دراسة في التجربة الصوفية

نهاد خياطة

دراسة في التجربة الصوفية

تأليف
نهاد خياطة

هنـــداوي

دراسة في التجربة الصوفية

نهاد خياطة

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٨ ٣٤٣٢ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٤.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الأستاذ نهاد خياطة.

المحتويات

إلى روح أبي	٧
١- مدخل إلى فكر ابن عربي	٩
٢- ظاهرة الشَّطح في التصوُّف الإسلامي	٤٧
٣- طبيعة التجربة الصوفية عند الغزالي	١٠٩
٤- اللاهوت والناسوت عند الحلاج	١١٩
٥- الحلاج بين فناءين	١٣٩

إلى روح أبي

كان والدي رحمه الله يحب الشعر ويحفظه ولطالما ردد على مسمعي قصائد طويلة، فأتعجب من ذاكرته التي ظلت نشطة حيَّة حتى آخر أيام عمره الأربعة والثمانين. ولم يسمح لي حبه للغة العربية أن أنصت مرة واحدة إلى نشرة الأخبار بشكل كامل؛ إذ كان يصوِّب لفظًا هنا، وعبارة هناك، ويأخذ بشرح قواعد ما عرفتها إلا منه. وكان لا يرضيه الخطأ، ويأسف لبعض المذيعين إذ لم يتقنوا فن الأداء الصوتي والنبرة اللازمة في الاسترسال والوقوف. ورفض في شهر أكتوبر من عام ١٩٥٦م الالتحاق بالإذاعة البريطانية BBC، بعد نجاحه في اختبار مذيعي الأخبار، نصرة لجمهورية مصر العربية عقب تعرضها للعدوان الثلاثي آنذاك.

أما عن اللغتَين الفرنسية والإنكليزية اللتين أتقنهما وترجم عنهما مختلف المواضيع، فقد كان لمجهوده الذاتي أكبر الأثر في بلوغ ما طمح إليه من معرفة واطلاع لم ينتهِ، إلا بعد أن أصاب الداء الأصفر عينيه في السنوات العشر الأخيرة؛ فأقعده عن الترجمة التي كان يعشقها، وعن مطالعة كتب مكتبته الضخمة التي كان قد أعدها وحرص عليها؛ ليتابع شغفه في أثناء فترة التقاعد.

لقد كان أبي محبًّا للعلوم الإنسانية، من تاريخ وأدب وفلسفة وشعر وتصوف وعلم نفس، ومحبًّا للتعمق في أديان العالم وثقافات الشعوب، من سياسة وأساطير وحكايات. لطالما أذهلني بوافر اطلاعه، حتى أيقنت أن الله سبحانه اختصَّ أدمغةً دون غيرها لتلقي هذا الكم الغزير من الثقافة، الذي قلما تجد مثيله بين البشر.

أما مزاجه المتفرد وتفضيله العزلة، وعدم سعيه للشهرة فكان له الدور الأكبر في ندرة من يعرفونه؛ إذ إن أصدقاءه لم يتجاوزوا الخمسة، ولقاؤهم على الأغلب كان يجري بشكل دوري في أحد المقاهي من مدينة حلب حيث مسقط رأسه. وفي أثناء عمله رئيسًا لدائرة

التسويق في الهيئة العامة لحلج وتسويق الأقطان. كانت له أسفار عديدة إلى كل من الهند والصين واليابان، وإلى إسبانيا وإيطاليا وغيرها من البلدان التي كانت تستورد القطن السوري.

لقد كان أبي حنونًا عطوفًا، طيبًا حد البكاء. وأذكر أنه كان يغريني بالهدايا، إن حفظتُ بعض المقاطع الأدبية التي كان ينتقيها خصوصًا، من أجل أن أحذوَ حذوه في حب الشعر والأدب واللغة العربية. كما كان له الفضل الأكبر في تأسيسي على قواعد اللغة العربية والفرنسية التي اعتمدت عليها لاحقًا في مهنتي.

وأذكر حين عدتُ يومًا باكية؛ لأنني لم أحرز المرتبة الأولى كما عادتي في المرحلة الابتدائية، أذكر أنه احتضنني ومسح دمعتي، وهنأني وخفف عني حزني؛ فكان درسًا في التواضع، والثقة بالنفس، وتقبل عثرات الدرب وما ستحمله لاحقًا إليَّ الحياة.

