصراع النفسي العنيف الذي أحس به وعاناه ستة أشهر نتيجة للحيرة التي وقع فيها . فيوما يصمم العزم على الخروج من بغداد ، والتضحية بكل شيء ، ويوما ينثني عن ذلك العزم . وما زال يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، لا تصدق له رغبة في طلب الآخرة بكرة حتى تحمل عليه جنود الشهوة حملة تفسدها عليه عشية . وهكذا استمر الحال حتى سمع «منادى الإيمان ينادي به : الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل»^(٢) . وما زال فريسة لهذين العاملين القويين : كل منهما يطلب الغلبة على الآخر ، حتى جاوز الأمر حد الاختيار وحسب الله لسانه ، فلم يعد يستطيع التدريس . وأورثته هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ساء معه هضم الطعام ، وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج ، وقطع هو نفسه كل أمل فيه . يقول .

« ولما أحسست بعجزى وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهّل على قلبي الإعراض عن

(١) المنقذ ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢) المنقذ ص ٢٨ .

الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب» (١).

وخرج الغزالي من بغداد على ألا يعود إليها أبداً ، وكانت سنه إذ ذاك سبعاً وثلاثين سنة . وذهب إلى الشام حيث عاش في عزلة عن الناس سنتين قضاهما في الرياضة الصوفية والمجاهدة . بل إنه عاش عيشة الصوفية معظم الفترة التي تلت خروجه من بغداد حتى وفاته ، وقدرها ثلاث وعشرون سنة .

وإن ما ذكره الغزالي عن حياته الصوفية لا يدع مجالاً للشك في أنه وجد فيها المعرفة اليقينية التي كان ينشدها ، وأن الفضل في وصوله إلى هذه المعرفة كان للتصوف دون غيره . ولكن الغزالي لم يكن صوفياً وحسب ، على الرغم من أن تعاليمه الدينية والأخلاقية تستند إلى أساس من التصوف ، وأن كتاباته مفعمة بالأفكار الصوفية . ولكنه لو كان صوفياً فحسب ، لما استطاع أن يكتب ما كتب ، فإنه استخدم أساليب الفلسفة انتقادية للبرهنة على أن الدين أمر طبيعي للإنسان من حيث هو إنسان ، وأن جميع القوى التي اختص بها الإنسان تصدر عن قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي بفضلها يستطيع الإنسان الاتصال بعالم الحقيقة . وأن الشعور الديني في أكمل مظاهره — كشعور الأنبياء والأولياء — له أصوله في الطبيعة الإنسانية ، بالرغم من أنه من الأمور التي يستعصى على العقل الإنساني فهمها . وهذا المعنى وارد في كتب الصوفية المعروفة في مثل قولهم « خلق الله آدم على صورته » ، وقولهم « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . غير أن الغزالي بدلا من أن يعتبر المسألة سرا من أسرار الله التي لا يبيحها إلا للخاصة من عباده ، عاجلها على أساس ميكولوجي واسع ، وبجتها بطريقة ترضى عنها عقول جميع الطالبين للحقيقة كما ترضى عنها نفوسهم . وفي هذا تظهر قوته ، ولكن ربما يظهر فيه ضعفه أيضا ، فإنه يكاد يغفل ناحيته الشخصية إغفالا تاما ؛ أو بعبارة أخرى لا تسكاد تعبر شخصيته عن نفسها ناطقة بما تحس به مباشرة من إحساس ديني . هذا إذا استثنينا الفقرات الخاصة بنفسه الواردة في كتاب « المنتقد » . أما حياته الروحية بعد مفارقتها ببغداد فلا يكاد يخبرنا عنها بشيء ، بل أسدل الستار على مسرح هذه الحياة ، واكتفى بأن أخبرنا أنه انكشفت له أمور لا يستطيع ذكرها

(١) المنتقد ص ٢٨ — ٢٩ .

ولا وصفها ، ثم ذكر في إيجاز المراحل التي يقطعها السالك في طريقه إلى مقام القرب من الله . وقد كتب في السنوات الأخيرة عالم ألماني شاب ، يقارن بين شخصية الغزالي وشخصية القديس أوغسطين ويقابل بينهما مقابلة طريفة . وفي ذلك يقول « إن شخصية أوغسطين قد كملت عن طريق الانصال الروحي الوثيق الذي كان بينه وبين الله من جهة ، وبينه وبين المسيح من جهة أخرى ، بينما انتهت حياة الغزالي الروحية باعترافه بحقيقة النبوة وتسليمه المطلق بأوامر الدين » . وفي رأى هذا الكاتب أيضاً « أن الغزالي عند ما يتحدث بلهجة الإعجاب والثناء عن فضائل النبي محمد ، لم يتجاوز في وصفه إياه أنه كان معصوماً من الخطأ فيما أتى به ، وأن ما أنزل عليه من الوحي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وأنه كان على علم لا يتطرق إليه شك ولا نقد لأنه من لدن الله ، مؤيداً كل ذلك بما اشتهر به النبي من كريم الصفات والأخلاق . ولكنه يبدو عليه التثبث بالمهج النظرى العقلى ، في الوقت الذي نجد فيه أوغسطين يعلن من أعماق نفسه ما يحس به من شعور ديني . نعم من الحق أن نقول إن الغزالي قد خطا خطوة في ميدان « التجربة » التي تتجاوز طور العقل ، ولكن لم يكن لشخصيته من القوة ما تستطيع به المضي في هذا الطريق إلى نهايته . ولذا كان يرجع أدراجه دائماً إلى النقطة التي منها ابتدأ : وهي مسألة العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه شك . وربما كانت هذه هي المسألة الحقيقية في حياته » (١) .

وغنى عن البيان أننا لا نستطيع أن نناقش الأفكار المتصلة بالشخصية في المسيحية والإسلام من غير أن نعرض للكلام عن شخصية المسيح وشخصية محمد ، لأن الاحتذاء بهاتين الشخصيتين يرجع إلى طبيعة المثال المحتذى به ، سواء أكان ذلك المثال شخصية تاريخية واقعية أم شخصية معنوية . ففكرة المسيحيين عن الشخصية — أى عن الصلة الشخصية بالله ، هي في الواقع فكرتهم عن المسيح ، كما أن فكرة المسلمين عن الشخصية هي فكرتهم عن محمد . غير أن الفكرة في كل من الحالتين ليست أمراً ثابتاً مقرواً ، بل كانت دائماً عرضة للتغير والتطور . وقد بدأت الفكرتان متباعدتين متغايرتين متغيرتين متغيراً كبيراً ، ولكنهما تقاربتا مع مضي الزمن . وسأوضح في المحاضرة التالية كيف خلع المسلمون على نبيهم بعض صفات

H. Frick, Ghazālīs Selbstbiographie: ein Vergleich mit Augustins Konfessionen (١)

(Leipzig 1919) p. 80.

المسيح الذي عبده القديسان يوحنا وبولص . والذي يبدو لى أن الأمر قد أصبح على عكس ذلك فى العصر الحديث ، فإن المحدثين من الغربيين اليوم لا يكادون يخلعون على المسيح من الصفات الإلهية إلا ما وصف محمد به نفسه .

ولنتحدث الآن عن الصلة التى تصورها الغزالي بين نفسه والنبي . وهى مسألة تكتنفها الصعوبات من كل جانب ، ولكن الغزالي أدرك تمام الإدراك أهميتها كما يبدو من كتاب « المنقذ » الذى عقد فيه فصلا خاصا عن حقيقة النبوة بعد أن فرغ من كلامه عن توبته . سأل الغزالي نفسه فى أيام شكه العقلى عن الحقيقة أو العلم الحقيقى ، فكان جوابه آخر الأمر أن الحقيقة هى حقيقة النبوة . وللوصول إلى هذا الجواب كان لابد له من أن يسلك مسلك الصوفية ، وأن يتذوق بنفسه الحال التى أفتعته بأن أرباب النظر العقلى الذين ينكرون حقيقة النبوة قوم واهمون قد أعمى الله بصائرهم . وها كم ما قاله فى الصوفية والنبوة :

« فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به وبالجملة فمن لم يرزق منه (أى من أحوال الصوفية) شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الأولياء هى على التحقيق بدايات الأنبياء ^(١) . وكان ذلك أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد ^(٢) . نعم إن الغزالي يذكر بعد ذلك طرقا أخرى بها تعرف حقيقة النبوة معرفة مباشرة ، وذلك كالنظر فى الرؤيا ، وكدراسة القرآن والحديث ونحو ذلك من الطرق التى شرحها . ولكن الفقرة التى ذكرناها تشير إشارة واضحة إلى أنه قد أيقن بحقيقة النبوة عن طريق شعوره الشخصى بشىء هو أخص ما فى طبيعة النبي . والظاهر من نظريته أنها تستند إلى حال خاصة شعر الغزالي فيها بوجود صلة شخصية بينه وبين النبي ، وأنه تصور النبي ، لا باعتباره المرجع الأعلى فى مسائل الدين والأخلاق فحسب ، بل باعتباره مصدر الحياة الدينية الروحية ، ومنبع النور الفاضل على تلك الحياة أيضا .

وسأعرض هنا للنظريه الباطنية عند الغزالي ، فإنه كثيرا ما يشير إلى أسرار لو رأى من

(١) أى أن الأنبياء يتبدون بأحوال تشبه أحوال الصوفية (المغرب) .

(٢) المنقذ ص ٣٠ - ٣١ .

الحكمة أن يبوح بها ، وأمن عاقبة إفشائها ، لباح بها . وفي كتابه « مشكاة الأنوار » الذي ألفه في أخريات حياته يذكر شيئاً عن موجود يسميه « المطاع »^(١) يعتبره خليفة الله والمدبر الأعلى للعالم ، ويقول « إن نسبته إلى الوجود الحق (الله) كنسبة الشمس إلى النور المحض ، أو نسبة الجمر إلى جوهر النار الصرف » . والظاهر من هذا الكلام أن فكرة الغزالي عن « المطاع » تمثل نظرية من نظريات المسلمين في الكلمة الإلهية (Logos) . وإذا كان كذلك فلا شك أنه يريد بالمطاع الأمر الإلهي الوارد ذكره في القرآن : أعني الأمر الذي به تنفذ الإرادة الإلهية في العالم ويتلقى عنه الأنبياء وحبيهم^(٢) . هل « المطاع » إذن صورة مشخصة للأمر الإلهي ؟ هذا تفسير يتفق تمام الاتفاق مع نظريات الغزالي السيكولوجية . يقول الأستاذ د . ب . ماكدونالد :

« يروون عن النبي (صلم) أنه قال « خلق الله آدم على صورته » ويفسر الغزالي هذا الحديث بقوله : إن آدم أُنمِذَج ، ولا يخلو الأُنمِذَج عن محاكاة لما هو أُنمِذَج له . فالروح الإنساني يحاكي الله في ذاته وصفاته وأفعاله : فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم . والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير ، كل جزء منهما له نظير في الآخر . ولكن هل الله على هذا هو روح العالم ؟ الجواب لا ! لأن الله خلق العالم بإرادته واختياره ، وهو الحافظ له والقادر على فناءه باختياره أيضاً . وقد وصل الغزالي إلى هذه النتيجة بالنظر في نفسه حيث وجد أن المسلم الأول الذي يجب أن يضعه ويبدأ به هو أن له إرادة (Volo ergo sum) . أي أن الشيء الذي استرعى انتباه الغزالي هو الإرادة (لا الفكر كما كان الحال عند ديكرت) ، لأنه وجد أن النظر في الفكر لا يؤدي بصاحبه إلى شيء ، في حين أن النظر في الإرادة يصل بالناظر إلى حل مشكلة العالم بأجمعه^(٣) .

