

د. يوسف زيدان يكتب: الرؤية الصوفية للعالم

القول الأول: فى عمومية النزعة التصوفية

٢٠٠٩ / ١١ / ٤

حُبُّك يا عميقة العينين

تطرفُ

تصوفُ

عبادة..

حُبُّك مثلُ الموتِ والولادة

صعبُ أن يعانى مرتين!

بهذه السطور الشعرية، تحدّث نزار قباني إلى محبوبته، واصفاً حبّه لها بالتصوف -وما علينا الآن من وصفه بالتطرف- فبأى معنى، يمكن للحب أن يكون تصوفاً؟ وما التصوفُ أصلاً، حتى يصحّ وصف المحبة به؟ وهل يشترط فى المحب أن يتصوف؟

لن نخوض فيما يلى، فى التعريفات (المعجمية) و(الاصطلاحية) لكلمة التصوف، حتى لا نغرق فى هذه اللجة الدلالية الهادرة التى تمتلئ بها كتب اللغة، وكتب القوم (الصوفية) التى من مثل: الرسالة للقشيري، التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، اصطلاحات الصوفية للقاشاني..

ولن نستعيد هنا ما ذكرته المراجع والمصادر من بدايات التصوف الإسلامى، وبواكيره، سواء فى السيرة النبوية -كالخوة بغار حراء- أو فى حياة الصحابة من أمثال أبى ذر الغفارى، أو فى طبيعة الجماعة التى عُرِفَت باسم «أهل الصُفَّة» وهم الصحابة الذين انقطعوا للعبادة فى المسجد النبوى بالمدينة، ولم يُنكر عليهم النبى أحوالهم.

أو فى حياة التابعين وتابعى التابعين (أى الأجيال اللاحقة بجيل الصحابة) وكيف أدى بهم الترفُ الدمشقى، والبذخ البغدادي من بعد؛ إلى إظهار نوع من الزهد والاستغناء والخشية من غلبة الدنيا، مما كان له أكبر الأثر فى انبثاق اتجاهات الروحانية الرحبة. وهى الاتجاهات، والتوجّهات، التى تدفقتُ منها ينباع التصوف المبكر، وانبجستُ عيون المعرفة القلبية، من بين أصابع المشايخ المبكرين والشيخات المبكرات، أمثال: عبد الواحد بن زيد، ذى النون المصرى، رابعة العدوية.

إذن، لن ننظر إلى طبيعة التصوف من هذه الزوايا السابقة، التى تحصر المسألة فى التراث العربى الإسلامى تحديداً.

وذلك لأننى أعتقد -وقد أكون مخطئاً- بأن التصوف نزعة إنسانية عامة، كان «التصوف الإسلامى» هو أحد أشكالها وتجلياتها الكثيرة، التى لا تكاد تخلو منها ثقافة إنسانية، دينية كانت أو غير دينية.. نعم «أو غير دينية» لأن هناك أنماطاً صوفية وحرارة روحانية، تظهر أحياناً فى أكثر الاتجاهات مادية وابتعاداً عن الدين، حتى لو كانت (الفلسفة الماركسية) التى اشتهرت بنزعتها المغرقة فى المادية واللاينية!

وإلا، فإننى أرى فى (إيمان) كارل ماركس بالأفق البروليتارى، وفى عقيدته بحتمية مجيء الزمان الذى تستولى فيه الطبقة العاملة (البروليتاريا) على وسائل الإنتاج، وبالتالي على مقدرات المجتمعات - وهو الأمر الذى لم يحدث قط، ولن يحدث أبداً فيما أظن- أراه فى حقيقة الحال نوعاً من «الإيمان» والوله الصوفى بفكرة خيالية، لا تؤدى إليها بالضرورة التحليلات الماركسية المسماة بالمادية الجدلية والمادية التاريخية.

أو بعبارة أخرى، فإن «اعتقاد» كارل ماركس بضرورة شروق «شمس العمال» هو فى واقع الأمر اعتقاد غير فلسفى، أو هو بالأحرى: تصوفى.

وهناك نقطتان أساسيتان تجب الإشارة إليهما، مادمنما فى مبتدأ الكلام عن ذلك النزوع الإنسانى العام، المسمى عندنا: تصوف. النقطة الأولى منهما، أن (التصوف) يختلف عن تلك الاحتفالات الشعبية المسماة «الموالد» وإن كان كلاهما قد ارتبط بالآخر فى أذهان معاصرنا، فصرنا نقول عن هذه المظاهر الشعبية (الفلكلورية) إنها احتفالات صوفية! وذلك بطريق الخط والتخليط بين التراث الصوفى المتمثل، مثلاً، فى التجارب الروحية العميقة التى ترد صداه فى حياة الحلاج (الحسين بن منصور، المقتول ببغداد سنة ٣٠٩ هجرية) أو فى كتابات ابن عربى (الشيخ الأكبر، محيى الدين، المتوفى بدمشق سنة ٦٣٨ هجرية) أو فى مؤلفات عبد الكريم الجبلى المغرقة فى الرمزية..

وبين التراث الاحتفالى الشعبى الموروث من الأزمنة القديمة، الذى اتخذ فى الزمن الإسلامى سبباً له من «مواليد» مشايخ الصوفية الكبار، ثم أتبع سبباً فصارت «الموالد» مرآة للحياة الاجتماعية المشوبة بأقل القليل من رحيق التصوف الحقيقى. وقد سُميت -وياللعجب- بالموالد، مع أننا فى حقيقة الأمر لا نعرف بدقة، تاريخ «ميلاد» أى شيخ صوفى، من أولئك الذين يحتفل الناس اليوم بمولدهم .

والنقطة الأخرى الواجب ذكرها هنا، هى أن لفظ (التصوف) ذاته، هو من الألفاظ المربكة، مترهلة الدلالة. حتى إن بعض المؤرخين اعتبر الكلمة كأنها غير عربية أصلاً، وإنما يونانية مشتقة من كلمة «صوفيا» التى تعنى الحكمة، ومنها أيضاً جاءت كلمة «الفلسفة» بمعنى حب الحكمة: فيلوسوفيا. وبعض المؤرخين أرجع دلالة الكلمة إلى «لبس الصوف» الذى تميز به أوائل الصوفية، كعلامة على التقشف، لأن الصوف آنذاك - بسبب وفرة الغنم- لم يكن غالى الثمن مثلما هو الآن .

والبعض من المؤرخين، المفكرين، قال إن التصوف اسم غير مشتق من شىء، إلا من الصفاء الذى يقترن بالمسيرة الروحية لهؤلاء الذين عرفوا أن «الدين» له أسرار عميقة المعانى، تتجاوز العبادات الظاهرة والتكاليف الشرعية المعروفة التى تمثل ظاهر (الشريعة) بينما يمثل التصوف باطن (الحقيقة).

وبالطبع، فالمجال هنا لا يسمح بمناقشة هذه الآراء، وغيرها كثير؛ التي حاولت تفسير دلالة كلمة (تصوف) فانهمكت في السعى لإدراك أو فهم «حقيقة التصوف» من خلال الألفاظ ومفردات اللغة. ولسوف نتوقف في مقالة قادمة، عند علاقة الصوفية باللغة، وكيف تفجرت على أيديهم مفردات ودلالات «ثورية» من خلال الرمزية الصوفية، ومفردات (القوم) المغرقة أحياناً في الإشارية، حتى تصل أحياناً إلي حد الاستغراق التام.. فلا يبقى أمامنا في مجال (تعريف التصوف) إلا القول، إجمالاً، إن التصوف هو «تذوق الشريعة» وهو «توغل» في رؤية العالم، بحيث لا يقف الصوفى عند ظاهر الأمور، وإنما يسعى لاستشعار حقيقتها الباطنة!

والتصوف أيضاً «عكوف» على الذات، بمعنى مراقبة النفس والإبحار فيما يتجلى بقلب الصوفى من رؤى ومشاهدات، على اعتبار أن النفس، أو بالأحرى: الروح، هي المرآة التي يتجلى على صفحتها الكون كله. وبحسب جلاء هذه المرآة، يكون نصوص الصورة في قلب الصوفى، أو الإعتماد التام في قلوب العوام.. وللتوضيح، لا يقصد الصوفية بالعوام جمهور الجهلاء، فالعامى عندهم قد يكون عالماً كبيراً في تخصصه، لكنه غافل عن ثراء باطنه وتجليات الكون على مرآة روحه، لأن المرآة معتمة!

إن، التصوف هو التذوق والتوغل والعكوف العميق على الذات العارفة باعتبارها مرآة للكون. وبهذا المعنى الأوسع والأعمق للتصوف، يكون العشاق صوفية، والثوار صوفية، والفنانون صوفية. أعنى بذلك الحقيقيين من أولئك وهؤلاء! فالعاشق إذا توله بمحبوبه صار لا يبصره بالعين، وإنما يراه متجلياً على مرآة ذاته العاشقة.

ولذلك، قد ينتحر العاشق أسفاً على فوات محبوب يراه الآخرون شخصاً لا يستحق الموت من أجله، بل لا يستحق الالتفات إليه أصلاً، لأنه شخص (عادي) إذا نظرنا إليه بغير عين العاشق.. غير أن العاشق يرى محبوبه استثنائياً، وغير عادي بالمرّة، والحياة بدونه لا يمكن أن تعاش. وهذه الحالة العشقية العميقة، هي نوع من التصوف.

وكذلك الحال مع العارفين من الثوار، الذين يتوغلون في الفكرة التي ثاروا من أجلها، حتى تملك عليهم قلوبهم والأفئدة، وتغدو الحياة هيئة في سبيل «الوطن» أو «الجماعة» أو «النظرية» أو «الفضيلة» التي ثاروا، بل ربما ماتوا وأماتوا غيرهم، من أجلها..

وكذلك الحال أيضاً، مع كل فنان حقيقى يهيم في مفاوز فنه، ويتوغل في أعماق تفننه، حتى يستهين بما عداه، ويستغنى بما يشغله عن سواه. فنراه وقد غلبت عليه الأحوال الشداد، التي نعرفها في سيرة الصوفية: أهل الله.

وقد يُوصف الرسّامون النابغون بالبوهيمية، ويُوسم السينمائيون الكبار بالسّعان (أى بالتوهج الزائد، الخارج بصاحبه عن المألوف) ويتهم كبار المفكرين والفلاسفة بالغرابة والانزوائية.. وما البوهيمية والسّعان والاعتراب والانزوائية، إلا نتاج تلك الحالة الصوفية التي تنتاب هؤلاء، باعتبار «التصوف» هو التذوق الخاص والتوغل العميق والعكوف على مرآة الذات. ولذلك، يمكن مقارنة (تقلبات) هؤلاء المذكورين، بما يُعرف عند دارسى التصوف بالأحوال والمقامات.

وتختلف تسميات «التصوف» باختلاف اللغات والثقافات. فما يسمى عندنا تصوف، قد يسمى فى غير ثقافتنا بغير ذلك من الأسماء. فهو، مثلاً، عند الهنود يسمى (النرفانا) وهى حالُ الفناء التام، التى يحاول الناسُ الهنْدِيُّ الوصول إليها، كثمرّة روحانية للمسيرة التّقشُفِيّة التى يختارها هذا الناسك، ويغوص فيها، أملاً فى الوصول إلى تلك الحالة الروحية، التى يسميها الصوفية المسلمون: الفناء فى الحضرة الإلهية. ولذلك، لا يخلو أى (دين) من نزوع روحى، لا يلبث أن يصير نمطاً صوفياً يلبى حاجة «الأفراد» من المؤمنين، إلى التعمق والتذوق والعكوف العميق.. وإلى التأويل!

إن شرط الدين عموماً، فيما أرى -وقد أكون مخطئاً- هو قابلية التأويل! فإذا كان شرط (العلم) عند الفيلسوف المعاصر «كارل بوبر» هو قابلية التّكذيب. بمعنى أن القضية العلمية تكون علمية إذا كانت تقبل اختبار صدقها، وبالتالي إمكان تكذيبها، فتظل المسألة العلمية أو القانون العلمى أو «الحقيقة العلمية» قائمة، ما دامت صامدة أمام عمليات التحقق المستمرة.. وفى الجهة المقابلة، فإن (التأويل) أمرٌ لازمٌ لكل نصٍ دينيٍّ، بل هو الذى يجعله أصلاً، نصاً دينياً! فإذا كان النص لا يقبل التأويل، فهو نظريةٌ ما أو قاعدةٌ أخلاقيةٌ ما أو فلسفةٌ ما، لكنه ليس ديناً.. فتدبر وتأمّل!

والدياناتُ الثلاثُ الموسومة بالسماوية، هى فيما أرى -وقد أكون مخطئاً- دينٌ واحدٌ له تجلياتٌ كبرى تسمى (اليهودية، المسيحية، الإسلام) ومن هذه التجليات، تفرعت بسبب مداومة التأويل، تجلياتٌ أخرى عديدة لا حصر لها، تسمى: المذاهب، العقائد، الكنائس، الاتجاهات الأصولية.. إلخ. والقرآن الكريم أو الأناجيل الأربعة (وغير الأربعة) أو التوراة ومُلحقاتها من كتب الأنبياء الكبار والصغار (العهد القديم) لو كانت جميعها لا تقبل التأويل، لما صارت باقيةً إلى اليوم، ولما اعتبرت يوماً فى النفوس، كنصوص مقدسة.

وإنما صارت إذا غابت عنها حرارة التأويل، نصوصاً تاريخية أو نصائح أخلاقية أو حركات إصلاحية أو غير ذلك من أشكال الجهود الإنسانية، لا الإلهية. ومع هذا (التأويل) الضرورى لمفردات الدين ونصوصه المقدسة، يتشكّل التصوف ويشقُّ مجراه. ولذلك قال الصوفية المسلمون، الحلاج تحديداً: «اقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك أنت».. وهو ما يفتح باب التأويل على مصراعيه .

وعلى الرغم من أن اليهودية بطبيعتها العام ونصّها المقدس، ديانةٌ عنيفة ذات طابع رعوى لم يتورع عن تصوّر الرب، أو الله (سبحانه وتعالى) منحازاً لجماعة معينة، بل محارباً لها وغالباً من أجلها ومغلوباً منها).. يعقوب فى التوراه، تصارع مع الله فغلبه فأسماه الله إسرائيل، أى الذى غالب الله فغلب (!)

ومع ذلك، لم تنعدم النزعات التصوفية عند اليهود، نظراً لمداومة البعض منهم، لذلك التأويل الذوقى (الروحي) لنصوص التوراة والتلمود. ولذلك، ففى تاريخ اليهود اشتهرت جماعات روحية ذات نزوع صوفى أصيل، منها الجماعة التى تعرف باسم (القبّالاه).

وهى اتجاهٌ تطهريٌّ، يقوم على أساس أن التخلُّص من المطالب الحسية، وتأمّل أسرار الحروف والأرقام؛ يعطى معرفةً روحيةً تتجاوز ظاهر العلوم.