أَحَب والدي أحفاده لابنته الوحيدة، وأسهم في تربيتهم، وعمل حثيثًا على نقل معارفه إليهم. وأحب القطط حبًّا شديدًا؛ إذ قلما خلا بيتنا منها، فكان يعطف عليها، ويعمل ما في وسعه، إن أصاب أحدها مكروه أو مرض.

كان أبي من الذوَّاقين جدًّا للطعام كمعظم أهالي حلب، حتى إنه كان يقول لأمي باستمرار إن له الفضل في إتقانها فن الطهي من خلال ملحوظاته، فصارت، وهي ابنة اللاذقية، من أمهر من أعد الأطباق الشهيرة الخاصة بمدينة حلب.

كنت وددت — ككل من فارق أحبته — لو قضيت معه أوقاتًا مديدة، ولو أنني خدمته أكثر، لكن زحمة الحياة ومشاغلها، والمسئوليات والأعباء التي ألقتها على عاتقي كانت جمة؛ فكانت الفترة الأطول التي بقيت فيها بجانبه قبيل وفاته، خلال علاجه في المشفى؛ حيث التقى بربه بعد أزمة شديدة في القلب، فارق على إثرها الحياة وهو يدعو لي ولزوجي وأولادي: اللهم ارضَ عنهم جميعًا، ولا تُرِهم الضيم أبدًا.

رحمكَ الله وأمي وأسكنكما فسيح جناته.

آمين يا رب العالمين.

لينة نهاد خياطة قطان

٢٠٢٣/٣/٢٠م

الفصل الأول

مدخل إلى فكر ابن عربي

(محاولة)

البحث الأول: التجربة الصوفية بين وحدة الشهود ووحدة الوجود.

البحث الثاني: معيارات التمييز بين وحدة الوجود والحلول.

البحث الثالث: مصادر وحدة الوجود من الكتابة والسُّنة.

* * *

(١) التجربة الصوفيَّة بين وحدة الشهود ووحدة الوجود

١

إذا قال الصوفي: لا أرى شيئًا غير الله، فهو في حال وحدة شهود. وإذا قال: لا أرى شيئًا إلا وأرى الله فيه، فهو في حال وحدة وجود. وهذا أوجز تبسيط ممكن لهذين الاصطلاحَين اللذَين يختزلان التجربة الصوفية في كلِّ أبعادِها. فحال وحدة الشهود هي حال الفناء، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء. والفناء والبقاء متلازمان وكذلك وحدة الشهود ووحدة الوجود؛ فإن كنتَ فانيًا عن شيء فإنك لا بدَّ باقٍ بغيره، أو كنتَ باقيًا في شيء فأنت لا محالة فانٍ عن سواه. وهذا أمر طبيعي، بما أن الإنسان عاجز عن جمع همَّته، أو تسليط انتباهه، على أكثر من موضوع واحد في نفس اللحظة. هذه الورقة التي أكتب عليها إن فكرتُ فيها (طولها، عرضها، لونها، إلخ ...)، تعذَّر عليَّ أن أكتب عليها، وإن فكرتُ

في الكتابة أو فيما أكتب، تعذَّر عليَّ التفكير في الورقة. في الحالة الأولى، يُقال في المصطلح الصوفي: أنا باقٍ في الورقة، فانٍ عن الكتابة. وفي الحالة الثانية، يقال: أنا فانٍ عن الورقة، باقٍ بالكتابة.

وخير مثال يوضح لغير المختص حالَي الفناء والبقاء الممثِّل السينمائي أو المسرحي الذي يؤدي دورًا رسمه له المخرج، الممثِّل في هذه الحالة يتكلم كلامًا غير كلامه هو، ويأتي أفعالًا ليسَت أفعاله هو، بل كلامه وأفعاله كلام وأفعال الشخصية التي يقوم بتمثيلها. فالممثل، في أثناء التمثيل، فانٍ عن نفسه، باقٍ بدوره.

مثال آخر، كثيرًا ما يذكره الصوفيةُ في تصانيفهم، ما قاله قيس ليلى لما سُئِل عن ليلى أين هي؟ أجاب: أنا ليلى، فقيس، لما قال ما قال، كان فانيًا عن نفسه، باقيًا بليلى.