ولكن كتاب المشكاة للغزالي يناقض هذه العبارة بوجه من الوجوه ، وذلك أنه يصور

(١) راجع و . هـ . ت جيردتر في نشرته لمشكاة الأنوار للغزالي ومقالته مشكلة الغزالي في Der Islam سنة ١٩١٤ ص ١٢١ - ١٥٣ . قارن أيضاً مقالة المغرب في « نظريات الإسلاميين في الكلمة » في مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد سنة ١٩٣٤ المجلد الثاني ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) See H. Grimme, "Der Logos in Südarabien" in Nöldeke-Festschrift, 1, (٢)

453 foll.

(٣) D. B. Macdonald, Development of Muslem Theology etc., pp. 231 foll. (٣)

الله بصورة الخالق للعالم ، ولكنه لا ينسب إليه على الإطلاق تدير العالم تديرا مباشرا ، لأن الله منزه تنزيها مطلقا . ولما كان تحريك الأفلاك يتنافى مع الوحدة الإلهية ، أضاف الغزالي هذه الوظيفة إلى ما سماه « المطاع » : أى الموجود الذى عن أمره تتحرك الأفلاك . وليس للمطاع هو الله ، فلا بد أن يكون مخلوقا . ولكن من هو ، أو ما هو « المطاع » ؟ قيل إن المراد به القطب رأس الصوفية ، ولكن هذا بعيد كل البعد ، لأن الغزالي الذى رفض مذهب الإسماعيلية الإمامية من الشيعة ، لا يقول بنظرية القطبية الصوفية التى يقال إنها مأخوذة عن الإسماعيلية . أما أنا فأميل إلى الاعتقاد بأن نظرية الغزالي فى « المطاع » تتفق مع نظريات المتأخرين من الصوفية ، وأن « المطاع » يمثل الصورة المثالية التى يسمونها الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدى : الإنسان السامى الذى خلقه الله على صورته^(١) ، ويعتبرونه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه^(٢) . ويشير القرآن (الإسرى : ٨٥) إلى أن الروح من أمر الله^(٣) ، ويذكر عبد الكريم الجبلى ، وهو أحد مشهورى الصوفية من رجال القرن الرابع عشر الميلادى أن « أمر الله » اسم من أسماء الروح الإلهى الذى تجلى فى أكل صورته فى محمد عليه السلام . فكأن محمدا هو الأمر الإلهى أو الكلمة الإلهية^(٤) .

ولعل الغزالي استعار اسم « المطاع » من القرآن حيث ورد فى سورة آل عمران (آية ٣٢) قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم . قل أطيعوا الله والرسول » الخ وهى من الآيات التى لها أهميتها فى نظرية المسلمين فى « الكلمة » . والذين يعرفون اللغة العربية منكم يعلمون أن كلمة « المطاع » اسم مفعول من أطاع : والأمر ✓

(١) كثيرا ما يشير الغزالي إلى الحديث الوارد فى هذا الموضوع محيطا كلامه بشيء من السرية . قارن جيردنر فى المرجع المذكور ص ١٥٢ .
(٢) قارن المحاضرة الثالثة .

(٣) يفسر الزمخشري « الأمر » بالوحي والكلام ، ويذكر معانى ثلاثة لكلمة الروح : الأول خلق روحى عظيم أعظم من الملك . والثانى جبريل والثالث القرآن . وينطبق المعنى الأول على محمد . أما الثالث فلا يمكن صدقه على ما يسميه الغزالي بالمطاع . وكذلك يعد أن ينطبق عليه المعنى الثانى — بالرغم من أن جبريل قد سمي بالمطاع فى القرآن (سورة التكوير : ٢١) . وذلك لأن الغزالي نفسه (قارن جيردنر ص ١٤١) يرى أن مرتبة إسرافيل قد تكون أعلى من مرتبة جبريل . أضف إلى هذا أنه لا يسمى « المطاع » ملكا فى أى موضع من مواضع كتابه .

منها « أطيعوا » الواردة في الآية . فالأمر الإلهي الوارد بإطاعة الرسول يقتضى في نظر كل مسلم أن الرسول هو « المطاع » .

إذا سلمنا بالفرض الذى افترضناه إذن ، لزم أن الغزالي كان يعتقد أن الله تعالى لا يعرفه على الحقيقة إلا الذين تحققوا بمعنى التوحيد في حال فناءهم الصوفى ، في حين أن إرادته وتدييره يتجلىان في السكون بواسطة العقل أو الروح المحمدى^(١) . ولكن ما قيمة هذه النظرية ، وما معناها بالضبط في نظر الغزالي نفسه ؟ لا أدري ! وفي « المنقذ من الضلال » يصف النبي بأنه طيب ماهر في مداواة النفوس ، وأنه أكثرُ حبا للناس وأشفق بهم وأعطف عليهم من والديهم^(٢) . ولكن الغزالي لا يستعمل — في هذه المسألة ولا في غيرها — لغة من يصف شعوره بالقرب الشخصي أو المحبة المباشرة (لله أو الرسول) بل يصب تفكيره كما يقول الأسقف جيردز ، في قالب جدلى ، ولا يحدثنا بالشئ الكثير عن حياته الروحية الخاصة . وكل ما نظفر به منه صفحات قليلة أجمل فيها تاريخ حياته الروحية كلها ، في حين أن كتبه تفيض بذكر الأولياء ووصف أحوالهم وصلاتهم بالله . ولعل السبب الحقيقي في ذلك يرجع إلى أنه كانت تعوزه قوة التعبير المباشر عما يجرى في نفسه ، فإن عباراته التي تصدر عن القلب تؤثر في العقل وتحرك الضمير قبل أن تبين مصدرها الحقيقي ، ونعرف أنها لا يمكن أن يكون لها هذا الأثر القوي إلا إذا انبعثت من غور بعيد في الشعور ، أو مما يطلق عليه تنسون (الشاعر الإنجليزي المعروف) اسم « الأغوار البعيدة في الشخصية » .

هذا ، وإننى أنصح الذين يعنون منكم بدراسة الغزالي أن يقرأوا الكتيب الذى كتبه جيرالد جولد منذ أربع سنوات مضت وعنوانه « يد المعونة : أو مقال في الفلسفة والدين للتعساء »^(٣) فإن الشبه بين هذا المؤلف وبين الغزالي عظيم إلى حد يدعو إلى الدهشة والعجب سواء في ذلك ما يتصل بناحية الإحساسات الدينية التي شعر بها كل منهما ، أو ما يتصل

(١) ويظهر أن من المتعذر أن نميز بين « المطاع » و « الأمر الإلهي » الوارد في القرآن المرادف للروح . وليس في كلام الغزالي ما يثبت أنه يطلق اسم الروح أو الأمر الإلهي على النبي ولكن لا يبعد أن يكون ذلك تطورا طبيعيا لنظريته في حقيقة الإنسان والأصل الإلهي للنبوة .

(٢) المنقذ ص ٤٤ — ٤٥ .

(٣) The Helping Hand : an essay in philosophy and religion for the unhappy

بمناهج البحث أو بالأفكار . ولا يتسع الوقت للموازنة التفصيلية بين هاتين الحالتين .
ولكني سأقتبس — من غير تعليق — من كتاب جيرالد جولد بعض فقرات أعتقد أنها
تشرح الموقف الديني عند الغزالي بطريقة تفضل كل شيء آخر قرأته . ومما يزيد في قيمة
هذه الفقرات أنها ليس لها صبغة لاهوتية ولا صوفية : بل صبغتها ونزعتها إنسانية عامة —
وهو في هذا يتفق مع الغزالي . وإلى هذه النزعة ، التي هي سر حيوية الكاتب وقوته ،
يرجع دائماً في معالجة المشاكل الدينية . يقول جيرالد جولد « إذا كان الدين هو الكلمة الأخيرة
الفاصلة في كل مسألة من المسائل ، فلا مفر من أن يعد كتابي هذا كتاباً دينياً إذا صدق أن
فيه شيئاً من الحق ، أو أن له شيئاً من القيمة . إن رسالتي هي رسالة رجل طلب الحقيقة
وعانى من أجلها ما عانى ، أو حُبَّها إلى الذين لا يزالون يطلبون الحقيقة ولا يزالون يعانون .
وليس لي من الصفات التي تؤهلني للوعظ الديني إلا تلك التي تعتبر في نظر العرف كفيلة في
عدم أهلية الرجل للوعظ الديني : وهي أنني منغمس في حياة الشر التي ينغمس فيها الجميع ،
وأنتى أشعر بالمرارة التي يشعرون بها . وقد همت على وجهي في ظلام الشك كما هام أولف
وملايين من الناس من قبلي ، وساءلت نفسي ، لا عن هذه العقيدة أو تلك ، بل عن كل
شيء ادَّعى فيه الهداية والإرشاد ، وعن كل مستوى وكل فكرة دينية . فإذا وجدت في ذلك
الظلام هدًى — كما أعتقد — وألفت في نهاية المطاف نورا ، ففي مقدور أي إنسان آخر أن
يجد ذلك الهدى وذلك النور سأذكر أموراً كثيرة معروفة منذ القدم ، ولكني
أطمع في أن أضع هذه الأمور في ثوب جديد ، وأن أعالجها معالجة جديدة . وسأعرض
لمسائل كثيرة يعرفها كل من له دراية بمشاكل الدين والفلسفة ، ولكني لا أخاطب بما
أكتبه هنا أحداً من الباحثين في الدين أو الفلسفة ، ولا أكتب ما أكتب بوصفي باحثاً
في الدين أو الفلسفة ، وقد عنيت بالبحث فيهما عدة سنين بل إنني أقصد عمداً أن
أتحاشى ذكر أية مسألة متصلة بالدين أو الفلسفة تكون موضع نزاع وجدل بين المتناظرين .
فإذا أشرت إلى بعض الحقائق المعروفة ، أو النظريات المألوفة في الفلسفة النظرية أو في علم
النفس ، فإنما أريد بذلك تدعيم بعض الأفكار أو بعض التفصيلات في فكرتي العامة
إن غايتي هي أن أرشد غيري إلى حقيقة جوهرية هامة كما اهتديت أنا إليها »^(١) .

هذه معان نجد لمعظمها نظائر عند الغزالي إما تصرّيحاً وإما تلميحاً . انظروا أيضاً مسألة التوبة كما يفهمها الغزالي فإنها عنده حال يحس بها جميع الناس ، أو نتيجة لازمة عن معرفة الإنسان بنفسه^(١) ، وهذا أيضاً رأى جerald جولد الذي يقول : « في التوبة يدرك الإنسان نفسه في فرديتها (ذلك الإدراك الذي يشعر فيه بالمسئولية عما صدر عنه من الأفعال في الماضي) ، ثم يدركها في ازدواجها (ذلك الإدراك الذي يشعر فيه بأن النفس في حاضرها تريد أن تتخلص من تبعه ما صدر عنها في ماضيها) فالمسيحي يؤكد له دينه أنه لا أمل في أن يغفر الله له ذنوبه حتى يخطو هو الخطوة العملية بأن يتوب عن ذنوبه توبة نصوحاً ؛ واللاأدرى (agnostic) يشعر كذلك أنه لا أمل له في التخلص من وخز الضمير وقلق النفس الناشء عن الشعور بالخطيئة والوقوع في وهدة الرذيلة ، إلا إذا خطا هو الآخر تلك الخطوة العملية وتاب عن آثامه »^(٢) .

