AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY
3 8534 00978 4814

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
يشرف على إصدارها: الدكتور على عبد الواحد وافى، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

التصوف وفريد الدين العطار

BP
80
F28
A8
1945

تأليف
الدكتور عبد الوهاب عزام
عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٣٦٤هـ — ١٩٤٥م

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

OCLC
15605082

B14013186
1615826x

قلت : صِف لی علی الطریق مَنارا قال : ما فی طریقنا من منار
إنّه مِن وضوحه فی ظلام ویُری مِن خفائه کالنهار

« بدو گفتم نشانی ده درین راه
جوابم داد کین ره بی نشانست
زپنهانی هویدا در هویداست
زپیدائی نهان اندر نهانست »

فرید الدین العطار

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

— ١ —

فريد الدين العطار شاعر فارسى من أئمة شعراء التصوف. يُعدّهو وسلفه مجد الدين سنائى، وخلفه جلال الدين الرومى أكبر شعراء الفرس المتصوفين . وقد شاع ذكرهم وعظمت مكانتهم حتى كسفوا من جاء بعدهم من شعراء الصوفية العظماء .

وقد قرن هؤلاء الثلاثة بعضهم ببعض أنهم أسبق شعراء التصوف زماناً ، وأن جلال الدين الرومى ، وهو آخرهم وأكبرهم ، قرن نفسه بصاحبيه مراراً .

عنى جلال الدين فى شعره بذكر سلفيه وشرح أقوالهما . وقال :

« كان العطار وجهاً ، وسنائى عينيه ، وجئنا على أثر العطار وسنائى . »(١)

وقال : « طوّف العطار مدن العشق السبعة ، ولا نزال فى منعطف جادة واحدة . »(٢)

ولما درست الأدب الفارسى واطلعت على أقوال شعراء الفرس الصوفية بدا لى أن

(١) عطار روى بودوسنائى دوچشم أو ما أزپى عطار وسنائى آمديم

(٢) هفت شهر عشق را عطار كشت ماهنوز درخم يك كوچه ايم

أكتب عن واحد من هؤلاء الشعراء ، فاخترت فريد الدين العطار . وكان هـذا الاختيار طموحا واعتداداً بالنفس وهجوما على المشاق . فالعطار الذى نظم زُهاء أربعين منظومة فى التصوف لا بد له من دراسة طويلة يتداولها باحث بعد آخر حتى تجمع كتبه كلها وتصحح ويستخرج منها تصوفه .

فلما وقعت فى بحر هذا الشاعر راعنى لجّه ، وهالنى موجه، فجهدت حتى رجعت إلى الساحل ، وقنعت بأن أصف سعة الماء واضطرابه ، وتتابع أمواجه ، وعراكها الدائم ، وما يقذف الموج حيناً من جواهره أو حيوانه ؛ لم أستطع ركوب أثباجه إلى مجاهله ، ولا الغوص فى لججه إلى قاعه . ولـكننى لم أصف إلا ما شهدت ، ولم أقل إلا ما تحققت .

ففى الصفحات القليلة الآتيـة وصف موجز لشاعر مكثر فيّاض . وحسبى أن أعرّف بهذا الصوفى العظيم فى اللغة العربية على أى وجه من وجوه التعريف .

— ٢ —

موضوع هـذا الـكتاب التصوف كما بينه فريد الدين العطار الصوفى الـكبير والشاعر الفارسى العظيم .

وللعطار كما قلت زهاء أربعين منظومة فى التصوف كثير منها ينتظم آلافاً من الأبيات، وبعضها مفقود ؛ فليس ممكناً أن يستخرج الباحث صورة كاملة واضحة من تصوف العطار . والتصوف نفسه يأبى التحديد والإحاطة .

فقصارى الباحث أن يتناول أمهات المسائل التى يدور عليها تصوفه مأخوذة مما تناله اليد من كتبه المطبوعة والمخطوطة، غير معرّج على الفروع التى يعسر إحصاؤها والجزئيات التى تأبى على العدّ .

— ٥ —

— ٣ —

ولا بدّ لفهم تصوف العطار من تمهيد أبين فيه التصوف كيف نشأ وكيف تطور، وأجمل المسائل الكبرى التى اجتمع عليها كبار الصوفية منذ بلغ التصوف أشده، واستبانت فلسفته، واتضحت مقاصده إلى أن نشأ العطار.

ويزيدنا حاجة إلى هذا التمهيد أننا نبحث عن تصوف شاعر لا يضع فكره وشعوره وضع المسائل العلمية، تحدد وتبحث وتبين المقدمات فيها والنتائج؛ ولكن يُبين عن عقله ووجدانه فى فيض الشعر وحماسته وفى صوَره ومجازاته. فإن لم يكن القارئ عارفا بتاريخ التصوف ومقاصده ووسائله انبهم عليه كثير مما يقول الشاعر.

— ٤ —

ولا بد من تأريخ العطار على قدر ما تأذن الآثار القليلة من سيرته التى رواها المؤرخون أو نمّت عليها أقواله فى منظوماته، لنعرف جهد الطاقة البيئة التى نشّأته والحوادث التى يشير إليها أحياناً، والأحوال التى عاش فيها، والأسباب التى أدت به إلى الطريق التى سلكها أو زادت ميله ونزوعه إلى سلوكها.

— ٥ —

وكذلك يحسن أن نبين الصلة بين التصوف والأدب فى الأدبين العربى والفارسى والآداب الإسلامية الأخرى فإننا بصدد صوفى شاعر صوّر كل آرائه وعواطفه وتجاربه فى الشعر.

فلزم أن يشتمل هذا الكتاب على الموضوعات الآتية :

١ — التصوف الإسلامى نشوؤه وتطوره .

٢ — وصلة التصوف بالأدب .

٣ — وتاريخ فريد الدين العطار .

٤ — والتصوف كما بينه فريد الدين مع بيان موضع آرائه من التصوف العام كلما احتاج البحث إلى هذا البيان .

الباب الأول

التصوف الاسلامى ، نشوؤه وتطوره

الفصل الأول

أصل التصوف

— ١ —

التصوف ليس مذهباً محدود المعالم والمقاصد كالمذاهب الأخرى ؛ بل هو ، على تشابه مقاصده ونزعاته ووسائله ، يختلف باختلاف المتصوفين على قدر فطرهم ، ومبلغهم من العلم ، وأحوالهم ؛ إذ كان للوجدان فيه نصيب كبير ، وللأحوال النفسية فيه أثر واضح . وقد أدرك هذا الباحثون من غير المسلمين فقال جولزيهر ، كما نقل عنه الأستاذ نيكلسون فى مقدمته لترجمة كشف المحجوب للهُجويرى : « إن التصوف لا يمكن أن يعد مذهبا وُضِع على أصول بينة فى الجماعة الإسلامية ولا يمكن جمع مسائله على طريقة مطردة . »

والحق أن الصوفية أنفسهم يكرهون الصور والأشكال ، وينفرون من الحدود والقيود . وقد رووا فيما رووا من الآثار : أن الطرق إلى الله كعدد أنفس بنى آدم . وقد صدّقت هذا سيَرهم وطرقهم[1] . ولكن مع هذا نجد بين الصوفية كلهم تشابها فى المقاصد والوسائل والسيَر تمكّن الباحث من أن يقول : هذا صوفى وهذا

(١) انظر تاريخ الفرس الأدبى للأستاذ براون ج ١ ص ٤٢١ ، ج ٢ ص ٢٦٣

غير صوفى ، وقد تيسّر للناس فى العصور المختلفة أن يعرفوا الصوفية ويسموهم بهذا الاسم. ويقول الأستاذ نكلسون ، فى مقدمته لترجمة الهُجويرى : « وتبقى بعدُ طائفة من المذاهب محدودة يتفق عليها الصوفية على اختلاف طرقهم نشأت من تجمع آرائهم المختلفة . »

فيمكن إذاً أن نبين أصول التصوف فى الآراء والأفعال ، ونحدد بها هذا المذهب بعض التحديد .

ومهما يكن فمن الممكن تعرّف نشوء التصوف فى جملته بين الجماعة الإسلامية وتتبع تطوره . وبيان هذا فى الصفحات الآتية :

— ٢ —

اختلفت آراء الباحثين فى التصوف ؛ أنشأ فى الجماعة الإسلامية نشوءاً مستقلا أم انتقل إلى هذه الجماعة من الأمم الأخرى واتخذ لوناً إسلامياً . وإن كان قد نشأ فى الجماعة الإسلامية غير متأثر بمذاهب خارجة، فهل أنشأه التعليم الإسلامى أم نشّأته أحوال مختلفة كالتى نشّأت التصوف أو ما يشبهه فى الأمم الأخرى .

وخلاصة ما يقول الباحثون فى هذا :

ا — أن التصوف كان رد فعل لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية . فكان فى التصوف تخلّص من عقيدة التوحيد المطلق وتخلّص من التكاليف المحدودة المحكمة التى كلّف بها الإسلام . والذين يرون هذا الرأى يختلفون فى الأمة الآرية التى أثرت فى تصوف المسلمين . يقول بعضهم : إن التصوف فى صورته التى انتهى إليها يشبه مذاهب هندية ولا سيما وِدَنتاسارا . وهذا التشابه يدل على أصل مشترك ينبغى أن يلتمس فى الهند .

ويرى فريق آخر أن التصوف فارسى فى نشأته . ويحتجون بأن كثيراً من الصوفية الأولين عاشوا فى بلاد الفرس أو كانوا من سلالة فارسية .

ب — ويرى باحثون آخرون أن التصوف من ناحيته الفلسفية أخذ من الأفلاطونية الحديثة أكثر من أى فلسفة أخرى — مع التسليم بأن فى التصوف أموراً نشأت فى الجماعة الإسلامية كما نشأت فى جماعات أخرى ، استجابة لنزوع النفس الإنسانية إلى معرفة مبدئها ومنتهاها ، وتطلعها المستمر إلى الإتصال بخالقها .

وهـذا رأى براون فى تاريخ الفرس الأدبى ، ونيكلسون فى مقدمة القصائد المختارة من ديوان شمس تبريز[1] .

ويقول براون بعد أخذه بهذا الرأى :

« لـكنا ، ولو سلمنا بالصلة بين الصوفية والأفلاطونية الحديثة ، نواجه أسئلة يتعذر علينا إجابتها إجابة قاطعة بما عندنا الآن من العـــلم ؛ ما الذى استعار الأفلاطونيون المحدثون لفلسفتهم من الشرق ولا سيما فارس ، وقد زارها أفلوطين كما ذكر مؤرخه فرفيروس ، مصرّحا أنه ذهب إليها لدرس المذاهب الفلسفية التى تُعلّم هناك ؟ وإلى أى حـد نشر آراءهم الفلاسفة السبعة من الأفلاطونيين المحدثين ، الذين فروا من اضطهاد جُستنيان ولجئوا إلى كسرى أنو شروان حـوالى سنة ٥٣٢ م[2] .

لا ريب أن الأفلاطونية الحديثة كانت فى القرن التاسع الميلادى ، عصر الإسلام الذهبى ، معروفة جداً عند مفكرى المسلمين ؛ ولـكنا لا نستطيع ، حتى يجاب هذان

---

(١) ديوان شمس تبريزى Selaeted poems from

(٢) Literary History of Persia جـ ١ ص ٤١٠ وما يليها .

السؤالان إجابة قاطعة ، أن ننفى أن أصولها كانت معروفة فى الشرق ، ان لم تكن مأخوذة منه ، فى زمن قديم جداً . »

٣ — والرأى الأخير أن التصوف نشأ فى الجماعة الإسلامية وتطور مستقلا غير آخذ من الهند أو الفرس أو فلاسفة اليونان . وليس التشابه بين مذهبين دليلا على أنهما من أصل واحد فقد تؤدى الأسباب المتشابهة إلى نتائج متشابهة فى الأقطار والعصور كلها .

والذى يراه المدقق فى تاريخ الصوفية أن تصوف المسلمين وَجد مبادئه فى الكتاب والسنة ، ووُجد الآخذون به فى الجماعة الإسلامية منذ كانت . وتطور من تصوف عمر وعلى وابن عمر وابن عمرو إلى تصوف الحسن البصرى وعمرو ابن عُبيد وسفيان الثّورى ورابعة العدَوية ، ثم إلى تصوف بشر الحافى ومعروف والجنيد والشبلى وأبى يزيد ، ثم إلى تصوف الحلاج وابن عربى والجيلى والعطار والرومى والجامى الخ . ويرى هذا التطور متتابعا متواصلا ؛ ولكن لاينكر أنه أخذ فى سيره آراء وأقوالا وأفعالا من النصرانية أو البوذية أو الأفلاطونية . فقد نشأ التصوف فى الجماعة الإسلامية وتطور وتأثر بمذاهب أخرى كما يتأثر كل مذهب ، كثيرا أو قليلا ، بالآراء والمذاهب المتصلة به . ولو لم يكن للنصارى رهبانية وللبوذيين رياضة ولأفلوطين فلسفة لنشأ التصوف فى الإسلام ، وتطوّر مع الرجال والعصور والأحوال ولكنه حين وجد هذه الفرق استعان بما يلائم مقاصده منها .

وأحسب أن قياس التصوف بالمذاهب الأخرى المشابهة ، والنظر إلى تاريخ التصوف والمتصوفين يرجح هذا الرأى[1] . فتسليم إبراهيم بن أدهم وحبّ رابعة

---

(١) انظر كتاب التصوف الإسلامى نيكلسون mistics of Islam

العدوية، ومعرفة ذى النون والجنيد ، وفناء أبى يزيد والحلاج، وتثليث الحلاج، ونظرية الإنسان الكامل التى بدأ بها هذا الصوفى وشرحها ابن عربى ، ثم عبد الكريم الجيلى ، وفلسفة السهروردى فى حكمة الإشراق وهيا كل النور ؛ كل هذه توحى باتصال بين الصوفية والنساك فى الأمم الأخرى ، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة . إن التشابه لا يثبت الاتصال ولكن يؤذن به لاسيما فى الأمور التى ليست نتيجة الفكر البشرى الطبيعى والوجدان الإنسانى العام ، وهما متشابهان فى الأمم ؛ ولكنها نظرات فلسفية خاصة لا يجتمع عليها الباحثون اتفاقا كفيض العالم عن الله تعالى وتسلسله فى الأفلاطونية الحديثة والصوفية .

وإن نظرا إلى ناسك كاسحق النينوى ليبيّن لنا كيف تنتج الأفلاطونية الحديثة ممزوجة بالدين فى الشرق آراء ورياضات تشبه آراء الصوفية ورياضتهم[1] .

وأما الصوفية أنفسهم فينكرون أن يكون استمداد طريقتهم إلا من الكتاب والسنة . وينفرون من أن يتهموا بأنهم يسيرون على آثار غير المسلمين من النساك أو على آثار الفلاسفة .

وقد وكّدوا هذا منذ أنكر الناس عليهم أقوالا وأفعالا ، واجتهد أئمتهم فى تبيين الوفاق الكامل بين التصوف والإسلام أو بين الشريعة والحقيقة ؛ ولكنهم يرون أيضاً أنهم يُلهمون حقائق يعجز عنها العقل ، وتدرك بصائرهم مالا يدركه سواهم فهم ملهَمون ، ولكن ببركة مسيرهم على الكتاب والسنة أيضاً .

وكان الصوفية فى كل العصور يكرهون اسم الفلسفة : فالغزالى فنّدها فى كتابه

---

(١) انظر ترجمة إسحاق النينوى لونسنك Wensinch

تهافت الفلاسفة ، وأبان عجزها عن إدراك الحقيقة فى كتابه المنقذ من الضلال - وقد زلزلتها فى الجماعة الإسلامية هجماته ولم يُجدها كثيراً دفاع ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت .

Similarity

ثم نجد العطار يعرب عن بغضه الفلسفة فيقول : إن كاف الكفر أحب إليه من فاء الفلسفة كما يأتى . وكذلك نجد جلال الدين الرومى يحقر الفلسفة ويفنّد عالما من دارسيها هو فخر الدين الرازى ، وكأنه يقصده حين يقول « أقلّ أقلّ من حكمة اليونان اقرأ حكمة المؤمنين أيضاً »(١) .

نجد بين المنتسبين إلى التصوف رجلا يذكرنا بأفلوطين هو السُّهروردى يحيى بن حبش المعروف باسم السُّهروَردى المقتول (٥٤٩ — ٥٨٥ هـ) ونجد فى كتابه حكمة الإشراق مايشعر بالصلة بين التصوف والحكمة أى الفلسفة؛ ولكن لاننسى أنه قتل بتُهَم منها اعتقاده فى الفلسفة القديمة(٢) .

ذلك موقف أكثر الصوفيـة من الفلسفة وإن استمدوا منها وشار كوافيها . ولكن كبار الصوفية الذين يقبلون كل شىء على أنه مظهر من مظاهر الحق ، ويرون أن المهتدين والضالين متجهون إلى الله ، لايعبدون فى الحق إلا إياه وإن عبدوا غيره كما قال ابن الفارض :

وألسنة الأكوان إن كنت واعيا ... شهود بتوحيـدى بحال فصيحة
وإن عبدوا غيرى وإن كان قصدهم ... سواى وإن لم يظهروا قصد نيتى

---

(١) چند چند أز حكمت يونانيان ... حكمت ايمانيانرا هم بخوان

(٢) نفحات الأنس للجامى .

وكما قال آخر : « ليست وجوه الاثنتين والسبعين ملة إلا إلى هذه السدة . عالم حائر وليس فيها من ضل الطريق »[١] .

هؤلاء لابد أن يلقوا الفلسفة وكل مذهب بصدر أوسع ، وفكر أرحب ، ولكنهم مع هذا يرون أنها ليست شيئاً بجانب طريقتهم التى تُفيض عليهم العلم اللدنى الذى لا ريب فيه ، بغير توسّل بالعقل العاجز الحائر الجبان .

---

(١) روى هفتاد ودوملت جز برين درگاه ثبست عالمى سر گشته اند وهيچ كس گمراه نيست

الفصل الثانى

نشوء التصوف الإسلامى وتطوره

— ١ —

الإسلام دين عمل وكدح وجهاد ؛ يأمر بالتمتع فى هـذه الحياة دون إسراف ولا عدوان ، ويَعِد المحسنين السلطان والتمكن على هذه الأرض . وفى القرآن الكريم :

« يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لايحب المسرفين . قل من حرّم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق . قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، خالصةً يوم القيامة » .

« وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

وقد نهى الإسلام عن الرهبانية وحذَّر من الغلوّ فى الدين والمبالغة فى العبادة . نهى الرسول صلوات الله عليه عن مواصلة الصوم ، والتهجّد طول الليل ونهى عبدالله ابن عمر عن مواصلة الصيام والقيام وقال له : قم ونم وصم وأفطر فإن لبدنك عليك حقاً وإن لأهلك عليك حقاً . وأمثال هذا كثير فى هدى الرسول صلوات الله عليه ولكن الإسلام ، مع هذا ، ينهى الناس عن السكون إلى هذه الحياة الدنيا ، ويبين حقارتها وقلّتها فى جنب الحياة الآخرة . كما فى هذه الآية : « اعلموا أنما الحياة الدنيا

لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرّا ثم يكون حطاما . وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان. وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .

وكان الرسول فى سموّ نفسه ، وعظمة روحه يتقلّل من متاع الدنيا ويحقر كثيرا من زينتها ، وزَهرتها .

وكان فى خاصة نفسه يكثر الصوم والتهجد ويعتكف فى المسجد ولا سيما فى رمضان ، ويلزم نفسه عبادات لايلزم بها أصحابه بل ينهاهم عنها ؛ ولكن المسلمين اتخذوه القدوة المثلى فى كل مافعل ، ما مثّله لأمته وما خصّ به نفسه . فكان فى هذا نزوع كثير من المسلمين إلى الزهد والتقشف والإعراض عن الدنيا ، والإكثار من نوافل الصلاة والصوم .

وجاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى من الحث على الفكر والذكر ، ومراقبة النفس ، والتحذير من الغفلة والهوى مادعا المسلمين إلى كثير من النزعات التى جعلها الصوفية من بعد مذاهب وطرائق بيّنوا حدودها ، ومراحلها ومقاصدها . وحسبنا من القرآن هذه الآيات :

« واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشىّ يريدون وجهه . ولا تعدُ عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا . ولا تُطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فُرُطا » .

« فاصبر على مايقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطرافَ النهار لعلك ترضى . ولا تمدّن عينيك إلى مامتّعْنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى . وأْمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لانسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى » .

« الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » .

« واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدوّ والآصال ولا تكن من الغافلين » .

وكذلك نجد فى القرآن آيات تواتى ما كَلِف به الصوفية من الكلام فى القرب والحب والرضا بين الله والإنسان مثل : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ماتوسوس به نفسه . ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » . « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » . « رضى الله عنهم ورضوا عنه » . « فاذكرونى أذكركم » .

فلما ذهب الصوفية مذاهبهم فى صلة الله بالإنسان تمسكوا بهذه الآيات وأشباهها.

بل وجدوا فى الكتاب الكريم مايحتجون به لمذهبهم فى وحدة الوجود على اختلاف إدراكهم فيها ، وتعدّد صورها عندهم فى مثل هذه الآيات :

« الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » . « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » . « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثَمّ وجه الله » .

وكذلك فى القرآن والسنة مايقارب آراءهم فى النظر إلى حقائق الأشياء ، والإعراض عن الصور والأشكال ، وماذهب إليه بعض الصوفية فى اختلاف الأديان والنحل من أنها صور شتى لحقيقة واحدة ، وطرق مختلفة تؤدى إلى مقصد واحد .

ففى تجاوز الظاهر إلى الحقيقة والوسائل إلى المقاصد يجدون مثل هذه الآية :

« ليس البرَّ أن تولُّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر - الآية » .

« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة . ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات » .

« ولكل وجة هو موليها فاستبقوا الخيرات » .

بل علمهم القرآن أن كل شيء ساجد لله وأن المؤمن والكافر ساجد طوعا أو كرها :

« ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها ، وظلالهم بالغدوّ والآصال » . « ألم تر أن الله يسبح له من فى السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه » .

وحول هذا المعنى حام ابن الفارض حين قال :

وألسنة الأكوان إن كنت واعيا شهود بتوحيدى بحال فصيحة
وإن عبدوا غيرى وإن كان قصدهم سواى وإن لم يظهروا قصدنيتى

هذه الآيات وأشباهها أوحت إلى المسلمين معانى كثيرة سلكها الصوفية فى مذاهبهم من بعد . وزادوا عليها ما استنبطوه هم بطريقتهم فى التأويل ابتغاء المعانى الباطنة للآيات التى تدق على أهل الظاهر .

وليس يعنينى هنا أن أبيّن مافعله بعض الصوفية فى الاحتجاج لمذهبهم بما تدل عليه الآيات وما لاتدل عليه ، وما نسبوه إلى الرسول والخلفاء الراشدين من أقوال وأفعال يعوزها الدليل . وإنما أردت أن أبيّن إلى أى حدّ وجّه الإسلام الصوفية وكيف أمدّهم حين استمدّوه ، جدالا عن أنفسهم ، وحجاجا عن آرائهم .

وسأزيد هذا بياناً فى فصل « تصوف العطار والإسلام » .

— ٢ —

كان لتعاليم الإسلام ، ولأسباب نفسية واجتماعية كثيرة ، ولعرفان المسلمين ما عنـد الأمم الأخرى من عقائد ومذاهب ، واطلاعهم على كثير من سنن الأقوام الأخرى فى الزهد والاعتـكاف ورياضة النفس بضروب شتى ؛ كان لهذا كله آثار فى التصوف الإسلامى يتبينها القارئ حين يتتبّع نشوء التصوف وتطوره فى الصفحات التالية :

ا — هدى الإسلام الناس إلى التقوى ـ تقوى العاملين لمعايشهم ، المجاهدين فى هـذه الدنيا ، لا تقوى المترهّبين ، العاكفين على العبادة ، الخانعين لِغِيَر الزمان ، وتقلّب الحدَثان .

أرشد الإسلام إلى التقوى التى تحلّى بها المسلمون الأولون ، تقوى عمر وعلى وأمثالهما ممن يصرّفون أمور الرعية . ويدبّرون الحرب والسلم فى المساجد ، لا يفرقون بين العبادة ، والعمل لخير الأمة ، وحمايتها والدفع عنها .

وكان إلى هؤلاء جماعة لم تشغلهم أمور الناس ، فبالغوا فى العبادة ، وركنوا إلى الزهادة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وأهل الصفّة .

ب — ثم إن الفتن التى ثارت بين المسلمين ، فأسالت بينهم الدماء أفزعت كثيراً من الأتقياء ، وحبّبت إليهم الابتعاد عن مدارج الفتن جَهد الطاقة ، وأوحت إليهم الأشفاق مما يعرّض الدين للمآثم والشبهات فبالغوا فى التورع ، والانقباض عن الناس .

فالثورة على عثمان وقتل هذا الشيخ الحيّ التقى فى حريم داره والمصحف فى حِجره ، وما تبع هذا من وقعات الجمل وصفّين والنهروان ، ثم قتل الخليفة الرابع علىّ ابن عم

الرسول وزوج ابنته فى مسجد الكوفة وقد خرج لصلاة الفجر ، ثم التنازع بين الأمويين ومخالفيهم من آل بيت الرسول ، ومقتل السبط الشهيد الحسين بن على فى كربلاء ، ثم صلب زيد بن على فى الكوفة ، وابنه يحيى بن زيد ، والنزاع بين الأمويين والزُّبيرين واقتتالهم فى العراق والشام والحجاز ، ووقعة الحرة ، وحصار ابن الزبير فى مكة وقتله على أبواب المسجد الحرام ، والحوادث التى ترادفت من بعد على هذه الشاكلة ؛ كل أولئك أوحى إلى المسلم التقى أن يفر بدينه وأوهمه أن المشاركة فى أمور هذه الدنيا شركة فى هذه الفتن ، وارتكاس فى الجاهلية التى أنجاهم الله منها ، وتعرُّض للفتن التى روى أخبارها بعضُ المحدّثين عن الرسول ، فاجتهد بعض المسلمين أن يعتصموا بالزهد واعتزال الناس فقد مضى زمن الخلافة الراشدة وجاء الملك العَضوض بمظالمه وفتنة .

ونحن نرى فى أول هذه الحادثات سعد بن أبى وقاص أحد الستة أهل الشورى وقائد المسلمين فى فتح بلاد العجم ، يفر بنفسه بعيداً عن الفتنة ، وقد لزم جماعة من أهل بدر بيوتهم بعد مقتل عثمان فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم . ونجد من بعدُ عمر ابن عبد العزيز يضرب مثلا لحياة المسلم التقى الزاهد بعد ما تبدّلت بالمسلمين الأحوال .

ونشأت جماعة من المسلمين ترى أن الجماعة الإسلامية كلها فاسقة خارجة على سُنن النبى فتعتزلها وتحاربها وهم الخوارج . ولا شك أنه كان فى المجتمع ناقمون على الأمراء ساخطون لم يَغلو غلوّ الخوارج فعاشوا خائفين على دينهم ، متقللين من الدنيا ينتظرون الموت والنجاة .

فى كتاب البيان والتبيين أن قُرة الهمْدانى كان يصلى فى اليوم والليلة خمسمائة ركعة وكان يقول : «لما قتل عثمان حمدت الله ألاّ أكون دخلت فى شىء من قتله فصليت مائة ركعة . فلما وقع الجمل وصِفين حمدت الله ألا أكون دخلت فى شىء من تلك الحروب وزدت مائتى ركعة . فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدها وزدت مائة ركعة . فلما كانت فتنة الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها وزدت مائة ركعة »(١) .