قلنا إن الفناء والبقاء متلازمان: فلا فناء بلا بقاء، ولا بقاء بلا فناء. والفناء الصوفي، تخصيصًا، هو فناء عن الخلق وبقاء بالحق. والصوفي أبدًا ما بين فناء وبقاء. لكن بقاءه ليس دومًا بقاء بالحق، لاضطراره، بحكم بشريَّته، إلى الانصراف إلى بعض شئونه اليومية، فهل يُقال، في هذه الحالة، إنه باقٍ بهذه الشئون، فانٍ عن الحق؟ تخلصًا من تعبير «الفناء عن الحق» الذي لا يليق بالصوفي، بل ولا يليق حتى بالمؤمن غير الصوفي، أن يتفوَّه به أمام الحضرة الإلهية، اصطلح الصوفية على تسمية هذه الحالة بمقام «الفرق» في مقابل مقام «الجمع»: «فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع.»[١]

٢

ووحدة الشهود نوع من التوحيد يختلف عن توحيد الإيمان الذي نصَّت عليه الشريعة، من حيث إن التوحيد الأول توحيد يقيني، تجريبي، أو ذوقي، على حدِّ المصطلح الصوفي. بينما التوحيد الشرعي إيماني، نقلي، يلتمس إليه الدليل بالنظر العقلي. وعلى هذا فإن التوحيد الشهودي، أو وحدة الشهود، حال أو تجربة، لا فكر ولا اعتقاد. يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: هو التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلَّى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حالٍ تجلُّ عن الوصف وتستعصي على العبارة، وهي الحال التي يستغرق فيها

[١] الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، مصر، بلا تاريخ، ج١ (ص٢٥٤).

الصوفي ويفنى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية.[٢] ويقول: هذا هو الفناء الصوفي بعينه، وهو أيضًا مقام المعرفة الصوفية التي ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد الذي أشار إليه ذو النون المصري (إذ يقول): «إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه، وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات.» فإن العبد إذا انكشف له شمول القدرة والإرادة الإلهية والفعل الإلهي، اضمحلَّت الرسوم والآثار الكونية في شهوده وتوارت إرادته وقدرته وفعله في إرادة الحق وقدرته وفعله، ووصل إلى الفناء الذي هو عين البقاء؛ لأنه يفنى عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله وحده. هذه أيضًا هي الحال التي يسميها الصوفية «وحدة الشهود»[٣] وينقل عفيفي عن التهانوي، في «نتائج الأفكار القدسية»، قوله: «والتوحيد عند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد، وذلك بألا يحضر في شهوده غير الواحد جلَّ جلاله.»[٤] كذلك ينقل عنه قوله: فيرى صاحب هذا التوحيد كل الذوات والصفات والأفعال متلاشية في أشعة ذاته (أي ذات الحق)[٥] وصفاته وأفعاله، ويجد نفسه في جميع المخلوقات كأنها مدبرة لها وهي أعضاؤها.[٦] ثم يقول التهانوي: ويرشد فهم هذا المعنى إلى تنزيه عقيدة التوحيد عن الحلول والتشبيه والتعطيل، كما طعن فيهم (أي الصوفية)[٧] طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة والذوق؛ لأنه إذ لم يثبتوا معه غيره فكيف يعتقدون حلوله فيه أو تشبيهه به، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.[٨]

يعقِّب عفيفي على عبارة التهانوي بقوله: ولكن قول التهانوي إن الصوفية لا يُثبتون مع الله غيره، ولا مع صفاته صفات أخرى، ولا مع أفعاله أفعالًا أخرى، إذا أُخذ على إطلاقه لا يجعل الصوفية من القائلين بالتوحيد، بل بوحدة الوجود، وهو معنًى للتوحيد كادت المدرسة البغدادية في القرن الثالث — ومن زعمائها أبو القاسم الجنيد — أن تقول به.[٩]

---

[٢] الدكتور أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، بلا تاريخ، دار الشعب، ص١٥١.

[٣] نفس المرجع السابق، ص١٦٣.

[٤] نفس المرجع، ص١٦٣-١٦٤.

[٥] من تدخل عفيفي.

[٦] نفس المرجع، ص١٥١.

[٧] من تدخل عفيفي.

[٨] نفس المرجع، ص١٥١-١٥٢.