وقد لعب هذا الاتجاه الروحي دوراً كبيراً في استيعاب اليهود لحملات الاضطهاد المسيحية التي بلغت ذروتها في أوروبا خلال العصور الوسطى (المظلمة) فكانت الآفاق الروحية للقبالا، كأنها «مأوى» تهرب إليه أرواح المضطهدين - وبالطبع فلا توجد اليوم دواعٍ لانتشار هذا المذهب عند اليهود المعاصرين- وقد ظهرت في القرن الثالث عشر الميلادي مدونةٌ كبرى للقبالا، تسمى كتاب (زُهر) أو (الزوهار) وهي موسوعة روحانية بعضها مكتوب بالأرامية وبعضها الآخر بالعبرية، وهي تسير بالتجربة الصوفية في اتجاهين: تأمل فلسفي، وعملي سلوكي.

ومن اللافت للنظر، أنه مثلما نقم السلفيون المسلمون (أهل الظاهر) على صوفية المسلمين (أهل الباطن) فكذلك، نقم الربيون اليهود (علماء الشريعة) على كتاب الزوهار وطريقة القبالا.. وهذا حديث ذو شجون، قد نعود إليه في مناسبة أخرى.

وفي التاريخ المسيحي المبكر، كان الناس في مصر والشام- وفي مصر أكثر- يهربون من زراعة الحقول، لأن الرومان كانوا يسلبونهم نتاج الأرض بعد الحصاد، ويأخذون القمح إلى روما بحيث لا يبقى لمن فاتهم (الميري) إلا التمرغ في ترابه.. للتوضيح: الميرة (والميري) كلمة قديمة تعنى: القمح!

ولذلك كان المزارعون البائسون يفرون من العمل هرباً من اللاجدوى، فلما انتشرت الديانة اتخذ هذا الهروب صبغة دينية، وراح الهاربون يحلمون بمجتمع تشاركي لا ظلم فيه، ومن هنا جاءت حياة «الشركة» و«الديرية» التي تطوّرت من بعد، فظهر الاتجاه الروحي المسيحي المسمى: الرهبنة.

ولما استقرت الديانة المسيحية، كان الرهبان جيلاً من بعد جيل، قد توغّلوا في النصوص واستخرجوا منها معاني روحية تناسب النزوع الإنساني العام، لهذا الولوج العلوي والهيمن السماوي الذي اتخذ في المسيحية اسم (الرهبنة) وما هو في حقيقة حاله، إلا ذلك النزوع الإنساني الأصيل، الذي يحدو بالفرد إلى دروب السماء، عبر عمليات تذوق خاص، ومن خلال توغلٍ عميقٍ في النص، وعكوف على مرآة الذات.

ولذلك، أعطت الرهبنة عبر تاريخها الطويل، نماذج إنسانية بديعة، ونمطاً فريداً في المسيرة الروحية للإنسان.. وقد انتبه صوفية المسلمين إلى ذلك التشابه بين الرهبنة والتصوف، ولذلك أفاض الشاعر الصوفي المسلم (أبو الحسن الششتري) في مدح الأديرة والرهبان بقصائد مليحة.

وأفاض شيخ الصوفية الأكبر (محيى الدين بن عربي) في الكلام على أولياء الصوفية - المسلمين- الذين كانوا حسبما قال: مشربهم عيسوى! بل انتبه لذلك الدارسون المحدثون، فقارنوا في بحوثهم بين الراهب الشهير فرنشسكو الأسيزي، والشيخ البديع أبي مدين الغوث. وبين ابن عربي والرهبان عموماً، وبين الحلاج والمسيح!

وفي دراسة المستشرق المعروف، لويس ماسينيون نرى انبهاره بعبارة الحلاج: على دين الصليب يكون موتى (وهو مالم يفهمه ماسينيون بشكل صحيح) حتى إن ماسينيون تحمس -وقد كان مشوباً بنزعة صوفية- فقال إن الحلاج هو الذي حقّق في الإسلام معجزة جبل الجليّة.. أه، ليس هنا موضع هذا الكلام.

نعود إلى ما كنا بصدده من تبيان أن النزوع الإنساني الأصيل للتصوف، يتَّخذُ بحسب اختلاف الديانات والثقافات أشكالاً مختلفة، مثلما رأينا عند الهنود (النرفانا) واليهود (القبَّالا) والمسيحيين (الرهينة).

وفى الإسلام المبكر، ظهرت مثيلات لهذه الاتجاهات، كانت تعرف فى البداية بجماعات الزهد وهجر الملذات والمرابطة فى الثغور (الجهاد البدنى والروحى) والرحلة فى طلب العلم ومراقبة أصول النفس.. إلخ.

فلما استدام الأمرُ فى الثقافة العربية الإسلامية، تحدّدت ملامح الاتجاه الروحى الذى نعرفه الآن باسم (التصوف) عبر أجيال من السالكين دروبَ الروح والمحدقين إلى مرآة النفس، والمتأولين بواطن الآيات القرآنية.

وهؤلاء هم صوفية المسلمين. وقد عاش التصوف فى قلوب المسلمين قروناً طويلاً، قدّم خلالها كبار الصوفية رؤى عميقة للكون وللإنسان وللدين وللإله وللجمال.. ومع هذه «الرؤى» سوف تكون لنا فى مقالاتنا القادمة، وقات تستشرف المعانى الإنسانية العميقة التى أشار إليها الصوفية. فمن ذلك رؤيتهم لحقيقة الديانات، وقولهم إن كل إنسان هو عابد لله بالضرورة، حتى وإن غفل عن ذلك.. وهذا موضوع مقالتنا القادمة.

ومن ذلك قولهم إن الوجود جمالٌ محضٌ، لا قبح فيه. وهو موضوع المقالة التى بعدها.. وهكذا سوف يسير بنا الحال، حتى تنتهى هذه السباعية.

أتذكّر.. قبل أعوامٍ بعيدة، أيامَ كان القلبُ أخضرَ وأماله أكبر، أننى نويتُ اختيارَ (فلسفة الجيلى الصوفية) موضوعاً لرسالتى للماجستير. ولما أُخبرتُ المشرفَ باختيارى، وكان ذلك، فى مجلس د. محمد على أبو ريان، رحمه الله، الذى كان أستاذاً لى وأستاذاً لأستاذى أيضاً، صاح د. أبو ريان فى، مهتاجاً: ما هذا الموضوع، كيف ستنتهى منه، أنا نفسى لم أفهم عبد الكريم الجيلى، فكيف ستفهمه أنت؟.. ولأن د. أبو ريان كان أستاذاً طيب القلب، كإنسان، فسرعان ما هدأ بعد ما قاله، وأضاف قائلاً بنبرة هادئة: ابحث لنفسك عن موضوع أسهل من الجيلى، الذى اعتبره المشعبد الأعظم! هكذا قال، فانصرفت من المجلس كسير الخاطر كسيف البال.

وأتذكّرُ أننى قضيتُ ليلةً ليلاء، غير قمرء، ولا أملَ لى إلا الذهابَ لجامعة أخرى- غير جامعة الإسكندرية- كى أتمكّن مما لم يمكنى فى جامعتى. ولكن جرى ما لم أتوقعه! ففى الصباح الباكر، هاتفتنى أستاذى المشرف د. حسن الشرقاوى، رحمه الله، وقال حازماً: تعال الآن، ومعك خطة بحث الماجستير.. وذهبتُ إليه من فورى فوقَّع عليها بالموافقة، وفسر لى الأمر بأنه رأى الجيلى فى المنام، يأمره بإنهاء الأمر!

كان حسن الشرقاوى صوفياً من طراز عجيب. المهم، أننى أخذت الأوراق موقَّعةً، وطرتُ بها إلى رئيس القسم الذى كان مشهوراً بأنه يتردد كثيراً قبل أن يوقَّع أوراقاً، لكنه وقَّع على الأوراق من فورى، على غير عادته. بل لفت نظرى إلى أن مجلس الكلية منعقد، وبالإمكان اعتماد الموضوع فوراً. ولأن د. محمد على الكردى، أطال الله عمره، كان المسؤول آنذاك، وكان متحمساً لى، فقد تجرأتُ وأدخلتُ خطة البحث أثناء انعقاد المجلس لاعتمادها.. وبانتهاء ذاك اليوم، كان الأمر قد تمَّ حسبما تمنيتُ.

وأتذكّرُ أننى قضيت مع عبد الكريم الجيلى (المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية) سنواتٍ مفعمةً بالدهشة، والتحليق فى الآفاق الصوفية التى لا حدَّ لها، وعرفت وعورة لغته ورهافة رموزه وروعة معانيه. وفهمتُ آنذاك القول الصوفى الشهير، الذى ينطق به المتصوف حين تتسع رؤاه، فيصرح قائلاً: بحرى لا ساحل له!

وقد كان من أغرب المدهشات لى فى فلسفة الجيلى الصوفية التى عاينتها فى ذاك الزمان، رؤيته الخاصة للديانات وفهمه الصوفى لجوهر العقائد وسبب اختلاف الناس بسببها.

■ ■ ■

وفى واقع الحال، لم يكن عبد الكريم الجيلى هو أول صوفى مسلم يتحدث عن حقيقة الدين وجوهر المعتقدات، فقد سبقه إلى ذلك صوفيةٌ مبكرون من أمثال «أبى يزيد البسطامى» الذى كان صوفياً عارماً مشهوراً بشطحاته (والشطح مفهوم صوفى خاص، سوف نتحدث عنه فى المقالة الأخيرة من هذه السباعية) فقد نُقل عن «البسطامى» أنه حين مرَّ على مقابر المسلمين، قال: مغرورون. ولما مرَّ على مقابر اليهود والنصارى، قال: معذورون! وهى إشارة إلى توهمات أهل الديانات بصدد ما يعتقدون.. ومن قبل البسطامى كانت رابعة العدوية، التى شوّه الفيلم السينمائى سيرتها؛ تقول إنها لا تعبد الله خوفاً وطمعاً، وإنما حباً فى ذاته.

وأبياتها فى هذا الشأن مشهورة، أعنى تلك التى غنتها لنا أم كلثوم، وكان مطلعها: أحبك حُبِّين.. (بالمناسبة هذه الأبيات قالها ذو النون المصرى، لا رابعة).

إذن (الدين الحق) عند الصوفية المبكرين، بل والمتأخرين عليهم زمناً، هو: المحبة. ومن هنا قال شيخ الصوفية الأكبر «محيى الدين بن عربى، المتوفى ٦٣٨ هجرية» أبياته الشعرية الشهيرة، التى آخرها: أدين بدين الحب، أنى توجهت ركائبه، فالحب دينى وإيمانى.

فإذا كانت المحبة عند الصوفية هى حقيقة (الدين) وجوهره، فماذا عن تلك الديانات المتعددة التى يؤمن بها الناس، وقد يتحزبون لها، ويتقاتلون من أجلها، فيقتلون ويقتلون.. حين نبحت عن إجابة لهذا السؤال، فسوف يصدمنا للوهلة الأولى، قول ابن عربى: عقد الخلائق فى الإله عقائداً/ وأنا اعتقدت جميع ما عقده.

كلامٌ عجيبٌ.. فما معناه، وما مراد ابن عربى منه؟ هذا السؤال هو الذى يقودنا إلى رؤية الجيلى لحقيقة (الديانات) التى سنعرض لها فيما يلى، ولحقيقة (العبادات) التى سنعرضها فى المقال القادم.. فنقول فى ذلك والله المستعان، داعين القارئ إلى عدم المبادرة بالإنكار، وذاكرين بعضاً مما أوردناه فى كتابنا (عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية) الصادرة طبعته الأولى، قبل أكثر من ربع قرن!

■ ■ ■

يرتفع الصوفى بحسه المهرف فوق المظاهر الفانية للأشكال الدنيوية، وتغوص بصيرته فى قلب الأشياء لتشهد باطنها المحتجب وراء هذا الشكل الظاهر. ويشعر الصوفى فى هذا (الحال) بأن العالم اللامتناهى قد امتد أمام عين قلبه، وغدا مرئياً على نحو لا مثيل له من الوضوح.

وعندما يقف الصوفى على هذا المشهد الإلهى الذى تطوى فيه المسافات وتجتمع الحدود، يكون كله أدناً تتسمع تسبيح الموجودات ونجواها مع خالقها، فيدرك حقيقة قوله تعالى: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ). فإذا نظر الصوفى فى معنى هذه الآية الكريمة، أدرك أن خريير الماء تسبيح، وهديل الحمام تسبيح، وتغريد الطير تسبيح، وصمت السواكن تسبيح للخالق عز وجل.

ويقراً الصوفى قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) فيعرف أنه ما من موجود، إلا وهو مجبول على عبادة الخالق ومفطور على طاعته.. ونسأل الجيلى فى ذلك: فنراه يؤكد أنه لا يوجد مخلوق إلا وهو يعبد الله! إما بحاله، أو بمقاله، أو بفعاله.. أو بذاته وصفاته. فكل إنس وكل جان، بل كل ما فى الوجود، عابد لله بالضرورة.

ونعود فنتساءل: فما بال الأمر بالنسبة للملاحدة والزنادقة والخارجين عن دين الحق من أهل الأهواء والملل والنحل؟ فيقول الجيلى: كلهم عابد لله، والله تعالى يهدى ويضل، فلا بد من ظهور الهداية والضلال فى خلقه، فكما يجب ظهور أثر اسمه (المنعم) يجب كذلك ظهور أثر اسمه المنتقم. أما اختلاف عبادات أهل الديانات، فيرجع فى رأى الجيلى إلى اختلاف مقتضيات الأسماء والصفات الإلهية، فالله تعالى يقول: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً) يعنى أنهم مجبولون على عبادته من حيث الفطرة الأصلية التى فطر الله الناس عليها.

ثم بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه الهادى، وليعبده من خالف الرسل من حيث هو (تعالى) المضل لمن يشاء.. فاختلف الناس واقتربت الملل، حين ذهبت كل طائفة إلى ما اعتقدت أنه الصواب. وهكذا ظهرت النحل والديانات، السماوية وغير السماوية.

وحسبما يرى الجيلى، فإن بعض ذرية آدم، انشغلوا من بعده بالدنيا ولذاتها الفانية، فغفلوا عن فحوى الوقائع الإلهية التي جرت مع آدم، ونسى كلُّ منهم ذكرَ الرب، واتبع هواه فكان أمره فُرطاً.. وهؤلاء امتد بهم الزمان جيلاً بعد جيل، حتى نسوا الله وأنكروه، مع أنه متجلُّ في الكون كله، فكانوا هم (الكفار) لأن الكفر فى اللغة والمفهوم الصوفى، هو: الإخفاء! ويدل على ذلك، ويؤكد، الآية القرآنية التي تذكر الذين يدفنون البذور فى الأرض، فتسميهم الكفار. قال تعالى: (يُعجب الكفار نباته).

وقد ذهبت جماعة من ذرية آدم إلى عبادة الأوثان، لأنها تذكرهم بالإله، لكنهم بعد حين من الدهر، توجهوا بالعبادة إلى صورة الوثن، ونسوا أن سابقهم كانوا يتقربون بذلك إلى الله زلفى.. فبلغ من جهل المتأخرين منهم، أنهم اعتقدوا أن الله (تعالى) هو ذلك الوثن أو ذاك.

جماعة أخرى من البشر، قالت إن عبادة الأوثان لا تضر ولا تنفع، فالأولى أن يعبدوا ما يضرهم وينفعهم، وظنوا أن هذا الضرر والنفع، من شأن الكواكب السبعة (زحل، المشترى، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر) فهذه «الكواكب» عند الصابئة، تؤثر فى الأشياء، فهي أولى بالعبادة.. فكانوا هم (الصابئة) أو عبدة الكواكب والنجوم.