وأحسب أن كثيرا من أمثال قرة أشفقوا على دينهم من الفتن فغلوا فى العبادة ، وحرَصوا على اعتزال الناس ، والفرار بدينهم من مُتقلَّب الحادثات ، ومفتَتَن الجماعات .

وكذلك كان من الناس من يلقى بَذْخ الأغنياء ، وسَرَف الكبراء بما يناقضه من التقلل والتقشف ، سخطا على هؤلاء وتسفيها لهم ، وفرارا مما ظنوا من التبعة فى الكسب والانفاق ، ولا سيما التوسع فى الثراء والمبالغة فى التمتع بلذات الدنيا .

ونقَم المسلمون على عثمان تشييد القصور فى المدينة. ومرّ أبو هريرة بمروان وهو يبنى داره فقال :

يا أبا عبد القدوس ابنِ شديداً ، وأمّل بعيدا ، وعِش قليلا ، وكُل خَضْما ، والموعد الله .

---

(١) البيان والتبيين باب الزهد .

وقال الحسن: إن أهل الدنيا وان دقدقت بهم الهماليج ووَطِىء الناس أعقابَهم فإن ذل المعصية فى قلوبهم .

وقد تحدث الزهاد كثيرا عن الغنى والفقر ، والصبر والشكر . كما قال الفُضَيل ابن عياض[1] يا بن آدم إنما يفضلك الغنى بيومين : أمس قد خلا ، وغد لم يأت ، فإن صبرت يومك أحمدت أمرك ، وقويت على غدك ، وإن جزعت يومك أذممت أمرك وضعفت عن غدك . وإن الصبر يورث البرء ،وإن الجزَع يورث السقم ، وبالسقم يكون الموت ، وبالبرء تكون الحياة .

ودخل أبو حازم الأعرج على بعض ملوك بنى مروان فكان من حوارها أن سأله الملك : ما مالُك ؟ قال مالان . قال ما هما ؟ قال الثقة بما عند الله، واليأس مما فى أيدى الناس . قال ارفع حوائجك إلينا . قال هيهات . رفعتها إلى من لا تختزل الحوائج دونه فإن أعطانى منها شيئا قبلت ، وإن زوى عنّى شيئا رضيت[2] .

وغلب على جماعة من هؤلاء النساك الحزن والصمت .

وصف يونس بن عبيد الحسن البصرى فقال :

كان إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه ، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه ، وكان إذا ذكرت النار عنده فكأنها لم تخلق إلا له .

وروى الجاحظ أن رجلا قال صحبت الربيع بن خَيْثم سنتين فما كلمنى إلا كلمتين، قال

---

(١) البيان والتبيين ـ كتاب الزهد .

(٢) البيان والتبيين .

لى مرة : أمّك حيّة ؟ وقال لى مرة أخرى : كم فى بنى تميم من مسجد ؟

ولما قتل الحسين أتى قوم الربيع بن خيثم فقالوا : لنستخرجن منه اليوم كلاماً . فقالوا : قتل الحسين . قال: « الله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » .

فقد أراد هؤلاء أن يخرج الرجل من صمته ويتكلم فيما شجر بين المسلمين، فلم يزد فى جوابه على أن تلا هذه الآية .

وقال مالك بن دينار : لو كانت الصحف من عندنا لأقللنا الكلام .

وأحسبه يعنى صحف الأعمال التى تكتب فيها الحسنات والسيئات ، فهو يصف الناس بكثرة الكلام الموبق وبالحرص .

ج — والحسن البصرى خير من يمثل زهاد المسلمين ونسّاكهم فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، فى عبادته وورعه وزهده ، وخوفه من الله وموعظته وحكمته . وفى كلام الحسن وأمثاله أصول لما فاض به أدب الصوفية من بعد فى هذه المعانى .

ومما روى الجاحظ من كلامه :

رحم الله عبداً كسب طيباً ، وأنفق قصداً ، وقدّم فضلا ، ووجّهوا هذه الفضول حيث وجّهها الله ، وضعوها حيث أمر الله ، فإن من كان قبلكم كانوا يأخذون من الدنيا بلاغهم ، ويؤثرون بالفضل . ألا إن هذا الموت قد أضر بالدنيا ففضحها، فلا والله ما وجد ذولُب فيها فرحاً ، فإياكم وهذه السبل المتفرقة التى جماعها الضلالة ، ومعادها النار . أدركت من صدر هذه الأمة قوماً كانوا إذا جنهم الليل ، فقيام على أطرافهم ، يفترشون خدودهم، تجرى دموعهم على خدودهم يناجون مولاهم فى فكاك رقابهم، إذا عملوا الحسنة سرتهم ، وسألوا الله أن يتقبلها منهم ، وإذا عملوا سيئة ساءتهم ، وسألوا الله

أن يغفر لهم ، يابن آدم إن كان لا يغنيك ما يكفيك فليس ها هنا شيء يغنيك. وإن كان يغنيك ما يكفيك فالقليل من الدنيا يكفيك ، يابن آدم ، لا تقل شيئا من الحق رياء ولا تتركه حياء .

وقال الحسن فى يوم فطر ، وقد رأى الناس وهيآتهم : إن الله تبارك وتعالى جعل رمضان مضماراً لخلقه ، يستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته ، فسبق أقوام ففازوا ، وتخلَّف آخرون فخابوا ، فالعجب من الضاحك اللاعب فى اليوم الذى يفوز فيه المحسنون ويخسر فيه المبطلون ، أما والله لو أن كشف الغطاء لشُغل محسن بإحسانه ومسىء بإساءته ، عن ترجيل شَعر ، أو تجديد ثوب .

شاع مثل هذا الكلم على ألسن زهاد القرنين الأول والثانى من الهجرة كالحسن البصرى المتوفى سنة ١١٩ ومحمد بن واسع الأزدى المتوفى سنة ١٢٠ والفُضَيل بن عياض المتوفى ١٨٧ وسفيان الثورى وعمرو بن عبيد وواصل ابن عطاء وداود الطائى والربيع بن خيثم وأويس القرنى ومعاذة العدوية ورابعة القيسية الخ .

د — وتلا هؤلاء جماعة أعظم زهداً ، وأكثر غلوا فى القول والفعل ، وأقسى على أنفسهم ، وأشد تذليلا لها ، وأميل إلى الاعتزال والانقطاع عن الناس ، عرفوا باسم الصوفية . وقد شاعت هذه التسمية فى أواخر القرن الثانى ، وفى القرن الثالث. منهم هذا الرجل العجيب الذى تناقل الصوفية أقواله واحتذوا أفعاله : إبراهيم بن أدهم البلخى . يقال إنه كان من أبناء الملوك ، وإنه زهد فى النعيم ، وساح فى الأرض ، وعاش فى البرارى . يقول القشيرى : « ثم إنه دخل البادية ثم دخل مكة وصحب بها سفيان الثورى والفضيل بن عياض ودخل الشام ومات بها وكان يأكل من عمل يده مثل الحصاد وحفظ البساتين ... وكان إبراهيم بن أدهم يحفظ كَرْما فمرّ به جندى

فقال: أعطنا من هذا العنب . فقال ما أمرنى به صاحبه فأخذ يضربه بسوط . فطأطأ رأسه وقال اضرب رأسا طالما عصى الله. فأعجز الرجل ومضى . وقال سهل بن إبراهيم صحبت إبراهيم بن أدهم فمرضت فأنفق علىّ نفقته . فاشتهيت شهوة فباع حماره وأنفق علىّ ثمنه . فلما تماثلت قلت يا إبراهيم أين الحمار ؟ قال بعناه . فقلت فعلى ماذا أركب ؟ فقال يا أخى على عنقى. فحملنى ثلاث منازل » .

ونجد فى هؤلاء رجلا كبِشْر الحافى (١٥٠ ـ ٢٢٧) وأصل بشر من مرو . وهو يذكرنا بديوجين اليونانى :

يروى ابن خلكان أنه « لقّب بالحافى لأنه جاء إلى إسكاف يطلب منه شِسْعا لإحدى نعليه . فقال له الإسكاف : ما أكثر كلفتكم على الناس ، فألقى النعل من يده والأخرى من رجله . وحلف لا يلبس نعلا بعدها . وروى القشيرى أن بشراً قال : إنى لأشتهى الشواء منذ أربعين سنة ما صفالى ثمنه ـ يعنى لم يجد ثمنه حلالا خالصا من الشبهة . وقيل له بأى شىء تأكل الخبز ؟ قال أذكر العافية وأجعلها إداما . وقال : لا يجد حلاوة الآخرة رجل يحب أن يعرفه الناس .

ومن هؤلاء معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠١ . ولا يزال قبره مزاراً فى الكرخ من بغداد . وكان من موالى على بن موسى الرضا .

وقد أوصى فى مرض موته أن يتصدقوا بقميصه ليخرج من الدنيا عُريان كما دخلها .

ومنهم السرىُّ السقَطى المتوفى ٢٥٧ تلميذ معروف وخال الجنيد . قال الجنيد ما رأيت أعبد من السرىّ . وروى القشيرى أن الجنيد قال :

« سألنى السرىّ يوما عن المحبة فقلت قال قوم : هى الموافقة ، وقال قوم : الإيثار

وقال قوم كذا وكذا . فأخذ السرىّ جلدة ذراعه فمدّها فلم تمتد . ثم قال وعزته تعالى لوقلت أن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت ، ثم غشى عليه فدار وجهه كأنه قمر مشرق » .

وروى القشيرى أيضاً أنه قال : منذ ثلاثين سنة وأنا فى الاستغفار من قولى الحمد لله مرة . قيل وكيف ذلك ؟ فقال وقع ببغداد حريق فاستقبلنى رجل فقال: نجا حانوتك. فقلت الحمد لله . فمنذ ثلاثين سنة أنا نادم على ما قلت حيث أردت لنفسى خيراً مما حصل للمسلمين .

وروى أن حيّا الجرجانى دخل على السرىّ فسأله أملحك مدقوق ؟ قال نعم . قال لاتفلح – يعنى أنه قد أعدّ لعيشه واهتم به فدقّ الملح .

وقوام سيرة هؤلاء :

١ — تسليم إلى الله فى كل الأمور ، وتوكل عليه حتى كان بعضهم يتحرج من أن يدعو لمريض بالشفاء ، أو يعترف لنفسه بإرادة أو عمل ولو بإرشاد مصلٍّ إلى القبلة[1] .

٢ — وخوف من الله دائم لايفارقهم ليلا ولا نهارا .

٣ — وسوء ظن بأنفسهم ، وتحقير لأعمالهم مهما عظمت .

ولعل ما روى عن إبراهيم بن أدهم يبين الخلال التى تخلقوا بها كلها أو معظمها .

روى القشيرى أن إبراهيم قال لرجل فى الطواف :

« اعلم أنك لاتنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات : أولاها تغلق باب

---

(١) تذكرة الأولياء للعطار ج ١ ص ٤٤ ، ٤٨ ، ٧١ ، ٨٧

النعمة وتفتح باب الشدة . والثانية تغلق باب العزّ وتفتح باب الذل . والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد . والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر . والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر . والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت » .

كان الغالب على هؤلاء العبادة ، والزهد ومحاسبة النفس ، والخوف . ولم يكن الجانب الفكرى الفلسفى واضحا فى سيرتهم ، ولا الجانب الروحى الخالص الذى يقصد إلى الفناء فى الله . أُثِر عن بعضهم كلام فى المحبة يعدّ فاتحة لكلام الصوفية من بعدهم ؛ ولكنها كلمات قليلة متفرقة كما روى عن معروف الكرخى أنه قال : المحبة هبة من الله . وعن السرىّ أن جلده يبس على عظمه من حب الله[1] .

ورابعة العدوية البصرية أكثر هذه الطبقة كلاما فى المحبة ، وأعمقها معانى . روى عنها السُّهرَوَردى أنها كانت تقول .

إنى جعلتك فى الفؤاد محدّثى ... وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس ... وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

وروى القشيرى أنها قالت فى مناجاتها : إلٰهى أتحرق بالنار قلبا يحبّك[2] وروى العطار أنها قالت إلٰهى اجعل الجنة لأحبائك والنار لأعدائك . وأما أنا فحسبى أنت .

فكلمات رابعة وأمثالها عرفت فى هذه الطبقة وكانت مقدمات لما عُرِف من بعد ، من كلام فى الأمور النفسية الدقيقة .

ولم يتكلموا فى الفناء ووحدة الوجود كثيراً ، ولكن رويت عنهم كلمات تعدّ

---

(١) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٥ ، ٢٧٧
(٢) الرسالة : باب المحبة

طلائع لما كان من بعد . روى عن محمد الواسع أنه قال : مارأيت شيئاً إلا رأيت فيه نور الله[١] . وروى عن السرىّ أنه قال : لاتصلح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر يا أنا . وروى القشيرى عن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ أنه قال : مثقال خردلة من الحب أحبّ إلىّ من عبادة سبعين سنة بلا حب[٢] .

هـ — وفى القرن الثالث الهجرى نرى التصوف يغلب فيه المعرفة والتأمل والرياضة الروحية ، والحب الإلٰهى المؤدى إلى الفناء ، والفناء المؤدى إلى وحدة الوجود أو وحدة الشهود .

نجد العارف فى مكان العابد ، ونسمع الكلام فى الحب والوجد والفناء والوحدة. عاش فى هذا العصر ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ويحيى بن مُعاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨، وأبويزيد البسطامى المتوفى ٢٦١، وسهل بن عبد الله التُّسترُى المتوفى سنة٢٧٣ ، والخراز البغدادى المتوفى ٢٧٧ ، وعمرو بن عثمان المكى المتوفى سنة ٢٩١، والجنَيد البغدادى المتوفى سنة ٢٩٧، وأبو عثمان الحيرى النيسابورى المتوفى سنة ٢٩٨، وأبوعبد الله المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣، والحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ ، والشبلى البغدادى المتوفى ٣١٢ .

وحسبنا أن نعرّف بعض التعريف بخمسة من هؤلاء : ذى النون والبسطامى والجنيد والحلاج والشبلى؛ ففى التعريف بهم بيان لوجهة التصوف فى هذا العصر .

فأما ذوالنون المصرى فكان متفلسفا وكيميائيا. فليس بعيداً أن يكون فى كلامه صلة بين التصوف والأفلاطونية الحديثة . ويقال إنه أول من تكلم فى المعرفة على طريقة الصوفية . ويروى عبد الرحمن الجامى أن ذا النون أول من عبّر بالعبارات

---

(١) التذكرة ج ١ ص ٤٩ .
(٢) الرسالة : باب المحبة .

الصوفية. وقال القشيرى فى الرسالة : «فائق هذا الشأن، وأوحد وقته علما وورعا وحالا وأدبا. سعوا به إلى المتوكل فاستحضره من مصر . فلما دخل عليه وعظه فبكى المتوكل وردّه إلى مصر مكرما ... وسئل عن التوبة فقال : توبة العوامّ تكون من الذنوب، وتوبة الخواص تكون من الغفلة .

وأما أبو يزيد فهو طيفور بن عيسى ، كان جده مجوسيا فأسلم . وكان طليعة أهل السكر من الصوفية ، كان يرمى بالكلام ينكره الناس حتى طُرد من البلد مراراً . وإليه تنسب الكلمة المعروفة : مافى الجبة إلا الله . ويقال أنه أول من تكلم فى الفناء . ويقول الهُجويرى صاحب كتاب كشف المحجوب إن أول من تكلم فى الفناء الخرّاز وكان الجنيد يشرح كلمات أبى يزيد المنكرة ليقرّبها إلى الناس . وفى كتاب اللُّمع لأبى نصر السراج طائفة من كلماته التى فسّرها الجنيد .

قال الجنيد : « ثم انى رأيت الغاية القُصوى من حاله (حال أبى يزيد) حالا قلّ من يفهمها عنه أو يعبّر عنها عند استماعها ؛ لأنه لايحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه . ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله عنده مردود » . ثم قال : « رأيت حكايات أبى يزيد رحمه الله على ما نَعتَه ينبئ عنه أنه غرق فيما وجد منها . . . وهى معان غرّقته على تارات من الغرق كل واحدة منها غير صاحبتها » .

ومما روى عنه القشيرى أن رجلا سأله عن الزهد فقال ليس للزهد منزلة . فقال السائل لماذا ؟ فقال : لأنى كنت ثلاثة أيام فى الزهد . فلما كان اليوم الرابع خرجت منه ؛ اليوم الأول زهدت فى الدنيا وما فيها ؛ واليوم الثانى زهدت فى الآخرة وما فيها ؛ واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله . فلما كان اليوم الرابع لم يبق لى سوى الله فهِمت فسمعت هاتفا يقول يا أبا يزيد لاتقوى معنا . فقلت هذا الذى أريد . فسمعت قائلا يقول : وجَدت وجدت ».

وفى هذا الكلام بيان للمرحلة التى بلغها الصوفية . فالزهد الذى كان همّ سلفهم صار مرحلة قصيرة يجتازها الصوفى الواله، ويراها أحقر من أن تشغله .

وقال أبو يزيد فيما روى القشيرى عنه :

« منذ ثلاثين سنة أصلى واعتقادى فى نفسى عند كل صلاة أصلّيها كأنى مجوسى أريد أن أقطع زُنّارى » .

ومعنى هذا، فيما أظن، أنه لم ير قلبه خالصاً للتوحيد ، فارغا من شوائب الشرك . إذ كان التوحيد عندهم أن يفنى الإنسان فى الله فلا يرى سواه .

وأما الجنيد فيسمى سلطان الطائفة . قال القشيرى : سيد هذه الطائفة وإمامهم . وروى القشيرى أنه سئل مَن العارف ؟ فقال من نطق عن سرك وأنت ساكت . وقال ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات . وقال لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله . وقيل للجنيد من أين استفدت هذا العلم ؟ فقال : من جلوسى بين يدى الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة ـ وأومأ إلى درجة فى داره .

وفى كلام الجنيد بيان خطر الذكر والغفلة فى التصوف وبيان مايستفيده الصوفى من العلم الإلهى بالتأمل والفكر والذكر .

وكان الجنيد فقيها يلبس لباس العلماء ويقول ليس الاعتبار بالخرقة إنما الاعتبار بالحُرقة . وكان يمثل أهل الصحو كما يمثّل البسطامى أهل السكر . ويرى العطار أن طريقته الصاحية أحسن طرق الصوفية ويعجب من الجنيد إذ غلبه السكر أحيانا[1] .

وأما الحلاج فاسمه الحسين بن منصور، وأصله من البيضاء بفارس ، ونشأ فى العراق

---

(١) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ١٨ ، ٢٥

وهو صوفى عجيب الأطوار مُنبهم . له شعر بالعربية والفارسية ، وأثبت المعرى فى رسالة الغفران أبياتاً من شعره منها قوله :

أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحانى

وقد روى عنه كلام أنكره علماء بغداد منه قوله : أنا الحق ، فأفتوا بقتله فصُلب . فكان عند الصوفية — ولا سيما صوفية العجم — كالمسيح عند النصارى . واتخذوا كلمته شعاراً وأشادوا بذكره وجعلوه مثلا للصوفىّ الفانى فى الله .

وقد أكثر العطار ذكره فى شعره ، وكاد يخص به بعض منظوماته المطوّلة . ولحافظ الشيرازى بيت يقول فيه :

« إن تصلبنى الليلة فإن دمى يخط على الأرض « أنا الحق » مثل منصور » .

ومنصور اسم الحلاج المعروف بين صوفية الفرس. وهو اسم أبيه . وهو أول من تكلم من الصوفية عن اتحاد اللاهوت والناسوت . ثم أفاض فيه من بعد ابن عربى وعبد الكريم الجيلى صاحب كتاب الإنسان الكامل .

وأما الشبلى فاسمه دُلَف. وهو خراسانى الأصل ، ولد ونشأ ببغداد وتوفى بها . وكان من أصحاب الجنيد وكان شديداً فى رياضة نفسه ، وله ثورات تشبه الجنون أحيانا . وقال الجنيد لكل قوم تاج وتاج هذا القوم الشبلى . وقال الشبلى ؛ وكأنه يعتذر عن بدانته:

أحب قلبى وما درى بدنى ولو درى ما أقام فى السمن[1]

و — فى القرن الثالث الهجرى ، تطور التصوف بأقوال هؤلاء الصوفية وأفعالهم وتميّز الصوفية بهذه الأقوال والأفعال . ثمّ تقلب التصوف على مر الزمان فى أطوار كثيرة واختلفت صوره باختلاف العصور والأقطار والأشخاص . والتصوف يأبى

---

(١) نفحات الأنس .

الحدود والقيود ، ولـكنّ آراءً مشتركة ، وأقوالا متفقة ، وسِيراً متشابهة جمعت هذه الصور الـكثيرة ، والطرق المختلفة ، والأشخاص المتباعدين فى كثير من عقائدهم وسيرهم ، تحت اسم جامع هو التصوف .

فابن عربى والجيلى والسهروردى من متفلسفى الصوفية ، وسنائى والعطار وجلال الدين الرومى وابن الفارض من شعرائهم ، والقشيرى والمـكى والسراج والهجويرى من شراح الطريقة والواصلين بينها وبين الشريعة ، وغير هؤلاء ، عرفوا على اختلاف العصور والبلدان ، وعلى تباعد مابينهم قولا وعملا ، باسم الصوفية .

ولست بصدد أن أفصّل القول فيما يجتمع عليه الصوفية وما يختلفون فيه ، و فيما يتباعدون فيه ويتقاربون ولـكن أبين خصائص للتصوف منذ اشتد واستقل فى القرن الثالث وامتاز أهله من العبّاد والزهّاد السالفين :

فى القرن الثالث وما يليه صار التصوف فـكراً وتأملا ورياضة نفسية أكثر منه زهدا وعبادة بدنية . فتقشُّف إبراهيم بن أدهم وأمثاله ، وكان أعظم ما يمتاز به المتصوفة ، لم يبق ذا خطر عظيم عند الجنيد وأضرابه ، وإن بقى الزهد سمة للمتصوف كل حين . كان الجنيد يلبس لبس الفقهاء لا الصوفية فلما سئل فى ذلك قال : إنما الاعتبار بالحرقة وليس الاعتبار بالخرقة[1] . وأثر عن الشبلى وأبى حفص أنهما كانا يضيّف أحدهما الآخر فيقدم له أطايب الطعام[2] وقال البسطامى : الزهد لا دوام له كما تقدم . وقال الخراز : قوت الزاهد الجوع ، وقوت العارف الذكر .

وغلب على مقاصـــد التصوف الاتجاه إلى الله والفناء فيـه ومحو الوجود

---

(١) التذكرة ج ٢ ص ١٠ .

(٢) = ١ ص ٣٢٨ .

المحدود المجازى فى الوجود المطلق الحقيق . ونشأ من هـذا القولُ بوحدة الوجود فلم ير الصوفى إلا موجودا واحدا هو الله تعالى وما سواه عدم .

قالوا ليس فى العوالم كلها إلا وجود واحد هو الوجود الحق المطلق ، وهو الخير المحض والجمال المحض . وما عداه ليس شيئاً .

صَدر العالم عن الوجود المطلق بالتجلّى . فقد أراد الجمال المطلق أن يعرف، وأول صفات الجمال التجلّى أو كما قال أفلوطين : الظهور مقتضى الـكمال .

تجلى الله تعالى بصفاته المختلفة فـكان العالم . وفى ذلك يروى الصوفية : كنت كنزاً مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت العالم فبى عرفونى .

وليس هذا العالم ذا وجود حق بل هو عدم ظهر كالخيال فى المرآة أو أشعة الشمس على البحيرة الراكدة . روى عن ابن عربى قال: أوقفنى ربى بين يديه فقال من أنت! فقلت أنا العدم الظاهر . وروى الصوفية : كان الله ولا شىء معه . وهو الآن على ما عليه كان .

وقد تنزل الفيض عن الله فى مراتب حتى بلغ عالم المادة ثم ترقت المـادة فصارت نباتا ثم حيوانا ثم إنساناً ، فإنساناً كاملا وهو الحلقة التى تصل العالم بالوجود المطلق مرة أخرى .

الإنسان خلاصـة العالم أو هو العالم الأصغر الذى انطوى فيه العالم الأكبر أو هو روح العالم الشاعر بنفسه وبالله . وهو صلة المـادة أو العدم بالوجود المطلق فهو مركب من وجود وعدم ، من روح ومادة . والروح من الوجود المطلق ومن عالم الغيب فهى تحن أبداً إلى موطنها ، إلى أصلها .

ومقصد الصوفى فى هذه الحياة أن يُيَسِّر للروح النجاة ، وأن يسمو بها على المادة ويخلصها من سجنها ويحررها حتى تتصل بالله .

وليس الطريق إلا الرياضة والمجاهدة والتأمل والذكر التى تسنِّى للروح حريتها وترجعها إلى عالمها . ولهم فى هـذا الطريق الوعر مراحل أو مقامات يقطعها السالك بهداية المرشد حتى يبلغ غايته ، فيفنى فى الله وينعم بالوجود المطلق والجمـال المحض والخير الخالص . وتلـكم حال وراء المعرفة والعقل يتحد فيها الرائى والمرئى والعاشق والمعشوق .

وقد اتصل باعتقادهم فى الوحدة أن رأوا كل ما فى العالم مظاهر لله تعـالى وأن وراء هـذه المظاهر حقيقة واحدة . فـكما رأوا صور العالم أو عالم الصور عدما رأوا صور العقائد والمذاهب عدما ، ونفذوا إلى ما وراءها من حقيقة هى جهاد النفس وتحرقها للوصول إلى الله . فاتسع صدرهم لـكل رأى مخالف . وطلبوا ما وراء مظاهر الشريعة من بواطن وجعلوا ما يسمونه الحقيقة باطناً للشريعة أو روحاً لها .

ز — وقد شرع الصوفية منذ ذلك العصر ينتظمون جماعات لها طرق مختلفة فى كل منها مريدون أوسالـكون وشيخ أو مرشد له السلطان المطلق على مريديه .

وكانت أقوالهم فى الفناء ووحدة الوجود وغيرها ، مثار خلاف بينهم وبين علماء المسلمين ، وزاد هـذا الشقاق أن بعض الصوفية حقروا العلوم التى يعتز بها العلماء ، وقالوا إنهـا لا تغنى شيئا فى تصفية النفس ووصلها بخالقها ، ولا تؤدى إلى إدراك الحقائق الإلٰهية . وحقر العلماء الصوفية إذ كان كثير منهم لم يبلغوا من العـلم مبلغ هؤلاء العلماء .

وزاد الناس نفوراً من الصوفية أن بعض المتصوفين حقروا المظاهر كلها وانتهى

بهم هـذا إلى التقليل من شأن التكاليف الدينية الظاهرة وانفتح بهذا باب لضعاف النفوس فخرجوا من التكاليف وأوهموا أنفسهم ـ وقد استراحت إلى لذة البطالة والإباحة ـ أنهم بلغوا المقصود من هذه التكاليف ، وأدركوا الصحة التى تشرب من أجلها هذه الأدوية . ووجد بعض من لا يبالون بالتصوف ولا بالدين فى الانتساب إلى الصوفية رخصة إلى ما يريدون . والناس فى كل زمان يقبلون من الصوفية ما لا يقبلون من غيرهم من قول وفعل إذ نال هؤلاء ثقتهم بالتعبدّ والتأله ، وسَمَوا بهذا عن الشُّبه .

وقد بدأ هذا النزوع إلى التحلل من التكاليف فى القرن الثالث أيضاً . روى القشيرى أن رجلا قال عند الجنيد : أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله تعـــالى . فقال الجنيد : هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهو عندى عظيمة . والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا . فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمـال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها . ولو بقيتُ ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بى دونها . »[1] . وقال القشيرى فى مقدمة الرسالة شاكياً من صوفية زمانه ـ والرسالة كتبت سنة ٤٣٧ ـ :

« وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة . فعدُّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التميز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام . واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة . وركضوا فى ميدان الغفلات ، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان .

---

(١) الرسالة : الجنيد .

ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هـذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال . وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال . وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه . وهم محو وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، واختُطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم أحكام البشرية وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صُرّفوا .

ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان بما لوّحتُ ببعضه من هذه القصة وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار ، غيرة على هـذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء أو يجد مخالف لثلبهم مساغاً ، إذ البلوى فى هـذه الديار بالمخالفين لهذه الطريقة والمنكرين عليها شديدة الخ » .

الباب الثانى

التصوف والأدب

— ١ —

أنشأ الصوفية أدباً منثوراً ومنظوماً ضمنوه فلسفتهم وطريقتهم ورياضتهم ودعاءهم ومناجاتهم وما يشعرون به من العشق والوجد ، وما يلوح لهم فى سلوكهم من لمعات إلهية ، وجذبات روحية ، كما ضمنوه أخلاقا لهم وآدابا وأمورا كثيرة تتصل بهذه الأمور .

وقد شاركوا غيرهم فى كثير من الآراء والعواطف والأخلاق والآداب ، وامتازوا بعقائد وآراء وعواطف ، كما امتازوا بطريقتهم فى التحقيق والتدقيق ، والنظر إلى البواطن ، والقصد إلى الغاية فى الأمور الدينية والنفسية التى عالجوها .

وقد أُثر عنهم ، منذ كانوا فى الجماعة الإسلامية ، كلمات ومقالات وأبيات وقصائد تطورت على القرون تطورا بعيدا . وضمّوا إلى ما أنشأوا أشعارا أنشأها غيرهم وتبنّوها هم فجعلوها تصويرا لما تجيش به نفوسهم ، وقصدوا بها مقاصد تخالف ما قصد منشئوها .

ولم يكن لهم بد من الاستعانة بالألوان والأشكال التى أبدعها غيرهم لتصوير

ما خفى فى سرائرهم ، ودق فى ضمائرهم لاجئين إلى التشبيه والتمثيل والاشارة والرمز.
وفى هذا يقول ابن عربى فى ترجمان الأشواق .

كلُّ ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كلُّ ما
وكذا إن قلت ها أو قلت يا وألا إن جاء فيه أو أما
وكذا إن قلت هى أو قلت هو أو همو أو هنَّ جمعا أو هما
وكذا إن قلت قد أنجد لى قدر فى شعرنا أو أتهما
وكذا السحب إذا قلت بكت وكذا الزهر إذا ما ابتسما
أو أُنادى بحُداة يمَّموا بانة الحاجر أو وُرق الحمى
أو بدور فى خدور أفلت أو شموس أو نبات أنجما
أو بروق أو رعود أو صَبا أو رياح أو جنوب أو سما
أو طريق أو عقيق أونقا أو جبال أو تلال أو رِما
أو خليل أو رحيل أو رُبى أو رياض أو غياض أو حَما
أو نساء كاعبات نهَّد طالعات كشموس أو دُمَى
كلّ ما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السما
لفؤادى أو فؤاد من له مثل مالى من شروط العلما
صفة قدسية علوية أعلمت أن لصدق قَدَما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما

وقد نشأت لهم لغة خاصة واصطلاحات شرحوها فى كُتبهم . ونظم فيها محمود الشبسترى كتابه كلشن راز . وجمعها بعضهم فى معاجم .

فأما اللغة العربية فقد حوت كُتبها منذ العصر الأول أقوالا وأدعية وصَلَها القوم بأمثالها على مرّ الزمان ؛ من أقوال الحسن البصرى ومن تبع أثره من الزهاد والعباد ، إلى أقوال معروف الكرخى وبشر الحافى والسرِىّ السقَطى والجنيد والشبلى وأبى يزيد ، إلى أقوال من لحق بهم فى الطريق كالنِفّرى وابن عربى وأبى الحسن الشاذلى وابن عطاء الله السكندرى ، ومن نهج هذا النهج من بعد .

ونشأ شعراء غلب التصوف على أشعارهم كابن الفارض وابن عربى وعبد الغنى النابلسى . وآخرون عرفوا بقصيدة أو قصائد صوفية كالشهرزورى والسُهرَوَردى .

وفى رسالة القشيرى ، وقوت القلوب للمكى ، واللمع لأبى نصر السراج ، والمواقف للنفّرى ، وحكم ابن عطاء الله غُنية لمن يريد تتبع أقوال القوم ولا سيما المنثور منها .

وفى كتاب التوهم للمحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ مثل من الأدب الصوفى فى القرن الثالث الهجرى ، وهنا وصفه للحشر يوم القيامة :

« فتوهم نفسك بعُريك ومذلتك وانفرادك بخوفك وأحزانك وغمومك وهمومك فى زحمة الخلائق عُراة حُفاة صُموتا أجمعين بالذلة والمسكنة والمخافة والرهبة ، فلا تسمع إلا همس أقدامهم ، وصوت المنادى ، والخلائق مقبلون نحوه وأنت فيهم مقبل نحو الصوت ، ساع بالخشوع والذلة ، حتى إذا وافيت الموقف ازدحمت الأمم كلها من الجن والإنس عراة حفاة ، قد نُزع المُلْك من ملوك الأرض ولزمتهم الذلة والصغار ، فهم أذل أهل الجمع وأصغرهم خلقة وقدرا بعد عتوّهم وتجبرهم على عباد الله عز وجل فى أرضه . ثم أقبلت الوحوش من البرارى وذرى الجبال منكسة رءوسها لذل يوم القيامة بعد توحشها وانفرادها من الخلائق ، ذليلة ليوم النشور لغير بليّة نابتها ولا

خطية أصابتها ، فتوهم إقبالها بذلّها فى اليوم العظيم ليوم العرض والنشور . وأقبلت السباع بعد ضراوتها وشهامتها منكسة رءوسها ذليلة ليوم القيامة حتى وقفت من وراء الخلائق بالذل والمسكنة والانكسار للملك الجبار . وأقبلت الشياطين بعد عتوها وتمردها خاشعة لذل العرض على الله سبحانه ، فسبحان الذى جمعهم بعد طول البلاء واختلاف خلقهم وطبائعهم وتوحش بعضهم من بعض، قد أذلهم البعث وجمع بينهم النشور ، حتى إذا تكاملت عدة أهل الأرض من إنسها وجنها وشياطينها ووحوشها وسباعها وأنعامها وهوامها ، واستووا جميعاً فى موقف العرض والحساب الخ . »

ومن كتاب المواقف للنفرّى :

موقف الموت

أوقفنى فى الموت فرأيت الأعمال كلها سيئات ، ورأيت الخوف يتحكم فى الرجاء ، ورأيت الغنى قد صار ناراً ولحق بالنار ، ورأيت الفقر خصما يحتج . ورأيت كل شىء لايقدر على شىء ، ورأيت الملك غروراً ، ورأيت الملكوت خداعا . وناديت يا علمُ فلم يجبنى وناديت يا معرفة فلم تجبنى . ورأيت كل شىء قد أسلمنى ، ورأيت كل خليقة قد هربت منى ، وبقيت وحدى . وجاءنى العمل فرأيت فيه الوهم الخفى ، والخفى الغابر . فما نفعنى إلا رحمة ربى . وقال لى أين علمك فرأيت النار . وقال لى أين عملك فرأيت النار . وقال لى أين معرفتك فرأيت النار . وكشف لى عن معارفه الفردانيّة فخمدت النار .

وقال لى أنا وليك فثبتّ . وقال لى أنا معرفتك فنطقت . وقال لى أنا طالبك فخرجت .

موقف الرفق

أوقفنى فى الرفق وقال لى : الزم اليقين تقف أمامى ، والزم حسن الظن تسلك محجّتى ، ومن سلك فى محجتى وصل إلىّ .

وقال لى : إذا اضطربت فقل بقلبك اليقين تجتمع وتوقن ، وقل بقلبك حسن الظن تحسن الظن . وقال لى من أشهدته أشهدتُ به ، ومن عرّفته عرّفت به ، ومن هديته هديت به ، ومن دللته دللت به .

وقال لى : اليقين يهديك إلى الحق ، والحق المنتهى . وحسن الظن يهديك إلى التصديق ، والتصديق يهديك إلى اليقين .

وقال لى: حسن الظن طريق من طرق اليقين .

وقال لى: إن لم ترنى من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفنى .

* * *

وأما الشعر فكان ابن الفارض إمامه ، ولست فى حاجة إلى التمثيل بشعره . ونظم ابن العربى كثيراً ولكنه لم يُجد الشعر إلا قليلا . وأحسن شعره فى ترجمان الأشواق .

ومن شعره فى هذا الديوان قصيدته التى مطلعها :

إنى عجبت لظبى من محاسنه ... يختال مابين أزهار وبستان[1]

وفيها يقول :

ومن أعجب الأشياء ظبى مبرقع ... يشير بعناب ويومى بأجفان

ومرعاه مابين الترائب والحشا ... ويا عجبا من روضة وسط نيران

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

---

(١) ينظر اختلاف الوزن بين المطلع والأبيات الأخرى .

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهتْ ركائبه فالحب دينى وإيمانى

وممن روى لهم شعر صوفى ولم يبلغوا أن يعدّوا شعراء عبدالله الشهرزورى المتوفى سنة ٥١١ هـ صاحب القصيدة التى أولها :

لمعت نارهم وقد عسعس الليـ ـل وملّ الحادى وحار الدليل
فتأملتها وفكرى من البيـ ـن عليل ولحظ عينى كليل
وفؤادى ذاك الفؤاد المعنّى وغرامى ذاك الغرام الدخيل
ثم قابلتها وقلت لصحبى هـذه النار نار ليلى فميلوا
فرموا نحوها لحاظا صحيحا ت فعادت خواسئا وهى حول
ثم مالوا إلى الملام وقالوا خُلّب ما رأيت أم تخييل ؟

وللسهروردى يحيى بن حبش المقتول سنة ٥٨٧ هـ شعر صوفى منه قصيدة فى النفس على مثال قصيدة ابن سينا وقصيدته الحائية المعروفة التى أولها :

أبداً تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل وداد كم تشتاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاح

ومنها قوله :

والله ماطلبوا الوقوف ببابه حتى دُعوا وأتاهم المفتاح
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم أبداً فكل زمانهم أفراح
حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشفت لهم حُجُب البقا فتلاشت الأرواح

وجاء على آثار هؤلاء الشعراء جماعة نظموا ؛ فمنهم الشاعر ومنهم ناظم وصايا

وآداب . وممن نظموا فى آداب السلوك فى هذا العصر الشيخ حسن رضوان المصرى مؤلف كتاب روض القلوب المستطاب .

— ٢ —

وأما الأدب الفارسى ، ويتبعه الأدب التركى والأدب الأردى ، فقد ترجم عن فكر الصوفية ووجدانهم بالشعر لا بالنثر .

وبلغ شعراء الفرس فى هذه السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى ، فأخرجوا المعانى الظاهرة والخفيّة والجليلة والدقيقة فى صور شتّى معجبة مطربة وقد فتح عليهم فى هذا فتحا عظيما فكان شعرهم فيضا تضيق به الأبيات والقوافى والصحف والكتب حتى ليمسك القارئ أحيانا حائراً كيف تجلت لهم هذه المعانى ، وكيف استطاعوا أن يشققوا المعنى الواحد ، إلى معان شتى ثم يخرجوا كل واحد منها فى صور كثيرة عجيبة كأنها أزهار المرج ونباته تزدحم فى العين ألوانها وأشكالها وماؤها واحد وترابها واحد .

كان أبو سعيد بن أبى الخير الخراسانى من رجال القرنين الرابع والخامس (٣٥٧ — ٤٤٠ هـ) فارط شعراء الصوفية فى الأدب الفارسى فنظم رباعيات كثيرة هى أحسن مافى الشعر الصوفى من رباعيات فيما أعلم . وجاء بعده عبد الله الأنصارى المتوفى سنة ٤٨١ هـ وله ديوان فى الشعر الصوفى . ثم جاء الشاعر الكبير مجد الدين سنائى الغزنوى المتوفى سنة ٥٤٥ فنظم حديقة الحقائق ومنظومات أخر ، وتلاه فريد الدين العطار فأكثر وفاض ونظم نحو أربعين منظومة ، ثم جاء مولانا جلال الدين الرومى شيخ شعراء الصوفية كلهم فاستولى على الأمد . ونظم الديوان وهو شعر صوفى رقيق بليغ ، والمثنوى وهو شعر وفلسفة وأخلاق وتفسير للقرآن والشريعة بأسلوب

صوفى . وقد سماه المعجبون به القرآن فى اللغة الفارسية . وقالوا عن صاحبه لم يكن نبيا ، ولـكن أوتى كتابا .

ثم جاء عبـد الرحمن الجامى العالم الشاعر المتوفى ٨٩٨ هـ وهو يعدّ آخر شعراء الصوفية العظام .

وإلى جانب هؤلاء شعراء كثيرون لهم فى التصوف شعر جيد كابنَ يمين والعراق صاحب اللمعات والشيخ محمود الشَبِستَرى صاحب المنظومة كلشن راز (حديقـة السر) وقاسم الأنوار والمغربى . ولا ننسى الشاعر العظيم الذى فاق الشعراء طرا بجمال شعره ودقته وإن لم يبلغ فى الشعر الصوفى الصريح وفى الفلسفة مبلغ كبار الشعراء . وهو حافظ الشيرازى .

ولا يخلو شاعر فارسى من نزعة صوفية تظهر فى شعره لشدة ماسيطر شعراء الصوفية على الشعر الفارسى منذ نبغ كبار الشعراء الصوفية إلى يومنا هذا .

— ٣ —

وسار الشعر التركى على نهج الشعر الفارسى وحرص كبار الشعراء من الترك على تقبّل شعراء الفرس واقتفاء آثارهم . ولم يزل شعراء الترك ومتأدبوهم يدرسون الفارسية حتى هذا العصر .

وأئمة الشعر الصوفى فى الإسلام هم شعراء الفرس ؛ ولـكن حظ الشعر التركى من التصوف ليس قليلا . بل قلّ أن يخلو شاعر منهم من شعر صوفى أو مسحة صوفيـة فى شعره . ذلـكم بأن الشعر التركى طبع على غرار الشعر الفارسى بعـد أن تسلّط شعراء الصوفيـة على شعر الفرس فنشأ الشعر التركى فى رعاية الشعر الصوفى وسلطانه .

فأما البلاد التركية الشرقيـة أى تركستان فقد انتشر فيها التصوف بانتشار الإسلام ، وكثير ممن نشروا الإسلام فيها صوفية .

وفى القرن السادس الهجرى نبغ هناك صوفى عظيم لاتزال طريقتـه شائعة فى تركستان وبلاد أخرى هو أحمد اليَسوىّ المتوفى سـنة ٥٦٢ . وقد نظم بالتركية الشرقية قطعاً صوفية كل واحدة تسمى « حكمة » وتلاه سليمان آتا المتوفى سنة ٥٨٢ وهو خليفة اليسوى فى خوارزم .

وتسربت طريقة اليسوى وأشعاره إلى الأناضول فتلقاها الناس بالقبول ولا سيما فى القرى والبادية . ونبغ فيها شعراء ينظمون بالأوزان التركية العامية أكبرهم يونس أمره .

وأما التركية الغربية أو العثمانية فـكان أول شعرائها سلطان ولد ابن جلال الدين الرومى . وقد نظم بالتركية المعانى الصوفية التى تلقاها عن أبيه فـكان أولُ الشـعر التركى شعراً صوفيا ؛ بل نظم سلطان ولد بالتركية لينشر الآراء الصوفية بلغة يفهمها الناس فى الأناضول .

وقفا أثره شعراء يغلب عليهم التصوف مثل أحمد الفقيه نظم بالتركيـة منظومة صغيرة فى المواعظ والأخلاق الصوفية وعاشق باشا وله كتاب منظوم فى التصوف اسمه غريب نامه .

ونشأ التصوف ـ ولا سيما الطريقة المولوية ـ شعراء كبارا مثل شيخى المتوفى سنة ٨٢٦ ناظم قصة خسرو وشيرين بالتركية ، وسنان باشا صاحب كتاب التضرع (تضرع نامه) وهو أحد العلماء والوزراء فى عهد الفاتح . توفى سنة ٨٩١ .

ومنهم حمدى المتوفى سنة ٩١٤ وله منظومات خمس على سنّة نظامى الكنجوى الشاعر الفارسى ، ومن تبعه فى نظم خمس منظومات ، ويحيى بك المتوفى ٩٩٠ وله خمس منظومات كذلك ، وروحى البغدادى المتوفى سنة ١٠١٢ وهو معدود من شعراء المولوية ، والشيخ غالب صاحب قصة حسن وعشق ، وهو من كبار شعراء المولوية ، توفى سنة ١٢١٣ .

ويضيق المجال عن إثبات فصول من الشعر الفارسى والتركى الصوفى هنا .

الباب الثالث

فريد الدين العطار

— ١ —

أبو طالب أو أبو حامد محمد بن إبراهيم المعروف بفريد الدين العطار ؛ ولد سنة ٥١٣ هـ فى قرية قرب نيسابور تسمى كَدكَن وعاش فى نيسابور .

ويذكر بعض مؤرخيه أنه عاش فى شادياخ . وكانت شادياخ ضاحية من ضواحى نيسابور واتسعت حتى اتصلت بها . فلما أخرب الغز المدينة سنة ٥٤٨ هـ نمت نيسابور الجديدة حول شادياخ[١] . ويقول العطار نفسه فى منظومة لسان الغيب : إنه ولد فى نيسابور[٢] . وسواء أولد فى نيسابور أو كدكن فقد عاش فى نيسابور ومات فيها وبها قبره

وقد زرت قبره حينما مررت بنيسابور سنة ١٣٥٢ هـ وهو فى بناء مفرد فى ظاهر البلد .

— ٢ —

نيسابور إحدى مدن خراسان . وخراسان الأقليم الشمالى الشرقى من إيران

(١) ياقوت : معجم البلدان .

(٢) انظر مقدمة محمد بن عبد الوهاب القزوينى لتذكرة الأولياء .

وكان يقال فى العصور القديمة ، على اختلاف حدوده باختلاف العصور ، لخراسان الحالية وشمالى أفغانستان وقسم من تركستان .

ولا يتسع المجال هنا لبيان مكانة خراسان فى العالم شعوبه وتجارته وثقافته، إذ كانت موصلَ إيران وآسيا الغربية وأوربا وأفريقية وآسيا الشرقية والشمالية ؛ ولكنى أكتفى بالإشارة إلى صلة هذا الإقليم بالتصوف . كثير من الصوفية الأولين عاشوا هم أو آباؤهم فى هذه البقعة من الأرض ؛ فإبراهيم بن أدهم وشقيق البلخى وبشر الحافى وفضيل بن عياض وأبو يزيد البسطامى ، وحاتم بن علوان الأصم ، وأبو حفص الحداد وأبو عثمان الحيرى ، والقشيرى والغزالى وأبو سعيد بن أبى الخير والعطار وجلال الدين الرومى كل هؤلاء من هذا الاقليم أصلا أو منشأ .

ومدينة نَسا فى هذا الأقليم كانت تسمى الشام الثانية لكثرة ما بها من قبور الأولياء . ويقول ياقوت فى نيسابور : « معدن الفضلاء ومنبع العلماء لم أر فيما طوفت من البلاد مدينة كانت مثلها . . . وقد خرج منها من أئمة العلم مالايحصى » .

— ٣ —

وكانت خراسان فى سلطان السلاجقة حينما ولد العطار ، والقائم بالملك منهم السلطان سنجر (٥١١ — ٥٢٢) وهو آخر السلاجقة العظام . وكان فى حروب مع ملوك خوارزم ومع الغزّ ، وبعد موت سنجر رجحت كفة ملوك خوارزم فاستولوا على خراسان إلى غارات التتار . ولم تكن خراسان موطنُ العطار فى عصره خالية من الحروب والفتن والثورات . وقد أصاب نيسابور حظها من هذه النوائب . وقد ذكر العطار فى شعره فتنة الغز التى وقعت سنة ٥٤٨ وخربت فيها نيسابور وأسر فيها السلطان سنجر ، وذكر حوادث أخرى .

٤ — أسرة العطار .

لا نعرف من أخبار هذه الأسرة إلا نتفاً قليلة متفرقة . فأبو العطار كان عطاراً ، وورث ابنه صناعته . ومن هـذا لقبُه . ويقول رضاقُلى خان فى كتاب رياض العارفين إن العطار كان كآبائه ذا ثراء ومكانة ، وكان بارعاً فى الحـكمة الإلٰهية والطبيعية . وكان له كل حوانيت العطارين فى نيسابور .

وفى كتب العطار نفسه كلمات تتضمن بعض أحوال أسرته وأخبارها . ففى كتابه : « أسرار نامه » يقول : إن أباه مات شيخاً هرماً والعطار صبىّ . ويقول : « ربّ ارحم هذا الرجل الطاهر القلب . قد ابيض شعره فى الإسلام فلا تتركه فى ظلمات اليأس . » ويخبرنا أيضاً أن أباه دعا له وهو محتضر فأمّنت أمّه .

وأما أمه فقد ماتت بعدُ وهو كبير . ونجد بكاءه إياها فى آخر منظومته « خسرو وگل » ويقول : إنها كانت سروره فى الدنيا : « لم يكن لى أنس إلا بأمى وقد ذهبت[1] . كم شدّت أزرى هـذه الضعيفة التى كانت خليفة فى مملـكة الدين لقد كانت ضعيفة كالعنكبوت ولـكنها كانت لى حصنا ووَزَرا . » وكانت ، كما يقول ، رابعة الثانية بل أتقى من رابعة . بقيت تسعة وعشرين عاما تلبس حقير الثياب وخشنها . وكانت تقطع الليل دعاء وبكاء .

فإذا قلنا إن هذه المنظومة خسرو وگل نظمت بعد كتاب منطق الطير — إذ ذكر هذا الـكتاب فيها — والعطار نظم منطق الطير سنة ٥٧٣ وسنّه ٦٠ سنة فقد نظم هذه المنظومة بعد الستين ، وقد عاشت أمه إذاً إلى أن بلغ الرجل هذه السن أو جاوزها .

وفى ذكر العطار والديه ، وبكائهما والتحسر عليهما ووصفهما بالتقى والزهد ما يبين عن البيت الطاهر الذى نشأ فيه هذا الرجل الصالح .

---

(١) مراكر بود أنسى درزمانه بمـادربود أورفت أزميانه .

ولم أجد فى كتب التراجم ذكراً لأولاد العطار ولكنى وجدت فى كتاب لسان الغيب قوله : يا بنى استمع لأبيك . وفى كتاب « مختار نامه » رثاء طويل بليغ يتضمن الحسرة البالغة على فقد حبيب مات فى سن الثانية والثلاثين . وهو يسميه الحبيب العزيز (يار عزيز) فلعله ابنه .

٥ — سيرة العطار :

ا — لا بد لنا قبل أن نُجمل الكلام فى سيرة العطار أن نؤرخ وفاته فإن الروايات اختلفت فى تاريخ وفاته اختلافا بعيداً ؛ أول التواريخ المروية سنةُ ٥٨٦ وآخرها سنةُ ٦٣٢[1] وبينهما تواريخ أخرى وأكثر الروايات تذكر سنة ٦٢٧ وهو تاريخ غزو المغول نيسابور بلد العطار وتخريبها وتقتيل أهلها .

وكل من ترجموا للعطار أرَّخوا مولده بسنة ٥١٢ أو ٥١٣ هـ ، إلا أمير على فى كتابه روح الإسلام فيذكر سنة ٥٤٥ وهذا غلط لا شك فيه . ومن الأدلة عليه أن الشاعر يتكلم عن السلطان سنجر كلامه عن الأحياء وسنجر مات سنة ٥٥٢ فلو ولد الشاعر سنة ٥٤٥ لكان كلامه هذا عن سنجر وهو دون العاشرة من عمره.

ندع هذه الروايات المتناقضة حيناً ، ونعمد إلى كتب العطار لعلنا نجد مايهدينا إلى الحق فى هذه المسألة :

يذكر العطار فى كتابه « بيسر نامه » سنَّ الخمسين[2] ويذكر الستين فى كتابه

---

(١) الأول فى كتاب روح الإسلام Spirit of Islam لسيد أمير على والثانى فى كشف الظنون.

(٢) كليات العطار ص ١٢٢٦

مختار نامه[١] وفى بعض نسخ منطق الطير يذكر تاريخ نظم الكتاب على أنه سنه ٥٧٠ أو ٥٧٣[٢] وسن العطار حينئذ ٥٧ أو ٦٠ سنة .

وذكر العطار فى الديوان سنّ نيف وسبعين[٣] . ولا أعرف سناً فوق هذه الأسنان ذكرت فى موضع آخر من كتبه .

ويقول العطار فى كتاب مظهر العجائب عن نجم الدين كُبرَى أحد الصوفية العظام فى عصره : انه كان من الأولياء .

ويأخذ الأستاذ محمد القزوينى من هذه الجملة أن العطار عاش بعد نجم الدين، وهذا قتل بأيدى المغول سنة ٦١٨ . فينبغى أن يكون الشاعر قد عاش بعد هذه السنة .

ويذكر الأستاذ القزوينى أيضاً أن مؤلف كتاب لباب الألباب محمد العوفى ذكر فريد الدين العطار كما يذكر الأحياء ، وهذا الكتاب ألف سنة ٦١٧ فالشاعر عاش إلى هذه السنة .

ويرجح الأستاذ القزوينى بهذين الدليلين أن العطار مات سنة ٦٢٧ كما ذكر فى إحدى الروايات المذكورة آنفاً .

ويمكن أن يزاد لتأييد هذا الرأى أن شاعراً كبيراً وصوفياً عظيما كالعطار لا يقال عنه انه قتل بأيدى المغول إلا أن يكون قد قتل بأيديهم حقا أو مات فى الاضطراب الذى عمّ البلاد الإسلامية الشرقية إبّان غاراتهم ، وكانت غارتهم على نيسابور بلد العطار سنة ٥٢٧ كما قدّمت .

وبعد كتابة هذا الفصل قدم الأستاذ المستشرق مَسّنيون من إيران . وقابلنى وقال

---

(١) كليات العطار ص ٩٩٢

(٢) مخطوطات فى المتحف البريطانى وديوان الهند .

(٣) مقدمة محمد بن عبد الوهاب القزوينى .

إنه زار نيسابور بلد العطار وقبره . وأطلعنى على نص نقله بخطه الأخ الأديب عباس إقبال من كتاب معجم الفلاسفة. وفيه رواية عن نصير الدين الطوسى أن العطار قتل بأيدى المغول . وهو نص عجيب ، يختلف فيه اسم العطار وكنيته عما عرفته الروايات الشائعة .

هذه النصوص واستدلال الأستاذ المحقق محمد بن عبد الوهاب القزوينى تبدو لأول وهلة فاصلة فى القضية ؛ ولكن تقابلها هذه المحاجَّة :

١ — لو عاش العطار إلى سنة ٦٢٧ لكان عمره مائة وخمس عشرة سنة وهذا بعيد .

٢ — ذكر العطار سنّه فى مواضع من كتبه : فذكر الخمسين والستين والسبعين ولم يزد . وهو حين ذكر الستين شكا الضعف ووصف بياض شعره وانحناء قامته؛ فلو عمَّر هذا العمر الطويل لذكر أسنانا أعلى من السبعين ، ولوصف ضعفه ، وهرمه فيها .

فإذا قدرنا أن الرجل مات بعد السبعين بقليل فهذا يوافق التاريخ الأول من تواريخ وفاته أعنى سنة ٥٨٦ فعمره فى هذه السنة ثلاث وسبعون .