[٩] نفس المرجع، ص١٥٢.

٣

قبل أن نتناول هذه النقطة الأخيرة، ننظر كيف عبَّر الصوفية عن هذا النوع من التوحيد؛ أعني وحدةَ الشهود:

(١) سُئل بعض العلماء عن التوحيد فقال: هو اليقين. فقال السائل: بيِّن لي ما هو. فقال: معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل لا شريك له. فإذا فعلت ذلك فقَد وحدته.[١٠]

قوله: اليقين، وهو عند القوم درجة أعلى من الإيمان، يعني المشاهدة أو الشهود.[١١]

(٢) قال الجنيد: التوحيد معنًى تضمحلُّ فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل. يعقِّب على هذا القول الشيخ زكريا الأنصاري بقوله: أي هو معنًى يخلقه الله في قلب الموحِّد ويغلب على قلبه حتى لا يرى غيره — تعالى — كما في الأزل.[١٢]

(٣) وقال الجنيد: أيضًا وقد سُئِل عن توحيد الخاص فقال: أن يكون العبد شبحًا بين يدي الله — سبحانه — تجري عليه تصاريفُ تدبيره، في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه، بذهاب حسِّه وحركته، لقيام الحق — سبحانه — له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون.[١٣]

(٤) والمهمُّ في هذا التوحيد قوله: «أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون»، فهو يشير — كما يقول السراج الطوسي — إلى قوله تعالى ﴿وَإِذ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُم﴾ الآية.[١٤] وتكملة الآية ﴿وَأَشهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَى شَهِدنَا أَن تَقُولُوا يَومَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَن هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢) أي إن شهادة الخَلق للحق بوحدانيته وربوبيته قد أخذها الله تعالى من بني آدم في الميثاق الأول،

---

[١٠] الرسالة، ج١، ص٤٦.

[١١] الرسالة القشيرية، ج١، ٣٠١ و٤٩٨–٥٠٦.

[١٢] نفس المرجع، ج٢، ص٥٨٣.

[١٣] نفس المرجع، ج٢، ص٥٨٤.

[١٤] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص٥٠.

في عالم الغيب قبل أن يوجَدوا في عالم الشهادة، عندما كانوا مجرد إمكانية وجود، أو مجرد وجود بالقوة، وقبل أن ينتقلوا إلى وجود بالفعل في هذا العالم. فإذا فني الصوفي عن نفسه وعن الخلق كان في حال مماثلة لحاله في عالم الذر؛ لا بل في نفس هذه الحال.

(٥) وقال رويم: التوحيد محو آثار البشرية وتجرُّد الألوهية[١٥] أي فناء الخَلق وبقاء الحق.

(٦) وقال الشبلي: وقد غلا في توحيده، غلوًّا أدَّى به إلى تكفير الموحِّد: من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن وهِم أنه واصل فليس له حاصل، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن ظن أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، وكلما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتمِّ معانيكم فهو مصروف مردود إليكم، مُحدَث مصنوع مثلكم.[١٦]

مفتاح توحيد الشبلي هو العبارة الأخيرة التي تفيد استحالة توحيد المُحدَث (الخَلق) للقديم (الحق)، لأن توحيد المحدَث محدث مثله، فهو — بهذا الاعتبار — عدم أو بحكم العدم، وإثبات وجود آخر مع الله الذي له وحده الوجود، شرك أو إلحاد به على حدِّ تعبير الشبلي — وهذا ما أدَّى ببعضهم إلى القول: ما وحَّد اللهَ غيرُ اللهِ.[١٧]

٤

يقول عفيفي: إن السراج (أبو نصر السراج الطوسي صاحب «اللمع») والقشيري (أبو القاسم القشيري صاحب الرسالة الشهيرة المعروفة باسمه) أدركا إمكان الانتقال من وصف حال الفناء الصوفي إلى وضع نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود كنظرية الحلول أو المزج أو وحدة الوجود:[١٨] أي الانتقال من قول الصوفي «إنني في حال خاصة هي حال الوجد أو الفناء؛ لا شعور لي إلا بالله، أو أنني لا أشهد سوى الله.» إلى القول بأنه لا وجود إلا الله. وهذا الانتقال طبيعي، واحتمال الوقوع فيه احتمال كبير، ولكنه ليس انتقالًا منطقيًّا.[١٩] ثم يتابع

[١٥] الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٨٧.