يضيف الجيلى: وآخرون من بنى آدم انبهروا بقدرة العقل الإنسانى فاتبعوه، ومضوا فى قياس الأمور بعقولهم، فوجدوا أن عبادة الأوثان سفاهة وعبادة النجوم تخييلٌ. فنظروا فى الوجود بعقولهم، فانتهوا إلى أن هناك طبائع أربعة هى أصل الوجود، والعالم مركب من هذه الطبائع (الحرارة، البرودة، اليبوسة، الرطوبة) فإذا كانت هذه الطبائع هى أصل العالم، فالعبادة للأصل أولى، ولذا عبدوا عناصر الطبيعة.. وهؤلاء هم الطبائعية (الفلاسفة).

وآخرون ذهبوا إلى عبادة النور والظلمة، فقد وجدوا أن عبادة النور وحده تضيق للجانب الآخر وهو الظلمة، والعالم يتصارع فيه النور والظلام كمبدئين متساويين، فعبدوا النور المطلق وسموه (يزدان) وعبدوا الظلمة المطلقة وسموها (أهرمن) وهؤلاء هم الثنوية أو الزنادقة.

ثم ذهبت طائفة من البشر إلى الاعتقاد فى أن النار هى أصل الوجود، وقالوا إن مبنى الحياة على الحرارة الغريزية فى كل حى، والنار هى أصل الحرارة، فهي أصل الحياة.. فعبدوا النار، وسموا المجوس.

ومن البشر من نظر فى أحوال الحياة، فوجدوا أنه ما تمَّ إلا أرحاما تدفع وأرضاً تبلى، ووجدوا أن الدهر يسير من الأزل إلى الأبد كأعمى ضلَّ وجهته.. فتركوا العبادة كلها، وهؤلاء هم الدهريون أو الملاحدة.

وحسبما يرى عبدالكريم الجيلى فإن أهل هذه الطوائف، وغيرهم من أهل الأهواء والبدع والنحل، منهم من هو فى الجنة، ومن هو فى النار! ففى الزمان السحيق، وفى النواحي التي لم تصل إليها دعوة الرسل، كان

دوماً هناك مَنْ يفعلون الخير، وهم فريق الجنة؛ وَمَنْ يفعلون الشر، وهم أهل النار.. وفاعل الخير فى هذه الطوائف، يفعله لأنه يوافق الفطرة الأصلية التى فطر الله الناس عليها.

وفاعل الشر إنما يفعل ما لا تقبله الفطرة، وتكرهه النفوس وتتألم له الأرواح. وهكذا يكون الثواب والعقاب حسبما تقتضيه الفطرة، ما دامت الشرائع الإلهية لم تنزل.. فأما بعد نزول الشرائع، فالحساب يكون على مقتضى ما أمر الله به، وما نهى عنه.

فإذا نظرنا فى تعدد الديانات غير السماوية، وفى حقيقة هذه الديانات، وجدناهم جميعاً يعبدون الله تعالى، على الحقيقة.. فقد خلق الله تعالى هذه الأقوام للعبادة، وما خلقهم (إِلَّا لِيَعْبُدُون) (سورة الذاريات: ٥٦) ولكن تعددت أشكال العبادة، حتى تظهر حقائق الأسماء والصفات الإلهية، فيكون سبحانه وتعالى متجلياً على جميع خلقه!

فهؤلاء من (عبدة الأوثان) إنما عبدوا الله فى الوثن الذى له يسجدون، وإن ظنوا بأن الوثن هو الإله، فإن ظنهم هذا لا يغير من حقيقة أن الله تعالى موجود فى كل ذرة من ذرات الموجودات، وأنه سبحانه وتعالى ظاهر فى كل الأشياء، ومتجل على كل الجهات. فلما شعر الوثنيون بوجوده تعالى فى الوثن، الذى هو من خلقه تعالى، عبدوا الله فى الوثن وظنوا بأن الوثن هو صورة الإله.. والله خلقهم وخلق ما يعبدون!

فإن كان عبدة الأوثان هم فى حقيقة الأمر عابدين لله، إلا أن خطأهم يرجع إلى أن عبادتهم لله كانت (على التقييد) وليس على الإطلاق. فعلى الرغم من أن الوثن مظهر من مظاهر أسمائه تعالى، التى لا يبلغها الإحصاء، فقد عبد هؤلاء الله (على التقييد) بهذا المظهر وحده، ولم يدركوا أن الله إنما هو مطلق فى كل المظاهر، ومتجل فى كل الموجودات، فقيدوا الله سبحانه وتعالى فى صورة واحدة من صور تجلياته التى لا يحصيها الحصر.. وذلك لا يخرج بهم، حسبما يرى الجيلى، عن كونهم قد عبدوا الله، وسبّحوا له.

والآخرون (الصابئة) الذين عبدوا الكواكب، كانوا يعبدون الله، من حيث الأسماء الحسنى، التى لله سبحانه وتعالى. وعلى الحقيقة، ما (الشمس) إلا مظهر اسمه تعالى (الله) فالشمس تمد بنورها جميع الكواكب، مثلما يمد اسمه (الله) جميع الأسماء الإلهية بحقائقها.

والقمر هو مظهر اسمه تعالى (الرحمن) لأن القمر يتلقى نور الشمس ويظهره ليلاً- الجيلى يقول ذلك- مثلما الرحمانية هى المظهر الأعظم والمجلى الأكمل الأعم للألوهية. والكوكب الثالث من الكواكب السبعة التى عبدوها، وهو المشتري، هو مظهر اسمه تعالى (الرب) لأن المشتري أسعد وأشمل كوكب فى السماء. والربوبية شاملة لكمال الكبرياء الإلهية، لاقتضاء الربوبية للمربوب. وكوكب (زحل) هو مظهر الواحدية، فكما يحيط فلك زحل بجميع الأفلاك التى تحت حيطته، يحيط اسمه تعالى (الواحد) بما تحته من جميع الأسماء والصفات الإلهية.

وكما أن زحل هو أول الكواكب السبعة، فكذلك الواحدية هى أول تنزل من تنزلات الأسماء والصفات الإلهية. وأما المريخ فهو مظهر القدرة، لأنه كما يقول الجيلى «النجم المختص بالأفعال القهارية» وكوكب الزهرة مظهر الإرادة، لأنه سريع التقلب فى نفسه، وكذلك الحق تعالى يريد فى كل أن شيئاً، وكل يوم هو فى شأن.

والكوكب السابع (عطارد) هو مظهر للعلم الإلهي ومجلى لاسمه تعالى (العليم) ولهذا نُقِبَ كوكب عطارد بكاتب الأفلاك.. وبقية الكواكب التي يعرفها الناس، هي مظاهر لأسمائه الحسنى التي تحت الإحصاء. وأما ما لا يُعلم من الكواكب الباقية، فإنها مظاهر أخرى لأسمائه تعالى التي لا يبلغها الحصر.

..وعلى هذا النحو، يتتبع عبد الكريم الجيلي الديانات المختلفة، المتخالفة، فيرى أن جوهرها الأصلي هو المتعلق بالله! وأفعال أصحابها هي أشكال من (تسييح) البشر للإله فله يسبح كلُّ شيء في الوجود، ولكن العقول ذهلت عن تسييحهم، لوقوعها على ظاهر التسييح، وليس على حقيقته البعيدة .

أما اليهود، فهم وإن كانوا من عباد الله على الحقيقة، إلا أنهم في ظاهر الأمر ضالون، لأنهم أخفوا بعضاً من أصول الشريعة التي نزلت عليهم، حين جاء موسى بالألواح، واستبقوا فقط، ما اعتقدوا أنه في مصلحتهم. فكانوا هم الضالين بطواهرهم المسبِّحين لله بيوطنهم وحقيقة ديانتهم.. وكذلك المسيحيون، الذين أخطأوا بقولهم (الله هو المسيح) الآية، ولو قالوا إن المسيح هو الله، لما كانوا مخطئين في الظاهر.

لأن الله المحيط والمتجلى بكل شيء، ولا يمكن لشيء واحد أن يحده، فلا يصح أن يقال «الله هو كذا أو كذا..» لأن الله تعالى هو كل شيء، وكل شيء يدلُّ عليه ولا يحيط به.

وقد كنت أود استكمال هذا الكلام، ببيان الرؤية الصوفية لليهودية والمسيحية تفصيلاً، وكيف تطرَّق «الخطأ في الفهم» إلى أذهان الناس بصددهاتين الديانتين، مع أن جوهر الديانتين في الأصل صحيح.. وقد كنت أود تفصيل الكلام في ذلك، ولكن ذلك يحتاج تبصراً واتساع أفقٍ..

ونحن نعلم أن نفوس بعض المتأقبطين هذه الأيام، مهتاجة متوترة. والهيأج والتوتر يعوق التبصر. فدعونا ننتظر قليلاً، لعلَّ الله يحدث من بعد ذلك أمراً! ومن أراد تعرف ذلك، فليرجع إلى مؤلفات ابن عربي، خاصةً (فصوص الحکم) وإلى كتاب عبدالكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل.

لا يختلف اثنان في أن أخلاقيات الناس في مصر تنهار تماماً، مثلما تنهار العمارات الكبيرة فجأة، فلا يكون سقوطها إلا مروّعاً.. أتذكر هنا عبارة الفيلسوف الألماني الشهير، كانط، حيث يقول: الدين والأخلاق بنايات ضخمة في المجتمع الإنساني، عسير رفعها إذا هوت، وسقوطها لا يكون إلا مروّعاً.

هل يشكُّ أحدٌ في التدهور السلوكي الذي عمَّ بلادنا، وطَمَّ، وجَلَبَ الهمُّ؟ إذن، على هذا الشاكِّ، كى يتأكد من حجم الكارثة الاجتماعية في مصر، أن يمرَّ في شوارعنا ساعةً واحدةً ليرى ما صرنا نسميه «قلة الذوق» وما نسميه «التناحة والبجاجة» وما نسميه «الصياغة» وهو عين ما أسمىه بالعربية الفصيحة: انعدام الآداب، وانهايار السلوكيات العامة، والوضاعة.. لكنها على أيِّ حال بلادنا، وليس لنا بديل عنها! فلا بد لنا من حلِّ.

ما الحلُّ؟ نسألُ في ذلك فقيهاً ضليعاً في أمور الشريعة، أو قساً لطيفاً يدعو الناس للكموت السماء - ونحن أكثر شعوب العالم، حسبما قيل، تدينياً - فيقولان من فورهما ومن دون تفكير، إنهما يبذلان كلَّ ما يستطيعان! فما هي القنوات الفضائية تنهمر على الناس بمواعظ الدعاة ودروس المحبة، وما هي المساجد عامرة في أيام الجُمع مثلما تعمر الكنائس أيام الآحاد، وما هم أئمة المتأسلمين وأقطاب المتأقبطين يتنازعون فيما بينهم سراً وجهراً، لإعلاء النهج الإلهي القويم وشرع الله المستقيم، وإثبات أن رجال الدين هم حقاً قادة الرأي في المجتمع الإنساني السليم.. لكن السلوكيات العامة، تظلُّ تزداد تدهوراً كل يوم، على الرغم مما يفعله هؤلاء الناطقون باسم الله أو بلسان المسيح، وأولئك الموقَّعون عن رب العالمين.

ما الحلُّ؟ نسألُ السياسى والفيلسوف، فيزعق الأول منهما قائلاً إنه يرفع لواء «الإصلاح» ويتغنَّى بمفرداته منذ سنوات، من دون جدوى. وما باليد من بعد ذلك، أى حيلة! والفيلسوف لن يجيب إلا بعدما يتفكَّر طويلاً، وقد يتفكَّر ثم لا يجيب، وإذا أجاب في نهاية الأمر، فسوف تكون إجابته بائسةً يائسةً: ما المقصود بالسؤال، وما الحلُّ في ماذا؟ إن تحديد المشكلة هو أولى خطوات فهمها الضروري لحلها، وقد صار المجتمع المصرى من زاوية النظر الفلسفية، مهووساً.

ولا مجال للتفلسف في غمرة هذا الهوس المعاصر، ومع طغيان السطحية، والمظهرية، والبهلوانية المسماة باللسان المصرى المعاصر «الفهلوة».. وسوف يضيف الفيلسوف - قبل أن يعود إلى تأملاته التى لا تنتهى - أن الواقع المعاصر المضطرب، يحول اضطرابه دون أعمال المنطق والتوسُّل بالتفلسف!.. وسوف يزداد الحال من بعد ذلك سوءاً مألٍ وتدهوراً، على الرغم مما يصخب به السياسى ويتعلَّل الفيلسوف.

ما الحلُّ؟.. نسألُ الصوفى، فيقول إن الحلَّ في العبادة الحقَّة. ولكن لهذا الأمر تبيان لا بد منه وبيان لا غنى عنه، لاستكشاف حقيقة العبادات عند الصوفية، والتعرُّف إلى آفاقها الرحبة.

لابد لنا قبل استعراض الرؤية الصوفية للعبادات، وفروض الشريعة، أن نورد إشارات تمهيدية لهذه المسألة الدقيقة، فمن ذلك، أن الأمثلة التي سنذكرها فيما يلي، مستنقاة من قواعد الإسلام الخمس (الشرعية) ولكنها تقبل الانطباق والتعميم على أى عبادة كانت.. ومن ذلك، أن الصوفى مهما بلغ مقامه وعمقت فلسفته، يظل حريصاً على إقامة جدار الشريعة وفروضها، فلا يقول بسقوط الأحكام والتكاليف الشرعية وإلا أسقطه قوله من إطار التصوف. ولذلك يقول الصوفية: لا حقيقة بلا شريعة.

ومن الإشارات التمهيدية، المهمة، أن الرؤية الصوفية لحقيقة العبادات لم تظهر فجأة عند صوفى بعينه، وإنما تطوّرت هذه الرؤية، حتى بلغت صورتها الأخيرة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (المتوفى ٦٣٨ هجرية) ومعاصره الشاعر الصوفى الشهير عمر بن الفارض (المتوفى ٦٣٢ هجرية) والمتصوف العارم، عبد الكريم الجيلي (المتوفى ٩٢٨ هجرية).

ولذلك، تُروى أقوال وحكايات عن الصوفية المبكرين، تدل على إدراكهم لحقيقة دقيقة مفادها أن العبادة لا تتوقف على ظاهر الأداء، وإنما على عمق الأثر الذي تحدثه هذه الفريضة الدينية أو تلك. ومن هنا، يحكى أن شيخاً صوفياً اقتضى علاجه من عطب بساقه (غرغرينا) أن تقطع هذه الساق المعطوبة، وكانوا يخشون عليه من صدمة الألم، فطلب من معالجه قطع ساقه أثناء صلاته، لأنه يكون آنذاك فى استغراقٍ كاملٍ، وغيبيةٍ تامةٍ عن الحس.. فنجح الأمر.

والإشارة الأخيرة هنا، هى أن حقيقة (باطن) العبادة أو الفريضة، لا يمكن أن تنوب عن ظاهرها، بمعنى أن حقائق العبادات التى سنعرض لها فيما يلي، فى واقع كلام رجال التصوف، هى قيمة مضافة للأصل، بحيث لا يمكن القول بأن المعنى الصوفى لهذه الشعيرة الشرعية أو تلك، بديل عن المفهوم الفقهي لها، فالباطن (التصوف) والظاهر (الفقه) يتكاملان، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر.. فتدبر!