٣ — ويؤيد هذا التاريخ أنَّا نجد فى كتاب « هفت أقليم » لمحمد أمين الرازى هذين البيتين :

شيخ عطار آن فريد روزگار مرشد شاهان وشاهنشاه فقر
شد شهيد راه فقر آن رهنما سال تاريخش أزان شد راه فقر

وترجمتهما :

الشيخ العطار فريد الزمان مرشد الملوك وملك الفقر . استشهد فى طريق الفقر هذا المرشد. فصار تاريخ وفاته طريق الفقر (راه فقر) وهذا بحساب الجمل = ٥٨٦ . وهذه الكلمة أبعد عن التحريف من الأرقام .

وأما قول فريد الدين عن نجم الدين كبرى انه كان فى الدنيا من الأولياء فهذا

جاء فى كتاب مظهر العجائب وهو كتاب ينبغى أن يقابل بالشك . ثم الجملة لا تدل دلالة صريحة على أن نجم الدين مات . وقد وصف نجم الدين بعدها بهذه الكلمات : « ولى العصر ، سلطان العالم ، منبع العرفان ، نور الأرواح » . وربما تشعر هذه الأوصاف بأنه يصف رجلا معاصراً لم يمت .

وأما لباب الألباب فكذلك لا يدل كلامه صراحة على أن العطار كان حياحين كتب .

ب — تركه الطب والصيدلة واعتزاله الناس :

كان إبراهيم العطار أبو الشاعر الذى نؤرخ له من مريدى الشيخ الصوفى قطب الدين حيدر فى قرية « كدكن » إحدى قرى نيسابور[1] . وكذلك نشأ فريد الدين مريداً لهذا الشيخ شيخ أبيه . وأهدى إليه كتابا من كتبه سماه باسمه «حيدر نامه»

ثم خلف أباه فى صناعته فصار عطارا ، ويؤخذ من كتبه أنه كان يطب للناس ويعطيهم الأدوية وكان يحضره مئات من الناس للعلاج والدواء ، ولكنه ترك هذه الصناعة وانقطع للعبادة والتأليف والسياحة . ويروى دولتشاه أن فريد الدين العطار ترك العطارة وزهد بعد واقعة كانت بينه وبين أحد الدراويش .

وخلاصة القصة أن العطار كان جالسا يوما فى حانوته فى أبّهته، وخدمُه حوله فجاء مجنون فنظر فى الحانوت وتنهد ودمعت عيناه . فأمره العطار أن ينصرف فأجاب الدرويش أيها السيد إن حملى خفيف وليس عندى إلا هذه الخرقة ويسير علىّ أن أفارق هذه السوق عاجلا (يعنى الدنيا) وخير لك أنت أن تفكر فى أحمالك وتتدبّر فى أمورك . قال العطار كيف تذهب من هذه السوق ؟ فأجاب الرجل : هكذا . وخلع أسماله ووضعها تحت رأسه وأسلم روحه لبارئها .

---

(١) دولت شاة وهفت إقليم .

والروايات الصوفية تكثر ذكر الواقعات التى تنقل إنسانا فجأة من الاضطراب فى العيش إلى التصوف . وهذه الواقعات ، فى أكثرها ، اختراع يلائم العامة وأشباه العامة ممن يؤمنون بالحوادث الظاهرة المفاجئة أكثر من إيمانهم بالتأمل الخفى المديد . ولست أنكر ما يكون لحدث واحد من الأثر فى نفس الإنسان ولكنى أشير إلى ولوع الروايات الصوفية بهذه الحوادث كما يذكر فى سيرة إبراهيم بن أدهم ، ومعروف الكرخى والعطار وجلال الدين الرومى ؛ على أن فى منظومة العطار المسماة ميلاج نامه قصة تشبة هذه ، يقول العطار : إنه حين فرغ من كتابه جوهر الذات أقام فى خلوته حيران قلقا ، وفكر ليلة فيما عسى أن يلهمه الله بعدُ . فرأى رجلا مجنونا يقترب منه ويسرّ إليه أموراً ويسأله ماله مكتئبا وقد صاحبه التوفيق فى طريقه . وأوصاه أن يكشف الأسرار فى كتاب آخر يسميه باسمه . فسأل العطار هذا المجنون ما اسمك ؟ قال : أنا منصور الحلاج ، واسمى فى العالم ميلاج . ثم غاب الرجل عن العطار (١) .

ليس بعيداً أن تكون هذه القصة التى تخيّلها العطار فى مقدمة كتابه ميلاج نامه أوحت القصة التى يرويها دولتشاه وغيره .

وسواء أصحت الرواية أم لم تصح فقد كان العطار صوفيا ناسكا وهو فى دكانه قبل أن ينقطع للطريق . وقد نظم وهو عطار منظومتين على الأقل هما « أسرار نامه » و « مصيبت نامه » .

يقول فى مصيبت : نامه :

مصيبت نامه ، وهى حسرة العالم ، وإلهى نامه ، وهى الأسرار المشهودة ، بدأتهما كليهما فى « دار الدواء » وفرغت منهما سريعا . كان فى دار الدواء خمسمائة إنسان

(١) كليات العطار ص ٥٩٩ ، ٦٠٠ .

أجس نبضهم كل يوم . وفى هـذه الضوضاء والمحاورات لم يُواتنى كلام خـير من هذا[١] .

ج — رحلاته :

ويقول مترجمو العطار إنه حينما ترك حانوته صحب الشيخ ركن الدين الأكاف وأمضى فى صحبته أربع سنين ثم ذهب إلى مكة وسافر إلى بلدان أخرى . وفى عودته إلى نيسابور لقى فى بغداد الشيخ مجد الدين البغدادى فألبسه خرقة الصوفية. هذا كل مايؤخذ من تراجمه ولـكن فى كتبه حوادث متفرقة تعرّف ببعض شأنه .

يقول فى كتاب مظهر العجائب ـ وهو كتاب ينبغى أن تقابل نسبته إلى العطار بالريبة ـ أنه أمضى ثلاث عشرة سـنة فى مشهد الرضا . ويقول فى كتابه لسان الغيب : إنه عاش فى المشهد حينا وانه ساح فى أربعـة آفاق الأرض فسافر إلى مكة ومصر ودمشق والـكوفة والرى وخراسان وعبر سيحون وجيحون ودخل الهنـد وتركستان ثم رجع إلى نيسابور[٢] .

وفى « مختار نامه » يذكر الشاعر فى مواضع كثيرة أسفاره الطويلة كقوله :

---

(١) مصيبت نامه كاندوه جهانست — الهى نامه كاسرار عيانست
بدار وخانه كردم هردوآغاز — چكويم زود رستم زين وآن باز
بدارد خانه پانصد شخص بودند — كه درهر روز نبضم مى نمودند
ميان آن همه كفت وشنيدم — سخن به أزين روئى ندبدم

(٢) مقدمة القزوينى لتذكرة الأولياء ، وكتاب لسان الغيب ص ٤٢٥ ، الـكليات المخطوطة فى ديوان الهند .

« الى كم أطوّف فى أرجاء العالم لقد سئمت العالم ومتاعبه » ويقول أيضاً « سافرنا ثلاثين عاما ورحلنا مئات آلاف من الرحلات حتى أدّانى طريقك إلى حضرتك »(١)

والرحلات فى هذه الجملة تحتمل أن تكون رحلات حسية أو معنوية . ويقول فى موضع آخر إن هذه الرحلات كانت لطلب العلم ولقاء العلماء : « طوّفنا عمرا فى كل ناحية ، وطرنا كالريشة حول رجال كالجبال . وتركنا دارنا سائلين ورجعنا ملوكا »(٢) .

وإن يكن العطار أمضى فى رحلاته ثلاثين سنة فأغلب الظن أن هذه الرحلات لم تكن متصلة بل فصّلت بينها فترات من الإقامة والاستجمام .

وفى مختار نامه نجد شكواه من السن والنصب والمشقة ، ويذكر أسفار ثلاثين سنة ولا يذكر من عمره أكثر من ستين سنة . ويقول أيضاً : إنه طوّف ثلاثين سنة فى سبيل الله وأقام ثلاثين أخرى على بابه . كأنه يريد أن يقول إنه حينما بلغ الستين كان قد أمضى فى رحلاته ثلاثين عاما وأحسب أسفاره الاختيارية وقفت عند هذه المرحلة من عمره .

ولا أستطيع أن أحدّد السنة التى بدأ فيها العطار رحلاته ولا أعين الوقت الذى هجر فيه حانوته ولكنى أحزر أنه انقطع للتصوف ، وشرع فى أسفاره بين الثلاثين والأربعين من عمره . ذلكم أنه يقول فى كتابه « خسرو وكل » أنه نظم كتابيه « إلٰهى نامه » و « مصيبت نامه » فى حانوت عطارته .

وهو فى « إلٰهى نامه » يذكر السلطان سنجر ذكر الأحياء وسنجر مات

---

(١) الكليات ص ٩٥٢ ، ٩٩٠ .

(٢) مختار نامه ، الكليات ص ٩٦١ .

سنة ٥٥٢ والعطار فى هذه السنة يبلغ الأربعين من عمره أو يقاربها فيمكن أن نحزر إذاً أنه نظم هـذه المنظومة وهو عطار قبل الأربعين فإن استبعدنا أن ينظمها قبل الثلاثين جاز أن نقول إن الرجل كان لايزال مقيما عاملا فى حانوته حول الثلاثين من عمره وأن أسفاره بدأت بعدهذه السن . وهذا جهد الباحث فى سيرة العطار بهذه الأخبار القليلة ، والـكلمات المتفرقة التى تشير إلى سيرته .

وكذلك تروى فى سيرته واقعة اضطرته إلى مفارقة بلده نيسابور والتطويف فى الأرض . والظاهر أنها وقعت للعطار فى شيخوخته :

لما كتب مظهر العجائب وبالغ فى مدح علىّ وتعظيمه وأسقط أسماء الخلفاء الثلاثة على غير عادته فى كتبه ، وصرّح بتشيّعه ثار عليـه الناس فى نيسابور واتهمه فقيه اسمه السمرقندى بالزندقة ، وهاج عليـه العامةَ ، واستعدى عليه الوالى بُرَاقاً التركمانى وأفتى بوجوب قتله ، وهجمت العامة على دار العطار وخربوها واستطاع هو أن يهرب وعاد إلى الضرب فى الأرض على كبر سنه ؛ ذهب إلى مكة حيث كتب كتابه لسان الغيب ووصف فيه ما أصابه فى هذه المحنة ، ولعن الرجل الذى أثار عليه الناس فأخرجه من وطنه على الـكبر .

ونقرأ فى الـكتاب نفسه أن العطار عزم أن يقفو أثر ناصرخسرو فيعتزل الناس[1]

ولا تعرّفنا كتبه ولا كتب التراجم كيف رجع إلى وطنه ولا ما وقع له من بعد حتى نسمع قصة قتله بأيدى المغول .

وهى قصة عجيبة لايسع الباحث إهمالها وإن كانت خرافة وقد رواها «دولتشاه» على هذا النسق :

---

(١) لسان الغيب : الـكليات المخطوطة بديوان الهند ص ٤٢١ ـ ٤٣٢ .

أخذ المغول الشيخ فيمن أخذوا من أهل نيسابور وقد همّ مغوليّ بقتله فسارع إليه أحد مريدى الشيخ وتضرع إليه أن يعفو عن الشيخ الهرم ويقبل فداءه بألف درهم . فقبل المغولى ؛ ولكن الشيخ نصحه ألاّ يقبل هذه الفدية فان مريديه يفتدونه بأكثر منها . وجاء مغولى آخر فقال أنا أفتدى هذا الرجل بمخلاة من تبن فقال الشيخ اقبل هذا الفداء فلست جديراً بأكثر منه . فغضب المغولى الذى أسره وقتله .

د — عيشته :

وسواء أقتل العطار أم مات فقد فارق عيشة حزينة قلقة وهو يقول : « عاش ولم ير وجه الحياة »[1] .

كان صوفيا ناسكا قطع من الدنيا علائقه ، وعاش زمنا طويلا معتزلا متعبدا متأملا ناظما عقائده وآراءه وتجاربه . والظاهر أن هجره العطارة ، وانقطاعه للتصوف أدّى به إلى الفاقة . وكان أعفّ وأزهد من أن يسأل الناس المعونة أو يقبل من أحد هبة . وحسبنا دليلا على هذه الدعوى أن نثبت هنا ترجمة أبيات من المنظومة الرائعة « منطق الطير » :

« أنا عطار ومانح أدوية ؛ ولكن قلبي يحترق والجاحدون لايشعرون . هأنذا أعانى آلامى وحيداً . وحينما أضع خبزى اليابس على مائدتى لا أجد إلا دمعى بلالا ، ولا أجد غير قلبي شواء ، ولكنى أضيّف على هذه المائدة جبريل أحيانا . فكيف أقبل ، وجبريل رفيق ، لقمة من لئيم . حسبى بلاغا خبزى ، وحسبى شرفا قناعتى .

---

(١) مختار نامه : الكليات ص ٩٩١ .

إن الحق كنزى الذى لا يفنى فكيف تأسرنى مِنّة ؟ كيف أعبّد قلبى لانسان أو أتخذ أحداً سيداً ؟ .. ماطعمت طعام ظالم ، ولا أهديت كتابا من كتبى إلى غاشم . إنما أمدح نور روحى . ولا غذاء لبدنى إلا قوة هـذا البدن . لشد ما حرّرت نفسى من الناس جميعا » .

وإذا تركنا جانبا الآلام النفسية التى يكثر الشكوى منها نتبين أنه كان يشكو هموما ومصائب حسيّة كما يفهم من هذه الأبيات .

أقلبى كم تجيش وكم تقول ... وحان لقولك الصمت الطويل
فكم جمّعت ، والدنيا ضرار ... مصائبَ صبّها الفلك المدار
فسطّرها على القرطاس طُرّا ... وفى الماء اطرحنها واستقرّا

هـ — طلبه العلم :

ليس عندنا أثارة من أخبار العطار فى طلب العلم إلا ما روى من صحبته بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ حيدر ومجد الدين البغدادى ، ونجم الدين كبرى والأكاف ؛ ولكن لاشك أنه ، كطلاب العلم من المسلمين فى عصره ، قرأ القرآن وسمع الحديث ، وتعلم الفقه والكلام وما يتصل به من فلسفة ، والتاريخ . ولا ريب أن شاعراً مثله قد درس الأدب وتوسّع فى درسه ، وكتبه شاهدة بسعة اطلاعه فى العلوم الإسلامية والأدبية ولست فى حاجة إلى أن أقول أنه تعلم الطب والصيدلة فقد كان صيدلانياً وطبيباً .

تواى دل جند كوئى چندجوشى ... كنون آمد تراوقت خموشى
جفا هائى كه ديدى أز فلك تو ... بيكره جمع كردى يك بيك تو
همه بركاغذى بنويس سرباز ... وزان پس كاغذت درآب أنداز

ويقول « رضا قلى خان » : إنه أخذ الطب عن الشيخ مجد الدين البغدادى الذى كان طبيب سلطان خوارزم (خوارزم شاه) .

والعطار يقول إنه ألمَّ بكل علم معروف فى عصره وانتهى به النظر إلى أن العلوم الدينية وحدها جديرة بالطلب بل لعن من يشتغل بغيرها . ويزيد على هذا أنه لا يقول هـذا مقلِّداً ولـكن هدته إليه تجاربه فقد نال شمَّة من كل علم وأخذ لُمعة من كل لون . ويقول كذلك انه « قرأ كل كتاب فلم يجد الـكتب إلا حُجباً »[1] .

ونجده فى بعض كتبه ينعى على الفلاسفة والسوفسطائية ، والمتكلمين والمنطقيين والفلـكيين بعد تجربة .

٦ — منزلة العطار بين الشعراء والصوفية :

أقدم قبل الـكلام عن التصوف، كما أعرب عنه فريد الدين العطار، كلمة تبين للقارئ مكانة الرجل فى التصوف الإسـلامى والأدب فنعرّفه بعض التعريف بهذا الرجل الذى لا يعرف عنه قراء العربية شيئاً لئلا يشرع فى قراءة فلسفته وهو يجهله كل الجهل وليقبل على القراءة على قدر ما يعرف من مكانة الرجل .

* * *

أبيّن أولا رأى الرجل فى نفسه . والصوفية يكرهون الفخر والمباهاة ؛ ولـكن العطار كسائر الشعراء ، وكالصوفية فى جذباتهم ، يعلن أحياناً اعتداده بنفسه ، وفرحه بما أوتى ، وإعظامه لما فتح له من مغاليق الطريق ، وتجلى له من أسرارها وإن كان يعرب أكثر الأحيان عن ذلته وضآلته وعجزه وجهله .

---

(١) مصيبت نامه ص ١٩٢ مخطوط فى المتحف البريطانى .

يتحدث العطار عن شعره ، ومقدرته على النظم معجَباً فى مواضع كثيرة من منظوماته ، يقول فى « منطق الطير » .

لقد نثرتَ على العالم يا عطار نوافج الأسرار ، مائة ألف كل لحظة . فامتلأت منك آفاق العالم عطراً ، وعُشَّاقه هُياما وهُترا . لقد كان شعرك مدداً للعشاق ، وزينة فى الآفاق ، وقد ختم عليك كما تجلَّى على الشمس النور ، منطق الطير ومقامات الطيور .

إن أهل الصور غرق أقوالى ، وأهل المعنى أهل لأسرارى . وقد زان الدهر هذا الكتاب العجيب ، وللخاصة والعامة منه نصيب . ويقول أيضا :

لن يُرى مثلى ما مرَّ الزمان ، يُجرى على القرطاس يراع البيان . من بحر الحقيقة أنثر الدر الجميل ، وخُتِم الكلام علىّ وهاك الدليل . لنظمى خاصة عجيبة ، تزيد معانيه كل لحظة » .

ويقول فى مقدمة « مختار نامه » : إن أبياته لم تُيسّر لأحد قبله ، ولم يشتمل على

كردى أى عطار بر عالم نثار — تافه أسرار هردم آشكار
أزتوپر عطر ست آفاق جهان — وزتو پرشورند عشاق جهان
كه دم عشق على الاطلاق زن — كه نواى پرده‌ء عشاق زن
عشق تو عشاق راسرمايه داد — عاشقان را دايم أين بيرايه داد
ختم شدبر توكه چوبررشيد نور — «منطق الطير» و «مقامات طيور»
أهل صورت غرق كفتار منست — أهل معنى مرد أسرار منست
اين كتاب آرايش است أيام را — خاص را داده نصيب وعام را
نظم من خاصيتى دارد عجيب — زانكه هردم بيشتر دارد نصيب

مثلها ديوان شاعر. وفى « جوهر الذات » يعلن إعجابه بالكتاب ، ويوصى بتكرار قراءته[١] .

وأما مكانته فى التصوف فيعرب عنها بأساليب شتى ويكرر أنه اطلع على الأسرار الإلهية وصار عارفا مطلقاً[٢] .

وفى « جوهر الذات » و « ميلاج نامه » يقول : إنه حلاّج زمانه[٣] .

* * *

وأما رأى الناس فيه فقد أجمع كبار الصوفية على تقديمه . فجلال الدين الرومى ـ ويقال ان العطار باركه وأعطاه كتابه « أسرار نامه » حينما مرّ بنيسابور صبياً فى صحبة أبيه وهو فى طريقه إلى العراق ـ يقول : إنه من أتباع العطار يدور حول كوكبه[٤] وقد قدّمتُ فى فاتحة الكتاب بيتاً للرومى يبين رأيه فى سنائى والعطار ، وبيتاً آخر يقول فيه : إن العطار طوّف مدن العشق السبع وبقينا فى منعطف شارع واحد .

وروى عن جلال الدين أيضاً أنه قال : إن روح الحلاج تجلّت فى العطار .

ويقول محمود الشَّبِستَرى فى مقدمة منظومة « گلشن راز » : لا يلحقنى عار بشعرى هذا فإن مثل العطار لا يأتى فى مائة قرن[٥] .

---

(١) الكليات ص ٥٨١

(٢) من بوصلت عارفى مطلق شدم — عارفى رفته تمام من شدم
باتو كويم سر أسرار نهان — أى برادر نقش را نقاش دان

(٣) الكليات ٤٣ ، ٥٠٤ ، ٦٠٠

(٤) نفحات الأنس

(٥) مرا أز شاعرى خود عار ناید — كه در صد قرن چون عطار ناید

ويقول الشاعر كاتبي النيسابورى : أنا كالعطار من حديقة نيسابور ولـكنه الورد وأنا الشوك[١] .

والصوفى الـكبير عبد الرحمن الجامى صاحب « نفحات الأنس » فى تراجم الصوفية يسمى العطار « سيد الطائفة » ويعظمه ويثنى عليه ويُشيد بكتبه ويقول : إن شعر العطار كان يسمى سوط السالـكين . يعنى أنه يدفعهم فى الطريق ، ويحثهم على الجد فيها .

وقصارى القول أن الصوفية والأدباء يكادون يجمعون على أن العطار وجلال الدين الرومى أكبر الصوفية من شعراء الفرس وإن يكن جلال الدين أبعد ذكراً وأوضح طريقة .

وأحسن ما قيل فى القياس بينهما ما رواه مؤلف « هفت اقليم » أن صوفياً كبيراً سـئل عنهما فقال : إن الرومىّ بلغ قمة الـكمال ـ كالنسر ـ فى طرفة عين ، والثانى بلغ القمة نفسها ولـكن كالنملة بعد سير طويل ودأب لا يفتر .

٧ — مؤلفات العطار :

يقول العطار فى منظومة « خسرو وگل » ان من الناس من رماه بالثرثرة ويقول فى « منطق الطير » : قلت لقلبى أقلّ القول أيها الثرثار واطلب الحقيقة ، فأجاب : أقل اللّوم فأنا فى نار وإن لم أنطق احترقت[٢] . ويقول فى «خسرو وگل»

---

(١) دولت شاه فى ترجمة كاتبى .

(٢) كفت غرق آتشم عيبم مكن من بسوزم كرنمى كويم سخن

« إن الذى يعيب أمثالى يقول إنه ثرثار ولـكن عندى معانى كثيرة فلا جرم أكثرت القول . فلا تسمع إن شئت . »[١]

فهل كان العطار ثرثاراً حقاً ؟ هو مكثر مطيل ولا ريب؛ لـكن من يستحسن أن يسمى مثل فريد الدين العطار ثرثاراً ؟ نعم إن المعانى مكررة معادة فى مواضع كثيرة من كتبه ولـكنه فيض التصوف والشعر يخرج من المعنى الواحـد مئات الصور ، والجذبات تغلبه على لسانه وبيانه .

يقول دولتشاه : إن مثنويَّات العطـار أربعون ألف بيت . ويقول مؤلف « آتش كده » إنها مائة ألف وأنه عدَّ منها خمسين ألفاً . ويقول رضاقلى خان فى مجمع الفصحاء انها أكثر من هذا .

والشاعر نفسه عدد ثلاثة عشر كتابا من كتبه ثم قال : إن عدد أبيات هـذه الـكتب وكتبه الأخرى ـ وكلها أربعون كتابا ـ مائتا ألف وألفان وستون بيتاً (٢٠٢٬٠٦٠)[٢] .

وكل كتب العطار منظومة إلا «تذكرة الأولياء» فى تراجم الصوفية وإلا مقدمة قصيرة لمنظومته « مختار نامه » .

وكتب العطار يلتبس بعضها ببعض أحياناً مثل كتابيه « وصـيت نامه » و « وصلت نامه » . ويسمَّى كتاب من كتبه باسمين أحياناً مثل كتابه « ميلاج نامه » فهو يسمى « حلاَّج نامه » أيضاً . وقد سمى جزء من منطق الطير باسم خاص وجعل

---

(١) كس كوچون منى راعيب جويست — همين كويد كه أو بسيار كويست
وليـكن چون بسى دارم معانى — بسى كويم تو مشنو . مى توانى

(٢) مقدمة القزوينى .

كتابا مستقلا اسمه « هفت وادى » أى الأودية السبعة، وهو القسم الذى يصف فيه الشاعر الأودية السبعة التى يقطعها المريد .

وقد أدّت كثرة كتب العطار إلى أن نسبت إليه كتب ليست له مثل « كنز نامه » و « مفتاح الفتوح » كما نسب إلى الغزالى والسيوطى وسواهما من أصحاب المؤلفات الكثيرة .

ويزاد على هذا كله اختلاف النسخ . وهو أمر شائع فى كتب الأدب الفارسى حتى الكتب المعروفة المتداولة التى لقيت من عناية الناس حظا عظيما .

فلا بد لدارس كتب العطار من المقابلة بينها ومن النقد لتميز صادقها من منحولها وسابقها من لاحقها ، وصحيح رواياتها من سقيمها . ولا يتسع لهذا كتابنا ، ولا هو من مقصدنا هنا . فلهذا اعتمدت فى تفهم شعر العطار وتصوفه على الكتب التى لا شك فيها ، والروايات الموثوق بها .

وفيما يلى ثَبَت ببعض كتب العطار مقتصر على الكتب المتواترة والكتب التى ذكرها المؤلف فى ثنايا كتبه ، مرتّب على الترتيب التاريخى . وأعتمد فى تاريخ الكتب على ما ذكره الشاعر فى خواتم بعض كتبه ، وعلى ذكر بعضها فى أثناء بعض :

١ — خسرو نامه
٢ — أسرار نامه
٣ — منطق الطير
٤ — مصيبت نامه
٥ — الديوان
٦ — شرح القلب

ذكرت هذه الكتب فى كتاب مختار نامه

٧ — مختار نامه
٨ — إلٰهى نامه
} ذكرا مع كتب أخرى فى خسرو وگل

٩ — أشتر نامه ذكر فى جوهر الذات

١٠ — جوهر الذات « ذكر فى ميلاج نامه

١١ — خسرو وگل «وهو مختصر خسرونامه»
١٢ — تذكرة الأولياء
١٣ — بلبل نامه
} ذكرت مع كتب أخرى فى مظهر العجائب

١٤ — مظهر العجائب

١٥ — بيسر نامه
١٦ — ميلاج نامه
١٧ — حيدرى نامه
١٨ — پند عطار
١٩ — وصلت نامه
٢٠ — جمجمه نامه
} ذكرت مع أكثر كتبه فى كتابه لسان الغيب

٢١ — الصراط المستقيم

٢٢ — لسان الغيب[1] .

وأسْيَر هذه الكتب منطق الطير وهو أجلّ كتبه، وپند عطار وهو كتاب صغير فى النصائح والمواعظ ترجم إلى التركية والعربية وشُرح مراراً .

---

(١) انظر مقدمة القزوينى لتذكرة الأولياء وفهرس المتحف البريطانى وديوان الهند .

الباب الرّابع

تصوف العطار

التصوف يَقصد إلى فناء الإنسان فى الله تعالى . فلا بد لكل بحث مستوفًى فى التصوف أن يتناول الله والإنسان ، والصلة بينهما، والطريق إلى الفناء المقصود . وهذا ما أبيّنه بعض التبيين فى الفصول الآتية :

وأقدّم قبل البحث هذه المقدمة :

لم يشرح العطار التصوف على خطة واضحة كما شرحه المؤلفون فى التصوف، ولا استقصى مسائله فبينها فى كتبه ، فإنما هو شاعر يملى أو يكتب ما تفيض به عاطفته أو وجدانه . وربما يذكر الشىء فى صور شتّى ، ويكرره فى مواضع عدة .

وليس بين كتبه حدود واضحة تقسّم بينها الموضوعات ، بل موضوعها كلها التصوف تتناول مسائله على غير ترتيب ؛ فالباحث عن آرائه يلتقطها مفرّقة مبعثرة فى شعره . ولن يرهقه فى بحثه كثرة الأفكار كما ترهقه كثرة الصوَر .