[١٦] نفس المرجع السابق، ج٢، ص٥٨٦–٥٨٧.

[١٧] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص٥٢.

[١٨] انظر «اللمع» للسراج، ص٥٤٣ و٥٤٩–٥٥٠–٥٥٢.

[١٩] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص١٧٠.

عفيفي: فإن للصوفي أن يشعر بما يشاء، وأن يعبِّر عن شعوره كيفما شاء، ولنا أن نصدِّق ما يقوله في وصفه شعوره أو لا نصدق، ولكن ليس له أن يبني على هذا الشعور نظرية في طبيعة الوجود؛ إذ الشعور ليس نوعًا من أنواع العلم ولا يصحُّ أن يبني عليه نظرية في طبيعة الوجود من حيث هو وجود.[٢٠] ثم يخلص عفيفي إلى القول: فلا بدَّ إذن من أن نفرِّق في وضوح بين «وحدة الشهود» و«وحدة الوجود». ولعلَّ هذا الخلط بين الوحدتين هو الذي أدَّى ببعض الباحثين في التصوف الإسلامي من المستشرقين إلى القول بأن فكرة وحدة الوجود هي الفكرة الأساسية المسيطرة على هذا التصوف برُمَّته. وإن من التجنِّي أن يوصف متصوفة القرنين الثالث والرابع أمثال أبي يزيد البسطامي والجنيد البغدادي والشبلي بأنهم من القائلين بوحدة الوجود في حين أن أقوالهم صريحة في وحدة الشهود المرادفة للتوحيد.[٢١]

٥

يُستفاد مما تقدَّم:

أولًا: أن وحدة الشهود أو الفناء عن الخلق هي، بالمصطلح الصوفي، «حال» لا فكرة ولا اعتقاد، وهي الحال التي يقول الصوفية أنهم لا يرون فيها غير الله.

ثانيًا: أن انتقال الصوفي من القول إنه لا يرى غير الله إلى القول إنه لا وجود إلا الله، انتقال «طبيعي» ولكنه غير منطقي كما يقرِّر عفيفي.

ثالثًا: إن وحدة الوجود نظرية ميتافزيقية أو عقيدة تنظر إلى الله والعالم على أنهما كينونة واحدة، أو هي القول بانتفاء ثنائيَّة الحق والخَلق، وإثبات الوجود للحق وحده. وقد يعبِّر عنها بعضُهم بالحلول، لكن هذا غير دقيق.[٢٢]

---

[٢٠] نفس المرجع، ص١٧٠.

[٢١] نفس المرجع، ص١٧٠–١٧١.

[٢٢] الدكتور زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت، بلا تاريخ، الجزء الأول، ص١٢٤–١٢٥ و١٧٢.

٦

تبيَّن معنا، فيما تقدَّم، أن ثمة تلازمًا بين الفناء والبقاء، بحيث لا يوجد فناء بلا بقاء، ولا بقاء بلا فناء، بل إن الفناء هو عين البقاء. وهما حقيقة واحدة ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، أو قل أنهما مظهران من حقيقة واحدة: أحدهما سلبي (الفناء) وثانيهما إيجابي (البقاء). كما تبين معنا أن وحدة الشهود تَسمية أخرى للفناء، ووحدة الوجود تسمية أخرى للبقاء، وكلتا التسميتَين — وشأنهما في هذا كشأن الفناء والبقاء — تعبِّر عن حقيقة واحدة، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، حتى ليمكننا القول إن وحدة الشهود هي عين وحدة الوجود، قياسًا على القول إن الفناء هو عين البقاء.

لكننا لو عُدنا إلى مثال: الممثِّل … الذي يؤدي دور شخصية معينة، لا يمكننا التمييز بين ثلاث أحوال: أولها، فناء الممثِّل عن نفسه، وثانيها، بقاؤه في الشخصية التي يلعب دورها. وثالثها، بقاء الشخصية التي يلعب دورها فيه؛ فهي التي تنطق بلسانه فيما هو ينطق بلسانها، وهي التي تفعل من خلاله فيما هو يفعل من خلالها، وعلى هذا قد يعني بقاء الصوفي في الحق بقاءً للحق في الخلق أيضًا. ومن هنا قال الحلاج: «ما في الجبَّة غير الله!»