وكذلك ينتهي جولد إلى نتيجة تتفق في روحها مع النتيجة التي وصل إليها الغزالي : فيقول : « وجملة القول إن تعليم الدين في هذه المسألة إنما هو نوع من « قراءته » أو « تأويله » في ضوء بعض المعتقدات ، بل في ضوء التجربة الإنسانية العامة التي لا يخلو منها متدين أيا كانت درجة تدينه . ومن المهم جدا في رأبي أن غير المتدينين أيضاً يجب أن يعرفوا هذه الحقيقة : وهي أن الدين ليس شيئاً غريباً أو بعيداً عن الحياة العادية الحافلة بأفعالنا ووجداناتنا كما يصوره بعض الناس غالباً ، أو أن السلوى التي نجدها في الدين ليس لها مصدر سوى طائفة من الأفكار المجردة البعيدة عن متناول عقل الرجل الساذج الذي لا أمل له في فهمها . أو أن الدين مجموعة من القواعد والأحكام تستمد سلطتها الوحيدة من قوة فوق الطبيعة ، بحيث إذا لم يكن لهذه القوة غير الطبيعية معنى في أذهان بعض الناس ، لم يكن لتلك القواعد والأحكام معنى في قلوبهم . إن الحقيقة البسيطة على النقيض من هذا كله ، وإن تعاليم الديانة المسيحية تخاطب العقل والقلب معا وتساير حركات كل منهما بدقة . وكذلك الحال في كثير من الديانات الأخرى غير المسيحية ، ولكنني اقتصر على ذكر المسيحية هنا على سبيل المثال^(٣) . »

Cf J. Obermann, 'Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, (١)

pp. 231 fol.

(٢) جولد : المرجع المذكور ص ٧١ - ٨١ . (٣) جولد : المرجع المذكور ص ٨١ .

يتساءل « جولد » ما هو السر في أننا نشعر باليقين في الدين ؟ ويجب على هذا بأنه « الشخصية » : إذ هي الحد الفاصل وهي مفتاح كل مشاكلنا إن المستوى الذي يقاس به الدين هو الشعور بالأمان والطمأنينة الروحية واليقين^(١) . وقد وجد كل ذلك في المسيح ، ووجدته الغزالي في محمد — في النبي الذي أحبه الله ، وأحبه وأطاعه كل من أحب الله وأطاعه .

هذا ، وقد كان في نيتي أن أذكر بعض ملاحظات على جلال الدين الرومي ، ولكن لا بد لي من أترك ذلك إلى اجتماعنا المقبل لأنه لم يعد في الوقت متسع . ولكي تكون للغزالي الكلمة الأخيرة ، اسمحوا لي أن أقرأ عليكم ذلك الدعاء الجميل الذي يختم به كتابه المنقذ ، وهو : « ونسأل الله العظيم أن يجعلنا ممن آثره واجتبه ، وأرشدته إلى الحق وهده ، وألهمه ذكره حتى لا ينساه ، وعصمه من شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه ، واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه »^(٢) .

المحاضرة الثالثة

قبل أن أتحدث إليكم عن المسائل المتصلة بموضوع الخلافة^(٣) ، أو الوساطة بين الله والخلق ، أوجه أنظاركم استرواحاً للنفس إلى شاعر من شعراء الصوفية وصفه « هونفيلد »^(٤) بقوله « إنه رجل عبر عن مكونات نفسه بلسان العاطفة والخيال أكثر مما عبر بلسان العقل » . هذا الشاعر هو جلال الدين الرومي الذي كان يرى أن العقل شيء شيطاني إذا قورن بالعاطفة ، وكان يحقّر من شأن العلم والتعلم عن طريق التلقين . وأغلب الظن أنه كان شديد النقمة على الغزالي في استعماله الأساليب العلمية والفلسفية المنافية لروح التصوف ، كما أن أغلب الظن أيضاً أن الغزالي من ناحيته ربما نظر شزراً إلى جلال الدين (لو أدركه) وهو يخلق في سماء الوجد والجذب الصوفي فيحملانه إلى عالم فوق عالم الشرع والأخلاق . نعم تتفق تعاليم

(١) نفس المرجع ص ٩٣ .

(٢) المنقذ ص ٤٦ .

(٣) لا يراد بالخلافة هنا معناها العادي ، بل الخلافة الروحية وهي خلافة الإنسان الكامل — الأنبياء

والأولياء — عن الله (المعرب) .

(٤) هونفيلد : المتنوى (الطبعة الثانية) سنة ١٨٩٨ ص ٣٥ من المقدمة .

« الإحياء » و « الثنوى » إلى حد ما ؛ ولكن المعلمين يختلفان تمام الاختلاف . فالغزالي مفكر دقيق التفكير ، منظم ، واضح . وجلال الدين رمزى الأسلوب مشنت الفكر متشعبه ، عمل غامض في كثير من الأحيان . ولكن الغزالي قلما يجاريه في سمو وجدانه وقوة عاطفته أو في أصالة تفكيره وعمقه ، أو في مقدرته على التعبير وحرية في اختيار الأساليب . وهناك فارق آخر : وهو أن جلال الدين يكتب للصوفية وحدهم ، في حين يبين الغزالي أن المعرفة بالله ليست قصرأ على طائفة من البشر دون غيرهم ، بل ليست قصرأ على الأنبياء والأولياء الذين يعرفونها معرفة « ذاتية » على حد تعبير جلال الدين^(١) . فهي مطلوب كل إنسان وفي مقدور كل إنسان أن يحصلها .

وليس الغزالي « المتكلم » ، ولا جلال الدين « الشاعر » من القائلين بوحدة الوجود ، ولكن هذا حكم ربما لا يوافقني عليه بعضكم ممن قرءوا في ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي تلك القصائد التي يصف فيها اتحاده بالله بعبارات مشعرة بوحدة الوجود ، وهي عبارات فهمتها أنا نفسى بهذا المعنى في وقت لم أكن أعلم فيه من تاريخ التصوف ما أعلمه الآن . ولكننا رأينا في حديثنا عن ابن الفارض أن الصوفي عند ما يصل إلى مقام الاتحاد الصوفي يفنى عن نفسه ، ويشعر أن هويته هي هوية الوجود الشامل الذي هو الله . وهكذا كان حال جلال الدين الرومي الذي يرى أن عينه عين كل شيء فيقول .

أنا سرقة اللصوص ، أنا ألم العصا .

أنا السحاب وأنا الغيث ، أنا الذي أمطرت في المروج !^(٢)

ولكن الاعتقاد في مثل هذا الوجود الشامل لا يستلزم بالضرورة الاعتقاد في وحدة الوجود القائلة بأن كل شيء هو الله ، أو أن الله عين كل شيء ، فإن فلاسفة الأفلاطونية الحديثة مع ما فيها من القول بالفيوضات كانوا يدينون بوجود إله ، ولو أن « الواحد » الذي تكلموا عنه لم يكن إله له شخصية إله الدين . وهكذا كان الحال في بعض أنواع التصوف التي غلبت عليها الصبغة الفلسفية أكثر من الصبغة الدينية . وتصوف الحلاج والغزالي وابن

(١) هو تفيلد : ص ١٥٥ .

(٢) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز ص ٣٣٢ .

الفارض وجلال الدين الرومي تصوف تغلب عليه النزعة الدينية ، شأنهم في ذلك شأن الصوفية الأوائل . انظروا كيف عرفوا التصوف :

« التصوف هو أن تحب الله وتكره العالم » .

« التصوف هو أن تفنى عن نفسك وتبقى بربك » .

« التصوف هو التخلي عن صفات العبودية والتخلي بصفات الربوبية » وهكذا .

فالشعور الديني عند هؤلاء القوم لا يتعلق بوجود مطلق مجرد عن الصفات الذاتية ،

بل يتعلق بوجود مشخص شامل في نفسه لكل وجود وكل فعل ، وكل مادة وكل قوة « فوجود الله في نظرهم سارٍ في كل شيء ، منزّه عن كل شيء تنزيهاً مطلقاً . وأعظم مجلي لهذا الموجود المطلق هو الإنسان ؛ وهو في ذاته عدم محض . فلا حظ له من الوجود إلا من حيث هو صورة الله . ولا يكون ذلك إلا إذا حقق في نفسه كل المعاني الوجودية في طبيعته . وعلى هذا فوجودنا متأصل في الوجود الإلهي الأزلي ، ولكن الله تعالى يستحق منا العبادة والتقديس لأن وجوده سابق علو وجودنا ، منزّه وغنى عنه ^(٢) .

أما جلال الدين فأفهم شيء يعنيه هو الحياة الروحية التي تحياها النفس الإنسانية ، واشتياق هذه النفس وحنينها إلى مقام القرب من الله : وإلى الاتصال به ومناجاته في أحوال الوجد . وكل من له إلمام منكم بكتابات القديسة تريزا والقديس يوحنا الصليبي وغيرها من متصوفة المسيحيين يتذكروا لهم عبارات تشبه قول جلال الدين :

« يا من هو عزاء النفس في ساعة الغم والحزن .

يا من فيه غناء الروح عند مرارة الفقر والعوز .

يا من نحوه أولى وجهي في عبادتي ، لِمَا يطوف

بي منه من طائف لا يلحقه الخيال ولا يدركه العقل .

.....

لو أنني حُبَيْتُ ملكاً لا يبلى ،

أو أن كنزاً خفياً تفتّح لي عن كل ما في الوجود ،

(١) هو نقيله : المرجع المذكور ص ١٩ من المقدمة .

(٢) راجع كتاب « مسائل في الصلوات بين الإنسان والله » (بالإنجليزية) تأليف الأستاذ «وب» .

لسجدت لك بروحي ، ووضعت وجهي في الثرى

وصحت قائلاً : ليس لي مراد غير حبك ! ^(١)

وفي أغلب هذه الأحوال يتوجه الشاعر إلى الله بالحمد والثناء ، ولكنه أحياناً يسمعك

صوت الله نفسه يتكلم كما في قوله :

هلم هلم فإنك غير واجد صديقاً مثالي .

وأين بمنلى حبيب في جميع الوجود ؟

هلم هلم ولا تقض العمر في حيرة .

فليس لِمَالِكِ سوق غير ذاك ! .

كأنك واد مقفر ماحلٍ وكأنتي المطر .

بل كأنك بلد خراب ، وكأنتي البناء .

لولا عبادة الإنسان إياي ما أحس للسعادة طعاماً .

فإن العبادة مطلع شمس السعادة ^(٢) .

وتدور المناجاة بين العبد المكنى عن نفسه « بأنا » والذات الإلهية المكنى عنها

« بآنت » ، وهذا يقتضى أن العبد حر يستطيع قبول الأشياء أو رفضها على الرغم من أن جميع

أفعاله خاضعة في نهاية الأمر لحكم الله . يقول جلال الدين :

إياك أوثر على كل ما في الوجود .

فهل يرضيك قعودي على الهم والألم ؟

وقلبي في يديك كالقلم .

فأنت علة أفراحي وأحزاني .

ما ذا عسى أن أريد غير ما تريد ؟

وما ذا عسى أن أرى غير ذلك الذي تريني ؟

لو قضيت بأن أكون كيت لكنت كيت .

ولو أردت أن أكون كذا لكنت كذا .

(١) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٧٩ .

في الإناء الذي تلون فيه النفس^(١)، من أنا؟
وما قيمة ما أحب أو ما أكره؟
إذا سترت تفسك عنى كفرت،
وإذا تجليت لي كنت من المؤمنين^(٢).

ينتقل بنا كل هذا إلى مسألة الخير والشر والطاعة والمعصية، واللذة والألم. ولما كان جلال الدين الرومي شيخ طائفة من طوائف الصوفية كان لزاماً عليه أن يعالج هذه المسألة معالجة عملية. وهو يعتقد، كما اعتقد أفلوطين، أن الشر في ذاته عدم محض أو نقص في الوجود. ولكنه بينما يرى أن الشر أمر لا حقيقة له بالنسبة إلى الله، يرى أن له وجوداً حقيقياً بالنسبة إلى الإنسان. وفي هذا يقول: إذا لم تر الشيطان فانظر إلى نفسك^(٣). استح من ذنبك واعترف به أمام ربك واسأله أن يغفر لك، وأن يحول قلبك حتى لا تعود إلى مثل ما صدر عنك.