وبعد فهل شرح العطار كل آرائه الصوفية فى كتبه ؟ وهل العطار مُبين عن آرائه كلها بغير إبهام ؟ هل يصرح بكل آرائه أو يعمد إلى الرمز والإشارة محاولا إخفاء معانيه ؟

تختلف إجابة العطار نفسه عن هذين السؤالين ؛ فهو حيناً يقول إن فى قلبه أسراراً لا يُفضى بها لأنه لا يستطيع الإبانة عنها ، أو لا يستحسن أن يفشيها للناس ، لأنه لا يجد لها محرماً يؤمن عليها . وهذا قول مردّد فى كلام الصوفية قال سنائى : « رجعت عن كل ما قلت لأنه ليس فى اللفظ معنى ولا للمعنى لفظ[1] . » ويقول جلال الدين الرومى :

لو تسنَّى من صديق لى فَمُ قلت ، كالناى ، حديثاً أكتُم

ويقول العطار أحياناً إنه أوضح كل شىء ورفع الحجاب عن كل محجوب .

وكذلك يقول الصوفية أحياناً مغتبطين بما أدركوا ، مغلوبين بما لاح لهم . فترى الصوفى المتواضع فاخراً بنفسه ، معجَباً بإدراكه ، متحدثاً ببلوغه الدرجة التى لم يبلغها أحد قبله . وذانكم مقامان فى القبض والبسط معروفان عند القوم .

نجد العطار تارة يقول : « إن الروح التى قصت قصة الحبيب قُطع لسانها فما تستطيع بعد كلاماً . » « إلام تتحدث عن الحب ؟ تحدث عن أمر يستطاع ذوقه » « على المرء أن يصمت وقلبه يمزقه الحزن . » « كن كالبحر واخبأ جواهرك فى نفسك . »

« كم فى الروح والقلب من أسرار قيِّمة ؛ ولكن ما عسى أن أصنع وقد سُمِر لسانى ؟ » « إذا لاح لك السرُّ الذى تُخطِر من أجله روحك فأخفه حتى من نفسك . »[2]

---

(١) باز كشتم زانكه كفتم زانكه نيست ، درسخن معنى ودر معنى سخن

(٢) مختار نامه الكليات ص ٩٥٩ ، ٩٧٥ ، ٩٨١

« قد ذهبنا وبقى الزمان فى حيرة ؛ على أنى لم أثقب لؤلؤة من مائة : وا أسفا مئات آلاف من الدقائق تبقى محجّبة على غير المحرَم . » « لا أحد يفقه سرّ اللغة التى بينك وبينى » « عالمك وعالمى وراء الإدراك »[١] .

ويقول فى مقدمة « مختار نامه » : « إنه غسل منها ألف بيت لأنها ليست من هذا العالم . »

ثم نجده مع هذا كله يقول :

« سأقول كل ما لم يُقَل . أى سرّ بقى محجوباً ؟ لقد رأيت وجه الحبيب جهرة . »[٢]

وفى كتاب « بيسر نامه » يكرر هذا البيتين : « أنا الله أنا الله أنا الله ، فارغ من الحقد والكبر والهوى ، أبيّن أسرار بيسر نامه وأحيّر عشاق العالَم . »[٣]

ويقول فى الكتاب نفسه : « أقول لك سر الأسرار الخفية ؟ اعلم أخى أن النقش هو النقاش . »[٤]

ومن تردّد الشاعر بين هاتين الحالين ، نراه مُعجَبا بالحلاج يتخذه إماماً فى إفشاء السر ، والاعلان بالحق ، ويكرر قوله المعروف : « أنا الحق » . ثم نجده يلومه ويسميه لص الطريق (دزدِراه) لأنه لم يستطع كتمان أسرار الطريق .

---

(١) جوهر الذات ومختار نامه ، الكليات ١٠٠٩ ، ١٠٤٦

(٢) الكليات ٥١٥

(٣) من خدايم من خدايم من خدا فارغم أز كبروكينه وزهوا
سر بيسر نامه را بيدا كنم عاشقانرا درجهان شيدا كنم
الكليات ص ٥١٥ ، ١٢٢٥

(٤) باتوكويم سرأسرار نهان اى برادر نقش رانقاش دان

ومهما يكن فما أحسب العطار أخفى شيئاً مما أدرك أو رأى، فقد استطاع أن يقول «أنا الله» فماذا عسى أن يخفى بعد هذا ؟

وأما رموزه وإشاراته فقليلة . قلَّما يتكلم بلغة حافظ الشيرازى مثلا ، وإن يكن قد أبعد بعض مراميه بالرمز فى موضع فقد أبان هـذه المرامى نفسها فى مواضع أخرى فإن هذا البيان المُلِـحَّ ، والفيض المتوالى لا يدع فى نفسه خفياً .

فلا ريب أن تصوف العطار واضح فى أقواله ، مكرر فى أشعاره ، ومن الممكن أن يتَتبَّع الباحث مسائله فى هذه الأقوال والأشعار .

الفصل الأول

طريق المعرفة عند العطار

« أگر علم همه عالم بخوانى چو بى عشق أزآن حرفى ندانى »[1]

فإن تقرأ علوم الناس ألفا بلا عشق فما حصّلت حرفا

١ — العطار صوفى فهو لا يثق بالعقل كثيراً ، لأن مقصد الصوفى وراء العقل . وللصوفية أقوال كثيرة فى القياس بين العقل والعشق . العقل عندهم ضيّق جبان عاجز لا يجرؤ على الإقدام على الحقائق الخفية ، ولا يستطيع إدراكها . فهو يتقلب فى المحسوسات ، ويتصرف فى الجزئيات ، وينكص أو يعجز عن الحقيقة الكبرى . وقد سار كبار الصوفية على هذا حتى « محمد إقبال » فى العصر الحاضر .

والعشق ، كما أدركت من كلامهم ، هذه القوة الخفية التى تبعث الإنسان على الطلب والعمل والإقدام ، والتى تهيب بالإنسان إلى العظائم . وترفعه عن الدنايا ، والتى تقدم به على المطالب الفلسفية العظمى ليعرف نفسه ومبدأه ومنتهاه ، وخالقه وهلم جرا .

فهى الوجدان أو ملكة قريبة منه متصلة به .

وتصرّف هذه الملكة أو القوة فى النفس الإنسانية من حيث نزعاتها وإدراكها

---

(١) بلبل نامه ، الكليات ص ١١٨٠ .

لا فى الجزئيات المحسوسة التى يتصرف فيها العقل بالجمع والترتيب والاستنتاج وهكذا .

ومن كلام العطار فى هذا :

« ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدى عليك ؛ إنما يأتى إليك بما يأتى به غربال من بئر . إنما يحاول العقل أن يدرك فى هذا العالم ؛ ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية . العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قُدُما إلى الحبيب . إنه أول الخلق ولكنه لم ير وجه الحبيب قط ، إنه لا يعرف صورة نفسه ، وإن عرف آلافا من الأسرار ، ولا علم له بالجوهر الذى لا يُحدّ لأنه ضل عن نفسه »(١) .

« الله لا يدرك بالقياس، لأنه ليس كمثله شىء فلا يعلمه إلا نفسه . وإن حاول العقل أن يتصوره فإنما يتصور العقل نفسه »(٢) .

ب — ولكن العطار لا يجعل العقل عاجزاً كل العجز ، غير مُجدٍ فى المعرفة الإلهيّة؛ فإن له صلة بالعشق تمكنه من العمل . وسأبيّن هذه الصلة من بعدُ .

وأما العشق الإلهى فهو مفتاح التصوف . إنه الوسيلة الفذّة التى بها يُنال شرر من النار . وهذا الشرر يحرق الصور الخدّاعة التى تحجب الوجود الواحد المطلق . وبهذا العشق يفنى الطالب نفسه، فيصير قطرة فى البحر فيعرف البحر . يقول العطار:

« العشق يعرف صفاتك لأنه من الجوهر .. إنه يكشف الحجاب لأنه رآك فى وحدتك فعرفك »(٣) .

---

(١) مختار نامه ، الكليات ص ٩٥٤ ، ٩٧٣ ، ٩٧٥ ، ١٠٠٧

(٢) مقدمة جوهر الذات ومنطق الطير .

(٣) مقدمة جوهر الذات .

ج — بالعشق ، وفناء النفس ، والاتصال بالله تُدرك الحقيقة . والاتصال الكامل أدركه الأنبياء .

وقد بلغ درجته العليا ، خاتم النبيين بفضل الله وحده . فيرى العطار إذاً أن الصوفى الحق ينبغى أن يَسبح فى فَلَك الإسلام ، ويجاهد ليبلغ أقصى مقاصده :

« إنك تجد طريقك لاحباً فى القرآن ، وإن فيه لآلافا من الأسرار ، آلافا من الأسرار تدرك فى كل لمحة »[1] .

والعطار ، كغيره من الصوفية ، يُعرب فى كل فرصة عن أسمى درجات الأعظام للرسول صلى الله عليه وسلم وللشريعة ، ويعلن فى أعقاب كل بحث دقيق فى أمهات المسائل الصوفية أن كل أدلته مستمدة من القرآن ، وقد عقد فصولا كثيرة فى كتبه يبين اتفاق الشريعة والحقيقة ، فكل مايدرك الصوفى بالعشق والفناء ملائم للشريعة أو هو مقصد من مقاصدها وسرّ من أسرارها. وسيأتى بيان هذا .

د ـ ذلكم رأى العطار فى العقل والعشق ، ولكنه على هذا ، لايُلغى العقل جملة ، بل يقرر عجزه فى المعرفة الإلٰهية فحسب ؛ على أنه مُجدٍ فى المعرفة الإلٰهية أيضاً بهداية العشق ، يقول : « فيك جوهران العشق والعقل ، ورجل الطريق من لايغفل عنهما »[2] « العقل كأبى بكر بلغ مقصده بهداية الرسول (وهو كالعشق) فى ظلمات الغار ، واطّلع على أسرار كثيرة » .

فلا يفرّ الإنسان من العقل ، وينبغى أن ترى الأشياء بنوره . بل يستطيع الطالب أن يرى بالعقل حتى وجه الحبيب ويدرك جماله . وينبغى أن نذكر أن العقل لاينال ماينال إلا فى صحبة العشق وهدايته .

---

(١) جوهر الذات ، الكليات ص ٥٨٢ .

(٢) جوهر الذات ، الكليات ٦٣٣ .

والخلاصة أن العقل يقدر على العمل فى دائرة العشق ، وهدى الدين ، ولكنه مع هذا ، لايستطيع النفوذ إلى الجوهر. وهو لايحيط بحقيقة القرآن ، وإنما يفقهه آية بعد آية .

يعترف العطار فى بعض أقواله أن العقل باحث ذكى مدقق أحيانا ، وأنه يدرك نظام العالم، وأنه يهدى إلى الرشد، ولكن لاينبغى أن يقف الإنسان فى مستواه، وعليه أن يسمو إلى مستوى العشق .

ويقول فى موضع آخر : إن العقل طيب وخبيث ، وصديق وعدو .

والفرق بين العقل والعشق أن الأول مخالط للطبيعة ، والثانى من الذات الإلهية فهو مدرك لها دائما .

وبعد فهذا الحاجز بين العقل والعشق تمكن إزالته ، بل يمكن اتحادهما . العشق يسبح فى الملأ الأعلى ويرجع فيهدم بيت العقل ويشيع النور فى الظلام ويحيط بالعقل فإذا هما واحد .

هـ — والعطار الذى يحقر العقل بجانب العشق يعظم العقل ويكبره بجانب النقل أو التقليد . وهو يحذّر من التقليد فى أقوال كثيرة ؛ فى جوهر الذات فصل عنوانه : « يقظة القلب للأسرار والحذر من النقل » .

يقول فيه : « متى خلص الإنسان من النقل أصاب الحقيقة »[1] . ويقول فى مصيبت نامه هازئا بالتقليد : « إن ولد الأتان يتبع أمه فيظل بالتقليد حمارا . فمن

---

(١) الكليات ص ٢٧٥ .

شاء أن يحكى غيره فهو حمار لا يستحق حتى العلف » . وفى موضع آخر من الكتاب نفسه يتكلم عن طوائف من الناس فيهم الصوفية ويأخذ عليهم التقليد .

وهـذا لا يعنى أن الإنسان يستغنى عن كل إرشاد ، فللمرشد عند الصوفية خطر عظيم كما سيأتى .

وأختم هـذا الفصل بكلمة للعطار يُجمل فيه رأيه فى هذا الموضوع ، يقول : « إذا اجتمع العقل والدين والعشق أدرك الذوق كل الأسرار التى يبتغيها الطالب » .

و — العطار والفلسفة :

وكانت نتيجة هـذا المذهب الذى ذهبه العطار فى المعرفة أنه أبغض الفلسفة . فلم يفعل فعل ابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولم يرد على الفلاسفة بعض آرائهم ، كما فعل الغزالى بل ردّ الفلسفة جملة ، وعاب الفلاسفة كلهم . يقول : « كن رجل دين ومَحْرَم أسرار ، وأبعد خيال الفلاسفة . ليس أبعد من فلسفى عن شرع النبى الهاشمى إن للفلسفى طريقة زردشت ، والفلسفة والشرع متدابران »[1] . ويقول فى موضع آخر : « كيف تحاول أن تعرف العالم الروحى بفلسفة اليونان ؟ » . وقد قابل فى مصيبت نامه بين التصوف والفلسفة فقال : « اعتماد الفيلسوف على العقل الكلى ، واعتماد الصوفى على الأمر الكلى . وإن مائة عالم من العقل الكلى تزول فى جلال أمر إلهى واحد . والحق أن العقل يستمد وجوده من الأمر فلا يستطيع أن يستقل عنه » .

ويقول العطار أيضاً : « إن العقل نفسه يأمر باتباع دليل لا بالسير على غير هدى »

---

(١) مصيبت نامه ، منطق الطير الكليات ص ١١٦١

ويقول : إن كتابى ابن سينا : « النجاة » و « الشفاء » لاغناء فيهما ، فاهجرهما واعرف الشريعة .

وكلام العطار فى العقل والأمر، أو الفلسفة والشرع ، ليس بعيداً من المسألة التى أثارت الجدال حِقَبا بين المعتزلة وغيرهم ، وهى مسألة حكم العقل : هل للعقل حكم فى الأشياء يدرك به خيرها وشرها ، أو الحكم للشرع وحده ؟ وهى المسألة التى وضعت فى صورة أخرى باسم مسألة الحسن والقبح ، واتسع فيها بحث علماء الأصول أصول الفقه .

ولا يتسع المجال لتوضيحها هنا .

الفصل الثانى

الله تعالى ، والعالم ، والإنسان

قلت آنفا : إن البحث فى التصوف لايعدو الكلام عن الله تعالى والإنسان وصلته بخالقه، والطريقة التى تُحكِم هذه الصلة ، وتؤدى إلى فناء الإنسان فى الله . وفى هذا الفصل أبيّن تصور العطار لله تعالى ، وهو لايعدو فى جملته تصوّر المسلمين ولا سيما الصوفية منهم :

ا — الذات الإلٰهية وراء الإدراك ؛ لاينالها البصر ولا الفكر . وكل مايصف الناس به الله تعالى فإنما يصفون به أنفسهم[1] .

يذكر العطار هذه الاستحالة المطلقة فى إدراك الذات الإلٰهية ؛ ولكنه يقول فى بعض كلامه : إن العشق يدرك الله تعالى حتى ذاته ، فلا بد أن نحسب المبالغات الشعرية والجذبات التى تغلب عليه حين يتكلم فى الأمور الإلٰهية . وإلاّ بدت آراؤه متناقضة .

ومهما يُقَل فى إدراك الذات الإلٰهية فالصفات مدركة لامحالة ؛ ولكن إدراكنا إياها ليس محيطا . وأحسبه يعنى هذا حين يقول : « لا أحد يعرف صفاتك » .

والعطار فى الصفات الإلٰهية ، يبتدئ بالصفات الإسلامية التى وصف القرآن بها رب العالمين ؛ ولكنه يتكلم عن الرحمة والعفو واللطف أكثر مما يتكلم عن الكبرياء

---

(١) مقدمة منطق الطير .

والقهر . وهـذا شأن كبار الصوفية ، وقد سموا الله تعالى: «الحبيب» ؛ وجعلوا همهم التقرّب إليه والأنس به والفناء فيه . ويروى عن أبى سعيد بن أبى الخير أنه كان يكف عن قراءة الآيات القرآنية التى فيهـا العقاب والانتقام . وقد كَلِفوا بالآيات الدالة على القرب كقوله تعالى : (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) ، وقوله : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .

وكذلك كان العطار ، كـكبار الصوفية ، مولعا بالآيات القرآنيـة التى تصف الحق سبحانه صفات فيها معنى الشمول والعموم ، وما يقرب من وحدة الوجود . كالآيتين : (ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله) ، (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم) .

ب — الله والعالم :

العطار شاعر يبين عن تصوفه إبانة الشعراء ، ولا يبحث بحث العلمـاء . والموضوعات التى يتناولها تحتاج أحيانا إلى تدقيق العالم لا خيال الشاعر . ولذلك تبدو آراؤه أحيانا متناقضة؛ ولـكن يستطيع الباحث أن يجمع من صفحاته الشعرية الفِـكر التى وراء هـذه الصور الـكثيرة ، والأصول التى وراء هذه الفروع المتشعبة، والمعانى التى وراء هذه العبارات المتزاحمة :

١ — يقول العطار فى بيان لالبس فيه ولا غموض: إن العالم كله صادر عن الله. ومن الصور التى صور بها هـذه العقيدة ، أن الله بحر ، بحر لا يحدّ ، القطرة فيه أعظم من ثمانية عشر ألف عالم[1]، وهى تحوى العالم من فوق العرش إلى الثرى . وكل قطرة فى هذا البحر تحن إلى أن تتجلّى . يقول فى « مختار نامه » : « فى بحر

(١) العوالم عند بعض الصوفية ثمانية عشر ألفا .

الوحدة يتضاءل العالمان ، وليست الموجودات إلا قطرة »[١] .

والله تعالى ، فى تشبيه آخر ، هو الشمس التى تضىء فى كل مكان قلبَ كل ذرّة ، «ضوء لايُعلَم كيف يضىء . ضوء عجيب كأنه يتألق من وراء آلاف من الحجب ، شمس تلقى على الأرض مئات آلاف من الظلال . وكل هذا الخلق من ظلالها[٢] .»

وقد حاول فى مقدمة « منطق الطير » أن يفصّل صدور العالم عن الله ، فقال : أن أول ما صدر من عالم الغيب نور الرسول صلوات الله عليه . وخلق الله من هذا النور مائة بحر من النور . وفتح لهذا النور طريقاً إلى بحر الأسرار ، فلما سطع عليه اضطرب ودار حول نفسه سبع مرات ، فظهرت الأفلاك السبعة . وكلما نظر الله إلى هذا النور ظهر نجم منه . ثم ثبت النور فكان العرش . ظهر العرش والكرسى من جوهر النور ، وظهرت من صفاته الملائكة ، ثم ظهرت أنوار لاتعدّ وتجلت حقائق كثيرة من العقل الإلهى .

أبان العطار عقيدته هذه وهو يمدح الرسول فى مقدمة « منطق الطير » ليبين أنه كان أصل العالم كما كان غايته .

وللصوفية فى الرسول كلام مثل هذا أو قريب منه . وقد رووا فى هذا أحاديث منها : « لولاك ماخلقتُ الأفلاك » .

٢ — ويقول العطار : إن كل شىء ينزع إلى البحر أو النور الذى ظهر منه . وأن العالم فى حنين دائم إلى أصله ، فى شوق مستمر إلى الله .

« جُؤار العالم دعاء لك . ما رأى القلب إلا أن كل شىء فى ظمأ إليك ، رأى ذرات العالمين طالبة إياك » .

---

(١) الكليات ص ٩٥٨ ، ٩٦٢

(٢) مختار نامه ، الكليات ص ٩٢٥ ومنطق الطير

ويرى العطار أن سير العالَم وسعيه واضطرابه وضوضاءه من الشوق إلى الله والطلب له .

يقول فى « جوهر الذات » : « الفلك فى عشقه دائر لايفتر ، شمعة تضىء ، وما أجمل ضياءها ، فتهافتُ الأفلاك حولها كالفراش » .

ويبيّن العطار أن كل موجود يرجع إلى البحر . وما الوجود إلا هـذه الدائرة من البحر وإليه: « صور تظهر من البحر ثم تعود إلى أعماقه ، عجباً لهذه الأحياء التى لاتحصى ، تظهر من البحر ، ثم تغرق فيه تارة أخرى . كم يحترق فراش حول هـذه الشمعة كل حين . وما أكثر ما يأتى إليها فيحترق »[1] .

٣ — وتبين من هـذا الإجمال أن الله تعالى مبدأ العالم ، ومحرّكه ومنتهاه . كذلك يقول العطار[2] فهل يرى أن الله هو العالم أو يرى أن العالم جزء من الله ؟

يقول الشاعر كما يقول كثير من الصوفية إن الله تعالى هو كل شىء ، وليس فى العالم سواه . وهذا فى كلامه أبين وأكثر من أن يحتاج إلى شاهد .

وقد عمد إلى البرهان فى مقدمة « منطق الطير » فقال إن الله غير محدود فلا يوجد غيره لأن محالا أن يبقى شىء خارج غير المحدود[2] .

ومع هـذا لاينبغى أن نفسّر أقوال العطار بأن العالم هوالله . فهو وغيره من الصوفية يرون أن الوجود الحقيقى لله ، وأن ماعداه ليس إلا خيالا أو وهما أو عدما . فليس للعالم وجود حقيقى فنقول هل هو الله أو غيره ، وليس فى الوجود إلا الله . وهذا الوجود الظاهر للعالَم متصل بالله اتصالا يجعل إدراكه بغير إدراك الله متعذرا .

---

(١) مختار نامه ، الكليات ص ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٦٤ .

(٢) اى خداى بى نهايت جز توكيست چون توئي بي حدو غايت جز توكيست

وكثيراً ما يذكر العطار « الله » على أنه ذات مستقلة عن العالم .

فينبغى أن يفرق بين وحدة الوجود التى رآها بعض فلاسفة اليونان ، ووحدة الوجود فى رأى العطار وغيره . فالفلاسفة يرون أن الروح والمادة وجود واحد ليس وراء المادة روح ، ولا بغير الروح مادة . والصوفية يفرقون بين الروح والمادة ، وبين الله والعالم ؛ ولكن يرون أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقا وإنما الوجود الحق لله . فليس هو العالم ولا العالم هو ؛ لأن العالم لا وجود له . وهو وحده الموجود .

وقد أدرك هذا من قبل باحثون مثل «دى تاسى» فى كتابه الشعر الفلسفى والدينى عند المسلمين[1] قال :

«إن وحدة الوجود عند الكتاب المسلمين ظاهرية أكثر منها حقيقية أحياناً . فينبغى أن نحكم عليهم بجملة أفكارهم لا بالعبارات المتفرقة » .

وكذلك قال نكلسون فى كتابه التصوف الإسلامى وجِبْ فى «تاريخ الشعر العثمانى»

٤ — العالم عند العطار هو تجلى الله ، أو هو كالظل من الشمس ، والصورة فى المرآة، وقد ضرب فى « منطق الطير » مثلا، ملكا لم يجرؤ أحد على رؤيته أو لقائه . فأراد أن يمكن رعيته من رؤيته فصعد فوق قصره وأمر أن توضع مرآة على الأرض تجلَّى فيها وجهه فرأته الرعية .

ويقول العطار : العالمان كلاهما عكس كماله — كل ما ترى فى العالم ليس إلا صورة من تجليه — قوته فى كل ذرة وكأن كل ذرة تصيح: لست بذرّة . إن يكن كل شىء فى العالم مظهراً لله ، فليس فى العالم صغير وكبير ، فالذرة فيها الشمس ، والقطرة فيها

(١) Garcin de Tessy-poesie phi, ct rel; chey les musulmans. p.12.

البحر . وإن شققت ذرة وجدت فيهـــا عالماً[١] . وكل ذرات العالم فى عمل لا تعطيل فيها .

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدَّدت المرايا تعدَّدا

فهل يؤخذ من أقوال العطار هذه أن الله روح العالم ؟ لم أجد هذه التسمية فى كلام العطار بل فى « مفتاح الفتوح » المنسوب إليه والظاهر أنه لغيره .

أيمكن إذاً أن نسمى العالم صفات الله ، أعنى أن العالم تحلّى الصفات الإلهية ؟ هـذا يقوله العطار فى مواضع عدة من كتبه : « الذات كل شىء وهى ظاهرة فى الصفات »[٢] . ويجعل العطار العالم اسماً لله فى بعض قوله

ومن العبارات الشائعة فى كلامه : أن العالم طِلسَم والكنز الذى وراءه هو الله . فقد شاع بين الناس أن كل كنز عليه طلسم إذا حلَّ هـذا الطلسم فتح الكنز[٣] فهذا العالم فى رأى العطار نقوش إذا قرئت وفهمت اهتدى الإنسان إلى الكنز المخفىّ وراءها، أى عرف الحقيقة التى تدل عليها هذه النقوش . وليس هـذا الكنز سوى الله. ويقرب من هذا ما رواه الصوفية فى حديث قدسىّ : « كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى . »

وقد اجتمعت هاتان العبارتان فى بيت واحد يمكن أن يترجم بهذا البيت :

---

(١) زهر يك ذره خورشيدى هويداست زهر يك قطره دريائى روانست
أ كر يك ذره را دل برشكافى به بينى تاكه أندروى جهانست

(٢) مختار نامه ، الكليات ص ٩٦٣

(٣) وسبب هـــذا فيما أظن الآثار القديمة التى وجد الناس فيها كنوزاً وعليها كتابة لا يعرفونها .

أنت معنى وما عداك هُوَاسم أنت كنز والعالمون طِلسَم[1]

ومهما تُسَمِّ الله تعالى فليس هو محدوداً فى هذا العالم . إن تسمِّه روح العالم أو ذاتا صفاتها العالم ، أو كنزاً والخلق طلسمه فهو غير محدود والعالم محدود . وقد تقدم قول العطار أن العالمين قطرة فى بحر لا حدَّ له : « بحر إن رأيته لمحة واحدة رأيت العالَمَين فيه كقطرتى ندى ».

وينتج مما تقدم أن الله ليس فى العالم ولا العالم خِلْو منه . ليس محدوداً فيه ، وليس خارجه ، فما العالم إلا تجلِّيه . فهو فى كل مكان وليس فى مكان ، فى كل جهة وليس له جهة : « أين أنت؟ وأين مكان لست فيه؟ » وكذلك يتبين أن الله تعالى كما وصفه القرآن ظاهر وباطن ؛ بل هذا الظهور من هذا الخفاء وهذا الخفاء من هذا الظهور[2] .

٥ — وليست آراء العطار فى الله والعالم مبتكرة فى جملتها وإن كان فيها ابتكار فى التفصيل والتصوير ، فقد سبقه إليها جماعة من المسلمين وفلاسفة الأفلاطونية الحديثة من قبلُ . فالقول بأن المحسوسات ليست ذات وجود حق ، وأن العالم ظل من الله أو انعكاس عنه معروف فى الأفلاطونية الحديثة ، وبين الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين . فالشهرستانى — مثلا — يروى عن الشيخ اليونانى (أفلوطين) أن الغائب المطلوب فى طى الشاهد الحاضر . وينقل هذا التفسير عن أبى سليمان السجزى : « مفهوم هذا الإطلاق أن كل ما هو عندنا بالحس بيّن فهو بالعقل لنا هناك ، إلا أن الذى عندنا ظل ذلك . ولأن من شأن الظل أن يريك الشىء الذى هو ظله مرة فاضلا على ماهو عليه ، ومرة ناقصاً عما هو به ، ومرة على قدره ، عرض الحسبان والتوهم وصارا مزاحمين لليقين والتحقيق . فينبغى أن تكون عنايتنا بطلب البقاء

---

(١) توئى معنى وبيرون تواسم است توئى كنج وهمه عالم طلسم است

(٢) مختار نامه ، الكليات ص ٩٥٠ ، ٩٥١

الأبدى ، والوجود السرمدى أتم وأظهر وأبقى وأبلغ . فبالحق ما كان الغائب فى طى الشاهد وبتصفح هذا الشاهد يصح ذلك الغائب »[١] .