■ ■ ■

وكما هو معروف، فإن الصلاة فى الإسلام هى الركن الأول من أركان العبادة، وهى الفرض الذى إن أقامه العبد فقد أقام الدين. ويعرف العامة والخاصة أن الصلاة لابد أن يتقدمها تطهر بالوضوء، ثم تكون بعده الصلوات الخمس بنوافلها المستفادة من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام.

وللصوفية - خاصة ابن عربي والجيلي- رؤية خاصة للصلاة، عمادها الذوق وقوامها التحقيق. فالصوفى عندهما إن نوى أداء فرض الصلاة، فالنية هى الإقرار بوحداية الواحد عز وجل. وإقامة الصلاة، إشارة ذوقية إلى «إقامة ناموس الواحدية» وإلى خضوع المخلوق لعزة الخالق.. يقول الجيلي، شعراً: أصلى إذا صلى الأنام وإنما / صلاتى بأتى لأعتزازك خاضع.

فإذا شرع الصوفى فى التطهر بالوضوء، انتبه إلى أن الوضوء هو تطهير للقلب من النقائص الكونية والآفات الدنيوية. وكون التطهر بالماء، هو إشارة إلى أن هذه النقائص لا تزول إلا بأن يحيا الإنسان حياة جديدة.. والماء هو (سر الحياة) الذى خلق الله منه كل شىء حي!

واستقبالُ القبلة، حين يصلّي الصوفي، هو إشارة إلى توجيه همته إلى الحق تعالى، ونية الصلاة، تشير إلى انعقاد قلب المصلّي على هذه المهمة وهذا التوجّه. ثم يقول المصلّي (اللَّهُ أَكْبَر) فتكون تكبيرة الإحرام هذه، إشارة إلى أن الجنب الإلهي أكبر من كل ما سواه، بل هو لا يُقَرَن بغيره. ويكون هذا إيذاناً بموت الشرك الذي يخيل فيه للإنسان، أن خيره وشره في قدرة أحد المخلوقات، فالصوفي المتذوق يدرك عند تكبيرة الإحرام أن الله واسع محيط، وأنه تعالى أكبر من كل خلقه.. وفي هذا قمة الاستغراق في عظمة الخالق.

ثم تأتي قراءة الفاتحة لتشير إلى الإنسان بأنه (فاتحة) الوجود كله، ومظهر لبداية تجلّي العلم الإلهي، الذي علّمه الله لآدم عليه السلام، ورفع به قدره فوق قدر الملائكة، ولهذا أمر الله تعالى ملائكته بالسجود لآدم، فسجدوا، لأنه كان فاتحة الأسرار الربانية المودعة في النشأة الإنسانية. ثم يكون ركوع المصلّي، إشارة إلى انقطاع نظره عن كل الموجودات الكونية، التي تكون آنذاك قد انعدمت تحت سلطان التجلّي الإلهي في الكون.. فالإنسان إذا ما انشغل بالله، واستغرق في تأمل مظاهر جماله وجلاله وكماله، لا يقدر آنذاك على الالتفات لشيء من هذه الموجودات الكونية، إذ يكون انشغاله بربه قد ملك عليه قلبه، بحيث لا يبقى مكاناً للأغيار.

والقيام إشارة إلى وصول العبد إلى مقام (البقاء) وهو مقام صوفي رفيع، يبقى فيه العبد مع الله بكل شعوره ويرتفع عن المحسوسات بكل مشاعره، فيكون في هذا الوقت بالله ولله ومع الله، ولهذا يقول في قيامه «سمع الله لمن حمده» وكأنه يخبر عن حال الله بنفسه كما لو كان خليفته في الأرض.. وبعدها يسجد العبد لخالقه، وما سجوده إلا إقراره بالفناء عن الدنيا، استعداداً للبقاء مع الله.

ويختتم المصلّي صلاته بالتحيات، وهي عند المتذوق إشارة إلى الكمال الإلهي الذي أودعه الله في نبيه عليه الصلاة والسلام، فهي ثناء على النبي وثناء على عباد الله الصالحين الذين لا تكتب لهم (الولاية) إلا باتباع النبي والتأدب بأدبه.. وهذا المعنى الذوقي للصلاة مضاف إلى شكلها الظاهر. فالأمر هنا أمر شعور وتذوق، وليس أمر تعديل وتشريع.. فمن أقام الصلاة على معناها الظاهر فهو مسلم، ومن أقامها بشكلها الظاهر متذوقاً لمعناها العميق، فهذا هو الصوفي المسلم.

■ ■ ■

ثم يكشف التصوف عن حقائق (الزكاة) ولطائفها الروحية.. وفي ذلك، يُحكى في كتب الصوفية أن رجلاً كان ينهى عن مجالسة الصوفي المسلم أبي بكر الشبلي (صديق الحلاج، المتوفى ٣٣٤ هجرية) أو الاستماع إلى كلامه. فقد كان هذا الرجل يظن في «الشبلي» الجهل وقلة التبصر، رغم مقامه بين الصوفية.. جاء الرجل يوماً، وسأل الشبلي بقصد إحراجه قائلاً: كم يجب في زكاة خمس من الإبل؟

فقال الشبلي من فوره: شاة في واجب الأمر، ويلزمنا نحن، كلها!. ويبدو أن هذا الرد الذوقي الذي قاله الشبلي، لم يعجب السائل، فاستنكر عليه قائلاً: ألك إمام أخذت منه هذا؟ قال الشبلي: نعم، أبو بكر الصديق رضى الله عنه، حيث خرج عن ماله كله، فقال له النبي: ما خلفت لعيالك؟ فقال: الله ورسوله.

فإذا عرَّجنا نحو أذواق ابن عربي وعبد الكريم الجيلي في الزكاة، وجدنا الجيلي يبدأ ببيان الأمر بقوله إن الزكاة «هى التزكى بإيثار الحق على الخلق» فالجيلي يشعر أن القيام بفرض الزكاة، هو فى حقيقته (تزكى) يؤثر فيه الإنسان أمر الحق تعالى، على حب المال وغيره من الموجودات..

وهذا يوضح المعنى الذى طالما أشار إليه الصوفية، وهو حرص المتصوف على لفظ الدنيا من قلبه، حتى وإن كان بيده منها بعض حطامها فهو يخرجها من قلبه، ليحل مكانها حب صادق لله عز وجل، وفوق هذا المقام مقام أعلى، تكون فيه الزكاة إشارة إلى التزكى بشهود الحق تعالى على الخلق، بمعنى أن يؤثر العبد شهود ربه على شهود سواه. وكون الزكاة واحداً فى كل أربعين مما يملكه الإنسان، فذلك حسبما يقول الجيلي، لأن الوجود له أربعون مرتبة؛ وهى المراتب التى ذكرها الجيلي فى كتابه (الكهف والرقيم) وفى كتابه (مراتب الوجود).

■ ■ ■

والصوم فى الإسلام هو الامتناع عن الطعام والشراب والنكاح طيلة النهار فى شهر رمضان. وذلك ما يفعله المسلم عموماً، لكن المسلم الصوفى يتذوق معنى الصوم، فيرى فيه امتناعاً عن استعمال المقتضيات البشرية، للاتصاف بصفات الربوبية. فالحديث النبوى الذى يعتمد عليه الصوفية يقول: «إن لله مائة خلق وسبعة عشر خلقاً، من أتاه بخلق منها دخل الجنة».. والتخلق بأخلاق الله تعالى هو الاتصاف بذلك، بحيث يكف العبد عن استعمال المقتضيات البشرية، فتظهر حين ذاك الصفات الإلهية، فيتبدل البخل الذى هو صفة بشرية، إلى الكرم الذى هو صفة إلهية. ويصير الطيش حلاً، والقسوة رحمةً، والأناية عطاءً. وعلى هذا النحو، تذهب الأخلاق السيئة، وتأتى الأخلاق الكريمة. حسبما روى عن الصوفى المسلم، أبى القاسم الجنيد (شيخ الطائفة) عندما سئل عن المعرفة والعارف، قال: لون الماء، لون إنائه.

ويقول عبد الكريم الجيلي إن الحكمة فى أن الصوم هو شهر واحد فى السنة، أن الإنسان مقدر عليه أن يعود لمقتضيات البشرية ما دام هو فى الحياة الدنيا، فهو لا يتخلص من هذه المقتضيات إلا بالموت؛ ولذلك فقد جعل الحق تعالى مدة الصوم شهراً حتى يكون ذلك إشارة إلى رجوع الإنسان إلى طبيعته البشرية التى هى مجال الجهاد.. جهاد النفس.. وهو الجهاد الأجدد، الأكثر مشقة، الأطول مدة. بل هو ممتد بامتداد حياة الإنسان.

■ ■ ■

وللصوفية نظرة ذوقية عميقة لمناسك (الحج) الذى افترضه الله على من استطاع إليه سبيلاً.

وفى الحج يبدأ المسلم بالإحرام، فيرى الصوفى المسلم فيه إحراماً عن شهود المخلوقات، لتعلق قلبه بالخالق. ثم (ترك المخيط) إشارة إلى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة، وذلك يعرف عند الصوفية «بالتخليية والتخليية» وهو تخلى النفس عن الصفات الرديئة حتى تكون فى حال الصفاء، فتقبل النفس أنذاك الصفات المحمودة وتتخلى بها.

وفى رحلة الحج الذوقية يكون (ترك حلق الرأس) هو ترك التعلق بالرياسة الدنيوية وسلطة المتسلط، ويكون (ترك تقليد الأظافر) هو الخضوع إلى الأصل، و(ترك النكاح) هو التعفف عن شهوات البدن، والتخفف من التصرف في أمور الدنيا. فإذا طاف الحجيج بالبيت الحرام، فإن طوافهم يكون سبع مرات، وذلك عند الصوفى هو إشارة إلى الصفات السبع الإلهية (الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام) ولما كانت هذه الصفات سبعاً، كان الطواف بالكعبة سبع مرات.

والصلاة بعد الطواف إشارة إلى ظهور (أحدية) الخالق، وقيام ناموسها فى الوجود. وماء زمزم يشير إلى علوم الحقائق، التى تتجلى على قلب المؤمن الصادق فى مقام الولاية الروحية، فيصير قلبه شبيهاً بمرآة تنطبع على صفحاتها المعارف الإلهية، فى شكل إلهامات وفيوضات نورانية.. و«الصفاء» إشارة إلى تصفية النفس فى صفاتها الخلقية التى تصل إلى الصفاء، و«المروءة» إشارة إلى الارتواء من شراب معارف الأسماء والصفات الإلهية.

وأخيراً، فالجيلى والذين سبقوه من صوفية المسلمين، يفرقون بين معانٍ ثلاثة، هى: العبادة، والعبودية، والعبودة.. فالعبادة هى صدور أعمال البر من العبد، منتظراً لثواب الطاعة. وذلك مقام عامة المسلمين الذين يقفون عند حدود الله، ويجتنبون كبائر الإثم والفواحش، وطائر عبادتهم يطير بجناحي الخوف والرجاء. الخوف من عقاب الله وناره، والرجاء فى ثواب الله وجنته.

أما العبودية لله، فهى أن تصدر أعمال البر والإحسان من العبد، دون الطمع فى الثواب، وبلا خوف من العقاب. حيث يكون العمل خالصاً لله الذى فاضت نعمه على كل الموجودات، والعبد هنا يفعل الخير خالصاً لوجه مولاه عز وجل، ويجتنب الإثم حياءً وخجلاً من ربه.

والعبودية هى أعلى المعانى الثلاثة مقاماً فهى عبارة عن العمل بالله. فالحديث القدسى يقول: لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإن أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها.. فالعبد هنا يصير فى مقام العبودية، حيث يسمع بالله، ويبصر بالله، وتكون له فراسة المؤمن الذى يقول الحديث الشريف، إنه يرى بنور الله.. ولن أستطيع تفصيل هذه الأمور، بأكثر من ذلك. فلنتوقف هنا عند هذا الحد، وملتقى الأسبوع القادم مع: صوفية الفن وفنون الصوفية.

القول الرابع: صوفية الفن وفنون الصوفية

٢٠٠٩ / ١٢ / ٢

فى جوف الليلة التى يسفر صباحها عن يوم الأربعاء الماضى، بادرنى الأخ الكريم ثروت الخرباوى، بعدما استبق إلى قراءة «المصرى اليوم» ليلاً، واطّلع على مقالتي الأخيرة (ذكريات جزائرية) التى كتبتها غاضباً، وتفضل بأن بعث لى رسالة تصويب لأمرين وردا بالمقالة، فقال ما ملخصه أن «جميلة بوحريد» ماتت قبل قرابة عامين فى باريس، وأن «الأخضر بللومي» صدر ضده حكمٌ غيابيٌ فى مصر بالحبس، فاخْتَبأ بالجزائر.

وقبل الفجر، شكرته ودعوت له برحمة الله لمن أهدى إلينا عيوبنا. وقد توافقنا فى الرأى، بأن علينا اليوم أن نعامل هؤلاء الجزائريين بما نحن أهلُّ له، بصرف النظر عما إذا كانوا هم أهلاً لذلك. ولذلك وجب التنويه بهذا الأمر، قبل المعاودة إلى الموضوع الذى كنا بصدده، واستكمال الكلام عن رؤية الصوفية للعالم وللكون كله، بهذه المقالة التى نسعى من خلالها إلى الكشف عن الصلة العميقة بين الفن والتصوف. وفى هذا السياق نقول:

التطهّر هو أهمُّ أهداف الفن.. هذا ما كان يقوله الفيلسوف اليونانى الشهير (أرسطو) الذى كان يؤكّد أن للفن أهدافاً متفاوتة القيمة. فمن أهداف الفن عنده «التسلية والترفيه» ومنها «شغل أوقات الفراغ مع الشعور بلذة جمالية» ومنها «التقمص الوجدانى» الذى يستغرق فيه متذوّق الفن فى العمل الفنى، حتى يغيب عن ذاته هنيئاً من الوقت.

وفىما كان أرسطو يراه، فإن العمل الفنى الواحد عموماً، قد يحقق هذه الأهداف جميعاً، وقد يحقق فيها هدفين أو أكثر، أو يقتصر على هدف واحد (باستثناء التسلية والترفيه) ولكن يبقى الهدف الأسمى للفن هو التطهر.

ما التطهّر؟ إنه التسامى فوق الحسيات وصولاً إلى استكشاف المعنى العميق الكامن وراء الظاهر الحسى.. وما التصوف؟ إنه التعالى بالإحساس الدينى فوق الأشكال الظاهرية للعبادة، وصولاً إلى معنى عميق للعلاقة بين الإنسان والله. ومن هنا، ندرك أن الفن والتصوف أمران متلازمان.. هذا إجمالٌ للأمر، وللأمر تفصيلاً يطول.