وقد يسأل سائل: ولماذا خلق الله ذلك الذي يسميه الناس شراً؟ وإذا كان الله هو الفاعل على الحقيقة لكل شيء، فكيف يؤاخذ الإنسان على فعل اقترفه مع أنه لم يقترفه إلا لأن المشيئة الإلهية اقتضته؟ أما جلال الدين فيجد الإجابة عن هذه المشكلة القديمة بالالتجاء إلى الذوق لا إلى العقل، وإلى الشعور الديني لا إلى أساليب علم الكلام. فإن الشيء الذي ندرك بالذوق أنه واحد، ندركه بالعقل اثنين. وكل شيء له ضد يتميز به ويظهر، عدا الله الذي لا ضد له، لأن وجوده شامل لكل شيء، ولهذا بطن وجوده وخفي^(٤). والشر (في نظر العقل) شرط لا غنى عنه لوجود الخير، كالنور الذي خلق من الظلمة^(٥). ومن هنا كان الشر

(١) يشير إلى عبارة لأبي يزيد البسطامي، وقد سئل عن المعرفة فقال « لون الإناء لون الماء » يريد أن القلب (الإناء) يعرف من الله بقدر ما يطبع الله فيه من المعرفة (الماء) به. فكان جلال الدين يريد أن يقول إنه لا حيلة لي فيما تضعه في قالب الروح من ألوان المعرفة التي تلون بها (المعرب).

(٢) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز ص ١٢١ للمؤلف.

(٣) هو تقييد: المرجع السابق ص ٥١.

(٤) هو تقييد: ص ٢٣.

(٥) هو تقييد: ص ٥٨.

أمرا إيجابياً، وكانت لله حكمة في إيجاده؛ ومن هنا أيضاً كان الشر نوعاً من الخير بهذا الاعتبار. على أن اقتران الخير بالشر أمر اقتضته الحكمة الإلهية كما اقتضته طبيعة الأشياء، وذلك كاقتران الألم بالمنفعة. يقول جلال الدين إن دعاء صاحب الضر مختلط بزفات قلبه المضطرب، ودعاء غيره لا حرارة فيه ولا حياة^(١) ونحن نعلم أن الآلام تطهر النفوس، وأن المعاصي تقودها إلى التوبة والندم، وأن الشر يتحول خيراً على يد الأخيار الذين يقولون — كما قال آدم — «ربنا ظلمنا أنفسنا»^(٢)

ويقول جلال الدين في رده على القائلين بالجبر: إن أعمال الإنسان صادرة عنه باختياره على الرغم من أنها أثر من آثار فعل الله. فليس له إذن أن يحمّل الله تبعه هذه الأعمال. إن حرية الإرادة التي هي إحدى المنح الإلهية قد عُرِضَتْ على السموات والأرض فلم يقبلنها وقبَلَهَا الإنسان رغم ما تنطوي عليه من أخطار. ولا شك أن الله تعالى قضى بوجود الشر في هذا العالم لكي يظهر الخير بالإضافة إليه ويتحقق عن طريقه، وأن النفس والروح مرتبطتان وأنها في صراع دائم، ولكن لا شك أيضاً أن الرجل الفاضل الذي يدعن لما يصيبه من الشر لأنه شيء اقتضته الإرادة الإلهية، لا يرضى عن الشر مختاراً إذا أتى نتيجة شهواته وأهوائه.

ولعل رأى جلال الدين الرومي يتفق مع رأى الأستاذ «وب» في تعريفه «المعصية» بأنها خضوع الإرادة الإنسانية للشهوات والغرائز الدنيا، مع استطاعتها أن تختار غير الذي اختارته من الأفعال^(٣). وليس معنى هذا أن الإنسان عند ما يفعل باختياره يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن الإرادة الإلهية، أو أنه يستطيع أن يفعل الخير من غير أن توقّه العناية الإلهية إلى ذلك. ولعلكم تتذكرون قول اسبنوزا: «إننا نشعر بالحرية التي لا يشعر بها الرجل المستعبَد لشهواته، لأننا راضون عن النظام القائم في الوجود، ورضانا هذا نتيجة لمعرفةنا بماهية الوجود وبمنزلتنا فيه»^(٤) فكان الحرية الحقيقية في نظر اسبنوزا هي معرفتنا بالبواعث

(١) هوفيلد ص: ١١٥.

(٢) الأعراف ٢٢.

(٣) «مسائل في الصلات بين الإنسان والله» للأستاذ «وب» ص ١١٨.

(٤) المرجع السابق ص ١١٣.

أو العوامل التي تظهر عنها أفعالنا بالضرورة . أما الجانب الديني من هذه النظرية فيعبر عنه جلال الدين بقوله : « إن الحرية بمعناها الكامل هي حرية العبد الذي أحب ربه ففقيت إرادته في إرادة ربه . وفي هذا الفناء — أو في هذا الاتحاد — ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار » . يقول جلال الدين :

لا أطيق صبرا على استعمال كلمة « الجبر » في الحب .

فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيده أغلال الجبر .

وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر .

هو ضوء القمر لا (ظلمة) السحاب .

ولو صح أن نسميه جبيرا لكان جبيرا غير الذي نعرفه .

لأنه ليس الجبر الذي يدفع بالإرادة في طريق المعاصي^(١) .

ويطلق المسلمون اسم « الولي » على الرجل الذي وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقى بالإرادة الإلهية . ولكن ليس معنى هذا أن جميع الصوفية أولياء ، فإن الأولياء ليسوا في الحقيقة إلا طائفة قليلة من خواص أهل الله من الرجال والنساء الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الأحوال الصوفية . وهم من حيث صلتهم بالله بمثابة المرايا التي تنعكس عليها صورة الذات الإلهية ، أو الجألي التي يتجلى الله فيها للخلق . يقول جلال الدين : « إن المسجد الذي بنى في قلوب أولياء الله معبد للجميع لأن الله فيه^(٢) » و يقص في المثنوى قصة أبي يزيد (البسطامي) الذي خرج يوما إلى الحج فلقيه « القطب » في الطريق وأمره أن يعود قائلا له :

إن الله هو ما تراه في بعين قلبك ،

لأنه اختارني بيتا له .

فإذا رأيتني فقد رأيتَه .

وظفت حول الكعبة الحنفية .

وإذا عبدتني فقد عبدته وسبحت له^(٣) .

فلا تظن أنني شيء غيره .

(١) المثنوى (طبعة بولات) ج ١ ص ٥٩ .

(٢) هونقيلد : مثنوى ص ١٠٠ .

(٣) هونقيلد : مثنوى ص ٨٩ .

بهذه الطريقة وَجَدَتْ فِكْرَةَ الصُّوفِيَّةِ عَنِ « الشَّخْصِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ » مَظْهَرًا خَارِجِيًّا فِي صُورَةِ الْوَلِيِّ الْكَامِلِ الَّذِي قَالُوا فِيهِ إِنْ يَدُهُ كَيْدُ اللَّهِ ^(١) ، وَإِنْ عِنَايَةُ الإِلَهِيَّةِ تَصِلُ إِلَى مَنْ يَدْعُو اللَّهَ تَعَالَى بِاسْمِهِ ، وَهَكَذَا . كَذَلِكَ كَانَ حَالُ جَلَالِ الدِّينِ الرَّومِيِّ نَفْسَهُ مَعَ شَيْخِهِ شَمْسِ الدِّينِ التَّبْرِيزِيِّ . وَلَكِنْ الصُّوفِيُّ إِذَا كَانَ مُؤْمِنًا حَقًّا اعْتَقَدَ أَنَّ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا فَوْقَ كُلِّ وَليٍ مَهْمَا كَانَتْ دَرَجَتُهُ . أَمَّا غَلَاةُ الْقَائِلِينَ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ ، وَالصُّوفِيَّةِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْوَحْيِ وَيُنْكِرُونَ الْأَدْيَانَ السَّمَاوِيَّةَ ، فَلَهُمْ شَأْنٌ آخَرٌ : وَلِذَا سَنَدَعُهُم الْآنَ جَانِبًا .

لم تَجِدَ الْحَيَاةَ الدِّينِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ مِثَالًا أَعْلَى فِي أَيِّ إِنْسَانٍ إِلَّا فِي شَخْصِيَّةِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ . فَإِذَا بَحَثْنَا فِي الصَّلَاتِ الَّتِي يَعْتَقِدُ الْمُسْلِمُونَ — وَبِخَاصَّةِ الصُّوفِيَّةِ — بِوُجُودِهَا بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ جِهَةٍ ، وَبَيْنَ الرَّسُولِ وَأَنْفُسِهِمْ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ، فَقَدْ وَصَلْنَا إِلَى لُبِّ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي تَصْدِينَا لِبَحْثِهَا . وَلَكِنَّا إِذَا بَحَثْنَا فِي شَخْصِيَّةِ مُحَمَّدٍ فِي ضَوْءِ مَا وَرَدَ عَنْهُ فِي الْقُرْآنِ مِنْ آيَاتٍ وَمَا أُثِرَ عَنْهُ مِنَ الْحَدِيثِ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ ، وَجَدْنَا الْفَرْقَ شَاسِعًا بَيْنَ الصُّورَةِ الَّتِي صُوِّرَ بِهَا فِي ذَلِكَ الْعَهْدِ ، وَبَيْنَ الصُّورَةِ الَّتِي صُوِّرَ بِهَا الصُّوفِيَّةُ أَوْلِيَاءَهُمْ ، أَوْ تِلْكَ الَّتِي صُوِّرَ بِهَا الشَّيْعَةُ إِمَامَهُمُ الْمُعْصُومَ ، وَظَهَرَ مِنَ الْمَقَارَنَةِ أَنَّ صُورَةَ شَخْصِيَّةِ الرَّسُولِ لَا تَفْضُلُ عِنْدَ الْمَوَازَنَةِ صُورَةَ الْوَلِيِّ الصُّوفِيِّ أَوْ صُورَةَ الْإِمَامِ الشَّيْعِيِّ إِنْ لَمْ تَكُنْ دُونَهُمَا . ذَلِكَ أَنَّ الْوَلِيَّ الصُّوفِيَّ وَالْإِمَامَ الْمُعْصُومَ قَدْ وَصِفَا بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الصِّفَاتِ الإِلَهِيَّةِ ، بَيْنَمَا وَصَفَ الرَّسُولُ فِي الْقُرْآنِ بِأَنَّهُ بَشَرٌ فِيهِ كُلُّ مَا لِلْبَشَرِ مِنْ صِفَاتِ النِّقْصِ ، وَأَنَّهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ مِنْ رَبِّهِ بَيْنَ آنٍ وَآخَرَ ، وَلَكِنَّهُ لَا يَتَلَقَّاهُ مَبَاشَرَةً عَنِ اللَّهِ ، بَلْ بِوَسْطَةِ الْمَلَكِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَرِ اللَّهَ قَطُّ أَوْ يَطَّلِعْ عَلَى أَسْرَارِهِ ، وَأَنَّهُ لَا يَتَنَبَّأُ بِالْغَيْبِ وَلَا يَفْعَلُ الْمَعْجَزَاتِ وَخَوَارِقِ الْعَادَاتِ . بَلْ هُوَ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَرَسُولٌ مِنْ رُسُلِهِ . هَكَذَا كَانَتْ شَخْصِيَّةُ الرَّسُولِ التَّارِيخِيَّةِ ، حَتَّى لَقَدْ صَعِبَ عَلَى مَعَاصِرِهِ التَّصْدِيقَ بِهِ ، وَعَجِبُوا مِنْ أَمْرِهِ عِنْدَ مَا أَنْكَرَ كُلُّ شَيْءٍ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ . « وَلَمَّا تَوَفَّى قَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ إِنْ رَجُلًا مِنَ الْمُنَافِقِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَدْ تَوَفَّى ، وَإِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا مَاتَ وَلَكِنَّهُ ذَهَبَ إِلَى رَبِّهِ ... وَاللَّهِ لِيَرْجِعَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَمَا رَجَعَ مُوسَى ، فَلْيَقْطَعَنَّ أَيْدِي رَجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ

زعموا أن رسول الله مات^(١) . هذه الأفكار التي أشار إليها عمر سرعان ما نمت وتطورت بعد انتشار الإسلام في غربي آسيا ، واتصاله بحضارات قديمة وتقاليد وعقائد استعصى عليه أن يجتثها من جذورها فتغلغلت فيه وظهر أثرها في كل ناحية من نواحيه . وتحت تأثير هذه العوامل تغيرت فكرة المسلمين عن شخصية الرسول تغيراً يتفق ومقتضيات الشعور الديني وتطوره . أما الاعتقاد بأزلية الوجود الحمدي فقد ظهر في عصر مبكر جدا عند الشيعة ، ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم . وقد أشير إليه في طائفة من الأحاديث الموضوععة مثل الحديث المشهور « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » — أي قبل خلق جسد آدم . وقد ذكر أتباع هذه النظرية أن أول شيء خلقه الله هو الروح الحمدي أو النور الحمدي الذي ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي بعده ، حتى ظهر أخيرا في صورة النبي محمد نفسه على رأي أهل السنة ؛ أو أنه استمر يظهر بعد محمد في صورة علي وأهل بيته كما هو مذهب الشيعة . أما الصوفية فيؤولون النظرية تأويلا خاصا بهم . فالنور الحمدي عندهم هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم ، أو هو شيء أشبه بالعقل nous الذي قال به أفلوطين وعده أول الفيوضات التي صدرت عن « الواحد الحق » ، أو أشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء ، وأنها مصدر الوحي . ولكن النظرية الإسلامية في « الكلمة الإلهية » نظرية متعددة الصور ، منصبة إلى حد كبير بالصيغة الصوفية . ولذا يتعذر فهم تفاصيلها في أغلب الأحيان على الرغم من وضوح معالمها الرئيسية . فمحمد — أو بالأحرى الحقيقة الحمديّة — لا الصورة الحمديّة الجسدية — هو مبدأ الحياة ومركزها في العالم . فهو بهذا المعنى روح كل شيء وحياته . وهو من جهة أخرى الوسطة بين الله وعباده ، والمنبع الذي يفيض منه على العارفين معرفتهم بالله على نحو ما يعرف الله نفسه ، وتصل إليهم منه العطايا والمنح الإلهية . وقد أشرت في كلامي عن الخلاج إلى الأثر الذي أخذه الصوفية عن اليهود . وهو قولهم « إن الله خلق آدم على صورته » وإلى أن الخلاج قد فهم هذا الأثر على معنى أن الله تعالى قد ظهر بصورة آدم الذي تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفيتها : اللاهوت والناسوت . ولكن نظرية الخلاج تطورت من بعده على يد

(١) الطبري ١ ، ١٨٥١ ، ١٤ ، وما بعده . نقلت النص كاملا من السيرة لابن هشام ص ٤٦٧

طبعة مصر سنة ١٣٢٩ (العرب) .

محيي الدين بن عربي وعبد الكريم الجبلي ، واتخذت أساسا لبحوث فلسفية بعيدة المدى .
فإن « محمدا » في نظرية هذين المؤلفين حل محل « آدم » في نظرية الخلاج . وأريد بمحمد ،
لا الشخصية التاريخية المعروفة بنبي المسلمين ، بل « الكلمة » الإلهية أو الإنسان الكامل .
وفي هذا المعنى يقول الجبلي :

« اعلم أن الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى كما أخبر صلى الله عليه وسلم حيث قال :
« خلق الله آدم على صورة الرحمن ، وفي حديث آخر ، خلق الله آدم على صورته . وذلك أن
الله تعالى حي عليم قادر سميع بصير متكلم ، وكذلك الإنسان حي عليم الخ ثم
اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصاله
والملك بحكم مقتضى الذاتى ، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات ، والمشار إلى لطيفته بتلك
الإشارات ، وليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل . فمثاله للحق مثال المرأة التي
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 تَرَى
أسماءه وصفاته إلا في الإنسان الكامل » (١) .

لهذا قال محمد — أو يعتقد الصوفية أنه قال — « من رأى فقد رأى الله » كما قال المسيح
« من رأى فقد رأى الأب » . فمحمد إذن ليس المصدر الذي يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء
علمهم بالله فحسب ، بل هو الحقيقة الإلهية السارية في الوجود بأسره ، كما أنه العلة الأولى في
خلق كل ما هو مخلوق ، والعقل الكلى الذى يصل ما بين الوجود المطلق (الله) وبين عالم
الطبيعة . وهو يمثل العناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتديره . وهو خليفة الله الذى
ظهر فى هذا العالم لىكى يُظهِر فيه جلال من أوجده . وليس العالم إلا صورة الحقيقة الحمديّة ،
كما أن الحقيقة الحمديّة ليست إلا صورة الله . فالإنسان الكامل هو العالم الأصغر ، والعالم
نفسه هو العالم الأكبر ، ولهذا قال بعضهم فى وصف الإنسان الكامل (الحقيقة الحمديّة) :
« 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

(١) دراسات فى التصوف الإسلامى (بالإنجليزية) للمؤلف من ١٠٦ — ١٠٧ . راجع « الإنسان
الكامل » لعبد الكريم الجبلى طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ ج ٢ ص ٤٨ (المغرب) .

وعلى الذين يحبون النبي أن يشاهدوا كماله في كل ما هو جميل ، ويتأملوه
ويقدسوه في قلوبهم ، ويثنوا عليه بألسنتهم . وقد كان شيخ من شيوخنا كما
وقع نظره على شيء جميل أو فكر في شيء جميل يقول : « صلى الله عليك
يا رسول الله » (١) .

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

ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له في خلافة
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 هي أليق بالجناب
الإلهي ، أو بالحقيقة المحمدية ، منها بهم . وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة ،
ولكنها في الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هويتهم ؛
أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدي فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حي فعال فيهم . والاعتراف

(١) نقلا عن كتاب شخصية محمد (بالألمانية) تأليف تور أندريه من ٣٥٤ .

بفضل النبي وأسبقته أمر معترف به حتى عند أكثر أولياء المسلمين اعتزازا بولايته . يقول أبو يزيد البسطامي — وقد سئل عن جواز تفضيل الأولياء على الأنبياء — : « مَثَلُ مَا حَصَلَ لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَمَثَلِ زَيْقٍ فِيهِ عَسَلٌ تَرَشَّحَ مِنْهُ قَطْرَةٌ . فَتَلُكُ الْقَطْرَةُ مِثْلَ مَا لَجِيعُ الْأَوْلِيَاءِ ، وَمَا فِي الظَّرْفِ مِثْلَ مَا لِنَبِينَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ »^(١) . والحقيقة أن الحال الصوفية المعروفة بحال الاتحاد لا تسمح بوجود وساطة بين العبد وربّه ، لأن في هذه الحال تتحقق الوحدة الإلهية المطلقة . وقد لاحظنا عند أوائل الصوفية بوجه خاص حرصا شديداً على ألا يشغل العبد قلبه بغير الله إلى حد أنهم اعتبروا النظر إلى ما سوى الله نوعاً من الشرك . سئلت رابعة العدوية البصرية يوماً : هل تحبين الله تعالى فقالت نعم : فقيل لها وهل تكرهين الشيطان فقالت : لا ، فإن حبي لله لم يدع لي فراغاً لكره الشيطان . ثم زادت : « رأيت رسول الله في المنام فقال لي : يا رابعة أتجيبيني ؟ فقلت : يا رسول الله ، من ذا الذي لا يحبك ؟ ولكن حب الله قد شغلني حتى لم يبق في قلبي مكان لمحبة شيء سواه أو كرهه »^(٢) ويقال أيضاً إن أبا سعيد الخراز رأى النبي في المنام ، فلما سأله مثل هذا السؤال وأجاب بما أجابت رابعة ، قال النبي « من أحب الله فقد أحبني »^(٣) . ولما صور الصوفية فيما بعد الصلة بين الله ومحمد بصورة أخرى واعتبروه روح الله والعقل الكلي ونحو ذلك ، سهل عليهم الكلام في حبه وتقديسه من غير أن يحاولوا التوفيق بين هذه النزعة وبين عقيدة التوحيد الإسلامية . والظاهر أن الغزالي كان قريباً من هذا في نظريته في « اللطاع » كما أشرت إليه في محاضرتي السابقة .

ومهما يكن من شيء فقد كانت شخصية محمد مركز الحياة الصوفية في الإسلام في القرون الوسطى . فأبو الحسن الخراساني مثلاً — وهو أحد متصوفة القرن السابع الهجري — يذكر ثلاثة أنواع من الإيمان بالنبي : أعلاها هو إيمان الذين أشار إليهم الله في الحديث القدسي بقوله : « ما وسعتني أرضي ولا سمائي ، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » ، فإن هؤلاء يحب بعضهم بعضاً ولكن في الله . وهم خلفاء الله في أرضه ، وإيمانهم هو اعتقادهم

(١) الرسالة القشيرية : طبعة مصر سنة ١٣٣٠ ص ١٥٩ س ٣ من أسفل .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٦٧ س ٥ .

(٣) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ٤١ س ١٤ .

أن النبي لما أُسْرِيَ به إلى السماء تلقى من أمر الله ما خفى عن جميع الأنبياء والملائكة حتى عن جبريل نفسه . ولم يحظ بما حظى به النبي أحد من الأرواح العلوية أو الملائكة الكرويين . ولذا كان الإيمان به مقياسا يقاس به الإيمان بالله ؛ بل إن الإيمان به هو الطريق الموصل إلى الله^(١) . فمحمد بهذا المعنى — كما يقول أندريه — « ليس هو الرسول الذى أرسله الله إلى الناس ، بل هو الأمين الذى استودعه الله خزائن أسرارته . وليس الكتاب الذى جاء به محمد إلى الناس هو الهدى والفرقان ، بل الهدى والفرقان شخصه وذاته وليس الإيمان به هو الاعتقاد فى صدق رسالته ، بل هو الصلة الشخصية التى تربطه بالناس ارتباطا صوفيا ، ولهذا أتحد به الأولياء الكاملون عن طريق المحبة والحياة الروحية » .