ويمكننا أن نلاحظ هذه الأطوار الثلاثة في وصف عفيفي للتجربة الصوفية إذ يقول: ولكن العبد الفاني عن نفسه، الباقي بربِّه، ليس في حالة سلبية محضة كما قد سبق إلى الأوهام، لأن بقاءه بالله يشعره بنوع من «الفاعلية» لا عهد له به، إذ يرى نفسه وكأنه منفِّذ للإرادة الإلهية مدبر لكل ما يجري في الوجود، محرِّك للأفلاك، قطب الوجود الذي يدور عليه كل شيء.[٢٣]

٧

نعود الآن إلى قول عفيفي إن انتقال الصوفي من القول إنه لا يرى غير الله إلى القول بأنه لا وجود إلا الله هو انتقال «طبيعي»، لكنه «غير منطقي»، فنتساءل متى كان الطبيعي غير منطقي، ونحن ما استفدنا المنطق إلا من طبيعة الأشياء؟ ثم إننا لا نستطيع أن نفهم لماذا يعترض عفيفي على الصوفي أن يبني على شعوره نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود من حيث هو وجود؟ تُرى، ماذا كان عسى أن يكون عليه الفكر الإسلامي لولا ابن عربي؟

[٢٣] أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة … ص١٦٤.

أما قوله إن الشعور ليس نوعًا من أنواع العلم ففيه غموض من حيث أنه لم يبين لنا ماذا يقصد بالعلم. ثم لماذا لا تكون المحصلة الشعورية علمًا على صعيدها الخاص؟ أم لعل الصوفي قد اصطنع شعوره اصطناعًا أو تكلفه تكلفًا؟ حسبه أن يكون صادقًا في تجربته وفي التعبير عنها. هذا، على الرغم من أن عفيفي يعترف بأن تجربة وحدة الشهود هي «أخصُّ مظهر من مظاهر الحياة الصوفية إطلاقًا بقطع النظر عمن يحصل له هذا الشهود، ومن موطنه وجنسه ودينه»، مؤكِّدًا «أن الوثائق المعتمدة تثبت أنها حالة عالمية جرَّبها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم وأجناسهم وأطلقوا عليها أو رمزوا إليها بأسماء مختلفة.»[٢٤]

وليس يخفى على دارس أن الحقيقة العلمية، بالمعنى الحديث، تتصف بالعالمية والتكرار، ولم يبقَ إلا «الحتمية» تتصف بها التجربة الصوفية حتى تندرج في جملة الحقائق العلمية، بعد اتصافها بالعالمية والتكرار، على نحو ما يبيِّن عفيفي نفسه.

٨

يقول عفيفي، وهو في صدد تبرئةِ ذي النون المصري من «تهمة» وحدة الوجود: وقد يُقال في بعض ما أُثر عنه من أقوال في المحبة الإلهية نفحة من نفحات وحدة الوجود (أقول: تأمل هنا كلمة «نفحة»!) لأنه لا يرى في الوجود شيئًا إلا ورأى الله فيه. ولكن القول بوجود نظرية في وحدة الوجود في هذا العصر المبكِّر من عصور التصوف (يريد القرن الثالث) مبالغة لا مبرر لها. والأَولى أن توصف أقوال ذي النون المصري والجنيد — بل وأبي يزيد البسطامي — بأنه نفثات قلوب فاضت بالمحبة الإلهية واستبدت بها وحدة الشهود لا وحدة الوجود كما أشرنا إلى ذلك مرارًا.[٢٥]

كذلك يستبعد عفيفي أن يكون ابن الفارض من أصحاب وحدة الوجود، إذ يقول: ... ومع استثناء بعض أبيات لابن الفارض في تائيَّته الكبرى (نظم السلوك) عليها مسحة وحدة الوجود (أقول: تأمل هنا أيضًا كلمة «مسحة»!) لا تملك إلا أن نعُدَّه متصوفًا ينزع في حبِّه الإلهي منزع أصحاب وحدة الشهود لأنه لم يسلك طريق النظَّار — كما فعل ابن عربي في أكثر ما كتب — من وضع المقدمات واستخلاص النتائج، ومن تحليل المعاني

[٢٤] نفس المرجع السابق، ص١٧٤.