■ ■ ■

يميل الإنسان بطبعه إلى الفن، ولذلك نرى البدائيين وقد رسموا على جدران الكهوف رسوماً للحيوانات وللنساء الحبالى، قبل ما يقرب من مليون سنة. وما علينا هنا من تأكيد التوراة أن الله خلق آدم قبل سبعة آلاف سنة فقط.. وفى رسوم الكهوف تعبيرٌ أول عن اندهاش الإنسان المبكر بالوجود، وبمظاهر الحياة المختلفة، وبانبثاق الكائن الإنسانى من أرحام النساء بعد الحبل!

ولم يكن البدائيون يدركون أن «الحبل» هو ثمرة الالتقاء الحسى بين الرجل والمرأة، ولذلك نظروا إلى امتلاء بطون الحوامل، ثم ولادتهم أطفالاً، على اعتبار أنه عملٌ سحرى عجيب يؤدّى إلى تقديس الأنوثة، ويدعو إلى

انطلاق الخيال الإنساني في هذه الحالة السحرية التي تشغل البال، وتدفع اليد إلى (رسم) هذه الحالة العجيبة.

الخيال إذن، هو أحد الدوافع المهمة لإنتاج العمل الفني، سواء كان هذا العمل بدائياً بسيطاً من نوع رسوم الكهوف وتماثيل الأم المقدسة، أو كان معاصراً ومعقداً مثل لوحة «جورنيكا» لبيكاسو أو «الزرافة المحترقة» لسلفادور دالي، مع ملاحظة أن شرط الخيال ليس مقصوراً على الرسم والفنون التشكيلية، بل هو أمر لازم لكل فن.

ففي الشعر خيالٌ (الصورة الشعرية) وفي العمل المسرحي خيال (الحالة المسرحية) وفي الغناء والموسيقى والعمارة خيالٌ.. بل قيل إن «العمارة» هي أسمى الفنون وأعلاها، لأنها بحسب تعريف شليجل: موسيقى تجسدت! والموسيقى، حسبما قال الفيلسوف الألماني شوبنهاور، هي أعلى الفنون تجريداً وتخيلاً، ولذلك يطمح كل فن إلى أن يكون (مجرداً) وخيالياً مثل الموسيقى.. المهم هنا، أن الفن لا يستغنى عن الخيال، فلا فن بلا خيال.

وقد قرر الصوفية المسلمون، منذ وقت مبكر، أن الخيال هو أصل العالم والوجود.

وهناك دراسة صوفية شهيرة، قام بها المستشرق الفرنسي المعروف «هنري كوربان» عنوانها: الخيال الخلاق عند محيي الدين بن عربي (وهي مترجمة إلى العربية عن أصلها الفرنسي) وقد استقصى فيها الكلام، عن الرؤية المبهرة التي قدمها الشيخ الأكبر «ابن عربي» عن الخيال من المنظور الصوفي، و(الدور) الذي يمثله في الوجود.

وهو الدور الذي سوف يلخصه عبدالكريم الجيلي لاحقاً، في قوله: ألا إن الوجود خيالٌ في خيال في خيال.. وهي العبارة التي شرحها الشيخ عبدالغنى النابلسي شرحاً مطولاً، أبان فيه عن مستويات الخيال التي يتراكم بعضها فوق بعض، في الوعي الإنساني بالعالم.. وللأسف، لا يزال هذا (الشرح) مخطوطاً لم يُنشر حتى اليوم، مثل غالبية نصوص الصوفية.

■ ■ ■

والفن كان يرتبط دوماً بالدين، وكان في بعض الأحيان يرتبط بالأخلاق. ولذلك قال المتخصصون في الاستطيقا (علم الجمال) إن الفنون الأولى للبشرية كانت في المقام الأول تعبيراً عن العاطفة الدينية. فالأصنام التي عكف عليها الناس قديماً يتعبدون، كانت تماثيل ضخمة لبشر أو لكائنات حية، ثم صيرتها الضخامة (الفنية) معبودات.

ولذلك لا يمكن الشك في الأصول الدينية العميقة لفن النحت، بل وفنون أخرى نشأت في حضان الدين. فالرقص مثلاً، كان في بدايته طقساً يمارسه الناس في المعابد تقرباً إلى الآلهة زلفى. والشعر أيضاً، كان في صورته الملحمية المبكرة نصوصاً تحكى عن الآلهة المعبودة، أو تتاجيها، وهو ما نراه في أولى الملاحم الشعرية التي عرفتها الإنسانية، مثل ملحمة الأنوما إيليش (= حدث في الأعالي) التي عبر فيها السومريون القدماء عن اعتقاداتهم الدينية، القائلة بأن الآلهة الأم «ننخرساج» هي أصل الموجودات..

ومثل «الإلياذة والأوديسة» وهما الملحمتان اللتان تحكيان عن الآلهة والبشر فى الوعى اليونانى القديم..
ومثل النصوص الطقسية المصرية التى تتحدث عن، أو تبتهل إلى، الإلهة المبكرة إيزت (إيزيس) خالقة الأشياء
فى الوعى المصرى القديم، ومنها هذه الترنيمة البديعة على لسان هذه الإلهة الأم:

يوم أفنى كُلَّ ما خلقت

يعودُ الوجود محيطاً بلا نهاية

وأعودُ كما كنتُ دوماً

أفعى،

عصية على الأفهام

والتصوف هو عمقُ العاطفة الدينية، ولذلك كان لابد من أن يرتبط بالفن الذى هو بطبيعته تعبير عن هذه
العاطفة. ومن هنا نفهم قول مولانا جلال الدين الرومى: لا يفنى فى الله، مَنْ لا يعرف قوة الرقص! وهو هنا
يشير إلى ما نعرفه اليوم باسم «رقصة الدراويش» أو «رقصة التنورة» وهى فن خاص فقد مؤخراً معناه
الصوفى، وصار عرضاً بانساً يقدمه الراقصون فى الأفراح والسفن النيلية والملاهى الليلية، حيث يدور
أحدهم دورات رشيقة الحركة، حتى يرفع «التنورة» الواسعة عنه..

وما المعنى الحقيقى من وراء ذلك، إلا التقليد الفنى القديم، المولوى (نسبة إلى مولانا جلال الدين) الذى يدور
فيه الصوفى حول نفسه، فى حركة دائرية كحركة الكون، بحيث يستشعر الراقص أنه مركز الوجود كله، ومن
ثم فإن عليه مواصلة الرقص، بقوة، حتى يتخلص من العلائق الدنيوية والارتباطات الحسية التى تمثلها فى
هذا الفن المولوى (تنورة الراقص) التى لابد فى النهاية من طرحها بعيداً، كعلامة على التخلص من أحكام
الحس.

والرقص المولوى يرتبط بفن صوفى آخر، هو موسيقى الناي..وقد برع صوفية المولوية فى العزف على الناي،
انطلاقاً من المعنى الذى أشار إليه مولانا جلال الدين فى ديوانه الشعرى الهائل: المثنوى (حوالى ستة
وعشرين ألف بيت شعرى) حيث ربط بين الروح الإنسانى الذى هبط من الجوار الإلهى، وخشبة البوص التى
قطعت من منبتها فصارت نايًا! وكلاهما يحن إلى أصله.. يقول مولانا جلال الدين فى مستهل المثنوى:

استمع إلى صوت الناي

كيف يبث آلام الفراق

يقول: منذ قطعت من الغاب،

والناس تُبكي لبكائى

إننى أنشدُ صدراً



ويرتبط الفن والتصوف فى تعلّقهما، معاً، بفكرة المطلق.. وهو ما يقودنا إلى إعادة النظر فى النظرية الغريبة التى قدمها «لالو» لبيان الصلة بين الحياة والعمل الفنى. وهو ما قدمه لنا الباحث الفيلسوف د. زكريا إبراهيم فى كتابه (مشكلة الفن) حيث يقول ما مفاده الآتى: يرى «لالو» أن التعبير الفنى يتخذ صوراً عديدة، يقترب بعضها من الحياة أو يبتعد عنها، لكن الفن يبقى دوماً مختلفاً عن الحياة ذاتها، مرتبطاً بالواقع الاجتماعى والاستطيقى (الجمالى) أى أنه دوماً غير مطلق!

وفيما أرى، فإن هذا المفكر «لالو» لو تفكّر قليلاً، لأدرك أن (المطلق) الذى ينكره، هو الأفق الذى يقود الإبداع، ويرفرف فى الوعى عند تذوق العمل الفنى. ولذلك، مثلاً، ينبهر الغرب بفنون الشرق، ويستغرق الشرق فى فن الغرب؛ بصرف النظر عن القيمة الاجتماعية والجمالية المختلفة هنا عن هناك. وما ذاك بالطبع، إلا لهاجس «الجمال المطلق» فى نفس «الإنسان» بعامه.

وإذا كان الفن يرتبط بالضرورة، بالجمال وبالمطلق، فإن «المشاركة الصوفية»، حسبما يقول يونج، هى أساس الخبرة بالروح الجماعية التى تستتر خلف مشاعرنا الفردية والشخصية، فىكون التعلّق والشعور الجمالى مرتبطاً بالإنسان كمفهوم عام مطلق، لا بالأفراد، مبدعين كانوا أو متذوقين للإبداع.

وللصوفية المسلمين فى الجمال نظرة خاصة، ترى أن الوجود (جمال مطلق) ليس فيه قبح أصلاً، فى حقيقة الحال! لأن الوجود هو تجليات الله فى الكون، والله كله جمال..

وبحسب الرؤية الصوفية للعالم، فإن ما نظنه قُبْحاً، إنما هو قُبَيْحٌ بحسب أوهامنا ومن زاوية نظرنا المحدودة للأشياء، أو بالأحرى نظرنا القاصرة عن (مشاهدة) الله فى الكون.. يقول الصوفى العارم، البديع «نجم الدين كبرى» فى ذلك المعنى الصوفى الدقيق، هذه العبارة التى وردت فى كتابه (فوائح الجمال وفوائح الجلال) حيث نقرأ:

«اعلم أن المشاهدة مشاهدتان؛ أدنى، وأعلى. فالمشاهدة التى هى أدنى، مشاهدة ما تشتمل به الأرض فى الغيب - لا فى عالم الشهادة - من صور وألوانٍ وبحارٍ ونيرانٍ ومغازاتٍ وقرى وأبارٍ وصروحٍ وغير ذلك. والمشاهدة العليا مشاهدة ما تشتمل به السماء من الشمس والقمر والكواكب والبروج والمنازل وكل شىء، فلا ترى ولا تُشاهد إلا ببعضه. لأن الجوهر لا يشاهد إلا معدنه، ولا يريد إلا معدنه.

ولا يحنُّ إلا إلى معدنه. فإذا شاهدتَ سماءً أو أرضاً أو شمساً أو كواكباً أو قمراً، فاعلم أنه قد زكى فىك الجزء من ذلك المعدن. ولا تعتقد أن السماء التى تشاهد فى الغيب، هى هذه السماء! بل فى الغيب سموات أخرى أَلطف، وأخضر، وأصفى، وأنضر؛ بلا عد ولا حصر. وكلما زدت صفاءً، بدت لك سماءً أصفى وأبهى؛ إلى أن تسير فى صفاء الله، وذلك فى نهاية السير. وصفاء الله لا نهاية له، فلا تعتقد أن الذى نلته ليس شيئاً وراءه أعلى منه».

وقد اتخذ عبدالكريم الجبلى خطوةً متقدمةً على هذا الدرب، حين ذكر صراحةً فى قصيدته العينية (النادرات) أن الوجود الإلهى الكامن فى العالم، ليس فى واقع الأمر إلا كمثل الماء فى الثلجة التى قد تتخذ أشكالاً كثيرة.. يقول الجبلى مخاطباً ربه:

تَجَلَّيْتَ فى الأَشْيَاءِ حِينَ خَلَقْتَهَا
فَهَا هِىَ مِيطَتْ عَنْكَ فىهَا البرَاقِعُ
قَطَعْتَ الوَرَى مِنْ ذَاتِ نَفْسِكَ قِطْعَةً
وَلَمْ تَكُ مَوْصُولًا وَلَا فَصْلُ قَاطِعٍ
وَمَا الخَلْقُ فى التَّمَثَالِ إِلَّا كَتَلْجَةٍ
وَأَنْتَ بِهَا المَاءُ الَّذِى هُوَ نَابِعٌ
فَمَا التَّلْجُ فى تَحْقِيقِنَا غَيْرَ مَائِهِ
وغيرَانَ فى حِكْمِ دَعْتِهَا الشَّرَائِعُ
وَلَكِنْ بِذَوْبِ التَّلْجِ يُرْفَعُ حُكْمُهُ
وَيُوضَعُ حُكْمُ المَاءِ وَالْأَمْرُ وَاقِعٌ
تَجَمَّعَتِ الأَضْدَادُ فى وَاحِدِ البَهَا
وَفِيهِ تَلَاشَتَ فَهُوَ عَنْهُنَّ سَاطِعٌ
فَكُلُّ بَهَاٍ فى مَلَاحةِ صُورَةٍ
على كُلِّ قَدْ شَابَهُ الغُصْنُ يَانِعٌ
وَكُلُّ قَبِيحٍ إِنْ نَسَبَتْ لِحُسْنِهِ
أَنْتَكَ مَعَانِى الحُسْنِ فىهِ تُسَارِعُ
وَلَا تَحْسَبَنَّ الحُسْنَ يُنْسَبُ وَحْدَهُ
إِلَيْهِ البَهَا وَالقُبْحُ بِالذَّاتِ رَاجِعُ
يُكْمَلُ نُقْصَانَ القَبِيحِ جَمَالُهُ
فَمَا تَمَّ نُقْصَانٌ وَلَا تَمَّ بِاشِعُ

وَيَرْفَعُ مِقْدَارَ الْوَضِيعِ جَلَالَهُ
إِذَا لَاحَ فِيهِ فَهُوَ لِلْوَضْعِ رَافِعٌ
فَلَا تَحْتَجِبُ عَنْهُ لِشَيْئٍ بِصُورَةٍ
فَخَلْفُ حِجَابِ الْعَيْنِ لِلْحُسْنِ لَامِعٌ
وَأَطْلُقُ عِنَانَ الْحَقِّ فِي كُلِّ مَا تَرَى
فَتُنْكَ تَجَلِّيَّاتُ مَنْ هُوَ صَانِعٌ

.. وتبقى من بعد ذلك، الإشارة إلى أن التقاء التصوف بالفن في تراثنا، قد تجلى على أبداع ما يكون في الأدب الروحي (الشعري والنثري) الذي بلغت فيه الرؤية الصوفية أفقاً تعبيرياً، ما كان يمكن لغير الصوفية أن يصلوا إليه.. لكن تبيان هذا الأمر يقتضى أولاً النظر في «أزمة» العلاقة بين التصوف واللغة، أو بالأحرى: اصطدام التصوف واللغة. وهو الأمر الذي أدى لظهور (شطحات الصوفية) ثم أدى إلى ظهور النصوص الصوفية المبهرة، شعراً ونثراً.. وهذا، ما سوف نتوقف عنده في مقالة الأسبوع المقبل.

القول الخامس: فى حقيقة الوحدة وَهَرَمَ الولاية

٢٠٠٩ / ١٢ / ٩

مع اختتام مقالتي السابقة (المنشورة الأربعة الماضى) أشرتُ إلى أن الصوفية فى مقامات انجذابهم إلى عالم الحضرة الإلهية، وارتقائهم عن المحسوسات والأحكام الدنيوية لا يرون فى الكون نقصاً ولا قبحاً! ولا يشاهدون بعين القلب إلا الجمال الإلهى متجلياً فى كل شىء، مهما جَلَّ هذا الشىء أو دَقَّ.