وعلماء الكلام يقولون إن الممكن يستمد وجوده من الواجب كل حين ، ووجوده ليس أولى من عدمه إلا بالمؤثر الذى يوجده ويمدّه بالوجود مادام موجودا .

وقال أبوحيان التوحيدى فى المقابسات : فمن ذلك قول القائل، زعم، ألا طبيعة للمكن وإنما هو موقوف على فرض الفارض ووهم الواهم ووضع الواضع وظن الظان . وقال : إن الإمكان بعد هذا كله استعار من الواجب شبها واقتطع منه ظلا ، واستعار أيضاً من الممتنع شبها، واسترق منه ظلا، وذلك هو عدم ما .

قال: ليس لشىء وجوب ولا وجود إلا البارى الحق ولا حقيقة إذاً لشىء إلاله[٢] »

ونختم هذا الفصل بأبيات لعبد الكريم الجيلى فى كتاب الإنسان الكامل :

ليس الوجود سوى خيال عند من ... يدرى الخيال بقدرة المتعاظم
فالحسن قبل بدوّه متخيّل ... لك وهوان يمضى كحلم النائم
فكذاك حال ظهوره فى حسّنا ... باق على أصل له بتلازم
لا تغترر بالحسّ فهو مخيل ... وكذلك المعنى وكل العالم

ج — الله والإنسان :

فرقت بين الكلام فى الله والعالم جملة ، وبين الكلام فى الله والإنسان خاصة ، لأن الإنسان عند الصوفية واسطة بين الله والعالم .

١ — يقول العطار هنا أن روح الإنسان من روح الله . وصلته بالله أقرب من صلته بالعالم .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني على حاشية الملل والنحل لابن حزم ج ٣ ص ٧٣ ، وانظر أيضاً مقدمة ونسنك Winsinck لترجمة إسحاق النينوى ص XLVII

(٢) المقابسة ٤٤ .

وقبل أن أبيّن فكر العطار فى هذا الموضوع وتصوّره أقول: إن العطار قد سُبق إلى هذا الرأى فهو يحذو فيه حذو بعض الفلاسفة والمتصوفة من قبله . فهى إحدى قواعد الأفلاطونية الحديثة بل أعظم قواعدها ، وقد قبلها فلاسفة المسلمين وأفاضوا فيها ، وانتقلت من الفلسفة إلى الشعر فى مثل قصيدة أبى على بن سينا التى أولها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزُّز وتمنُّع
محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما ... كرهت فراقك وهى ذات تفجُّع
أنفت وما ألفت فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع

فهذه الورقاء رمز للنفس الإنسانية التى هبطت من عالم الروح إلى هذه الأرض وقد احتجّ الصوفية بالآية : « فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين »

ويقول العطار فى شعره : إن آدم من كنز الذات الإلٰهية . كان خفيا فى هذا الكنز ، فلما ظهر بدت معه أسرار كثيرة من الحقيقة الإلٰهية ، وثارت ثائرة العالم . فالإنسان صورة الله ؛ ليس ماءً وطيناً ولكنه سرّ قدسى[1] .

٢ — هذه الروح الإلٰهية التى لا يمكن تعريفها خالطت المادة فى الإنسان . فقد كان آدم إذاً مزاجا من الروح العليا والمادة السفلى ، وكان عجبا من أسرار الله. والروح ليست محدودة بالجسم وإلا كانت جسما ولكنها موصولة به[2] . وبهذا الاتصال تجلت الذات فى الصفات[3] وصار الجزء كلا[4] . كذلك يقول العطار . وكأنه

---

(١) جوهر الذات ، الكليات ص ١٣٤ ، ٣٠١ .
(٢) مختار نامه والجوهر ، الكليات ٧٢ ، ١٩٧٣ .
(٣) الجوهر ، الكليات ٣٠١ .
(٤) منطق الطير المقدمة .

يريد أن الله تجلى فى خلقه، فصار المحدود بهذا التجلى غير محدود .

وهذه الصلة بين الله والإنسان سوّغت لبعض الصوفيـة أن يروا فى أنفسهم الله وحده . وفى « بيسر نامه » يقول العطار صراحة : أنا الله أنا الله .

وهو يعظم الحلاج ويجعله مثلا للصوفى الحق لأنه قال : أنا الحق . وفى فصل من جوهر الذات يحكى العطار خطاب الحلاج لأبى يزيد البسطامى وكأن المتـكلم الله تعالى[١] .

الإنسان كائن إلٰهى فى عالم المادة ، وهو روح العالم وجوهره . وهو يطوى فى حقيقته كل شىء : «لا ريب أن كل شىء مستسرّ فيك . كل الأشياء فيك ولست فى شىء منها. وأعطاك الحبيب المعراج لأنك اللب والعالم القشر ـ كل ذرات العالم مسخرة لك ـ كل هالك وأنت خالد[٢] .

فالإنسان ، كما قيل، العالم الأصغر الذى انطوى فيه العالم الأكبر .

٣ — ومن الصوفيـة من يشعرون فى أنفسهم بهذه الإحاطة ، ولا يرون لأنفسهم حدّا .

روى العطار فى تذكرة الأولياء عن الجنيد أنه قال أشعر أنى مأخوذ بذنوب الأولين والآخرين. كيف ينجو أبو القاسم (الجنيد) من أصغر ذنوب الناس ؟

ويقول العطار فى تفسير هذا : إنه دليل الـكلية ، يرى الإنسان نفسه كلا وكافة الناس أعضاءه . ويبلغ درجة : « المؤمنون كنفس واحدة » . فيتكلم مثل هـذا الـكلام .

---

(١) الـكليات ٢٣٢ .

(٢) جوهر الذات ، الـكليات ، ١٥ ، ٧٥ ، ٨٨

وقد روى عن الرسول : ما أوذى أحد مثل ما أوذيت[١] ويفسّره العطار بهذه الكليّة التى ذكرها . ويروى العطار أيضاً عن الحلاج أنه سئل عن آدم فقال : لم يكن آدم صورة ، أنا أعرف حقيقة آدم : أنا آدم ونوح ، وأنا البحر وأنا العقل والحب والجلال ، أنا كل الأنبياء والأولياء ، أنا كل شيء ، أنا ظاهر وباطن ، أنا نفخة الله ، أنا الشمس الأبدية والبدر ، وأنا الأفلاك واللوح والعرش والكرسى وروح القدس والملائكة . . الخ

وكذلك يقول العطار : إنه كل الأنبياء والأولياء ، ويذكرهم واحداً واحداً[٢]

٤ — ويذهب العطار أبعد من هذا ، فيدعى أنه ليس فى العالم على الحقيقة إلا الإنسان وأن كل ماعداه وهم .

يقول العطار : ولهذا الإنسان خلق كل شيء . وهو مأخوذ من القرآن « خلق لكم مافى الأرض جميعا » « وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض جميعا منه »

* * *

٥ — والمثل الأعلى للإنسان هو الرسول صلى الله عليه وسلم فهو الخلق الأول ومن أجله خلق العالم ، ومن نوره خلق كل شيء كما تقدم . والعطار فى هذا يغلو غلوّا كبيراً ويقبل كل خرافة شاعت بين الصوفية[٣] .

وإذا وصّلنا كلام العطار فى الصلة بين الله والإنسان ، نجد فى كتب العطار

---

(١) تذكرة الأولياء ط نيكلسون ج ٢ ص ٩

(٢) جوهر الذات ، الكليات ص ٣٠١ ، ٥١٤

(٣) مختار نامه وجوهر الذات ، الكليات ص ٩٦٠ ، ٩ — ١٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،

نظرية الإنسان الكامل كما بيّنها ابن عربى والجيلى . وخلاصتها أن الإنسان خلاصة العالم ، وروحه وصلته بخالقه[١] .

وذهب بعض الصوفية فى تصوير مكانة الإنسان فى هذا العالم مذهبا آخر، فجعل الإنسان منتهى تطور العالم وأن التطور ينتهى به إلى الفناء فى الله . ذكر هذا جلال الدين الرومى فى المثنوى وترجمته فى هذه الأبيات :

صرت إذ مت جماداً ناميا ... مت نبتاً صرت حيًّا ساعيا
مت حيوانَ اذا بى بشر ... كيف أخشى الموت ماذا أحذر ؟
ثم أغدو مائتا بين البشر ... طائراً فى مَلَك لا أستقرّ
ليس لى إلا سموّ نحوه ... كل شىء هالك إلا وجهه
ثم أسمو طائرا فوق الملك ... فأكون الشىء لايخطر لك
ثم أفنى فيغنّينى المنون ... منشداً إنا إليه راجعون

وكذلك يصوّر ابن يمين هذه الفكرة بهذه الصورة[٢] .

٦ — ثم إن النفس الإنسانية التى هبطت من عالم الروح، خالطت المادة ففقدت صفاءها وأصلها وسكنت إلى الحياة الجسمية ، فكرهت أن تفارق البدن ، كما قال ابن سينا فى قصيدة « النّفس » .

وسبيل النفس إلى النجاة أن تذكر موطنها الأول ، وتجاهد لترجع إليه وهذه غاية التصوف ، يقول العطار :

« أيتها الروح ! أيها البلبل ! بقيت فى الأسر إذ سكنت إلى الشّرَك »

---

(١) انظر كتاب الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى ج ٢ فصل الإنسان الكامل ودراسة فى التصوف للأستاذ نيكلسون ص ٨٣ ، ١٥٥ Studies in Islamic misticim

(٢) تاريخ الفرس الأدبى لبراون ج ٣ ص ٣١٦

وتشبيه النفس بالطائر شائع بين الصوفية ، فقد جعل العطار النفوس البشرية طيراً فى كتابه . وجعلها حافظ صقراً هبط من السِّدرة إلى دار المحنة ، ويُصفر له من شرفات العرش ليعود إلى وطنه .

ويقول العطار أيضاً : أيتها الروح ! جئت من العالم الذى لايحدّ ، فريدة فى جمالك، ولبثت فى حجاب المادة فلا قرار لك حتى ترجعى ـ أيتها الروح! كيف أنت فى هذا العالم الغريب ؟ كيف أنت مسلوبة كل عظمتك وجمالك ؟ ـ الروح طائر فارق العرش فإن لم يجد له دليلا إلى وطنه ضل .

وقد ردَّد الصوفية فى هذا الصدد الآية الكريمة : « يأيتها النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية » وجعلوا هذا الخطاب « إرجعى » حجة لقولهم ، وذكروه تصريحا وتلويحا »[1] .

٧ — يتبين من هذا كله أن الروح من الله . وقد جاء فى القرآن الكريم : «قل الروح من أمر ربّى » . وأنها سجينة فى عالم المادة ، وأن نجاتها فى الخلاص من سجنها والرجوع إلى عالمها الأول .

فهل الروح مختارة فى أن تطير راجعة إلى عالمها ؟ هل الإنسان الذى جاء من عالم الأرواح إلى هذه الأرض ، ولا نجاة له إلا بمعاودة عالمه ، وهو مأمور بهذه العودة ، هل هو مختار يستطيع أن يهيئ لنفسه وسائل النجاة إن شاء، أو هو مضطر لا حيلة له ؟ ما حيلة الإنسان أمام القضاء والقدر فى رأى العطار ؟ هذا مانلتمس جوابه فى الفصل الآتى :

---

(١) مختار نامه ، الكليات ص ٩٧٢

الفصل الثالث

القضاء والقدر

---

١ — فى أشعار العطار أبيات كثيرة تُبين عن اضطرار الانسان إلى ما هو عليه من حال وعمل ، وتَنفى عنه الإرادة والاختيار . يقول فى مختار نامه: « سُلب كل شىء من أيدينا فماذا عسى أن نفعل ـ خُطَّ سجّل حياتنا بالأمس ولا يعلم أحد ماذا خُطَّ ـ وا أسفا إن القلب يتبع ماقدرله فعبث أن نأمره . إن ما قدر كائن جَهدت أم لم تجهد ـ أسلم رأسك لما كتب فى اللوح المحفوظ واصمت . فلن يمحو القلم ما خطَّ »(١) .

ولما أكل آدم من الشجرة فأخرج من الجنة جاء إليه جبريل فقال : لقد سبق القضاء أن تعيش فى كَبَد . قُضى هذا قبل الخلق ، ولا يعلم سرَّه أحد . ويقول العطار أيضاً : « كتبتَ فخضعنا ، نحن فى إسار دائم ، نجثو لك عاجزين مستسلمين . »(٢)

هل اعتقاد العطار الذى تدل عليه هذه الأقوال يناقض ما قدمنا من قوله فى الإنسان وصلته بالله، إذ جعل الإنسان موصولاً بالكون المطلق أو الخالق ، وسوّغ له أن يقول: أنا الله ؟ تدل هذه الأقوال فى القضاء والقدر على أن الانسان عاجز خاضع لقوة قاهرة مسيطرة عليه، فهل هذا يناقض الاتصال بين الانسان والله، والاتصال يقتضى

---

(١) مختار نامه الكليات ص ٩٨٧ ، ٩٨٨

(٢) جوهر الذات وميلاج نامه ، الكليات ص ٥٨٢ ، ٥٨٣

ألا يكون الله والانسان كائنين منفصلين يقهر أحدهما الآخر ؟

ابن العربى فرَّ من هذا التناقض الظاهر بأن جعل إرادة الله ناشئة من علمه بالأشياء على ما هى عليه ، وهذا العلم مقتضى طبائع الأشياء . فالارادة الإلهية موافقة كل الموافقة لما تقتضيه الأشياء والروح تقدِّر مصيرها والله تعالى لا يغيّره . فليس هناك قاهر ومقهور .

٢ — ويظهر من كلام العطار ، فى موضع آخر ، أن الانسان غير مجبَر ، وأنه قد عاهد ربه على الإيمان به وإطاعته فى عهد « أَلَسْتُ » فارتكابه إثماً نقض لهذا العهد وهو مأخوذ بهذا النقض . وعهد ألست هو العهد الذى ذكره القرآن فى الآية :

« وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرِّيتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم ؟ قالوا بلى ! شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم . أفتهلكنا بما فعل المبطلون . »

فالثواب والعقاب مرتب على هذا العهد[1] .

وهذا يقتضى أن الناس جميعاً كانوا أخياراً ذلك اليوم « يوم أَلَسْت » والعطار يعترف بهذا فى قوله :

« فى الأزل حين كانوا ذَرًّا ، ولم يكن فيهم هذا الغرور » .

ولكنه بعد هذا بأبيات قليلة يقول : « الذين عرفوا الحقيقة ذلك اليوم يعرفونها الآن » كأن من الناس من عرف الحقيقة فى ذلك اليوم ومنهم من لم يعرف . وهذا يخالف ما تقدم .

---

(١) جوهر الذات ، ك ، ص ٣١٨ — ١٩

٣ — ومهما يكن فقارئ شعر العطار يشعر بأنه ، على اختلاف أقواله ، أقرب إلى الاعتقاد فى الإختيار .

وكذلك يدرك القارئ من جملة كلامه أنه يرى نجاة الانسان فى النهاية ؛ بل الشيطان كذلك يطمع فى النجاة أو يوقن بها ويعرف أن لعنته ظاهرية فقط . يقول العطار على لسانه : « لُعنت ولكنى غير يائس منك، فأنا أعرف كثيراً من أسرار رحمتك . »(١)

ويستمرّ الشيطان فى كلامه معرباً عن رجائه فى الله ، معلناً أنه لن يحرم رحمته أحد .

٤ — وكأن العطار فى أقواله المختلفة ينظر إلى فريقين من الناس ، العارفين الواصلين إلى الله ، والغافلين المنقطعين عنه . وقد ذكر فى كلامه عن وادى الفناء فى منطق الطير أن الأطهار يفنون فى البحر ويتحركون بحركته والآخرين يبقون فى صفاتهم منفصلين . فالأولون لا فعل لهم لأنهم فانون فى الله ، والآخرون تنسب إليهم أفعالهم .

وقد بيّن الهجويرى فى كتابه كشف المحجوب الفرق بين الناس فى هذا الشأن إذ قال : « إن الأسرار الإلهية تأتى إلى الدرويش وتذهب، فأعماله مكسوبة بنفسه ، وحركاته منسوبة إليه وأفكاره متعلقة به ؛ ولكن إذا خلصت الأفعال من قيد الكسب لم تنسب حركاته إليه فصار هو الطريق لا السالك ، أعنى أن الدرويش يصير مكاناً تمرُّ عليه الأشياء لا سالكا يسير بإرادته ، فلا هو يجذب شيئاً إلى نفسه، ولا يدفع شيئاً عن نفسه » .

---

(١) جوهر الذات ، ك ، ص ٨٤

ويتبين من هـذا أن الصوفية يشاركون الأشعرية والمعتزلة حين يكون للعبد كسب لأفعاله أو خَلق لها ، وهذا فى أول مراحل السلوك، ثم يبلغ العبد مرحلة يخلص فيها من الـكسب فتكون أفعاله كلها لله .

وقد ذهب بعض الفلاسفة ، ومنهم ابن رشد ، فى هذا مذهباً وسطاً بين الجبر والاختيار . بيّنه فى كتابه الـكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

ولعل فى هـذا تفسيراً لبعض ما يبدو من تخالف فى أقوال العطار فى مسألة القضاء والقدر، والثواب والعقاب .

ثم الشاعر نفسه صوفى تمر به حالات مختلفة فتختلف عباراته باختلافها ، فـكأن كلامه صادر عن شخصين . ولعل فى هذا تفسيراً آخر لهذا التناقض .

٥ — ويتصل بهذا بحث آخر : هو أثر العمل فى بلوغ العامل غايته ؛ هل يؤدى العمل إلى المقصود حتما ؟ ويمكن أن نضع المسألة فى ألفاظها المعهودة ، وصيغتها المألوفة . فنقول : إنها مسألة «العدل والصلاح والأصلح» التى ثار فيها الجدال حقباً بين المعتزلة وغيرهم . فالمعتزلة يرون أن عدل الله يقتضى لزاماً أن يثاب العامل بعمله خيراً أو شراً ، وأن هذا العدل يوجب على الله سبحانه أن يفعل ما هو صالح لعباده وما هو أصلح لهم . ويقول الأشاعرة أن الله لا يجب عليه شىء ، لا يجب أن يثيب بالخير خيراً وبالشر شراً ولا أن يفعل ما هو أصلح لخلقه . وهى مسائل معروفة مبينة فى مواضعها من كتب الـكلام والأصول .

والصوفية ينفرون من إيجاب شىء على الله . وقد ندَّد جلال الدين بالمعتزلة فى مواضع من كتابه المثنوى .

فما مكان العطار فى هذا المعترك ؟ ما رأيه فى هذا الجدال ؟

ينبغى قبل إجابة السؤال أن نقول : إن كبار الصوفية لا يألون فى العبادة والرياضة والمجاهدة، ولا يألون فى الإيصاء بها ، فالمسألة نظرية محضة لا أثر لها فى أعمالهم . فلا يعرف بينهم من ترك العمل احتقاراً له أو قصّر فى المجاهدة إذ رأى أنها غير مجدية ؛ ولكنهم حين يتحدثون عنها يحتقرونها فى جنب الله ، ويرون أنها لا تغنى فتيلا وأنما مرجع الأمر كله إلى رحمة الله وفضله .

والعطار من هؤلاء: يوصى بالعمل الذى لا يفتر ، والمجاهدة التى لا تنقطع[١] . ولكنه يرى أن هذا كله لا يجدى ولا يغنى وأنه أحقر من أن يؤدى إلى مقصود ، وأن يستلزم نتيجة : « قلت : رهنت قلبى وروحى فى خدمتك ، ونثرت عليك كل ما أملك . قال : ما أنت ؟ وما الذى تفعل أو تذر ؟ أنا الذى أقمتك فى هذا الجهاد — لم يكن هذا كسباً ولكن فضلا. جذبته العناية فذهب الكفر وأقبلت الهداية»[٢].

ولما بلغت الطير غايتها فى قصة منطق الطير الآتية قيل لهن : إنه لا وزن لكنّ ولا لأعمالكن ولم يدخلن إلى السيمرغ إلا بالفضل والرحمة .

والصوفية يرون أن خطرة أو فكرة أو عملا صغيرا قد ينقل الإنسان من الشمال إلى اليمين ، ويقيمه على الطريق المستقيم . ويقول العطار :

« تارة تعطى تحفة بنوحة فى السحر وتارة تعطى خلعة بآهة واحدة[٣] . »

وقد روى الصوفية قصصاً كثيرة اهتدى فيها إنسان إلى الطريق بأعمال حقيرة أو خطرات سريعة[٤] .

---

(١) انظر للتمثيل ميلاج ، ك ، ص ٥٥٧

(٢) مختار نامه ، ك ص ٩٩٨ مصيبت نامه ١٩٤ مخطوط فى المتحف البريطانى .

(٣) مختار نامه ، ك ، ص ٩٥٢

(٤) أنظر تراجم الصوفية فى الرسالة القشيرية وتذكرة العطار .

الفصل الرابع

الطريقـــة

بينت فيما تقدم أن النفس الإنسانية من عالم الروح وأن نجاتها فى الرجوع إلى عالمها . فما الطريق التى تسلكها النفس لتتخلص من هـــذا السجن المادى وتتهيأ للرجوع إلى منزلها الأول ؟

يقول الأستاذ نيكلسون : إن النسّاك فى كل دين وفى كل عصر سموا مسيرهم فى الحياة الروحية سفَر أو حجّا[1] .

كذلك سمى الصوفيـة المسلمون الرياضة التى يصفّون بها أنفسهم طريقا وسموا المرتاض سالـكا .

وفى الطريق مراحل وصفها الشيوخ ، وعرفها السالـكون تسمّى المقامات ، يمر السالك من مقام إلى آخر، كما يرى شيخه أو مرشده حتى يبلغ غايته ، كما يقطع المسافر الحسى ، مراحل طريقه إلى مقصده .

والمسافر الحسى تعرض له فى طريقه أمور لاسلطان له عليها : كوعورة الطريق وسهولته ، والحر والبرد ، والصحة والمرض ، والنشاط والفتور ، ويمرّ بمشاهد سارّة وأخرى هائلة ، ويلتبس عليـه الطريق أحيانا ثم تتبين أعلامه ، ويتداوله اليأس والرجاء ، والأمن والخوف ، وغير هذا .

---

(١) انظر التصوف الإسلامى Islamic misticesm لنكلسون ص ٢٨ .

وهـذه الأعراض كلها لاتؤثر فى المسافرين تأثيراً واحداً ، بل تختلف آثارها باختلاف النفوس والأجسام ، والعُدَد .

فـكذلك السالك الروحىّ تتعاوره أعراض مختلفة ، وأمور متعددة لا يد له فيها يسميها أهل السلوك الأحوال . وهى كذلك تختلف على السالـكين باختلاف فطرهم وأخلاقهم ، ووسائلهم ، وحظوظهم .

وقد بين المؤلفون فى التصوف كالقشيرى صاحب الرسالة ، والسراج صاحب اللُّمع ، والهجويرى صاحب كشف المحجوب (وهو باللغة الفارسية) بيّنوا المقامات والأحوال ورووا ما قاله الصوفية فيها .

يقول القشيرى فى الرسالة ، وقوله فى الجملة يوافق الهجويرى والسراج :

« والمقام ما يتحقق به العبد من الآداب ممـا يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلّب ومقاساة تـكلف . فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرياضة له ، وشرطه ألا ينتقل من مُقام إلى مُقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام الخ » .

ويقول القشيرى أيضاً :

« والحال عنـد القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم ، من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج . فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب . والأحوال تأتى من غير الوجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود . وصاحب المُقام ممـكّن فى مُقامه ، وصاحب الحال مترقّ عن حاله الخ » .

ويختلف الصوفية فى عـــدد المقامات والأحوال وترتيبها . وهى أمور نفسية

لا يضبطها الحد والترتيب ضبطا تاما . وأذكر هنا للتمثيل المقامات والأحوال كما عدَّها ورتبها السراج فى كتاب اللمع :

فأما المقامات فهى التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . وأما الأحوال فهى المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والأُنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين .

وقد عدّ العطار فى القسم الثانى من منطق الطير ، وهو القسم المسمى مقامات الطيور ، الأودية السبعة التى قطعتها الطير — وهى رمز لمقامات السالكين — وهى أودية الطلب ، والعشق ، والمعرفة ، والاستغناء ، والتوحيد ، والحيرة ، والفقر ، والفناء .

وقد وصف الشاعر هـذه الأودية فملأها هولا ورعباً ، وغلا فى تصوير ما يلقى السالك من العقبات ، وجعل هـذا الوصف على لسان الهدهد قائد الطير فى هذه الرحلة الهائلة . فمن الطير من أحجم عن السفر خوفا مما سمع . والطير التى سافرت رجع بعضها فى الطريق حين بدا لها ما لا يحتمل من أهواله ، وهلك بعضها ، فلم يبلغ الغاية إلا قليل منها .

وقد غلا الشاعر فى وصف كل واد وهوَّل حتى كادت الأودية تتشابه وتخفى معالم كل واد بجانب الأهوال التى تملأ الأودية كلها .

ويظهر من المقارنة بين أسماء هـذه الأودية وأسماء المقامات والأحوال المعروفة عند الصوفية أن العطار لم يُرد التصنيف المعروف عندهم ؛ ولـكنه ذكر سبع مراحل ، للـكمال النفسانى ، منها ما يسميه الصوفية مقامات ، ومنها ما يسمونه أحوالا .

وقبل أن أتكلم فى هذه الأودية السبعة ، كما وصفها العطار ، أذكر آراءه فى الطريق كلها على هذا النسق :

ا — غاية الطريق التى يسير إليها الصوفى تكاد تكون غاية لا تدرك .

يقول : « إنك تسير فى طريقه مائة قرن ثم تجد نفسك عند الخطوة الأولى » .

وهذا يذكرنا بقول الشيخ سعدى الشيرازى فى مقدمة الكلستان :

« يامن هوفوق الخيال والقياس والوهم ، وفوق كل ما قالوا وسمعنا وقرأنا ! انتهى المجلس وبلغ العمر منتهاه ولا نزال كما كنا فى أول وصفك . »

ويقول العطار : « كيف أمضى قُدُما وكأن مائة واد تلوح فى كل نفَس ؟ لا علامة فى هذه الطريق ، وإنما علامته الواحدة أن لاعلامة فيه . »[1]

وفى مختار نامه يعقد الشاعر فصلا بهذا العنوان : « فى اليأس والاعتراف بالعجز . »

ب — وسواء أكانت الغاية مما يدرك أو مالا يدرك فيجب على السالك أن يفكّر فيها ويعمل لها دأباً .