[٢٥] نفس المرجع، ص٢١٠.

الفلسفية وتأويل الآيات القرآنية والأحاديث بشتى أساليب التأويل؛ لينفذ منها إلى مذهبه. يقول عفيفي: لم يفعل ابن الفارض شيئًا من هذا ولكنه استسلم لوجده وسأستغرق في حبِّه، وغاب عن نفسه وعن كلِّ ما حوله، فلم يشهد شيئًا إلا شهد الله فيه: فاعلًا ومؤثرًا، ولم يقع نظره على جميل إلا رآه مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الإلهي المطلق.[٢٦]

٩

إذَن، في بعض أقوال ذي النون المصري في المحبة «نفحة» من نفحات وحدة الوجود، وفي بعض أشعار ابن الفارض «مسحة» من وحدة الوجود. هكذا يصرُّ عفيفي على أن وحدة الوجود لا يمكن أن تكون إلا نظرية يسلك فيها صاحبها طريق النظَّار (= المنظِّرين) من وضع المقدمات واستخلاص النتائج ... إلخ؛ لكنه ما دام يعترف «بالنفخة» و«المسحة»، فلماذا لا يعترف «بالحال»، شأنها في هذا كشأن وحدة الشهود؟ ثم، ألا يحقُّ لنا أن نتساءل: من أين هبَّت هذه «النفحة»، ومن أين طلعت هذه «المسحة»؟ إن كانت من داخل التجربة فلا يحقُّ لنا أن نقبلها أو نرفضها إلا بمقدار ما يحق لنا أن نقبل أو نرفض وحدة الشهود.

تقدم منا القول إن وحدة الوجود هي، في الأصل، «حال» لا تختلف، من هذه الناحية، عن «حال» وحدة الشهود، وأنها تشكل جانبًا آخر من التجربة الصوفية، وهو جانب البقاء في مقابل الفناء الذي ما هو إلا وحدة الشهود.

يقول ابن عجيبة في تعريف له بحاليِّ الفناء والبقاء: إن الفناء هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء، وتغيبك عن كل شيء، سوى الواحد الذي (ليس كمثله شيء)، وليس معه شيء. أو تقول: هو شهود حقٍّ بلا خلق، كما أن البقاء هو شهود خلق بحقٍّ ... فمَن عرف الحق شهده في كل شيء ولم يرَ معه شيئًا، لنفوذ بصيرته من شهود عالم الأشباح إلى شهود عالم الأرواح، ومن شهود عالم المُلك إلى شهود قضاء الملكوت. ومن فنيَ به وانجذب إلى حضرته غاب في شهود نوره عن كل شيء ولم يثبت مع الله شيئًا.[٢٧]

بعبارة أخرى، إن الفناء أو وحدة الشهود هو امتصاص التجلِّيات الإلهية في مبدئها، أو هو اختزال الدائرة في نقطة المركز، بينما البقاء هو شيوع المبدأ الإلهي في تجلِّياته، أو

---

[٢٦] نفس المرجع، ص٢١٦–٢١٧.

[٢٧] أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهم في شرح الحكم، مصر، ط٢، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص٢٩٦.

هو انديا‌ح نقطة المركز في الدائرة. في الحالة الأولى يغيب الخلق في الحق، وفي الثانية يتجلى الحق في الخلق. والخلق والحق أبدًا ما بين غياب وتجلٍّ. وهكذا لا يصحُّ أبدًا الاعتماد على أحد طرفَي المعادلة وإهمال الآخر.