والسرُّ فى هذه المشاهدة القلبية التى تأتى بالبصيرة، لا البصر، هو ذلك الإيمان الصوفى العميق بأن (الله) هو الجوهر الحقيقى للوجود، وما عداه من (الأغيار) ومما سواه، وَهْمٌ وتخييلٌ ومظاهرٌ زائلة لا تقوم بذاتها، ويتوقف وجودها على شرط كونها تجليات إلهية، وفقاً لثالوث الذات الإلهية «الجمال، الكمال، الجلال» الذى يعبرُ بمجموعه الكلى عن هذه (الذات) من دون أن يقدح فى وحدتها، وفى الإيمان بوحداية الله على الرغم من تعدد صفاته وأسمائه وأسمائه الصفاتية.

ومن دقائق الحقائق الصوفية، فكرتان تميز بهما صوفية المسلمين، وهما: الوحدة، الولاية.. وهما فى واقع أمرهما، مفهومان روحيان لا يمكن- بعيداً عنهما- فهمُ الرؤية الصوفية للكون، كما لا يمكن دونهما الاقتراب من آفاق النزعة الإنسانية البديعة فى التصوف الإسلامى. وهى النزعة التى عاد العالم المعاصر (المتقدم) للنظر فيها، فى العقود الأخيرة، أملا فى استكشاف الرؤى العميقة التى قدمها كبار الصوفية المسلمين، من أمثال جلال الدين الرومى، ومحيى الدين بن عربى، وعبدالكريم الجيلى، وشهاب الدين السهروردى (المقتول) والصوفى العارم المهول، محمد بن عبد الحق بن سبعين.

ولسوف نعرض فيما يلى، لهذين الأمرين المهمين: الوحدة الإلهية الجامعة بين مفردات الكون ومتفرقاته، وهَرَمِية الولاية الروحية المتصاعدة تدريجياً من القاعدة (عموم المؤمنين) إلى القمة (القطب) مروراً بعدة مراتب وطبقات للأولياء..

وبالطبع، فسوف نسعى فى مقالتنا هذه إلى استعراض هاتين النظريتين، على قاعدة الإيجاز وبسط المسائل بما يناسب السياق، من دون إغراق فى المقارنات، ومن دون توغل فى دهاليز ومفاوز المصطلحات الصوفية والرموز التى يصعب إدراك مدلولاتها على القارئ غير المتخصص. ومن أراد المزيد، فعليه الرجوع إلى العَرَضِ الأوفى لهاتين النظريتين، فى كتابى (الفكر الصوفى) الذى صدرت طبعته الأولى مع مطلع التسعينيات.

ورُبَّ متسائلٍ قد يقول معترضاً: وما الداعى أصلاً لعرض هذه الرؤى والنظريات؟ وما أهمية الكلام عن «الوحدة» أو «هَرَمِ الولاية»؟ وهل من المفيد لنا اليوم أن نعرف مثل تلك النظريات الصوفية؟.. ولهذا القائل المسائل المعترض (المفترض) نقول: أما الداعى للتعرض لذلك، وعَرَضُه، فهو تَعَرُّفُ موروثنا الفكرى والروحى الذى انطمر مؤخراً، فى غمرة انهماكنا فى تفاصيل الواقع المعيش، وهذا (الواقع) لا يمكن فهمه على نحوٍ جيد، بعيداً عن ذلك الموروث!

فالحاضر المعيش لم يطفرفجأة، وإنما هو نتاجٌ موروثات تطوّرت ببطء، وشكّلت مفاهيم كثيرة في واقعنا، كثيراً ما تغيب عنا أصولها. وبعيداً عن (الأصول) لا يمكن فهم (الفروع)، وفي غيبة الوعي بالماضى لا يمكن إدراك الحاضر والرنو إلى المستقبل.. والنظريات الصوفية تهمنا اليوم، لأنها التراث البلسمى الذى يسهم فى علاج الهوس الدينى، الذى يؤجج هجيرته المتعصبون الدينيون، المتأسلمون منهم والمتأقبطون، والمستهودون المعاصرون الآملون فى تحقيق الوعد التوراتى، الذى لن يتحقق أبداً.

وهناك دواعٍ كثيرة تحدو بنا نحو الآفاق الروحية الرحبية للتصوف، منها التخفُّف من غلواء النزعة المادية المعاصرة، ومنها الانفلات من المظهرية الدينية، التى تظمر جوهر الدين بأنماط التدين.. وغير ذلك من الدواعى التى يطول شرحها، ويضيق عن ذكرها المقام، فدعونا نلوّ عنان الكلام إلى الأمرين اللذين تدور حولهما هذه المقالة.

■ ■ ■

ما المقصود بالوحدة الإلهية؟ وما معنى «التوحيد» عند الصوفية؟.. لابد أولاً من الإشارة إلى أن بعض فلاسفة اليونان كانوا يقررون أن الصلة معدومة بين الله والعالم ! لأن كليهما قديم، ولا أثر بينهما متبادلاً.. وقد انتقل هذا الاعتقاد إلى بعض الإسلاميين، فذهب العلامة الطبيب (أبو بكر الرازى) إلى القول بالقدماء الخمسة «الله، المادة، المكان، الزمان، النفس»..

وقد أشرت إلى هذه النظرية يوماً إشارة هامشية فى واحد من كتبى، فثارت ثورة لم تهدأ إلى اليوم مع أن «الرازى» له رسالة عنوانها: القول فى القدماء الخمسة! وهى منشورة فى القاهرة سنة ١٩٣٤ (نشرها المستشرق باول كراوس) وقد كتب أبوحاتم الرازى رسالة فى الرد على أبى بكر الرازى، فى قوله بالقدماء الخمسة.. ولذلك ترانى أردد فى نفسى دوماً، الحديث الشريف: «رَبِّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ».

المهم، أن القول بقدم العالم، يعنى انعدام العناية الإلهية بالكون! بل يقطع الصلة بين الله والعالم. وقد قرّر فلاسفة آخرون، منهم أفلاطون، أن الله هو (الصانع) وبالتالي فهو يعتنى بالعالم. بينما قرّر أرسطو أن الله يؤثر فى العالم من دون أن يتأثر به! فهو المحرك الذى لا يتحرك.. أما فلاسفة الإسكندرية، وعلى رأسهم أمونيوس ساكاس وتلميذه الأشهر (أفلوطين) فقد قالوا بنظرية الفيض، التى تقرّر أن الوجود فيوضات متتالية الصدور عن الواحد (الله).

وفى عموم العقائد المسيحية، فإن الله قد يحلّ فى خلقه، مثلما هو الحال فى حلول الله فى المسيح.. وفى عموم الاعتقادات الإسلامية، فإن الله مفارقٌ تماماً للخلق، ولا تماس بينهما ولا حلول ولا اتحاد..، ولذلك قُتل الحلاج فى بغداد سنة ٣٠٩ هجرية، لأنه قال عبارات فهم منها معاصروه أنه يعتقد بإمكان حلول الله فى البشر، أو اتحاده بهم (أو هو على الأرجح قد قُتل لأسباب سياسية، بذريعة وحجة شرعية).

أما «الوحدة» أى الاعتقاد بأن الله والكون شىء واحد، فهى فكرة تعود فى أصلها إلى الديانات الهندية القديمة، وقد أشير إليها بوضوح فى كتب الهندوس المقدسة المسماة (الفيدا) وفى شروحتها المسماة

(اليونانيشاد).. كما ظهر «مذهب وحدة الوجود» عند عديد من الفلاسفة والمفكرين، القدماء والمحدثين، منهم زينون وديدرو، والفيلسوف البديع: إسبينوزا.

وعند الصوفية المسلمين، الوحدةُ هي الفكرة التي تعبرُ عنها عبارة عبدالكريم الجيلي (ما تَمَّ إلا اللهُ) وعبارة ابن سبعين الأندلسي (الله فقط) وعبارة محيي الدين بن عربي (ما فى الوجود إلا اللهُ).. وكلها عبارات دالة على أن «ما سوى الله» وهُمُّ وخيالٌ، وأنه تعالى هو المتجلّى فى كل شىء، وهو حقيقة كل شىء.. ولذلك، لا يعرف الصوفية (التكفير) لأنهم أدركوا معنى الآية القرآنية (وإن من شىء، إلا يسبح بحمده) ومن هنا قال ابن عربي بيته الشعرى الشهير: عَقَدَ الخلائقُ فى الإله عقائدًا / وأنا اعتقدتُ جميعَ ما عقده .

وقد اشترط الصوفية لإدراك هذه (الحقيقة الوجودية) أن يكون ذلك عن (شهود)، وليس نتيجة نَظَرٍ عقلى، أو ترتيب فلسفى. فالصوفى يعرف «الوحدة» حين يترقى عن أحكام الحس! وهو ما أكَّده الصوفى الشهير عبدالغنى النابلسى، حين قال شعراً: لا تَقُلْ وحدة الوجود إذا لمْ / تَفَنَّ عن كُلِّ كائِنٍ موجود.

■ ■ ■

أما (القطب) أو (الإنسان الكامل) أو (المحقق) أو (الحكيم المتأله) فهذه كلها مسميات لقمة هرم الولاية، وهى صفة صوفية لمقامٍ روحى هو الأعلى فى السلم التصاعدى لمراتب الأولياء.. لكن هذا الكلام غير دقيق! فالولاية فى المفهوم الصوفى، إنما تشمل جميع المؤمنين، ثم تتصاعد تدريجياً إلى مرتبة الأولياء (الأبدال) والأولياء (النقباء) والأولياء (الأقطاب) وفوق هؤلاء جميعاً، من حيث المنزلة الروحية، قطبُ الأقطاب. وهو المسمى عند ابن سبعين (المحقق) وعند السهروردى (الحكيم المتأله) وعند ابن عربي والجيلي (الإنسان الكامل)، وعند غالبية الصوفية (القطب)..

وعلى الرغم من اختلاف التسميات الصوفية لهذا المقام، فإن المقصود منه جميعاً، هو الإشارة إلى المقام الأعلى الذى يصير فيه الولي كاملاً فى ولايته، بحسب (ولاية الظاهر) فقط.. ولكن، تعلوه على الحقيقة، مقامات غير مسماة، ولا يتحدث عنها الصوفية، هى مقامات الأفراد الخارجين عن نظر القطب! الذين منهم صاحب موسى عليه السلام، الذى يسميه العامة (الخضر)، وهو الذى حكى القرآن الكريم، فى سورة الكهف، قصته مع موسى.. وهى قصة مليئة بالعجائب، وبالغرائب المبهرة، التى أتى بها شخصٌ لا يُسمى فى القرآن (الخضر)، وإنما أُشير إليه بصفة (العبد الصالح)، الذى آتاه الله رحمة من عنده تعالى، وعلمه العلم الإلهي.

ما معنى «الكمال» عند الصوفية، وكيف يكون الإنسان كاملاً بالمعنى الصوفى؟.. برز الإسهام (المصرى) فى الفكر الصوفى منذ وقت مبكر، مع متصوفٍ بديعٍ وقدَّ إلى بغداد من مصر، هو (ذو النون المصرى)، الذى لم ينتبه كثيرون من دارسى التصوف إلى خطورة موقعه فى تاريخ التصوف. ليس فقط لأنه كان نموذجاً للولاية الروحية، أو لهجرة (الدنيا) لالتحاق بالحضرة الإلهية (العليا) وإنما لأنه- بالإضافة إلى ذلك- كان حسبما ذَكَرَ مؤرِّخو التصوف: أول من تحدَّث فى الأحوال والمقامات.

الأحوال، عند الصوفية، هي التغيرات التي تطرأ على الصوفى المبتدئ والمقامات، عندهم، هي المراتب الروحية التي يستقر فيها قلب الصوفى، وقتاً مخصوصاً. ويقول الصوفية، إن الأمر الواحد قد يكون حالاً أو مقاماً، باختلاف الدرجة الروحية لصاحبه.

فالرضا أو المحبة أو الجذب أو الفناء فى الله، تكون بالنسبة للمريد المبتدئ أحوالاً، وبالنسبة للأولياء مقامات! فالحال لا يدوم لأنه يحول، والمقام ثابت لأنه يُقيم.. ومن هنا قال الصوفية: حسنات الأبرار سيئات المقربين (وهو قولٌ دقيقٌ يطولُ شرحُ خفاياه).

هناك، إذن، مبتدئون ومتقدمون فى الطريق الروحى. وهؤلاء (المتقدمون) هم الذين يسميهم الناس بطريق الخطأ (الواصلين) مع أن طريق التصوف لا آخر له، حتى يصل إليه ولى من الأولياء.. لكن المتعارف عليه بين الصوفية، أن الأولياء يتفاوتون فى الكمال، وفى جلاء مرايا بواطنهم التى تنعكس عليها تجليات الذات الإلهية، الجمالية والكمالية والجلالية.

وبقدر قبول الصوفى لهذه التجليات، تظهر على مرآة باطنه وعلى ظاهر شخصيته، الآيات والعلامات الدالة على علو مقامه بين الأولياء. علماً بأن «الذات الإلهية» بحسب الرؤية الصوفية، لا سبيل إلى إدراكها من حيث مقدرة العبد،

كما أنه لا سبيل إلى معرفة ذات الله عن طريق الاستدلال عليه بالأسماء والصفات (التي من شأنها الكمال، ومن شأن الكمال الإلهى عدم الانتهاء) وتلك القضية، من مسلمات التصوف فقد فرّق الغزالي بين المعرفة عن طريق الاستدلال والمعرفة الربانية، ثم ظهرت المسألة أكثر وضوحاً عند ابن الفارض وابن عربى والسهورردى الإشرافى، فقد ازدرى ابن الفارض- أبو القاسم عمر بن الفارض، المتوفى ٦٣٢ هجرية- طريق الاستدلال على الذات، ومحاولة إدراكها عن طريق الأسماء والصفات، هو جاهل بالحقيقة، أو هو أشبه بالنائم الذى يرى الخيال فيحسبه حقيقة، كما يحسب السراب ماءً.. وفى هذا المعنى يقول فى تائيته الكبرى:

وَمَدَحُ صِفَاتِي بِي يُوَفِّقُ مَادِحِي

لِحَمْدِي وَمَدْحِي بِالصِّفَاتِ مَدْمَتِي

وَبِي ذِكْرُ أَسْمَائِي تَيْقِظُ رُؤْيَايَ

وَذِكْرِي بِهَا رُؤْيَا تَوْسِنِ هَجْعَةٍ

كذلك يقرر ابن عربى أن المعرفة، التى تاتى عن طريق الأدلة والأسماء والصفات تمنع من المعرفة الحقّة. يقول:

لَوْ عَلِمْتَهُ لَمْ يَكُنْ هُوَ

وَلَوْ جَهَلَكُ لَمْ تَكُنْ أَنْتَ

فَعِلْمُهُ أَوْجَدَكَ

فَهُوَ، هُوَ، لَهُوَ. لَا لَكَ

كما يفرق الإشراقيون بين علوم ذوقية كشفية وعلوم بحثية نظرية، وعلى الرغم من أن هذين هما قسما العلوم الحقيقية، إلا أن الأولى هي السبيل الحق إلى طريق الإشراق. فالإشراقيون، كما يقول السهروردي: لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية. وهكذا اتفق صوفية الحقبة الممتدة بين القرنين السادس والتاسع الهجريين، على الرغم من تعدد أشخاصهم، وبعد الشقة، والفارق الزمني، بينهم.