يقول العطار :

« محال أن يواصل الظل الشمس ، ولكن ينبغى أن يفكّر المرء دواماً فى هذا المحال . »

« محال أن أنال صحبتك فلهذا أصاحب غبار طريقك[2] . »

---

(١) مختار نامه وجوهر الذات ، الكليات ص ٩٥٢ ، ٩٦٢ ، ١٠٠٩ ، ٢٥٩

(٢) مختار ومنطق الطير ، ك ، ٩٦٩ ، ١١٦٣

ويذكرنى هـذا ببيت لمولانا جلال الدين من أبيات ثلاثة جعلها محمد إقبال الهندى على غلاف كتابه : « أسرار خودى » وترجمة هـذا البيت :

قال ما تبتغيه يبدو محالا قلت إنَّ المحال مأمولى

ج — والسحر الذى ييسّر كل عسير ، والكيمياء التى تحول كل عنصر هما العشق الذى يخفى كل ذات ، ويمحو كل نفس . والسالك يقتحم كل عقبة فى طريقه بتجرده من نفسه . فيلوح له الطريق الشاق الطويل كأنه شعرة ؛ يقول العطار :

« اعرف العشق ، وامحُ نفسك تُصِب بهذا المحو خلودك . لا ريب أن العشق هو الدليل إلى الحبيب ، إنما هو قِيس شعرة واحدة بينك وبين حبيبك ـ لن أجد ريحك ولو أسَلتُ نهراً من كل هُدب ، ما دمتُ نفْسى . »[1]

والعاشق يطلبه المعشوق أيضا ، فهو طالب ومطلوب ومحب ومحبوب .

د — ومحو النفس يقتضى لا محالة الصدوف عن كل شىء فى العالم ، فعلى السالك أن ينفض يده ، ويطهر قلبه من كل شىء . ومن قول العطار فى هذا : « لِمَ تحبُّ شيئا اتخذه الله عدوًّا (يعنى العالَم) ولست أنت عدوًّا لله ؟ ـ إن كنت تريد الله فاقطع نفسك من الزوج والولد ، اقطع نفسك غير متردد من نفسك وأقاربك ـ كل ما ترغب فى هـذه الدنيا فهو عقال لك فكيف تسير فى عقالك ؟ ـ اقطع كل قيد لتسير . »[2].

هـ — وللسلوك وسائل تؤدى بالسالك إلى ما يريد كالتواضع والصمت والحزن

---

(١) ميلاج ومختار ، ك ٥٩٨ ، ٩٦٩

(٢) مختار نامه ، ك ، ٩٧٨ ، ٩٨٥

الدائم والصبر ، والإقدام على مشاق الطريق ، والفكر والذكر . وأجدى الأمور على السالك الصمت والفكر والذكر ، يقول العطار :

« نفَس فى غير ذكره يُفضى إلى أحزان طويلة ـ إنه الفكر الذى لا يقبل الالتفات عن الطريق نفَسًا واحداً ـ تفكُّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة . »[١]

وفى جوهر الذات يقول : إن كل ما قرأ كان حجاباً وإنما بلغ ما بلغ بالصمت والانقطاع من الدنيا .

وكل الصوفية يؤكّدون خَطَر الذكر والفكر الدائمين ، يقول الجنيد : لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله[٢] .

و — والسالك معرّض لحالات مختلفة كما قدّمنا ، ومن هذه الأحوال القبض والبسط ، وأخصهما بالذكر هنا لأنهما يفسِّران ما يبدو أحياناً من التناقض فى كلام العطار وغيره . فالسالك قد يرِدُ على قلبه ما يُشعره ببعده من الله أو احتجابه أو تعسّر مطلوبه أو غموض الحقائق واختفاء الأسرار ، فينقبض فيرى كل شىء بعيداً أو محجوباً . وقد يرد على قلبه ما يقابل هذه المعانى فينبسط ويرى كل شىء فى طريقه قريباً ظاهراً يسيراً . وبهاتين الحالين يفسر ما فى كلام العطار من رجاء ويأس ، وعسر فى الطريق ويسر .

ز — هذا الطريق الشاق الهائل لا يقطع بغير دليل يهدى السالك فيه ويجنُبه المهالك ، ويثبّته فى المخاوف ، يقول العطار :

« الطريق بعيدة مخوفة ولا بد للسالك يا بنىَّ من دليل ، لا يسير الأعمى بغير قائد

---

(١) مختار نامه ، ك ٩٨١ — ٩٨٦ ومصيبت نامه .
(٢) الرسالة القشيرية : الجنيد .

ومن قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع فى الشرك ولو كان أسداً . »[١]

وفى منطق الطير جعل العطار الطير تِكِلُ أمورها إلى الهدهد ، وتفوض إليه إرشادها فى الطريق . وفى هـذا الـكتاب قصة عجيبة ، قصة الشيخ صنعان ، وهو صوفى كبير أغواه عشق فتاة نصرانية فخسر دينه وناله ما ناله من الآلام والأحزان لأن الطريق مُنبَهِم مخوف حتى على مثل هذا الشيخ الصوفى .

على السالك أن يطلب المرشد فى كل مكان . فسيجده لا محالة. لأن العالم لا يخلو من مرشد ، « إن المرشد قطب يدور العالم حوله » ، بل يظهر المرشد حين يرى سالـكا يطلبه .

وللمرشد على السالك سيطرة مطلقة ، وكل أحوال الطريق رَهْن بهدايته وحسن قيامه على السالك . وعلى السالك أن يفوض أمره إليه تفويضاً تاماً ، وعلى قدر خضوعه له يـكون نجاحه . وبقدر عبوديته له تـكون حرِّيته . والسالك الذى لا يكتحل بالتراب الذى يطؤه الشيخ لا يفلح[٢] .

وهذه قطعة من مصيبت نامه تصف الطريق وصفا شاملا ، وتبين بعض مراحله : إذا اتجه الإنسان نحو الحقيقة اضطرب وقلق حتى يجد هاديا فتقصف له الأسرار الإلهية كالرعد، وتلمع كالبرق ، وحينئذ يضحك ويبكى لا من سرور ولا من حزَن . تمضى السنون قبل أن تحوَّل قطرة الماء لؤلؤة فى قاع البحر (يعنى أنه لا بد للسالك من جهاد طويل) . فاذا اهتاج السالك دفعه المرشد فى الطريق ،الطريق الطويل الشاق الذى لا يعرف سالـكه النوم ، وتملؤه المخاطر وقطاع الطرق . يسير السالك متحرقاً

---

(١) مصيبت نامه ص ١٩٤ مخطوط فى المتحف البريطانى

(٢) مصيبت نامه ١٩٤ ، ومختار ك ٩٦٣

مفكّراً حتى يحار : إن حاول الرجوع قيل له تقدَّم ، وإن تقدم قيل له ارجع ، فيذهب عمله سُدى ؛ ولكن يتقبل آلامه وأحزانه راضياً فى هذه الحيرة ، وربما يؤمر بالبكاء إن ضحك، وبالضحك إن بكى ، وبأن ينام وألا ينام ، وبأن يعمل حين يُصغى وبأن يصغى حين يعمل . وهكذا يتقدم السالك غير آلٍ جُهداً ولا يستطيع تحولا حتى يبدو له عالم من الحزن ، ويرى آلافا من العوالم المائجة . وهناك النواح والتسليم لا الجهاد .

ثم يجعل العطار السالك يحدّث كل مخلوق من الملائكة والأنبياء إلى الحيوان الأعجم إلى الجماد ، ليبين أن العالم كله يطلب الله وأنه ليس فى الوجود إلا هو . وهذا آخر المنازل حيث يدرك السالك التوحيد محيطا بكل شىء . »

فى هذا الوصف العام، الذى لم يرتبه العطار على المقامات والأحوال، يتبين الناظر مراحل مختلفة للسالكين هى التى بينها العطار فى كتاب منطق الطير ، قِسمهِ الثانى المسمى مقامات الطيور ، وسيأتى وصفها .

ح — بعد أن يتزود السالك بالخلال التى بينها الهدهد، فى القسم الأول من منطق الطير ، يبدأ رحلته فيقطع الأودية السبعة التى وصفها فى القسم الثانى من الكتاب الذى سماه مقامات الطيور ، وهى أودية : الطلب ، والعشق ، والمعرفة ، والاستغناء ، والتوحيد ، والحيرة ، والفقر والفناء .

وهى أودية متشابهة بما ملأتها حماسة العطار وغلوُّه بالهول والحيرة ؛ ولكن لكل واد ، بجانب الأوصاف العامة ، خصائص تميزه من غيره . وسأذكرها موجزاً فيما يلى :

الأول ، وادى الطلب :

يعانى السالك فى هذا الوادى ما لا يعدُّ من المتاعب والمشاق زمنا طويلا ، وهو فيه يتجرد من كل متاع دنيوىّ كالثروة والجاه ، ويطهر قلبه من كل رغبة فى هذا المتـاع ، فإذا طَهُرَ القلب تلقَّى شعاعا من النور الإلٰهى ، فيتضاعف طلبه ألف مرة ويمضى قُدُما لا يبالى ما يصيبه .

والثانى ، وادى العشق :

والعشق هو تحرّق الروح لمواصلة أصلها : « الروح فى عشقها كالسمكة ألقيت فى البيداء تضطرب لتعود إلى المـاء ، وبهذه الحرقة يتقدم الإنسان إلى مقصده غير مبال بشىء . والعقل دخان مع هذه النار لا غناء فيه بل لا كون له ، وكل اعتقاد أو عمل لا وزن له هنا .

والثالث ، وادى المعرفة :

وفى هذا الوادى تسطع الشمس فيرى كلٌّ على قدر بصره ، وتلوح مئات آلاف الأسرار من وراء حجاب ، ولـكن آلافا من الناس يهلـكون قبل أن يكمل واحد فى معرفة هذه الأسرار .

والمعرفة هناك مختلفة : من الناس من يجد المحراب ، ومنهم من يجد الصنم ، وهناك ترقّ مستمرّ وشوق متجدد إلى المعرفة كل لمحة . وكل الأسرار المتجلّية تدل على شىء واحد : « كل ما يُرى هناك وجه الله . »

ونرى العطار فى جعله وادى المعرفة بعد وادى العشق ، مسايراً لما قال من قبل حين قال : إن العشق وسيلة المعرفة[١] .

والرابع ، وادى الاستغناء :

وهناك يتحقق السالك من عظمة الله التى لا تحد ، وجلاله الذى يحيط بكل شىء ، والعالم لا شىء بالقياس إلى هذه العظمة . هناك سبعة الأبحر حوض ، وسبعة الكواكب شرارة ، وسبعة الجنات جيفة ، والنيران السبع كالثلج . وإن تساقطت الأفلاك والكواكب قطعا ، فما هى إلا كورقة تسقط من شجرة ؛ ولكن عجيباً أىّ عجيب ، أن نملة هناك فى قوة ألف فيل ، وغرابا يستطيع أن يأكل مائة قافلة .

ومعنى هذا فيما أظن أن الأشياء هناك غير محدودة بحدودنا، فأعظم الأشياء صغير بجانب هذا الجلال ، والأشياء الصغيرة لها حقائق كبيرة تدرك فى هذا الوادى وادى المعرفة . وقد قدّمنا قوله أن الذرة تشتمل على الشمس ، والقطرة كالبحر . فالحقائق الصغيرة إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقيقة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة وبدت حقائق عظيمة هائلة .

والخامس ، وادى التوحيد :

هناك كل عدد يصير واحداً فى واحد ، فتتم الوحدة ولكن هذا الواحد ليس مثل الواحد فى العدد ، بل هو وراء العدّ والحد .

---

(١) منطق الطير ط باريس ص ١٣٨

وهناك لا يدرك الأزل ولا الأبد . وإذا زال طرفا الدوام لا يوجد فيه شيء فالأشياء لم تكن ولن تكون فهى غير كائنة . .

وكلام العطار فى هذا المقام مبهم ، وأحسبه يعنى أن وحدة الله تتجلى ، وإحاطته تظهر ، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا انتهاء ولا مكان ولا زمان ، وإذا الأشياء غير كائنة . كما قال من قبل إن الذى لا يحدّ يشمل كل شيء . فهذه الأكوان الصغيرة التى يعينها الزمان والمكان تفنى أو يتبين أنها عدم حين تزول حدود الزمان والمكان .

والسادس ، وادى الحيرة :

وكأن الحيرة ناشئة من إدراك التوحيد فى المقام السابق :

وفى هذا المقام يتنازع السالك أحوال مختلفة ، فلا يدرى ما يصنع ؛ لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذى لا قبلَ له به ولا أن يمسكه عنه ، بل يذهل عن نفسه[1] ولا يستطيع أن يقفو المرشد ولا أن يسير وحده . يضيق بالناس وبنفسه ولا يسعه شيء . لا هو مسلم ولا هو كافر ، فإن دين الحيرة لا حدود له ، ليس له مبدأ ولا منتهى . ولا يعرف الحب ولا البغض ، وليس له روح ولا جسم ، ولا هو خيّر ولا شرير ، ولا تقى ولا فاسق ، ولا معتقد ولا شاكّ ، ولا عظيم ولا حقير ، لا هو شيء ولا هو لا شيء ، ولا جزء ولا كل الخ[2] .

ويقول العطار أيضا فى منطق الطير يصف الصوفى الذى بلغ وادى الحيرة :

---

(١) مختار ، ك ٩٧٨ ، ٩٩٦

(٢) مصيبت نامه .

من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه . فإن يسأل أكائن أنت أم لا ؟ أأنت هنا أم لست هنا ؟ أظاهر أم باطن ؟ أفانٍ أم باق ، أم فان وباق ، أم لا فان ولا باق ؟ فجوابه : لا أدرى شيئاً ، بل لا أدرى أنى لا أدرى ، عاشق أنا ولكن لا أعرف من أعشق ؛ لست مسلما ولا كافراً فماذا أنا ؟ لا علم لى بعشق فقلبى مملوء بالعشق وخِلىّ .

ويضرب العطار مثلا : أميرة جميلة عشقت غلاماً صبيحاً واستكبرت أن تعرب عن حبها للغلام ، فكاد جواريها للغلام فسقوه حتى سكر . وأتوا به إليها ، ففتح الغلام عينيه على فتاة جميلة فى مكان فاتن يتضوع عطراً والجوارى يوقعن ألحانا ساحرة . فعشق الغلام الفتاة الجميلة ، ولما غلبه النوم حُمل إلى مكانه .

فلما أفاق تذكر ما رأى ولكن لم يعلم كيف كان هذا ومتى وأين . قيل له هذا حلم ، ولكنه فى غمه وحيرته لم يقطع أكان هذا فى حلم أم يقظة ؟ وهل سكر أو لم يسكر ؟ لم يملك إلا الصمت والتحيّر .

ويتحدث العطار فى مختار نامه عن لذة هذه الحيرة ويتمنى زيادتها ودوامها[1] .

والوادى السابع ، وهو الآخِر ، وادى الفقر والفناء :

وهو واد لا يمكن وصفه ، هو الذهول ، والخرَس ، والصمَم . هنالك يموج البحر المحيط فأنّى تبقى الصور على البحر والعالمان نقوش ذلك البحر ؟ ومن فقد نفسه فى هذا البحر فقدها أبداً فى فناء وسلام .

---

(١) ك ، ص ، ٩٩

ويقول العطار فى هذا المقام : « إذا غاص الدنِس فى البحر الكلىّ يبقى فى صفات نفسه ، وإذا غاص فيه الطاهر يفنى فيه ، فحركته حركة البحر » .

وظاهر أنه لا يبلغ مقام الفناء هذا إلا من طهر واجتاز المقامات الأخرى، فكلامه عن الطاهر والدنِس هنا لا يفهم إلا أن يكون قولا عاما غير مخصوص بهذا المقام .

ويضرب العطار مثلا لفناء الشخص فى الله : طائفة من الفراش اجتمعت فى طلب الشمعة ، فأرسلت واحدة منها لتتحرّاها وتعرفها وتخبرها بمكانها . فطارت حتى رأت قصراً فيه شمع مضىء ، فرجعت إلى صاحباتها تصف لهن الشمعة . قال كبير من الفراش لم تعرفى من الشمعة شيئاً . فانطلقت أخرى حتى بلغت موضع الشمعة واقتربت من نارها حتى لم تطق مسّ النار فرجعت تخبر صاحباتها عن الشمعة ، وتنبئ ببعض أسرارها . قال الكبير : يا صاحبتى ليس هذا وصفاً للشمعة . فانطلقت ثالثة فى فرح وسكر حتى ألقت نفسها فى اللهب ، فاشتعلت وأضاءت كاللهب . فلما عادت إلى أصحابها رآها الكبير فقال :قد عرفتْ هذه الشمعةَ ، إنما يُدرَك الحبيب بالفناء فيه .

***

وإذا قطع السالك هذه الأودية السبعة بلغ الغاية وهى الفناء فى الله . وهنا يحسن إجمال قصة الطير كما قصّها العطار فى كتابه منطق الطير لنعرف هذه الغاية التى بينها الشاعر فى نهاية القصة ، ولنستخلص آراءه فى الطريق كلها .

وخلاصة القصة :

أن الطير اجتمعت فتشاكت ما هى فيه من التفرق والفوضى ، وأنها ليس لها رئيس يجمع كلمتها على حين لا تخلو أمة من ملك

الهدهد : خبرتُ الدهر ، واعتزلت الناس ، وجَهِدت فى طلب الحق ، وصحبت سليمان ، وطوّفت الأرض سهلها وحزنها ، ودانيها وقاصيها ، وعرفت أن لنا ملكا ولكنى عجزت عن المسير إليه وحدى . فإن تعاونّا استطعنا أن نبلغ مكانه . ملكنا اسمه السيمرغ ، وراء جبل اسمه قاف . هو من منا قريب ونحن بعيدون ؛ هو فى حرم جلاله ، لا يحيط البيان بوصفه ، ودونه آلاف من الحجب .

وأول العهد به أنه كان طائراً فى ظلمات الليل فى سماء الصين ، فسقطت من جناحه ريشة فقامت قيامة الأمم تعجّباً من ألوانها العجيبة . ألم تسمعوا الأثر : اطلبوا العلم ولو فى الصين ؟ ولولا أن ظهرت هذه الريشة فى هذا العالم ما ظهر طائر منكن .

(فلما سمعت الطير مقال الهدهد هاجها الشوق إلى السيمرغ وأزمعت الرحيل إليه ، ثم ذكرت ما فى الطريق من أهوال فأخذ كثير منها يعتذر) .

البلبل : أنا إمام العاشقين ، أفعمت القلوب وجداً بأغاريدى ، فكيف أطيق فراق حبيبى الورد ؟

الببغاء : حسبى ما قاسيت ؛ إن جمال هذا الريش أغرى الناس بى فحبسونى فقاسيت الغم الطويل والألم المُمِضّ ؛ على أنى لا أستطيع الطيران تحت جناح السيمرغ .

الطاووس : كنت مع آدم فى الجنة فطردت منها ، وكل همِّى أن أرجع إليها ، ولست أطيق مصاحبة السيمرغ .

البط : ألفتُ الطهارة ، ولزمت الماء ، وزهدت فيما عند غيرى ، ولست أستطيع مفارقة الماء والعيش على اليَبَس .

الحجَل : وأنا ألفت الجبال ، وسكنت إليها ، فكيف أستطيع أن أبرحها ؟

الصعوة : أنَّى لى أنا الصغيرة الضعيفة ، أن أسلك هذه السبيل إلى ذلك المقصد ؟

البازى : تعلمون مكانى من أيدى الملوك ، ولا أود أن أترك هذه المكانة .

الهدهد : لا آلوكنَّ نصحاً ، ولست أبغى إلا الخير . كيف تعتذرن بما ألفتنَّ وتتركن هـذا المطلب الخطير ؟ إن العزم والصبر يهوِّنان كل صعب ويقرِّبان كل بعيد .

الطير : كيف نقطع هذه الطريق الشاقة البعيدة ؟ وما الذى يصلنا بهذا الملك العظيم ؟ (وتكثر الأسئلة) .

الهدهد : ما هذا التوانى فى الطلب ، والركون إلى الدعة ، والوجل من لقاء الشدائد ؟ تزوَّدن بكفاء هذا المطلب من الهمة والعزم والتجلد .

وأما صلة الطير بالسيمرغ فقد تجلّى كالشمس من وراء الحجُب فوقعت على الأرض آلاف الظلال ؛ فأنتنَّ هذه الظلال أيتها الطير .

إن العشق إذا صدق استسهل العاشق كل صعب فى سبيله ، واقتحم كل عقبة إلى حبيبه . (وهنا يستطرد الشاعر إلى قصة الشيخ صنعان الذى أخرجه العشق من دينه ، ونصحه تلاميذه فلم يُجدِ النصح ، حتى أدركه لطف الله . وهى قصة عجيبة فى مائتى بيت) .

هاجت الطير شوقا إلى السيمرغ ، وأجمعت على المسير إليه ، على أن يُقرَع بينها ليتولى أحدها الإمارة فى الطريق ، فأصابت القرعة الهدهد . فوضع التاج على رأسه وتقدم ، واجتمعت إليه أسراب الطير فأوفى بها على طريق موحشة .

طائر : ما لهذه الطريق موحشة مخيفة ؟

الهدهد : إن الناس تجنبوها إشفاقا وخوفا . أما سمعتنّ قصة أبي يزيد البسطامي حين خرج إلى البريّة في ليلة مقمرة والناس نيام ؟ فراقه جمال الليل وتهويده ، وعجب كيف خلت هذه البريّة من السالكين . فسمع مناديا يناديه : إن الملك لا يأذن لكل أحد أن يسلك طريقه ، وإن عزتنا أبعدت السائلين عن بابنا .

(وسارت الطير فرأت طريقا ولا غاية ، وألماً ولا دواء . هنالك تهب ريح الإستغناء فينحنى لها ظهر السماء . هنالك صحراء لا يُعبأ فيها بطاووس الفلك فكيف بطير هذه الدنيا ؟)

الطير : أيها الهدهد ! إنك طوفت في الآفاق ، وعرفت كل شيء. فارقَ المنبر ، لنسألك عما حاك في صدورنا ، فلا بد أن تنفي الريبة عن قلوبنا .

(فصعد الهدهد المنبر وغرّد بعض الطير تغريداً أذهل الطيور . ثم تواترت الأسئلة .)

طائر : أخبرنى أيها الإمام ، كيف فضلتنا جميعاً ، وما هذا التفاوت بيننا وبينك ؟

الهدهد : نلت هذه الدولة بنظرة من الملك ؛ إنها دولة لا تنال بالطاعة ، فكم أطاع إبليس ! لست أهوّن أمر الطاعة فعليك بها ، ولا تفتر عنها ساعة ، ولكن لا تقدّمها ثمنا . أمض عمرك في الطاعة حتى تصيبك نظرة من سليمان .

(ثم سئل الهدهد عشرين سؤالا أجاب عنها مسهباً مفصّلا ضارباً الأمثال؛ وكان السؤال التاسع عشر والعشرون كما يأتي) :

طائر : ما الهدية اللائقة بتلك الحضرة التي نقصد إليها ؟

الهدهد : لا تحمل معك شيئا ، فهنالك كل شيء ؛ لا خير لك من العشق والطاعة .

طـائر : كم فرسخاً مسافة هذه الطريق ، وما الذى نلقاه فيها ؟

الهدهد : أمامنا سبعة أودية لا نعرف مسافاتها ، فإن أحـداً لم يرجع منها فيحدّث عن طولها ؛ أمامنا أودية الطلب ، والعشق ، والمعرفة ، والاستغناء ، والتوحيد ، والحيرة ، والفقر والفناء .

ويصف الهدهد هـذه الأودية وصفا هائلا مسهبا حتى يبلغ الوادى السابع ، فيقول : إنه وادى الدهشة ، والصمم ، والبكم ، والذهول . هناك آلاف من الظلال تمّحى فى ضوء الشمس . إذا ماج البحر المحيط ، فـكيف يبقى النقش على صفحة الماء ؛ ولـكن كل من فقد نفسه فى هذا البحر فهو فى فناء وسلام أبداً .

ولمـا فرغ الهدهد من مقاله جزعت الطير وعرفت أنها لا طاقة لها بهذا السفر ، ومات بعضها فى مكانه فرَقا . ثم سارت الأسراب ، فلقيت ما لا يوصف من الهول ، وهلك أكثرها فى الطريق ، فمنها غارق فى البحر ، ومنهـا ضالّ فى الفيافى ، ومنها هالك عطشاً على قُنن الجبال ، ومنهـا محترق فى وهَج الشمس ، وبعضها ساقط إعياء ، وبعضها شغلته عجائب الطريق فوقف ، وبعضها وجد ما يلهو به فركن إلى الدعة وآثر العافية ، وبعضها أصابته مصائب أخرى .

لم يبلغ الغاية من هذه الآلاف المؤلفة ، إلا ثلاثون طائراً (سى مرغ) . بلغت الغاية وقد أشفَتْ على الهلاك ألماً وإعياء ؛ فماذا وجدن هناك ؟ وجدن ما لا يدركه العقل ، ولا يناله الوصف ؛ رأين برق الإستغناء يومض فيحرق مئـات العوالم فى لمحة . رأين آلاف الشموس والـكواكب حائرة كالذرّات . قال بعض الطير لبعض :

وا أسفا على ما تحملنا من مشاق السفر . إن مائة فلك هنا كذرَّة من التراب ، فما وجودنا وما عدمنا فى هذه الحضرة ؟

وبقين فى حسرة وحزن حتى خرج حاجب العزة :

الحاجب : أيتها الحائرات المضنيات ! من أين جئتنَّ ؟ ولماذا أقبلتنَّ ؟ وما اسمكنَّ ؟ وماذا سمعتنَّ ؟ ومن أخبركنَّ أن قبضة من الريش والعظم مثلكن تقدر على شىء ؟

الطير : جئنا هنا ليكون السيمرغ ملكنا . وقد طال علينا الطريق ؛ كنا آلافا فما بقى منا إلا ثلاثون. جئنا من مكان بعيد، راجيات أن يؤذن لنا فى هذه الحضرة. جئنا لعل الملك يرضى أعمالنا فتنالنا منه نظرة .

الحاجب : أيتها الحائرات ! ما أنتن ؟ ما وجودكن وعدمكن فى حضرة الملك المطلق الباقى ؟ إن مئات العوالم لا تزن شعرة أمام هـــذا الباب فارجعن أيتها المسكينات .

الطير : إن هواننا على هذا الباب عز ، وسنبقى هنا نحترق كالفراش فى النار ؟ ولن نيأس من رحمة الملك .

فخرج حاجب الرحمة ، وفتح لهن الباب ، وتقدمهن يرفع مئات من الحجب كل لمحة . فانبعث النور فى الأرجاء ، وبدا عالم التجلِّى ، وأجلست الطير على أرائك القرب . ثم أعطى كل طائر ورقة ، فقرأ فيها ما قدَّم من عمل ، فغشى عليه خجلا . ثم مُحيت الأعمال وأنسيت فلم تذكر الطير شيئاً .

ثم أضاءت شمس القرب محرقة كل روح فرأين السيمرغ حينئذ ، وما أعجب ما رأين ! كنَّ إذا نظرن إلى السيمرغ ، رأين سى مرغ (ثلاثين طائراً) وإذا نظرن

إلى سى مرغ (الثلاثين طائراً) رأينا السيمرغ . وإذا نظرن إلى أنفسهن والسيمرغ معاً ؛ رأين السيمرغ وحده . فأخذتهن الحيرة ، وسألن فقيل لهنّ : إن هذه الحضرة مرآة ، فمن جاءها لا يرى إلا نفسه . جئتن سى مرغ (ثلاثين طائراً) فرأيتن السيمرغ . كيف تدركنا الأبصار ، كيف تنال الثريا عين النملة ؟ ليس الأمر كما رأيتن وعلمتن ، ولا كما قلتن أو سمعتن ؛ ولكن قد خرجتن من أنفسكن فها هنا مكانكن. فامّحين وضاع الظل فى الشمس .