وتذكرنا اللغة التى يعبر بها الصوفية عن حبه للنبي فى أغلب الأحيان بلغة الأناشيد الدينية التى تدور معانيها حول حب الله . فالنبي حبيب الله ، وهو لهذا السبب حبيب الصوفية جميعهم . بل إننا نسمع بعض الصوفية يتكلم عن الاتحاد الصوفى به ، أو عن الفناء فيه . ولم يكف فى نظرهم تقليده فى أفعاله وأخلاقه ، بل تأقت نفوسهم إلى دوام حضوره معهم ، ولذا يراه المريدون فى شتى الصور فى النوم واليقظة . فقد يراه مرید فى صورة أحد الأولياء ويعرفه ، ولكن الأغلب أنه يُرى 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 مثلا يوضح حالة كثيرة الوقوع :

(يقول الهجویری : « من المأثور عن الجنيد البغدادي أنه كان يرفض الكلام فى التصوف فى حياة أستاذه السرى السقطى . ولكنه ذات ليلة سمع النبي يقول له فى منامه : يا جنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سببا لنجاة كثير من الخلق فلما استيقظ خطر فى نفسه أنه أفضل من سرى لأن النبي أمره أن يعظ الناس . ولكن لما أصبح الصباح أرسل سرى إلى الجنيد أحد مريديه ومعه الرسالة الآتية : إنك لم تتحدث إلى مرديك عند ما ألحوا عليك بالتحدث إليهم ، ورفضت فى ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلى

الخاص . والآن وقد أمرك النبي فلا بد لك من إطاعة أمره . فقال الجنيد : فعلت أن مرتبة سرى أعلى من مرتبتي لأنه كان على علم بأسرار نفسي . فذهبت إليه وطلبت منه العفو ، وسألته كيف عرف أنني رأيت النبي في المنام ، فقال إنني رأيت الله في المنام فأخبرني أنه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ^(١) . ويعلق الهجویری على هذه القصة بقوله : إن فيها شاهدا على أن المشايخ على علم دائم بالأحوال الباطنية عند مرديهم . وإذا توسل الصوفي برسول الله كان له هدى في حيرته ، وعونا في ملته ، وسلوى في أحزانه . ولكن وساطة النبي قد تعطى ما هو أكبر من كل هذا وأعظم : قد تعطى رؤية الله . يقال إن أبا حمزة البغدادي عرضت له حال الوجد فرأى الله فيها وجها لوجه . ويعلق فريد الدين العطار على ذلك بقوله : « إن الله تعالى إذا أنعم على أحد من المسلمين برويته ، فإن هذه الرؤية لا تحصل له من ذاته ، بل بواسطة نور روح محمد عليه السلام . وإن مائة من الأولياء لا يبلغون مقام رتبة النبي ، ولكن في استطاعة النبي أن يمنح أمته جزءا مما حظى به من السعادة الحاصلة عن رؤية الله تعالى ، كما أسمع موسى قومه كلمات الله التي كلمه الله بها في محضر منهم^(٢) .

وهناك أيضا مسألة الشفاعة ، وهي إحدى أصول العقائد في الإسلام ، فإن من واجب كل مسلم أن يعتقد في شفاعة الرسول يوم القيامة ، يوم يطول وقوف الناس في المحشر فيتضرعون إلى الله تعالى أن يصرفهم عن موقفهم ولو إلى النار^(٣) . والرأى الذى عليه أهل السنة هو أن الشفاعة للنبي دون غيره . ولكن أوياء الصوفية يدعونها لأنفسهم باعتبارها جزءا مما ورثوه عن النبي عليه السلام . ولذا ترونهم يتنافسون في الوعود التي يقطعونها أمام كل من أحببهم أو أسدوا إليهم معروفا ، بل وكل من رأوهم ، بأن الله تعالى سيففر لهؤلاء جميعا من أجلهم . وفي هذا على أقل تقدير تصوير لعلاقة شخصية بين الشفيع والشفوع له . قد يصحها في بعض الأحوال شعور عميق بالمصيبة .

أما التصوف في أدواره الأولى ، فكانت تسوده فكرة تشاؤمية ، وهي أن معاصي

(١) عن ترجمة الأستاذ نيكولسون لكتاب كشف المحجوب ص ١٢٩ .

(٢) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ٢٦٠ ، ١٦ ، ٢ ، ص ٢٦١ ، ص ٧ .

(٣) راجع كفاية العوام في علم الكلام للفُضالى .

الخلق آخذة في الازدياد بازدياد طول الزمن الذى مضى منذ توفى رسول الله . يحكون عن محمد بن على الترمذى أنه كان فى يوم من أيام شيخوخته يستعيد ذكرى حياته الماضية ، فتذكر أنه كيف أغرى بالمعصية مرة فى شبابه وكاد يرتكبها لولا أنه قاوم ذلك الإغراء . فقال فى نفسه : وماذا لو كنت ارتكبتها ؟ لقد كنت شابا ، وكان فى الوقت متسع للتوبة والندم ! ولكنه اعتم غما شديداً لمجرد خطوط مثل هذا الخاطر الأثيم على قلبه ، وقضى ثلاثة أيام وهو مستغرق فى الندم . ثم رأى النبي عليه السلام فى منامه فقال له : لا تحزن ، فليس الذنب ذنبك ، ولكن أربعين سنة أخرى قد مضت على وفاتى بعدتُ بها خطوة عن دنياكم . هذا هو السبب فيما بدا من انحرافك^(١) . وهذه نظرية خالية من الروحانية ، ولذا لم يكن فيها إشباع لرغبة الذين يطلبون وجود صلة روحية بينهم وبين النبي . يقول أبو العباس القصاب : « لم يمّت محمد ، وإنما الذى مات هو استعدادك لأن تراه بعين قلبك » . وإليكم أمثلة يقين فيها الشعور الشخصى العميق الذى شعر به بعض المتصوفة نحو النبي ، وهى من أقوال الشيخ عبد الرحيم البرعى أحد متصوفة اليمن فى القرن الثانى عشر الميلادى ، يقول :

يا سيدى يا رسول الله يا أملى يا موئلى يا ملاذى يوم يلقــــــــانى
هبنى بجاهك ما قدمت من زلل جوداً ورجح بفضل منك ميزانى
واسمع دعائى واكشف ما يساورنى من الخطوب ونفس كل أحزانى
فأنت أقرب من ترجى عواطفه عندى وإن بعدت دارى وأوطانى
وفيك يا ابن خليل الله يوم غد ألوذ من سوء زلاتى وعصيانى^(٢)

فخذ ييدى وجد بالعفو يا من إذا ناديتــــــــــــه لئى سريعا
وقل عبد الرحيم غدا رفيقى وما يخشى رفيقك أن يضيعا^(٤)

(١) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ٩٤ س ٢٤ وما بعده .
(٢) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ١٨٥ س ٨ .
(٣) ديوان البرعى : طبعة مصر سنة ١٣٠٥ ص ٢٤ - ٢٥ (المغرب) .
(٤) ديوان البرعى ص ٣٠ (المغرب) .

يا سيدي يا رسول الله خذ بيدي في كل هول من الأهوال ألقاه
إن كان زارك قوم لم أزر معهم فإن عبدك عاقته خطاياها
والعفو أوسع عن تقصير من قدمت به الذنوب فلم تنهض مطاياها^(١)

يا صاحب القبر المقيم بيثرب يا منتهى أملى وغاية مطلبى
يا من ترجيه لكشف عظيمة ولحل عقد ملتو متصعب
يا من يجود على الوجود بأنم خضر تم عموم صوب الصيِّب
يا غوث من في الخافقين وغيرهم ور يبعهم في كل عام مجذب
يا رحمة الدنيا وعصمة أهلها وأمان كل مشرِّق ومغرب^(٢)

لعله قد تبين لكثير منكم الآن الشبه العظيم بين الأفكار التي شرحناها: أعنى أفكار متأخرى الصوفية عن شخصية محمد: وبين ما يعرف في علم اللاهوت المسيحي بعقيدة الوساطة أو الشفاعة. ولست حجة في هذا الموضوع فأحدث إليكم عنه، ولكنني سأقتبس بعض ما ذكره الأستاذ «وب» من ذلك في كتابه «الله والشخصية» لأوضح وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين الفكرة المسيحية والفكرة الإسلامية عن «الشخصية». يقول الأستاذ: إن الشفيع في المسيحية هو ابن الله «الذي تجسدت فيه الألوهية كاملة» كما يقول القديس بولص، ثم يمضي فيعلق على عبارة القديس بولص بقوله:

«الظاهر أن الفكرة التي يرمى إليها القديس بولص من هذه العبارة هي أن كل إنسان يجب أن يتلص لحياته الكمال والتمام في حياة أخرى أديم وأشمل وهي حياة الله... ولكن هذا الكمال لا يتحقق للحياة الإنسانية في الحياة الإلهية إلا عن طريق وساطة الابن الذي حلت فيه الحياة الإلهية، فأصبح يشارك في صفات الله من وجه، ويمتاز عن الله من وجه آخر. فإذا ما أتحدت النفس الإنسانية بروح الله — الابن — الذي هو بالنسبة إلى سائر الأرواح الخلوقة كالصورة أو المثال، تحققت بصفة البنوة، ومن ثمَّ تحققت بالصفات الإلهية.

(١) ديوان البرعي ص ١٦ .

(٢) ديوان البرعي ص ٢٦ . لم يصير المؤلف إلى هذه القطعة الأخيرة، ولكنني أضفتها زيادة في

إيضاح المسألة التي يعالجها (المغرب).

ولكنها بنوة التَّبَنِّي لا بنوة الأَصَالَةِ التي هي من خصائص الروح الإلهي وحده .

وإذا فسرنا شعورنا الديني بلغة علماء اللاهوت ، وفي ضوء النظرية السابقة ، قلنا إنه يتضمن افتراض وجود شخصيتين في الطبيعة الإلهية ، لأنه يتضمن شعورنا بالاتصال بالله Communion — وهو شعور بآحاد روح مع روح آخر متفق معه في الطبيعة ، أو شعور بآحاد بين أب وابن . وهذا الشعور لا يحس به الفرد من حيث هو فرد فيه صفات النقص ، بل يشعر به حيث مثاله وطبيعته الأصلية .

هنالك أسباب قوية جلية حالت دون ظهور مثل هذه النظرية في الإسلام ، فإن من المستحيل على أي مسلم أن يتصور العلاقة بين الله والإنسان علاقة بين أب وابن ، ولأن الله في نظر المسلمين هو الخالق للعالم : أي أن جميع الموجودات ، بما في ذلك محمد نفسه ، خلق الله وعبيده وفي مرتبة دون مرتبته . هذا بالرغم من أن فكرة « خلق العالم » التي تتضمن تنزيه الخالق عن صفات المخلوق ، قد فهمت عند بعض المسلمين بمعنى فيض العالم عن الله ، وفي هذا معنى التشبيه . ثم إن الله تعالى في نظر المسلمين إحدى الذات ، وهذا يمنع من تعدد الشخصيات في ذاته واختلاف أثرها فيه . وما قال به بعض مفكري الإسلام من الكثرة في الوحدة الإلهية ليس معناه تعدد الشخصيات في الذات الإلهية الواحدة ، وإنما هو تعدد الاعتبارات والنسب بين الذات والمجالى الوجودية الكثيرة التي ظهرت الذات فيها . والإنسان الكامل هو المرآة التي تنعكس عليها صور هذه المجالى جميعها ، ولذا يمكن وصفه بأنه الصورة الجامعة والمظهر الخارجي الذي خلقه الله لكي يُعَرَفَ بواسطته .