وفى كتابه (الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل) وفى أعماله الأخرى، يقول عبدالكريم الجبلى ما ملخصه أن الإنسان الكامل هو الكون الجامع وهو نسخة الحق.. وهو الذى يقابل حقائق الوجود كلها، لأنه مرآة «الوحدة» والروح الجامعة للمظاهر الخلقية والحقائق الإلهية. وهو بالأصالة، النبى محمد صلى الله عليه وسلم، والباقون من الأنبياء والأولياء ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل.

وفى هذا القدر كفاية.

القول السادس: في اصطدام المعنى باللفظ واحتدام الشطح

٢٠٠٩ / ١٢ / ١٦

كان واحد من مشاهير المتفلسفين المحدثين - هو «لودفيج فتجنشتين» - يقول إن اللغة هي رسم للعالم، أو هي بعبارة أوضح، العالم مرسوماً في أذهاننا بالألفاظ، ومع أن هذه الفكرة، كانت الأساس الذي قامت عليه الفلسفة المعروفة باسم «الوضعية المنطقية» إلا أنها سرعان ما اهتزت وتداعت، مع إدراك أن العالم يظل دوماً: أعمق من اللغة المعبرة عنه، ومع الانتباه إلى أن المفردات اللغوية مهما كانت دقيقة، فسوف يظل رسمها للعالم غير دقيق، ولذلك اتجهت العلوم المعاصرة إلى التعبير عن محتواه بالرموز والمصطلحات والاختصارات، التي تنأى باللغة العلمية عن المجاز،

وتسعى بها نحو التجريد والإيجاز.. وهو ما حدث أيضاً في ميدان «المنطق»، الذي صاغه للمرة الأولى الفيلسوف اليوناني القديم «أرسطو» فكان مرتبطاً عنده باللغة اليونانية، ثم تطورت المباحث المنطقية، حتى انتهت إلى ما يُعرف اليوم بالمنطق الرمزي الذي يستغنى بالرموز والمصطلحات والاختصارات عن العبارات والصيغ اللغوية المجازية، القابلة بطبيعتها للتأويل.

وكان واحد من مشاهير اللغويين العرب القدامى - هو «ابن جنى» - يقول إن اللغة بحسب التعريف والحد هي: أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم.. وهو تعريف يتضمن أن الغرض من «اللغة» هو التعبير عن الغرض المراد التعبير عنه، وبالتالي فإن كل لغة هي مثل كل لغة، فلا تفضل واحدة من اللغات على الأخرى، لأنها جميعها «وسائل اتصال» بين أولئك أو هؤلاء، يعبرون بها عن «الأغراض» التي يودون التعبير عنها.

فماذا عن اللغة الصوفية؟ أو بالأحرى: ماذا عن مشكلة اللغة عند الصوفية المسلمين؟ وهل استطاعوا أن يرسموا بها هذا العالم السحري «الرؤياوي» الذي عاينوه في مسيرتهم الروحية ومشاهداتهم الذوقية؟ أم اصطدم عندهم المعنى الواسع بحدود اللفظ الضيق؟ وكيف انقلبت منهم العبارات التي سُميت لاحقاً الشطحات؟ وما ثمن الشطح، وما معناه، وما السبيل الذي سار عليه الصوفية للخروج من مأزق الشطح وأزمة اللغة؟

تلك هي الأسئلة الأساسية، التي يسعى هذا المقال للاقتراب منها.. وفي ذلك نقول واللّه المستعان.

■ ■ ■

لم يشهد القرن الهجري الأول، أي مشكلات تتعلق بالتعبيرات والأقوال الصوفية، لأن «التصوف» ذاته لم يكن آنذاك قد تشكل قوامه ففي هذا الوقت المبكر من حياة المسلمين، كانت «الدولة» هي القضية الكبرى التي تشغل الأذهان، وكانت التجارب الروحية تتم في إطار محدود جداً، وتعبّر عن نفسها من خلال «أنماط أولية» مثل تلك التي عرفناها في جماعة «أهل الصفة»، الذين انقطعوا للعبادة في المسجد النبوي، أيام النبي.. أو في جماعة «الزهاد» الذين هجروا المتاع الدنيوي الزائل، الذي عربدت مظاهره في زمن الأمويين وأمرائهم المشهورين باللهو والمجون.. أو في جماعة «المرابطين» الذين تركوا المدن والحواضر المترعة بالترف، وارتضوا العيش المنقشف في الثغور والأطراف الحدودية لدولة الإسلام.

لم يكن التصوف، إذن، قد اتخذ في القرن الهجرى الأول قوامه المعروف ومقامه المتعارف عليه، ولم تكن ملامحه نفسها قد تحددت بعد آنذاك.. ولما انتصف القرن الهجرى الثانى، وتأسست الدولة العباسية ثم استقرت فى عاصمة الخلافة «بغداد» وأقرت بعد حين من استقرارها مظاهر ترف وبذخ ولهو لم يكن للمسلمين بها سابق عهد، عاهد الزهاد المسلمون أنفسهم على التوغل فى آفاق التجربة الروحية، وكأنهم يعيدون «التوازن» الذى اختل مع الغرق العباسى فى الملذات.

ومع نهاية القرن الهجرى الثانى ودخول القرن الثالث، كانت ملامح «التصوف» قد راحت تتحدد شيئاً فشيئاً، وصارت التجارب الروحية تنتظم فى أطر معترف بها فى المجتمع الإسلامى، بل مرحب بها ومدوب إليها، على اعتبار أنها المعبر الأول عن صفاء الإيمان وصدق التدين وحقيقة الولاية.

وفى ذاك الزمان، ظهر أولياء الله أوقفوا حياتهم على محور الروح، وانجذبوا بقلوبهم نحو الرحاب الإلهى، وهجروا الدنيا قلباً وقالباً. فلما حدقوا فى مرآة نفوسهم، وقد تجلت على صفحتها آيات (الذات الإلهية) عبر تجليات لا يبلغها الإحصاء، صارت للصوفية مشاهدات خاصة، ورؤى روحية، استقلوا بها عن بقية المسلمين.. وأرادوا التعبير عن أحوالهم هذه، بالمعتاد من المفردات، فشطحوا!

وقد شهد القرن الثالث الهجرى، والرابع أيضاً، كثيراً من شطحات الصوفية وعباراتهم الغريبة الدالة على أنهم يستعملون اللغة العادية، للتعبير عن رؤى غير معتادة وغير معترف بها عند أهل زمانهم. وقد اشتهر بالشطح واحد من كبار الأولياء فى القرن الثالث الهجرى، هو البسطامى (أبويزيد، طيفور بن عيسى، المتوفى ٢٦١ هجرية)، الذى نقل عنه المؤرخون عجائب العبارات، وبدائع الشطحات، التى سنذكر طرفاً منها بعد قليل.

لكن البسطامى لم يكن أول الذين شطحوا، فقد سبقه إلى ذلك متصوفون ومتصوفات من أمثال رابعة العدوية. وشطح بعده آخرون، من أمثال الحلاج (أبى المغيث، الحسين بن منصور، المقتول ببغداد سنة ٣٠٩ هجرية) والشبلى (أبى بكر، دلف بن جحدر، المتوفى سنة ٣٣٤ هجرية).. وقبل أن نورد بعضاً من هذه الشطحات، علينا أن نوضح المقصود بالشطح.

فى فصيح اللغة العربية، الشطح هو الذهاب إلى بعيد! وهو يقترب من لفظه ومعناه، من «الشطط» الذى هو بحسب تعريف ابن منظور فى معجمه الشهير (لسان العرب): مجاوزة القدر والجور فى الحكم، فيقال «اشتط الرجل فيما يطلب» إذا لم يقتصد.. وقد اشتط الصوفية المبكرون فى عباراتهم التى سعوا بها إلى البوح عن مشاهداتهم ورؤاهم، كما سنرى بعد قليل..

أما فى التعريف الصوفى المتأخر، فإن الشطح هو: أقوال أو عبارات عليها رائحة رعونة واندفاع، يكون ظاهرها مستبشعاً، لكن باطنها صحيح مستقيم.. والدافع إلى الشطح، هو محاولة التعبير عن معان بالغة الدقة بمفردات شديدة العمومية. ولذلك، أدهشت (الشطحات) الناس فى ذاك الزمان، على الرغم من حسن اعتقادهم فى «ولاية» هؤلاء الشاطحين، وعلى الرغم من صبرهم على شطحاتهم الغريبة.. ولكن الصبر له حدود!

اعتقد معاصرو «رابعة العدوية» فى صلاحها وعمق إيمانها وحسن مقصدها، لكن بعض كلامها كان يصدمهم، فيسكتون عنه، فمن ذلك ما تناقله الناس عنها من أنها حين ذهبت للحج، وبدت لها الكعبة التى يطوف حولها الحجاج المسلمون، قالت: ما هذا الوثن المعبود فى الأرض؟!.. والغريب أن معاصرى رابعة لم يثوروا عليها بسبب صدور هذا القول «الشاطح» عنها! والأغرب أن فقيهاً شهيراً جاء بعدها بقرابة خمسة قرون، وعرف بتشدده، هو الإمام أحمد بن تيمية «المتوفى ٧٢٨ هجرية» ينزه رابعة عن نسبة هذا القول إليها، ويبرره بأن المسلمين لا يعبدون الكعبة، وإنما يعبدون الله بالطواف حولها.

وكان إمام آخر، لا خلاف حول مكانته عند المسلمين، هو أبو القاسم الجنيد «المتوفى ٢٩٨ هجرية» قد تأول أيضاً شطحات رابعة العدوية، وأوجد لها وجوهاً مقبولة شرعاً، على الرغم من صعوبة هذه الغاية، نظراً لوعورة شطحاتها.. فمن المشهور من شطحات «رابعة العدوية» أنها قالت: ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً فى جنته، فأكون كأجير السوء إذا عمل سارع إلى طلب الأجر.. وقالت: يارب، أما كان لك عقوبة ولا أدب، غير النار.. وحين سمعت الآية القرآنية «إن أصحاب الجنة اليوم فى شغل فاكهون»، التى تعنى أن أهل الجنة يفتنون أبكار الحور العين، قالت: مساكين أهل الجنة، فى شغل هم وأزواجهم.

ومن شطحات أبى يزيد البسطامى، قوله: الجنة فى الحجاب الأكبر، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة، ولكل من سكن إلى ما سوى الله، فهو محجوب بما سكن إليه.. وقوله: إن لله من خواص عباده طائفة، لو حجبهم فى الجنة عن رؤيته ساعة، لاستغاثوا كى يخرجوا من الجنة، مثلما يستغيث أهل النار للخروج من النار.. وقوله: من عرف الله صار للجنة ثواباً، وصارت الجنة عليه وبالاً!

ومن أشد الشطحات التى رويت عن البسطامى، أنه قال: رفعتنى الله إليه مرة، فأقامنى بين يديه وقال لى يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك، فقلت: زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنايتك، وارفعنى إلى أحديتك، حتى إذا رأتى خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك.. وهذه الشطحة سوف تكون الأساس المبكر لما سوف يعرف لاحقاً فى الأدب الصوفى بنصوص «الخطاب الفهوانى»، وهى النصوص العجيبة التى منها كتاب محمد بن عبد الجبار النفرى: المواقف والمخاطبات. ومنها رسالة الإمام عبد القادر الجيلانى (المتوفى ٥٦١ هجرية)، التى نسبت أيضاً للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (المتوفى ٦٣٨ هجرية) وعنوانها: «الغوئية».

ومن شطحات البسطامى المشهورات الدالة على طبيعة (الشطح) عموماً، قوله: أول ما صرت إلى وحدانيته، صرت طيراً جسمه من الأحدية، وجناحاه من الاديمومية، فلم أزل أطيّر فى هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء (سماء) مثل ذلك (الذى نعرفه) مائة ألف مرة، فلم أزل أطيّر إلى أن صرت فى ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية، فنظرت، فعلمت أن هذا كله خدعة.. وقوله: أشرفت على ميدان الليسيه، فما زلت أطيّر فيه عشر سنين، حتى صرت من «ليس» فى «ليس» بليس، ثم أشرفت على التضييع حتى ضعت فى الضياع ضياعاً.. وقوله: ضربت خيمتى بإزاء العرش!

ولم ينقم معاصرو البسطامى عليه بسبب شطحاته، لكن معاصرى الحلاج قتلوه بسبب شطحه، قتلة شنيعة. أو حسبما أشرت فى مقالى السابق، فقد قتله حكام وفقهاء زمانه لأسباب سياسية، متعللين فى ذلك ومعللين

له، بما روى عن الحلاج من (شطحات) كقوله: ما فى الجبة إلا الله!.. وقوله شعراً: مزجت روحك روحى كما تمزج الخمر بالماء الزلال.

ويدل على أن مقتل الحلاج لم يكن فى الحقيقة بسبب شطحاته، أن معاصره وصديقه (الشبلى) رويت عنه شطحات لا تقل رعونة ولا غرابة فى المعنى، لكن ذلك لم يأخذ بالشبلى إلى حتفه. وقد تحايل معاصروه على الأمر، بأن قبلوا فكرة أنه (مجنون) فأودعوه مستشفى الأمراض العقلية (ببمارستان المجانين) حتى مات ميتة طبيعية، بعد صلب الحلاج بخمسة وعشرين عاماً، ظل الشبلى خلالها يردد: أنا والحلاج شىء واحد، فأهلكه عقله وخلصنى جنونى!

وكان من شطحات الشبلى أنه قال: أنا الوقت، ووقتى عزيز، وليس فى الوقت غيرى.. وقال: أنا أقول وأنا أسمع، فهل فى الدارين غيرى؟.. وقال: لو دبّت نملة سوداء على صخرة صماء فى ليلة ظلماء، ولم أشعر بها، لقلت إنه ممكور بى.. وقال: لو خطر ببالى أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق منى شعرة، لكنت مشركاً.. وإن مرّ بخاطرى ذكر جبريل وميكائيل، فقد أشركت.

■ ■ ■

واخفى «الشطح» من تاريخ التصوف، بعد القرن الرابع الهجرى، بعدما دفع الصوفية ثمناً باهظاً للشطحات، تدرج من التجاهل التام إلى القتل. فكان من قتلى الصوفية آنذاك، غير الحلاج، عين القضاة الهمذانى، ومن بعده شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردى.. وهؤلاء جميعاً دفعوا حياتهم ثمناً لأقوالهم الشاطحة. أو بعبارة أدق، حكم عليهم بالقتل، لأنهم تفوهوا بين أهل زمانهم بعبارات مستهجنة.

وقد ارتبط اختفاء الشطح بالتطور التدريجى لأساليب التعبير الصوفى - شعراً ونثراً - وباستقرار المصطلح الصوفى واللغة الرمزية والمفردات الموحية. وهو ما قاد الصوفية فى نهاية الأمر إلى ابتكار نوع أدبى خاص، شعرى ونثرى، صار يعرف لاحقاً بالأدب الصوفى.