فلما مضى مئات آلاف من القرون ـ القرون التى لا زمان لها ـ أُرجعت الطير الفانية إلى أنفسها . فلما رجعت إلى أنفسها بغير أنفسها ، رجعت إلى البقاء بعد الفناء اه

هذا الفناء عند الصوفية هو خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة فيكون كل فكره وعمله لله وبالله ، ليكون كما قال العطار قطرة فى البحر تتحرك بحركته . وبهذا ينبغى أن يفسّر ما يقول الصوفية فى الفناء ؛ إنه ليس بموت لأن الذى يسمونه فانيا يعيش على هذه الأرض . وليس هو حلول الله فى الإنسان كما فى بعض النِحَل .

قال أبو سعيد بن أبى الخير هو « فناء شعور الإنسان بنفسه » يعنى إغفاله نفسه ونزعاته فيما يعمل ويذر .

وقال الهجويرى فى كشف المحجوب[1] «هو درجة كمال يبلغها العارفون الذين تحرروا من آلام المجاهدة ، وخلصوا من سجن المقامات والأحوال والذين انتهى بهم الطلب إلى الكشف فرأوا كل مرئىّ ، وسمعوا كل مسموع وأدركوا كل أسرار

(١) أنظر ترجمة الأستاذ نيكلسون للكتاب ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥

القلب والذين اعترفوا بنقص كشفهم فأعرضوا عن كل شيء وفنوا فى مقصدهم وفنيت فى هذا المقصد كل مقاصدهم . »

وقال السرّاج :

أما القوم الذين غلطوا فى فناء البشرية فقد سمعوا كلام المحققين فى الفناء فظنوا أنه فناء البشرية فوقعوا فى الوسوسة . فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هى فى القالب . والجثة إذا ضعفت زالت بشريتها فيجوز أن يكون موصوفا بصفات الإلٰهية . . . والبشرية لا تزول عن البشر ، وأخلاق البشرية تبدّل وتغيّر بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق . وصِفات البشرية ليست هى عين البشرية .

وقال فى موضع آخر :

وقد غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم : « إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق . وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم ذلك إلى الحلول أو إلى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام » .

وقد زُعم أنه سُمع عن بعض المتقدمين أو وُجد فى كلامه أنه قال فى معنى الفناء عن الأوصاف والدخول فى أوصاف الحق . فالمعنى الصحيح من ذلك أن الإرادة للعبد وهى من عند الله عطية . ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق خروجه من إرادته ودخوله فى إرادة الحق . وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هى عطية من الله تعالى ، وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له ما بعطيته ذلك قطَعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى . وذلك منزل من منازل أهل التوحيد .

وأما الذين غلطوا فى هـذا المعنى فإنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن

أوصاف الحق هى الحق . وهذا كله كفر لأن الله تعالى لا يحلُّ فى القلوب ولكن يحلُّ فى القلوب الإيمان به والتوحيد له والتعظيم لذكره الخ[1] .

هذا قول الهجويرى والسراج وينبغى أن نذكر هنا أن الصوفية المؤلفين فى التصوف يحاولون تصحيح ما يسمعون عن أهل طريقتهم وتقريبه إلى الفهم؛ ولكن الصوفية الذين يعربون عن شعورهم وإدراكهم لا يقفون فى تعبيرهم عند حد ، فيأتى كلامهم فى الفناء وغيره مخالفا ، ولو فى الظاهر ، لما يقوله هؤلاء المؤلفون . فالعطار ، مثلا ، حين يتكلم عن الاتحاد أو الفناء يتكلم بغير لغة القشيرى والهجويرى والسراج . ولولا كلمات واضحة صاحية فى كتبه ما ساغ أن نفسّر كلامه بما قال هؤلاء العلماء .

* * *

ثم وراء هذا الفناء حال يسميه الصوفية البقاء بعد الفناء . ومعنى هذا أن الصوفى بعد أن يتجرد من صفاته الخاصة ويفنى فى الصفات الإلٰهية يبقى بهذه الصفات .

يقول العطار فى مواضع عدة إن البقاء فى الفناء :

« قلت هأنذا قد فنيت . قال كذلك منحتك البقاء ؛ حين ترى نفسك عدما أهبك وجوداً لا يُتصوّر . »

وهذا البقاء يخالف فى صفاته الوجود الذى كان قبل الفناء . يقول العطار :

« أفنيت نفسى منذ زمن بعيد ، فإن أحىَ من بَعدُ فذلك وجود آخر . »

---

(١) انظر اللمع فى باب الغلط .

بل هى حال وراء الوجود والعدم : « فارغ أنا من عالم الوجود والعدم ، أنا اليوم باق وراء هذا وذاك »[١] .

وقد قال العطار فى منطق الطير ، بعد أن ذكر فناء الطير كالظلال فى الشمس ، إنها عادت إلى البقاء . وهو يقول فى هذه الحال التى لا توصف إلا بالتمثيل فى رأيه:

« ولما مضت مئات آلاف من القرون ـ القرون التى لا زمان لها ، أُرجعت الطير الفانية إلى أنفسها فى فنائها . فلما رجعت كلها إلى أنفسها بغير أنفسها ، رجعت إلى البقاء بعد الفناء . »[٢]

---

(١) مختار نامه ك ٩٦٩ ، ٩٧٠

(٢) منطق الطير ص ١٦٨ ط باريس .

الفصل الخامس

تصوف العطار والإسلام

قلت قبلاً: إن التصوف نشّأه الإسلام وأمدّه، ثم تطوّر تطوره الذى وصفتُ.

وأقول الآن: إن الصوفية حينما استوى مذهبهم رجعوا إلى الإسلام يفتشون عما يواتى طريقتهم من الآيات، ويستخرجون ما يلائم تفكرهم من الدقائق، ويؤولون آيات تأويلاً يحيلها عن معانيها الظاهرة إلى معان باطنة.

وقبل أن نبين موجزين طريقتهم فى التأويل والاستنباط نقدم هذه الكلمة فى التأويل عامة:

قد أوّل اليهود والنصارى التوراة والإنجيل تأويلاً يلائم بينها وبين العقائد الدينية التى اعتقدوها، والمذاهب الفلسفية التى ذهبوا إليها، وطرق التنسك التى سلكوها، ومن نسّاكهم المؤوّلين إسحق النينوى[1].

وكذلك فعلت فِرَق من المسلمين: فعله الفلاسفة والشيعة والصوفية، وحسبنا من الفلاسفة ابن رشد فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» وفى هذا الكتاب يرى ابن رشد أن القرآن يخاطب طبقات مختلفة من الناس. منهم من لا يفهم إلا الظواهر والأمور الخطابية، ومنهم الخاصة الذين يفهمون الحقائق

---

(١) أنظر مقدمة الأستاذ وينسك Winsinck لترجمة كتاب إسحق النينوى:

والأمور البرهانية ، فوجب أن يلتمس معان باطنة وراء المعانى الظاهرة فى بعض الآيات ! وقد احتج لرأيه بالآية الكريمة :

« هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أُمُّ الكتاب وأُخَر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » الآية .

ويحتج بحديث يُروى : « حدّثُوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذّب الله ورسوله ؟ »

انتهى ابن رشد إلى أن كل ظاهر فى الآيات والأحاديث يعارض حكم العقل القاطع ينبغى أن يؤول حتى يتفق النقل والعقل لأن كليهما حق ، والحق واحد .

وأما الشيعة فقد توسع بعضهم فى هذا توسّعا ولا سيما الباطنية ؛ جعلوا لكل آية ظاهراً وباطناً ، وأتوا ببواطن ، زعموها ، لا علاقة بينها وبين الظواهر فيما أَلِف الناس فى اللغات . ولا يتصل بقصدنا هنا أن نشرح طريقتهم فى التأويل .

وأما الصوفية فقد ذهبوا فى ميلهم المعروف إلى تجاوز الصوَر إلى الحقائق ، والنفور من الظواهر والأشكال ، ذهبوا إلى تأويل يردّ الأمور المحسوسة إلى المعنوية ، أو أخذوا منها إشارات إلى أمور روحية . وتوسعوا فى تفسير الآيات والأحاديث التى تتصل بالمسائل الصوفية كقوله تعالى : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولُّوا فثم وجه الله . » « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا . »

وشاعت بينهم أقوال سمّوها أحاديث دون اهتمام بالإسناد والنقد فرووا : « لولاك ما خلقت الأفلاك » « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان » « كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرَف فخلقت الخلق فبي عرفوني » .

وقد بلغ بهم التدقيق فى المعانى القرآنية والاستنباط منها أن اجتمع لهم جملة كبيرة من التفسير على هذا الوجه كما فى تفسير سهل بن عبد الله التُّستَرى . بل كان من تدقيقهم وتلمّسهم الاشارات والمناسبات بين المعانى الظاهرة فى الآيات وغيرها أن فهموا من الحروف المفردة دلالات . فكان فهمهم الآيات شبيها بالتفكير فى موضوعها . والمفكر يخرج من موضوع إلى آخر يناسبه فيتسلسل الفكر إلى غير حد .

وفى كتاب اللُمَع لأبى نصر السراج باب للمستنبطات قال فيه :

«المستنبطات ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجلّ ظاهراً وباطنا ، والمتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطنا ، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم .

فلما عملوا بما علموا من ذلك ورَّثهم الله تعالى علم ما لم يعلموا . وهو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال التى يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه ، من المعانى المذخوره واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم فى معانى القرآن ومعانى أخبار رسول الله » الخ.

وذكر السرّاج فى هذا الفصل استنباط الفقهاء واستنباط أهل الكلام والنظر وقال : « وأحسن من ذلك مستنبطات أهل العلم والتحقيق والإخلاص فى العمل من المجاهدات والرياضات والمعاملات . »

وقال فى باب كيفية الاختلاف فى مستنبطات أهل الحقيقة : « إن اختلاف أهل الظاهر فى الاستنباط يؤدى إلى الغلط ، والاختلاف فى علم الباطن لا يؤدى إلى ذلك لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات »

ومعنى هذا أن اختلاف الفقهاء مثلا يؤدى إلى إصابة واحد وخطأ الآخر لأنهم يبحثون عن أحكام ثابتة لأعمال معينة . وأما استنباط الصوفية فهو أن يفهم أحدهم من آية إشارة إلى فضيلة أو خلق ، ويفهم غيره إشارة أخرى إلى فضيلة أو خلق وليس بين الإشارتين تعارض لأن كل ما فهمه المختلفون من هـــذه الإشارات مطلوب محبوب .

وذكر السراج فى باب آخر أمثلة من خطأ المستنبطين وصوابهم ، فذكر ممن أصابوا أبا بكر الشبلى : سئل عن قوله تعالى : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم » فقال : « أبصار الرءوس عن محارم الله تعالى ، وأبصار القلوب عما سوى الله تعالى . »

فأنت ترى أنه ذكر المعنى المقصود من الآية وتجاوزه إلى المعنى الثانى وهو فى نفسه حسن ولـكن لا تتضمنه الآية بالحقيقة أو المجاز ، بل تدقيق الصوفية ، والتماسهم كل مناسبة ، لبيان مقاصدهم ، أخرج من الآية هذا المعنى .

وفسّر شاه الـكرمانى الآية : « الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين . » فقال : « الذى خلقنى فهو يهدينى إليه لا إلى غيره . وهو الذى يطعمنى الرضا ويسقينى المحبّة . وإذا مرضت بمشاهدة نفسى فهو يشفينى بمشاهدته » الخ .

فهو كما ترى ، أغفل المعنى الظاهر ، وفسّر الآية بالمعانى الغالبة على نفسه ، المسيطرة على فؤاده .

قال السراج بعد ذكر أمثلة من هذا القبيل : فهذا من طريق الفهم . وأما طريق الإشارة الخ . وذكر أمثلة منها ما روى عن ابن عطاء الله أنه كان يقول: المحبّ يسقط عنه التعذيب ووجود الألم بصفات البشرية ويستدل بالآية: « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه . قل فلم يعذبكم بذنوبكم . » الآية

وفى تفسير القرآن لسهل بن عبد الله التُّستَرى المتوفى سنة ٢٨٣ هـ . أمثلة كثيرة من تفسير الصوفية .

قال فى تفسير الآية : « واتخذ قوم موسى من بعده من حُليّهم عجلا جسداً له خوار . » عجل كل إنسان ما أقبل عليه فأعرض به عن الله من أهل وولد . ولا يتخلص من ذلك إلا بعد إفناء جميع حظوظه من أسبابه كما لم يتخلص عَبَدة العجل من عبادته إلا بعد قتل النفوس .

وقال فى تفسير الآية فى قصة إبراهيم : « وفديناه بذبح عظيم » :

« إبراهيم عليه السلام لما أحبّ ولده بطبع البشرية تداركه من الله فضله وعصمته حتى أمره بذبحه . إذ لم يكن المراد منه تحصيل الذبح . وإنما كان المقصود تخليص السرّ من حب غيره بأبلغ الأسباب . فلما خلص السرّ له ورجع عن عادة الطبع فداه بذبح عظيم . »

وإلى جانب هذا الاستنباط الذى يختص به الصوفية ، يرون اتصالهم بالله تعالى

وتوجههم إليه مصدر إلهام ، ويغلو بعضهم فيجعله وحياً كما روى عن أبى سعيد ابن أبى الخير أنه كان يعظ فى نيسابور فخطر لأحد المتكلمين وكان حاضراً . أن قول أبى سعيد لا أصل له فى سبعة أسباع القرآن (أى القرآن كله) فالتفت إليه أبوسعيد وقال : أيها العالم لم يخف علىّ خاطرك : إن الذى أقول فى السبع الثامن من القرآن فسأل العالم : ما معنى هذا ؟ فأجاب أبو سعيد : سبعة الأسباع هى « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك . » والسبع الثامن هو : « فأوحى إلى عبده ما أوحى . »

أنت تظن أن كلام الله محدود ، لا . ! كلام الله غير المنتهى الذى أنزل على محمد هو سبعة أسباع القرآن كلها ، ولكن الذى أنزل على قلوب عباده غير محدود ولا معدود ولا منقطع أبداً . كل حين يأتى رسول منه إلى قلوب عباده كما قال الرسول : اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله[1] .

وأعجب من هذا ما رواه القشيرى فى رسالته من أن جماعة كانوا يتذاكرون الحديث وبجانبهم شاب لا يشاركهم ، فسئل فى هذا فقال : أنتم تحدثون عن غائب وأنا فى حديث مع الله متصل .

ومن قول الصوفية فى الظاهر والباطن ، نشأت مسألة الشريعة والحقيقة فالشريعة قانون يقضى بظواهر الأشياء ، والحقيقة ما عليه الأشياء فى الواقع .

ويضرب الصوفية لهما مثلا قصة موسى والخضر التى فى سورة الكهف : فقد لام موسى صاحبه (الخضر) على خرق السفينة ، وعلى قتل الغلام ، وعلى ترميم جدار فى قرية أبت أن تضيّفهما . وفسّر الخضر عمله بما جاء فى هذه الآيات :

---

(١) نكلسون دراسة فى التصوف الاسلامى ص ٥٩ Studies in Islamic misticim

« أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً . وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يُرهِقهما طغياناً وكفراً . فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رُحما . وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما ، وكان أبوهما صالحاً ، فأراد ربك أن يبلغا أشُدّهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك . وما فعلته عن أمرى. ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً . »

***

ذلكم مسلك الصوفية عامة وأما العطار فهو فى عامة قوله صوفىّ سنّى متشدّد يلحّ فى تبيين الاتفاق بين الشريعة والتصوف ، ويوصى باتباع الشرع فى كل شىء ، ويتكلم كثيراً عن الاتصال بين الشريعة والحقيقة . ويرى كما يرى غيره من الصوفية ، أن الرسول صلوات الله عليه المثل الأعلى لصاحب الشرع وللصوفى معاً.

وله أقوال كثيرة فى بيان ما بين الشريعة والحقيقة من صلة . تارة يقول أن الشريعة مظهر الحقيقة ولكنها ليست كل الحقيقة . كأنه يقول إن جانباً من الحقيقة لم يتناوله الشرع ؛ ولكن كل ما جاء به الشرع فهو من الحقيقة . وتارة يقول أن الحقيقة كاللبّ والشريعة كالقشر. فى الحقيقة أشياء ليست موافقة لظاهر الشريعة . والخاصة يقولون أحياناً فى دعائهم ما يعدّه العامة كفراً ، وكل ما قالوه مقبول منهم (١) .

---

(١) تذكرة الأولياء جـ١ ص ١٢٢ ، جـ ٢ ص ٢٤ ، ط نكلسون

من أسكرته الحقيقة يحيد عن الشرع أحياناً ، ولكن ينبغى أن يبقى الصوفى صاحيا : « لا تحد عن الشريعة لمحة لئلا تقول مقالة منصور (الحلاج) . لا تبق فى البحر واعمد إلى الساحل ولا تُسلم نفسك للسكر من جرعة أو جرعتين . عليك بالصحو وإن شربت كل دنان الحانة[١] . »

والحلاج ، فى رأى العطار ، ملوم لأنه لم يلتزم صورة الشريعة . هو عند العطار بطل الصوفية ولكنه سماه لص الطريق لأنه باح بالسر . وهو قد خالف الشرع وبهذا استحق العقاب . وقد أخذوه بالشرع ولم يروا كنه الحقيقة[٢] .

ويمكن أن أجمل رأى العطار فى عقائد الإسلام وفروضه كما بدا لى من أقواله المتفرقة فى هذه الفِقَر :

ا — العطار لا يتردد فى تأويل كل قول للصوفية مخالف فى ظاهره للإسلام . وتحمّسه للدفاع عن الحلاج دليل كاف لإثبات هذه الدعوى .

ب — وهو يوصى باتباع الشرع فى كل صغيرة وكبيرة ، ويرى أن الصوفى لا يُعفى من التكاليف إلا إذا غُلب على عقله . وهو يروى فى وادى التوحيد من منطق الطير أن لقمان السرخسى لما بلغه الكبر ناجى ربه قائلا :

«رب إن السيد يعتق عبده إذا كبر ، وقد كبرت فى طاعتك» فسمع لقمان منادياً أن من يريد العتق يمّحى عقله وتكليفه معاً ؛ فاترك هذين وأقبل . قال : إلهى إنما أطلبك

---

(١) جوهر الذات ، ك ص ٦٨

(٢) ميلاج ص ٦٠٤ والجوهر ك ص ٢٢٩

أنت ؛ لا حاجة بى إلى العقل والتكليف . ويخرج لقمان من العقل والتكليف ويمضى فى جنونه ، ويقول : الآن لا أدرى من أنا الخ .

ج — ويرى قارىء كتب العطار أنه يعتقد كل عقائد الإسلام ، ولكن يؤولها تأويلا روحياً أحياناً . يقول : إن الجنة والنار فى خلقة الإنسان وإن الجنة هنا ولا يدرى أحد . ومن درى فقد ذهل ، وإن الثواب والعقاب فى الآخرة هما فى القرب من الحبيب والبعد عنه ، وإن اللوح المحفوظ هو القلب .

وليس فى كلامه إنكار هذه الأشياء صراحة .

د — ويردّد العطار أحياناً ما عرف عن كبار الصوفية من عدّ المذاهب والأديان كلها مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هى تحرُّق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها والاتصال به . يقول :

« لا تنظر إلى غير الله . الكعبة والدير عندى سواء » .

وهذا شائع جداً فى الشعر الصوفى كما قال ابن الفارض .

وألسنة الأكوان إن كنت واعيا شهود بتوحيدى بحال فصيحة
وإن عبدوا غيرى وإن كان قصدهم سواى وإن لم يظهروا قصدنيتى

وقال شاعر فارسى :

تارة أطلبك فى الكعبة وتارة فى الدير . هكذا أطلبك من دار إلى دار .

وقال شاعر آخر :

ليست وجوه الاثنتين والسبعين ملة إلا إلى هذه السُّدة ، عالم حائر وليس فيه من ضالّ .

ويقول العطار :

رحمة الله تنال أهل الأديان كلها . . ويقول إن هذا مستمد من القرآن .

والحق أن فى القرآن آيات فى هـذا المعنى كقوله تعالى : « ورحمتى وسعت كل شىء » « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون . »

« لـكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلـكم أمة واحدة ولـكن ليبلوكم فيما آتاكم . فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبّئـكم بمـا كنتم فيه تختلفون . »

خاتمـــة

عرضت فى الفصول السابقة آراء العطار مأخوذة من أقوال شعرية متفرقة . ولا يزال هذا الشاعر العظيم فى حاجة إلى التأريخ . ولاتزال منظوماته فى حاجة إلى الجمع والنقد والتصحيح . فالذى قدّمتهُ هو جهد الباحث وأختم الكتاب بهذا الإجمال :

١ — سيرة العطار مجهولة لدينا إلا قليلا يؤخذ من كتبه وأقلّ منه فى كتب التراجم .

٢ — وكتب العطار تحوى كل مسائل التصوف مبينة فى إسهاب ، مصورة بصور شتى . وقد تبع الشاعر الصوفية فيما بيّن ، ولـكنه اخترع كثيراً من المعانى ، وكثيراً من الدقائق المتصلة بالمعانى المطروقة .

وهو صوفى غارق فى تصوفه ، فانٍ فى مطالبه ، يُغلَب على أمره أحيانا فيغلو فى معانيه ، ويكثر فى ألفاظه . وفى هذا عذره فى الاطناب والاسهاب .

٣ — يبدو التناقض بين أقوال العطار فى مواضع . ولا نستطيع أن نبين أيرجع هذا إلى أحوال نفسية مختلفة ، أو إلى تطور فـكره على الزمان ؟ ولعل ترتيب كتب العطار ونقدها ، وتعاون الباحثين فى هـذا الموضوع يهدى إلى علم بالرجل ومذهبه أقرب إلى الصواب .

٤ — لا يبلغ الشاعر فريد الدين العطار مبلغ مولانا جلال الدين الرومى فى تعدد الموضوعات وتنوعها ، وفى أسلوبه فى التعليم ؛ ولـكنه ليس دونه إدراكا للتصوف وإبانة عنه ، ولا قوة بيان وسعة خيال .

وقد بقى على مرّ العصور أحدَ أئمة الصوفية والشعراء فى الفارسية ، بل لا يكاد يقرن به أحد بعد جلال الدين .

وبعد: فإن التصوف من ناحيته النظرية لم يلق من عناية العلماء والأدباء فى مصر ما هو جدير به ، وقد سبقنا الأوربيون إلى نشر الكتب الصوفية ، وبحث مسائل التصوف والتأليف فيه .

فلعل هذا الكتاب وكتباً أخرى ظهرت فى هذا العصر تكون فاتحة أبحاث فى التصوف ، تاريخه ومذاهبه تنير السبيل لمن يتعرفه . ولعل هذه الأبحاث تنشر بين الناس نفحات صوفية تؤثر فى قلوبهم فيسموا قليلا عن معترك الأهواء ، والأضغان ، والأطماع ، ويجدوا أنفسهم التى فقدوها فى طلب مطامعهم وشهواتهم .

والله الحق أسأل أن يهدينا الإخلاص فى الفكر والقول والفعل . وهو حسبى ونعم الوكيل .

وكان الفراغ من تحريره ليلة الثلاثاء ثامن شهر شعبان سنة أربع وستين وثلاثمائة وألف من الهجرة بجزيرة الروضة .

والحمد لله رب العالمين .

فهرس الكتاب

المقدمة	٣ — ٦
الباب الأول : التصوف الإسلامى ، نشوؤه وتطوره	٧ — ٣٥
الفصل الأول : أصل التصوف	٧ — ١٣
الفصل الثانى : نشوء التصوف الإسلامى وتطوره	١٤ — ٣٥
الباب الثانى : التصوف والأدب	٣٦ — ٤٥
الأدب العربى	٣٦
الأدب الفارسى	٤٢
الأدب التركى	٤٣
الباب الثالث : فريد الدين العطار	٤٦ — ٦٥
بلد العطار	٤٦ — ٤٨
أسرة العطار	٤٨ — ٤٩
سيرة العطار :	٤٩ — ٦٢
تاريخ مولده ووفاته	٤٩ — ٥٢
تركه الطب والصيدلة واعتزال الناس	٥٢ — ٥٤
رحلاته	٥٤ — ٥٧
عيشته	٥٧ — ٥٨
طلبه العلم	٥٨ — ٥٩

منزلة العطار بين الشعراء والصوفية	٥٩ — ٦٢
مؤلفات العطار	٦٢ — ٦٥
الباب الرابع : تصوف العطار	٦٦ — ١٢٥
مقدمة	٦٦ — ٩٦
الفصل الأول : طريق المعرفة عند العطار	٧٠ — ٧٥
العطار والفلسفة	٧٤ — ٧٥
الفصل الثانى : الله تعالى ، والعالم ، والانسان	٧٦ — ٨٨
الله والعالم	٧٧ — ٨٣
الله والانسان	٨٣ — ٨٨
الفصل الثالث : القضاء والقدر	٨٩ — ٩٣
الفصل الرابع : الطريقة	٩٤ — ١١٥
المقامات والأحوال	٩٤ — ٩٧
وصف الطريق إجمالا	٩٧ — ١٠٢
الأودية السبعة	١٠٢ — ١٠٦
قصة الطير	١٠٦ — ١١٢
الفناء	١١٢ — ١١٥
الفصل الخامس : تصوف العطار والاسلام	١١٦ — ١٢٥
الصوفية والتأويل	١١٦ — ١٢٢
العطار والاسلام	١٢٢ — ١٢٥
الخاتمة	١٢٦ — ١٢٧

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها: الدكتور على عبد الواحد وافى، رئيس الجمعية — والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

يشترك فيها أعلام الباحثين فى الفلسفة والاجتماع. تستأنف النهضة العلمية فى الشرق وتجعل مسائل الفلسفة فى متناول الجميع، ضرورية لكل مثقف وباحث.

ظهر منهـــا:

١ — فيلسوف العرب والمعلم الثانى : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
الرئيس الفخرى للجمعية ووزير الأوقاف

٢ — الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٣ — شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب

٤ — الحياة الروحية فى الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمى
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

٥ — الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى
رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق

٦ — التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام
عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الكتاب التالى:

المسئوليـة والجزاء : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

بعض الكتب التى ستظهر من بعده :

الحياة الأخلاقية : للأستاذ الدكتور منصور فهمى باشا
مدير جامعة فاروق الأول

الفلسفة العلائية : للأستاذ الدكتور طه حسين بك
المستشار الفنى لوزارة المعارف سابقاً

التشريع والإصلاح الاجتماعى : للأستاذ محمد العشماوى بك
المستشار الملكى لوزارة الأشغال

فلسفة التاريخ : للأستاذ محمد شفيق غربال بك
المستشار الفنى لوزارة المعارف

الفلسفة والعلوم العربية : للأستاذ أمين الخولى
الأستاذ بكلية الآداب

بين الفلسفة والدين : للأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مدكور
عضو الشيوخ ومدرس الفلسفة بكلية الآداب سابقاً

الجمال فى الطبيعة والفن : للأستاذ محمود الخضيرى
المدرس بكلية الآداب

الحب والكراهية : للدكتور أحمد فؤاد الإهوانى
مدرس الفلسفة بوزارة المعارف

فرويد وعلم النفس : للأستاذ محمد مظهر سعيد
مفتش الفلسفة بوزارة المعارف

التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام : للدكتور توفيق الطويل
مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول

سقراط : للأستاذ على حافظ
المدرس بجامعة فاروق الأول

النظم الأخلاقية والاجتماعية فى التوراة : للدكتور فؤاد حسنين
مدرس الآداب السامية بجامعة فؤاد

1 MAY

BP
80
F28
A8
1945

main
0 0 0 0 0 1 0 3 7 9 6
BP 80 F28 A8 1945/c.1