فالنظرية المسيحية في « الكلمة » التي تعتبر نظرية الشفاعة أو الوساطة فرعا منها ، هي في صميمها نظرية شخصية ، إذ الكلمة الإلهية هي المسيح الذي هو روح الله . وكال شخصية الإنسانية لا يتم ولا يتحقق إلا باتصالها به واتصافها بصفاته . أما نظرية الكلمة في الإسلام فلها شأن آخر ، لأن العنصر الغالب عليها ، أو على الأقل الغالب عليها في أدوارها الأولى ، هو فكرة الوحي . إن أقدم نظرية في الكلمة عند المسلمين هي نظرية المتكلمين في القرآن من حيث هو كلام الله ، قديم قدم الذات الإلهية . وهذه نظرية لا أثر فيها لفكرة الشخصية . ثم ظهرت بعد ذلك نظرية المسلمين عن الكلمة المحمدية أو الشخصية المحمدية حيث اعتبر محمد أول

موجود خلقه الله ، وخلق كل مافي العالم من أجله^(١) . ولكن الله (في نظر متصوفة الإسلام) خلق الخلق لكي يُعْرَفَ ، والإنسان الكامل هو الوسطة التي تنكشف بها كل معرفة بالله . وقد أشرت من قبل إلى أن غاية الحياة الروحية عند الصوفية هي المعرفة : أي المعرفة بالله . وإلى هذا المعنى أيضاً يشير الأستاذ « براون » في عبارته الرائعة التي يصف بها الديانة الفارسية في معرض كلامه عن فرقة الإسماعيلية حيث يقول :

« والحقيقة أن الفرق عظيم جدا بين فكرة الفرس عن الدين وفكرة أهل الغرب عنه . فالغربيون يعتبرون الإيمان والصلاح (على اختلاف درجاتهما طبعاً) أساس الدين ، والفرس يعتبرون المعرفة والأسرار . والغربيون يعدون الدين قانوناً يعيشون بمقتضاه ، وأملا يموتون وهم متشبثون به ، والفرس يعدونه مفتاحاً تفتح به أسرار العوالم الروحية والمادية . والغربيون يقرون الدين بالعمل والإحسان ، والفرس يقرونه بالسكون والحكمة^(٢) . »

على أننا يجب ألا نبالغ في المقابلة بين الفكرتين ، فقد ذكرنا في محاضراتنا هذه أمثلة من أحوال الحب والعبادة والإيمان عند الصوفية — وفي الإمكان أن نزيد عليها أمثلة أخرى — فيها يتوفر كل المعنى الديني الذي يفهمه منها المسيحيون عادة . والصوفي إذا طلب المعرفة بالله وجب عليه أولاً أن يطهر قلبه من كل ما سوى الله ، وفي طريقه إلى المعرفة تتمثل أمامه صورة رسول الله — « الفقير ، المتواضع ، الخليم ، الرحيم بجميع الخلق ، العفو عن الزلات ، الرجل الذي لم يفهمه العالم » . يقول أندريه : لعل هذه الصفات التي وصف بها الصوفية النبي تصور المثالي الخلق الأعلى عند الشرقيين ، وهو مثال من الأخلاقية يظهر أنه كان متأثراً إلى حد كبير بأخلاق المسيح الشخصية . ويضيف أندريه إلى ذلك قوله : « والظاهر أن الأخلاق عند الصوفية أقرب إلى الأخلاق المبسطة في « موعظة الجبل » في الإنجيل ، من أي مذهب أخلاقي آخر نعرفه^(٣) . هنالك مسائل أخرى كثيرة متصلة بموضوع بحثنا

D. B. Macdonald, in Vital Forces of Christianity and Islam (Oxford 1915) (١)

P. 228

(٢) تاريخ الفرس الأدبي للأستاذ براون ج ١ ص ٤٠٥ .

(٣) أندريه : شخصية محمد ص ٢٢٧ وما بعدها .

لم أمسها من قريب ولا من بعيد ، إما لأنه ليس في الوقت متسع لمعالجتها ، أو لأنه لا يتسنى لشخص مثلى لم يشقف ثقافة فلسفية خاصة أن يعالجها على الوجه الأكل . فقد كنت أود مثلا أن أدرس معكم كيف نمت فكرة الشخصية في التصوف عن طريق الصلات الشخصية الوثيقة بين الصوفية بعضهم مع بعض ، فقد أصبحت الصلة بين الشيخ والمريد من الأشياء التي يضرب بها المثل . وبالإضافة إلى هذه الصلة بين الشيخ والمريد ، كان لكل مريد جماعة من خاصة الأصدقاء يشاطرونه أفكاره وشعوره وميوله ، ويشاركونه في كل أمر يعنيه ، فكانت حياته من حياتهم بمثابة مركز الدائرة من الدائرة^(١) . وفوق هذا وذلك كان لجماعة الصوفية على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم وحدة لا تنفصم عراها ، يشعر أحقر خادم فيهم أنه على اتصال روي بأعلى أوليائهم مرتبة . والصوفية قوم يرون أن الله اختارهم وفضلهم على غيرهم وآثرهم بمحبته ؛ فهم يتحابون في الله ومن أجل الله . ولن تنفصم عرى هذا الاتصال بينهم ، فإنه اتصال بين نفوس تعارفت في السماء فتألفت . وفي هذا المعنى يقول أبو سعيد بن أبي الخير ما ترجمته إلى العربية : « قبل أن يخلق الله هذه الأبدان بأربعة آلاف سنة ، خلق النفوس ووضعها إلى جانبه ورش عليها نورا . وكان تعالى على علم بمقدار النور الذي قبلته كل واحدة من هذه النفوس ، فأعطى كلا منها من الفضل على غيرها بمقدار ما حصل لها من الإشراق . ثم ظلت هذه النفوس في النور زمنا طويلا حتى ارتوت منه ، فمن كان منها سعيدا في هذا العالم وعلى وثام تام مع النفوس الأخرى ، فلا بد أنه كان كذلك في العالم الآخر . وفي هذه الحياة تحب كل نفس نفسا أخرى ، ويسمى الجميع أحياء الله وأخلاءه ، وهم من أجل محبة الله وفي محبة الله إخوان . وتعرف هذه النفوس بعضها بعضا بالشم كالخيل ، ومهما فرقت بينها المسافات فإنها لا تحول دون استمتاع كل منها بمحدث الأخرى والاسترواح به . ولو عاشت إحداها في زمن متأخر عن زمن الأخرى ، تلقت عنها العلم واتعظت بكلامها^(٢) » .

في هذا الجو الذي سادت فيه الاعتقادات بقوى النفوس وتأثيرها ، لا عجب أن تجد القوم يعتقدون بخلود النفس بعد موت البدن ، كما يعتقدون بإمكان الاتصال بأرواح الموتى

(١) أندرية : نفس المرجع ص ٣٦٧ وما بعدها .

(٢) راجع دراسات في التصوف الإسلامي للمؤلف ص ٥٦ .

إلى غير ذلك . وفي الكتابات الصوفية شواهد كثيرة على أن بعض الأولياء شوهوا في المنام بعد موتهم ، وقصوا على مشاهديهم ما فعله الله بهم في الدار الآخرة ، أو أقوا على أصدقائهم الأحياء بعض كلمات النصيح أو التبريع أو التشجيع .

وربما قيل إن كثيرين من الصوفية اعتنقوا مذهباً يشبه مذهب ابن سينا في خلود النفس واتصالها — لا اتحادها التام — بالنفس الكلية أو العقل الفعال ، ذلك الاتصال الذي فيه سعادتها^(١) ، وهذا صحيح .

ولكن بعض الصوفية يرون أن غايتهم القصوى هي حالة الجذب إلى الله ، أو فناء النفس الجزئية في الله ، وهي غاية يمكن تحقيقها على نحو ما في هذا العالم ، ولكنها لا تتحقق على الوجه الأكمل إلا في عالم آخر . ويرفض كل من ابن سينا وابن الفارض وجلال الدين الرومي مذهب تناسخ الأرواح رفضاً باتاً . ولكن جلال الدين يرى في الوقت نفسه أن الإنسان كما أنه خرج من عالم الجسد غير الحى وترقى إلى مرتبة النبات ثم الحيوان حتى وصل إلى مرتبة الإنسانية ، لا بد أن يمضى في ترقيه الروحي بعد موته حتى يصل إلى مرتبة ملائكة السماء . بل إن هذه ليست نهاية المطاف في نظر جلال الدين الذى يقول : « اخرج حتى من ملائكتك وادخل ذلك البحر ، لعل قطرتك المائبة تصير بجرأ عظيماً لا ساحل له »^(٢) . وليس هذه العبارة معنى — بحسب ما أفهم — إلا أن جلال الدين يعتبر النفس الإنسانية مجرد عرض زائل متغير يخفى في نهاية الأمر في جوهر الوجود الحقيقى أو الوجود الأزلئ القديم الذى هو الله .

هكذا نعود إلى النقطة التى منها ابتدأنا : إلى الذات الإلهية بوحدها المطلقة وتنزيهاها المطلق . ومن الغريب حقاً أن الصلات « الشخصية » التى تربط الصوفية بعضهم ببعض ، والتى بها يرتبطون بالنبي شفيعهم ، وباللله تعالى نفسه ، تصل فى أعلى درجاتها — على الرغم من قوتها — إلى نوع من الوحدة ينمحي فيه كل العلاقات والنسب ، كالبحر الذى ينمحي فيه وحدات القطر ، وكالنار التى ينمحي فيها الفراش المحترق^(٣) . إننى لا أدرى

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور : الترجمة الإنجليزية من ١٤٢ وما بعدها .

(٢) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز من ٤٧ — ٤٨ : قارن هوففلد : مثنوى من ١٥٩ .

(٣) استعمل الحلاج تشبيه الفراش والنار إشارة إلى حالة الاتحاد بين الله والإنسان الواصل إلى مرتبة

الولاية . راجع الطواسين من ١٦ وما بعدها .

كيف أفسر هذه المسألة ، ولكن القول بأنها تدخل في مذهب وحدة الوجود ليس في نظري تفسيراً مرضياً لها . ويخيل إليّ أن كل من يحاول حلها ، يجب أن يعلم قبل كل شيء أن فكرة المسلمين عن « الشخصية » مختلفة عن فكرتنا عنها . فمقياس كل شيء في الإسلام هو الله لا الإنسان . ولم يوجد في الإسلام حتى الآن مذهب إنساني (humanism) يبين قيمة الفرد الإنساني من حيث هو فرد وينص على كفايته . وفي الإسلام يمثل الإنسان الكامل (الذي هو محمد) صورة الله متجلية في الإنسان ، لا المثال الأعلى للإنسانية متحققاً في حياة الله الشخصية .

ليس بغريب إذن أن تجارب الصوفية المسلمين يعوزها التنوع الذي نجده في التصوف المسيحي ، ولكن دراستها مع ذلك شيقة ممتعة ، وأرجو أن يكون قد ظهر لكم هذا خلال العرض الموجز الذي عرضته عليكم في هذه المحاضرات . بل إنني أعتقد أن دراسة أحوال الصوفية وتجاربهم واجبة على كل حال ، لما تلقيه هذه الدراسة من ضوء على تصور المسلمين وفهمهم للأسرار الكبرى في الحياة والدين .