وهو اللون الأدبى الذى سنتوقف عنده فى مقال الأسبوع المقبل.. أما الآن، فلنختتم الكلام بالإلماح إلى أن د. عبدالرحمن بدوى، كان قد أفرد واحداً من مؤلفاته التى زادت على المائة، لمناقشة وتحليل هذه الظاهرة.. وهو كتابه المعنون صراحةً بـ(شطحات الصوفية) وقد أحسن فيه صنعاً، حين استهله بتلك الأبيات الشعرية البديعة، التى قالها عز الدين المقدسى معبراً بها عن حال (الأولياء)، الذين اضطرتهم المشاهدات الروحية إلى الشطحات الصوفية:

أباحْتُ دُمى إذ باح قلبى بحبِّها	وحلَّ لها فى حُكمها ما استحلَّت
وما كنتُ ممَّن يُظهر السرَّ إنما	عروسُ هواها فى ضميرى تجلَّت
فألقتُ على سرى أشعة نورها	فلاحتُ لجلاسى خفايا طويتى
فإن كنتُ فى سكرى شطحتُ فإننى	حكمتُ بتمزيق الفؤاد المفتت

ومن عجبٍ أن الذين أُحِبُّهم
سقونى وقالوا لا تغنِّ ولو سقوا

وقد علَّقوا أيدى الهوى بأعتى
جبال حنين ما سقونى لغنت

فى مقالنا السابق عرضنا لأزمة (اللغة) عند الصوفية المبكرين، وهى الأزمة التى أدت إلى التفوه بالعبارات الغريبة التى سُميت لاحقاً (الشطحات) وكانت سبباً فى اضطهاد وقتل عديد من مشاهير التصوف.. وأشرنا فى ختام المقال إلى أن الصوفية، منذ القرن الرابع الهجرى، تلمسوا السبيل للخروج من أزمة التعبير عن أحوالهم، تلافياً للطفرات الشاطحة والعبارات الخطيرة التى وصفها مؤرخو التصوف بأن «ظاهاها مُستبشع وباطنها صحيح»..

فكيف خرج التصوف من هذه (الأزمة) إلى آفاق الأدب الصوفى البديع الذى أثرى تراث الإنسانية بدواوين شعرية، عربية وفارسية، منها: ديوان ابن الفارض، مثنوى جلال الدين الرومى، منطق الطير لفرید الدين العطار.. وبنصوص نثرية لا تقل أهميةً وروعةً عن الشعر الصوفى، وإن كانت تقلُّ عنه شهرةً وتداولاً.

ومن دون شك فإن نهاية الحلاج الدرامية، ومقتله الفظيع فى بغداد سنة ٣٠٩ هجرية (بعد ثلاثة أيام من الصلْب والتقطيع) كان لهما أثرٌ بالغٌ فى نفوس الصوفية المعاصرين له، مما أدى إلى حالة عجيبة من الصمت الذى لف رجال التصوف فى ذاك الزمان، خاصةً أن (الصمت) أصلاً، كان فضيلةً من فضائل الصوفية الأوائل، الذين اشتهرت عندهم العبارة، القاعدة: ما صار الأبدال (الصوفية الكبار) أبدالاً إلا بأربع خصال، الصمت والجوع والسهر والخلوة.

واللافت للنظر، أن الحلاج وإن كان (المنتهى) الدرامى لأزمة البوح الصوفى بأسرار المشاهدات الروحية، إلا أنه كان أيضاً (المبتدى) فى ذلك المسار الأسلوبى الذى أنتج بدائع الأدب الصوفى، بعد حين.

ففى أشعار الحلاج وكتابات النثرية (خاصةً كتابه الشهير الطواسين) يتجلّى القلق العميق من ضيق المفردات اللغوية بالمعانى الواسعة الرحبة التى يودُّ التعبير عنها.

وهناك واقعة دالة على هذا الأمر، بوضوح، هى أن الوزير «ابن حامد» الذى أشرف على محاكمة الحلاج، غاظه كلام ومفردات الحلاج غير المعتادة، فابتدأ جلسة المحاكمة بأن احتدَّ على الحلاج وزعق فيه قائلاً: ويحك، لماذا تقول: «تبارك ذو النور الشعشعانى»؟! ما أحوجك إلى أدب.

غير أن الحلاج كان قد ابتدأ خطوةً جبارةً على طريق التأسيس للأدب الصوفى، وإرساء معجم خاص بالصوفية، حين قام بمحاولة على قدر كبير من الجسارة، هى (تفجير اللغة) وصولاً إلى أصلها. وهى المحاولة التأسيسية التى أفردت لها دراسةً مطولة نُشرت قبل عشر سنين، أشرت فيها إلى الآتى :

كان المراد من محاولة الحلاج «تفجير اللغة» هو التخلص التام من أساليب الصياغة اللغوية الشائعة فى زمانه، وطرح الألفاظ التى اهترأت من كثرة التداول، والعودة إلى (الحرف) وإلى الصيغة القرآنية. وهو ما نراه فى كتابه «الطواسين» الذى جعله بهذا العنوان، لأن كلَّ فصلٍ من فصوله هو (طاسين) أى الحرفان: الطاء، والسين!

مستفيداً في ذلك من الدلالة الصوتية العميقة، الناشئة من اقتران الحرفين؛ وناسجاً في الوقت ذاته على منوال النصِّ الأكثر قدسيةً في اللغة العربية (القرآن) الذي بدأت فيه بعض السور، بحروفٍ مقطّعةٍ منها الطاء والسين.. وألف لام ميم.. وألف لام راء.. ونون !

ثم راح الحلاجُ يحدّد السياق، بالإضافة، جاعلاً العناوين الفرعية كالتالي: طاسين السراج، طاسين النقطة، طاسين الدائرة.. وفي الفصل المعنون (طاسين الأزل والالتباس) يُعيد الحلاجُ بناءً الدلالات وفقاً للحروف، التي هي «اللغة متشظية» فيقول معبراً عن رؤيته الخاصة للشيطان، ما نصّه: اشتقُّ اسم إبليس من رسمه (لأنه التبس عليه الأمر في الأزل) فغيّر اسمه إلى «عزازيل»، العين لعلق همته (باللّه فلم يسجد لغيره) والزاي لازدياد الزيادة في زيادته (فيكون قد زاد عن كونه طاووس الملائكة، كونه لم يسجد لغيره) والألف لألفته، والزاي الثانية لزهده في رتبته، والياء ليهوى إلى سهيقته، واللام لمجادلته في بليّته ! قال: ألا تسجد يا أيها المهين؟

قال : محبُّ، والمحبُّ مهين، إنك تقول مهين وأنا قرأتُ في كتابٍ مبین، ما يجرى علىَّ يا ذا القوة المتين، كيف أذل له وقد خلقتني من نار وخلقته من طين؟.. قال : فإنّي أُعذبك عذاب الأبدین! قال: خلقتني من النار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار.

وفي الفقرة السابقة، يظهر لأول مرة في تاريخ الأدب الصوفي، فيما أظن، ذلك الخطاب المسمى (الخطاب الفهوانى) الذى يتجلّى به اللّهُ على قلب الصوفى فى أعلى مراحل المشاهدة، وهو الذى عرفناه فى «المواقف والمخاطبات» لمحمد بن عبد الجبار النُّفْرِى، وفى «الغوثية».. وفى غير ذلك من نصوصٍ ثريةٍ عميقة الغور، كتبها الصوفية الذين جاؤا بعد الحلاج.

ومن قبل الحلاج، ومن بعده، كان الصوفية يلجأون إلى (الشعر) للتعبير عن أحوالهم ومشاهداتهم. وقد ابتدأ الشعر الصوفى، مثلما ابتدأ الشعر العربى ذاته، بأبياتٍ مفردة وقصائدٍ قصارٍ لا تتعدى فى غالب الأمر البيتين أو الثلاثة أبيات.

وكان «الزير سالم» الذى جاء قبل الإسلام ببضعة عقود من الزمان، قد عرف فى زمانه بلقب «المهلل» لأنه حسبما قال المؤرّخون : كان أول من هلّهل الشعر، أى جعله أبياتاً متعدّدة تضمّها قصيدةً واحدة!

وقياساً على ذلك، يمكننا القول إن «الحلاج» كان أيضاً، هو مهلهل الشعر الصوفى.. فحتى زمن الحلاج، وبعده بقليل، لا نكاد نجد الشعر الصوفى إلا فى أبيات لا تزيد على الأربعة. وبينما جاءت أغلب الأشعار الصوفية، آنذاك، معبرة عن المواجيد والأشواق والحنين الروحى، وكأنّها موقوفةٌ على غرضٍ شعريٍّ واحدٍ هو المحبة (آخر درجة من درجات العلم، وأول درجة من درجات المعرفة) فإن قصائد الحلاج اقتحمت أفاقاً صوفية عديدة، تنوعت ما بين أحوال المحبة، وتجليات الذات الإلهية، ومراحل الطريق العروجى، وطبيعة الصلة بين اللّهُ والعالم .

كما كان للحلاج، أيضاً، دور كبير في تأسيس واحد من أهم الأشكال الأدبية الصوفية، هو «المناجيات»
النثرية ذات الإيقاع الشعري، التي تجلّت من بعده في أعمال صوفية كبار من أمثال شيخ الإشراق شهاب
الدين السهروردي، والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.. فمن مناجيات الحلاج، قوله يوم مقتله:

نَحْنُ بِشَوَاهِدِكَ نَلُودُ

وَبِسَنَاءِ عَرْشِكَ نَسْتَضِيءُ

لِتُبْدِي لَنَا مَا شِئْتَ مِنْ شَأْنِكَ

وَأَنْتَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ عَرْشُكَ

وَأَنْتَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ

وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ..

تَجَلَّى كَمَا تَشَاءُ

مِثْلَ تَجَلِّيكَ فِي مَشِيئَتِكَ كَأَحْسَنِ صُورَةٍ

وَالصُّورَةُ

هِيَ الرُّوحُ النَّاطِقَةُ

الَّذِي أَفْرَدْتَهُ بِالْعِلْمِ (والبیان) وَالْقُدْرَةِ

وَهُوَ لَأَعْبَادِكَ

قَدْ اجْتَمَعُوا لِقِتْلِي تَعْصِباً لِدِينِكَ

وَتَقَرُّباً إِلَيْكَ

فَاعْفُرْ لَهُمْ!

فَإِنَّكَ لَوْ كَشَفْتَ لَهُمْ مَا كَشَفْتَ لِي

لَمَا فَعَلُوا مَا فَعَلُوا

وَلَوْ سَتَرْتَ عَنِّي مَا سَتَرْتَ عَنْهُمْ

لَمَا لَقَيْتُ مَا لَقَيْتُ

فَلَاكَ التَّقْدِيرُ فِيمَا تَفْعَلُ

وَلَكَ التَّقْدِيرُ فِيمَا تُرِيدُ

ومن مناجيات السهروردي الإشرافي، قوله في مفتاح كتابه (هياكل النور):

يَا قَيُّومُ

أَيُّدِنَا بِالنُّورِ

وَتُبَّتْنَا عَلَى النُّورِ

وَاحشَرْنَا إِلَى النُّورِ

وَاجْعَلْ مِنْتَهَى مَطَالِبِنَا رِضَاكَ

وَأَقْصَى مَقَاصِدِنَا مَا يَعِدُنَا لِأَنَّ نَلْقَاكَ

ظَلَمْنَا نَفُوسَنَا

لَسْتَ عَلَى الْفَيْضِ بَضِينِ

أَسَارَى الظلماتِ بالبابِ قِيَامٌ يَنْتَظِرُونَ الرَّحْمَةَ

وَيَرْجُونَ الْخَيْرِ

الْخَيْرُ دَابُّكَ اللَّهُمَّ، وَالشَّرُّ قِضَاؤُكَ

أَنْتَ بِالْمَجْدِ السَّنِيِّ مَقْتَضِي الْمَكَارِمِ،

وَأَبْنَاءُ النُّوَاسِيَةِ لَيْسُوا بِمَرَاتِبِ الْإِنْتِقَامِ

ويدخل في هذا الباب، ما نراه في (الفتوحات المكية) لمحيي الدين بن عربي، حيث يقول:

لَوْ عَلِمْتَهُ لَمْ يَكُنْ هُوَ،

وَلَوْ جَهَلَكَ لَمْ تَكُنْ أَنْتَ:

فَبِعِلْمِهِ أَوْجَدَكَ،

وَبِعِجْزِكَ عَبَدْتَهُ!

فَهُوَ هُوَ لِهَوَاؤِهِ: لَا لَكَ.

وَأَنْتَ أَنْتَ : لِأَنْتَ وَلَهُ!

فأنت مرتبط به،

ما هو مرتبط بك .

الدائرة - مطلقاً -

مرتبطة بالنقطة .

النقطة - مطلقاً-

ليست مرتبطة بالدائرة

نقطة الدائرة مرتبطة بالدائرة ..

■ ■ ■

ولم يقتصر الأدب الصوفى على هذه (الأشكال) التى أشرنا إليها، فإلى جانب النثر الصوفى البديع (الفهوانى) الذى نراه فى الطواسين، والمواقف والمخاطبات، والغوثية.. وإلى جانب الشعر الصوفى الذى تطور فى دواوين ابن الفارض وعفيف الدين التلمسانى وشعراء الصوفية الفرس.. وإلى جانب المناجيات الحارة المبتوثة فى التراث الصوفى الممتد لمئات السنين، هناك شكلٌ أدبى مميز برع فيه الصوفية، هو القَصَص الرمزى.

والمقصود بالقَصَص الصوفى الرمزى، هو تلك (الحكايات) البليغة التى أبدعها الصوفية الكبار، أو المتصوّفون الكبار، من أمثال ابن سينا فى (قصة حىّ بن يقظان) وفى (قصة سلامان وأبسال) وفى (رسالة العشق).. والسهروردي الإشراقى فى (قصة الغربة الغربية) وفى (صفيّر سيمرغ) وفى (أصوات أجنحة جبرائيل)..

وفريد الدين العطار فى ملحمة الشعرية ذات الطابع القصصى (منطق الطير) وجلال الدين الرومى فى ديوانه الملىء بالقصص الصوفى الرمزى: المثوى. ولا تفوتنا هنا الإشارة إلى لونٍ أدبى برع فيه الصوفية، هو نصوص الحكمة الموجزة، ذات الوقع الخلاب. وهو ما نراه فى الباب قبل الأخير من الفتوحات المكية (الباب رقم ٥٥٩) وفى كتاب ابن عطاء الله السكندرى، الشهير: الحكم العطائية.

وها هو المقال قد استوفى المساحة المسموح بها هنا، وها هى هذه السباعية قد انتهت.. ولكن يبقى أمر مهم، هو تقديم بعض النصوص (الفصوص) الصوفية، المنسية!

فهل نخصص لذلك السباعية القادمة؟ أم نجعلها فى مسارٍ آخر، أراه مهماً، هو استعراض أجزاء (التلمود) الذى نُشرت مؤخراً ترجمته العربية، بعد طول انتظار؟..

سوف أنتظر آراء القراء على الموقع الإلكتروني للمصرى اليوم، ثم أشرع فى تقديم واحدة من هاتين السباعيتين: فصوص النصوص الصوفية.. قراءة فى التلمود اليهودى.