الدراسات التي ترجمت في هذا الكتاب

- 1— "An Historical Inquiry concerning the Origin and Development of Sufism". Journal of the Royal Asiatic Society; 1906 P. 203-348 .
 - 2— "Asceticism (Muslim)". Ency. of Religion and Ethics, Vol. 2, 1909 2nd. ed. 1930, P. 99-105.
 - 3— "Sûfis". Ency. of Religion and Ethics. 1921. 2nd. ed. 1934, Vol 12, P. 10-17.
 - 4— "The Goal of Mohammedan Mysticism". Journal of the Royal Asiatic Society Jan. 1913.
 - 5— "The Idea of Personality in Sufism". Cambridge University Press. 1923.
-

محتويات الكتاب

صفحة

الإهداء ١

مقدمة المترجم ١

- ١ — عناية المستشرقين بدراسة التصوف في القرن التاسع عشر هـ — هـ
 ٢ — « توك » و « فون كريمير » و « دوزي » هـ — و
 ٣ — « جولده سيهر » و « براون » و « هارتمان » ز — ط
 ٤ — « ماسينيون » و « بلاسيوس » ط — ك
 ٥ — « نيكولسون » ومؤلفاته ك — ش

الدراسات المترجمة في الكتاب ١

١ — « نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره » ١

- ١ — وصف تحليلي لتعريفات التصوف الواردة في الجزء الثاني من المقال ١ — ٢
 ٢ — بذور التصوف الأولى في نزعة الزهد في القرنين الأولين ٢ — ٤
 ٣ — التصوف في القرن الثالث ٤ — ١٢
 معروف الكرخي ٤ — ٥
 أبو سليمان النابلسي ٥ — ٦
 ذو النون المصري ٦ — ١٢
 ٤ — نظريات الباحثين في أصل التصوف ١٢ — ١٨
 ٥ — مراحل تطور التصوف حتى نهاية القرن الثالث ١٩ — ٢٧
 أبو يزيد البسطامي ٢٢ — ٢٥
 ٦ — تعريفات التصوف ٢٧ — ٤١

٢ — « الزهد في الإسلام » ٢

- ١ — تعاليم النبي ٤٢ — ٤٥
 ٢ — الزهد الإسلامي الأول والزهد الصوفي ٤٥ — ٤٨
 (أ) اللباس الصوفي ٤٨ — ٤٩
 (ب) الطعام والصيام ٥٠ — ٥١
 (ج) الصلاة ٥١ — ٥٣
 (د) الزهد والفقير ٥٣ — ٥٥
 ٣ — تطور الزهد في العصور الوسطى ٥٥ — ٥٩
 (أ) الزهد في أمواره الأولى والرهبنة في الإسلام ٥٩ — ٥٦

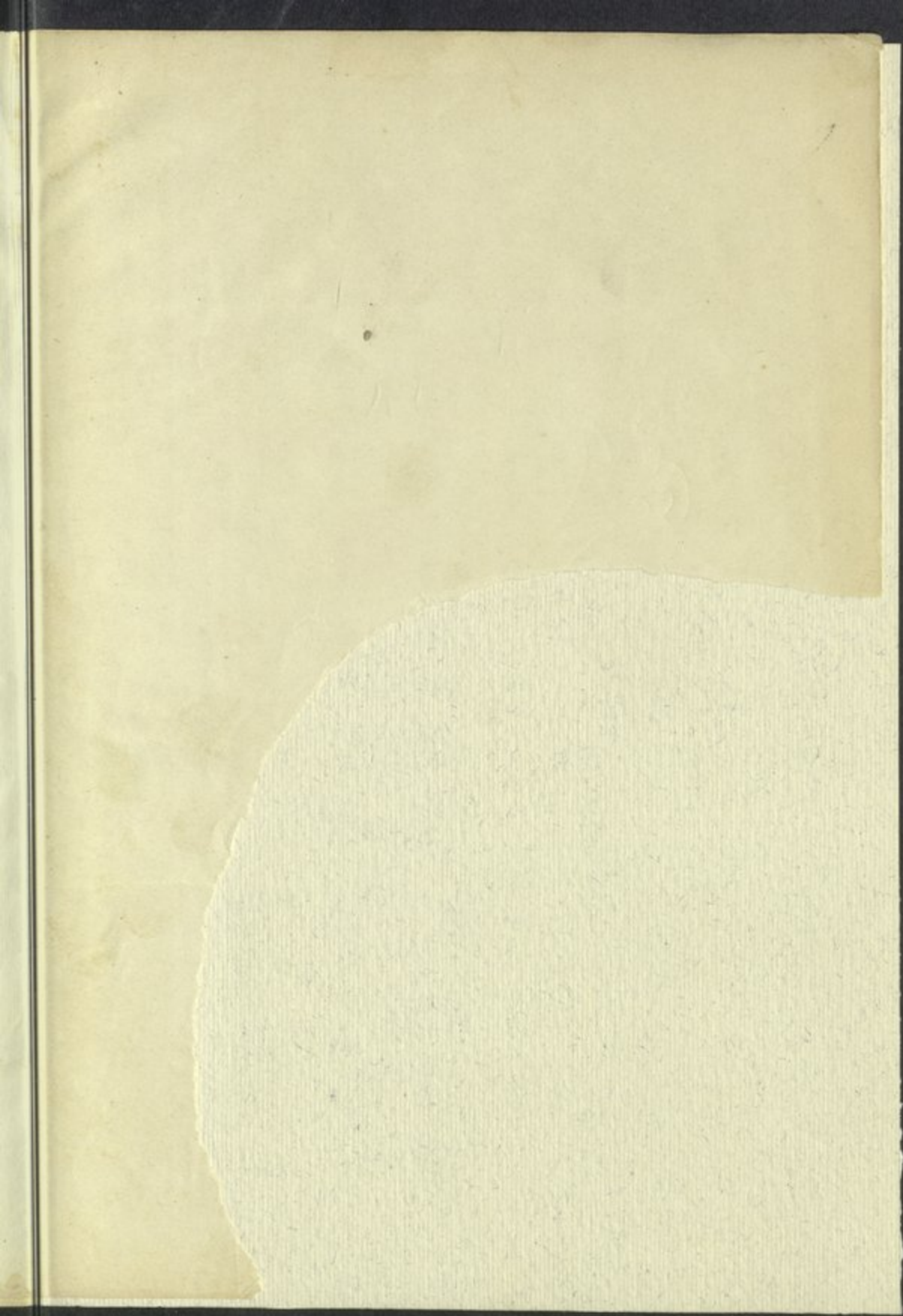
صفحة	
٦٢ — ٦٠	(ب) نظم الزهد
٦٤ — ٦٢	٤ — الزهد الفلسفي
٦٥ — ٦٤	٥ — الطرق الصوفية
	٣ — « التصوف » ^(١)
٦٩ — ٦٦	١ — اشتقاق لفظ الصوفي ومعناه
٧٦ — ٦٩	٢ — أصل التصوف — نشأته الأولى وتطوره
٨٤ — ٧٦	٣ — الشريعة والطريقة والحقيقة
٨٩ — ٨٥	٤ — الله والإنسان والعالم
٩٦ — ٩٠	٥ — الشعر الصوفي
١٠٧ — ٩٧	٤ — « هدف التصوف الإسلامي »
	٥ — « فكرة الشخصية في التصوف »
١١٠ — ١٠٨	١ — تمهيد في شرح كلمة « الشخصية »
١١٣ — ١١١	٢ — التشبيه والتنزيه في تصور المسلمين لله
١١٦ — ١١٣	٣ — فكرة الشخصية الإلهية عند الزهاد الأوائل
١٢٠ — ١١٦	٤ — فكرة الشخصية الإلهية في المسيحية والإسلام
١٢٩ — ١٢٠	٥ — ابن الفارض وتأثيره
١٣٩ — ١٣٠	٦ — الحلاج : حياته ، نظريته ومصرعه
١٥١ — ١٣٩	٧ — الغزالي حياته ونظريته في « المطامع »
١٥٨ — ١٥١	٨ — جلال الدين الرومي : نظريته إلى الحياة الروحية
	٩ — نظريات المسادين في « الحقيقة المحمدية » وأقوالهم في حب النبي عليه السلام
١٧١ — ١٥٨	وشفاعته

(١) وضعت هذا العنوان بدلا من العنوان الأصلي للمقالة ، وهو « الصوفية » (المغرب) .

[Faint, illegible scribbled handwriting]








1

11





DATE DUE

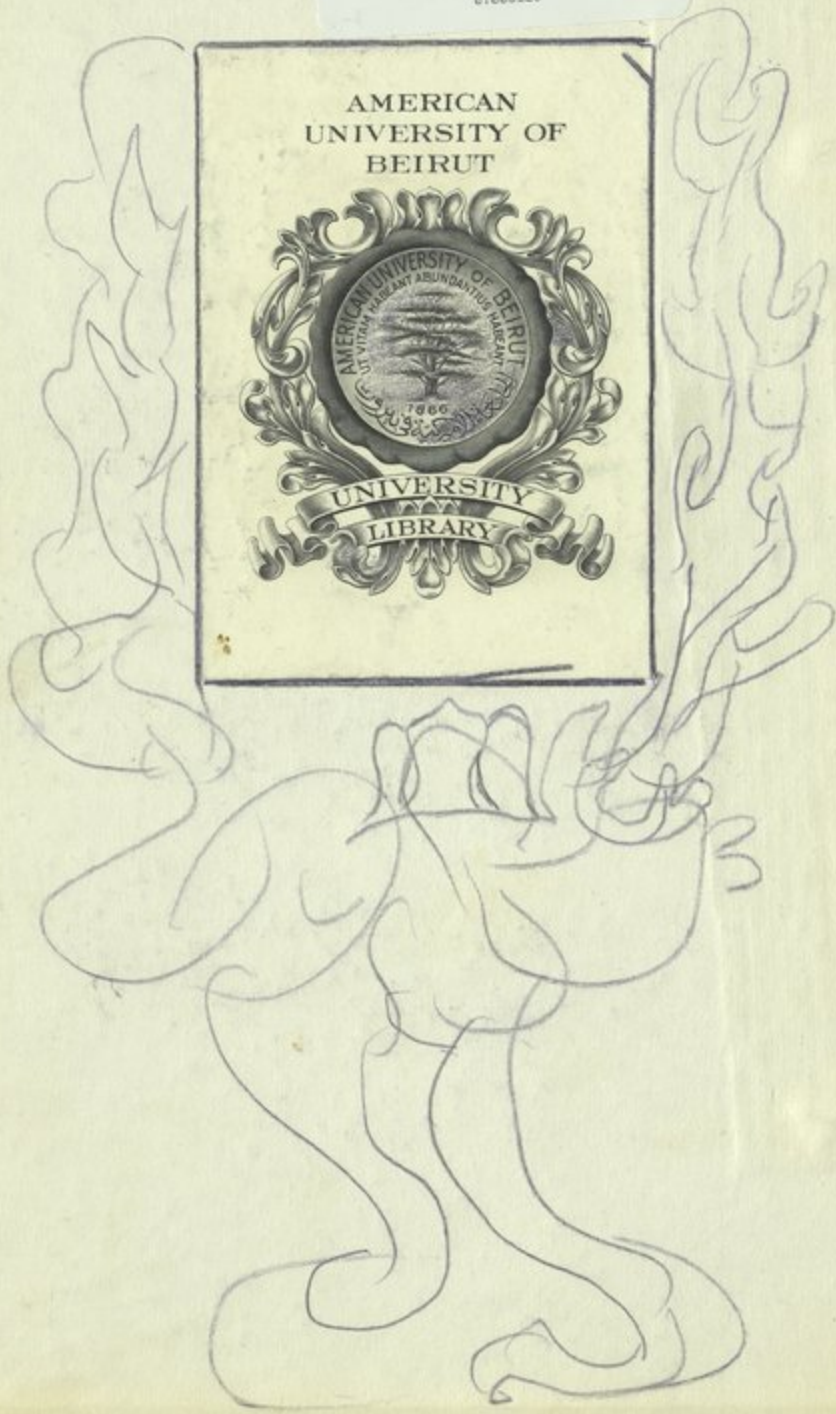
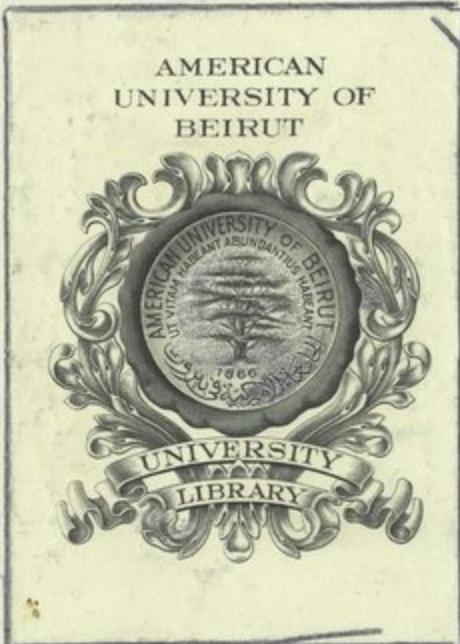
JAFET LIB.
02
Dept. 1

Circulation Dept. 3

Circulation Dept. 3

A-U. B. LIBRARY

سنة النشر: ١٩٥٥
في التصوف الاسلامي وتاريخه...
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01005520



297.4
N692fA
c.1