١٠

مرَّ معنا إشارة السراج إلى الآية ١٧٢ من سورة الأعراف في معرض تفسيره لمفهوم توحيد الخاصة عند الجنيد في قوله (أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان من قبل أن يكون). والآية المذكورة، وهي أي الميثاق الأول الذي أخذه الله تعالى من بني آدم وهُم في عالم الذرِّ شهادة منهم له — تعالى — بالربوبية، أي وهم بعدُ لم يُخلقوا، أي وهم في حكم العدم، أو بالمصطلح الصوفي، في حال الفناء هذه الآية أصل قرآني لحال وحدة الشهود؛ لأن الذي أنطقهم، وهم بعدُ لم يُخلقوا، وأشهدهم على ربوبيته، إنما هو الحق تعالى، لا هم؛ فكأن الحق قد شهد لنفسه بنفسه بالربوبية بما بثَّه فيهم من علمه بتوحيده لذاته. ولذلك قال بعضهم: ما وحَّد اللهَ غيرُ الله، والتوحيد للحق من الخلق طفيلي، كما مرَّ معنا. وفي هذا إشارة إلى قوله تعالى ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلمِ قَائِمًا بِالْقِسطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الآية ١٨ من سورة آل عمران، كما يرى ذلك صاحب اللمع.[٢٨] أقول وهذا أصل قرآني ثان لوحدة الشهود أو حقيقة التوحيد. فكأن توحيد الخلق للحق لا يتم إلا بإمحاء الخلق واضمحلالهم، بحيث لا يبقى غير الحق، وهذا بحد ذاته شهادة على نفسه بنفسه بالوحدانية، كما تقدَّم. أو كأن شهادة التوحيد لا تكون إلا بتوحيد الشهادة، بأن يكون الموحد واحدًا، وهو الحق تعالى، أو الخلق — يا للتناقض! — في حال غيابهم عن الحق، وفي هذه الحالة أيضًا لا يكون الموحَّد إلا الحق!

والحق — تعالى — هو الذي يحيي ويميت، ويُفني ويُبقي، وينفي ويُثبت. فإذا مات الإنسان عن أنيته حيي بالله، وإذا فني عن نفسه بقي في الله، وإذا نفى وجوده ثبت بالله، بذلك يكون كلُّ فعل من أفعاله، وكلُّ قول من أقواله، من الله وبالله ولله، ويكون القائل والفاعل، بل والموحد، هو الله!

[٢٨] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص٥٢.

١١

والآن، ما حظ وحدتَي الشهود والوجود من شهادتي السلام «أشهد ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»؟

نحن نذهب إلى أن هاتين الشهادتين تمثلان حالي وحدة الشهود (الفناء) ووحدة الوجود (البقاء) خير تمثيل: فالشهادة الأولى إذ تنفي الألوهة عن كل ما سوى الله تعالى وتثبتها لله تعالى وحده إنما تنفي الوجود أيضًا عن كل ما سواه تعالى من حيث إن كل الموجودات غيره صائرة إلى زوال، بما هي مخلوقة محدثة لا حظَّ لها في قدم، وتثبت الوجود لله تعالى وحده بما هو الوجود القديم الأبدي.

والشهادة الأولى إذ تنفي الوجود عن الخلق وتثبته للحق، إنما تحرر الألوهة من المحسوس وتثبت لها صفة الإطلاق، وهي — في الوقت نفسه — دعوة للإنسان إلى التحرر من عبادة المحسوس، ورفض كل عبودية منه للخلق. لكن الإنسان وحده — معتمدًا على وسائله الخاصة — لا يستطيع أن يحقق هذا التحرر، لأن النسبي (المحسوس) لا سبيل لنسبيٍّ مثله (الإنسان) أن يقوى عليه، بل لا بدَّ من مواجهة النسبي بالمطلق. فاقتضى الأمر توجهًا من المطلق إلى النسبي بمقدار ما اقتضى توجهًا من النسبي إلى المطلق، فكان من الأول الوحي ومن الثاني العبادة والخضوع (الإسلام)؛ فالذي أوجد العالم، ليس استقلاله عن المطلق بل تبعيته له بما هو نسبيٌّ. وهذا مقتضى الشهادة الثانية. وإذا كانت الشهادة الأولى تحرر الألوهة من المحسوس؛ فإن الشهادة الثانية تعود فتقيد المحسوس بالألوهة، بعد أن كانت هذه مقيدة به، فيكون العالم موجودًا بمقدار ما هو خاضع (مسلم) لله، ويكون الإنسان موجودًا بمقدار ما هو حر من عبوديته للمحسوس، لأن عبوديته للمطلق هي عين حريته من النسبي.

١٢

نخلص من كلِّ ما تقدَّم: أن وحدة الوجود هي، في الأصل، حال قبل أن تكون نظرية وأنها — إلى جانب وحدة الشهود — جزء لا يتجزأ من التجربة الصوفية. وعلى هذا يمكننا القول، مجاراة لبعض المستشرقين، إن السمة الغالبة على التصوف الإسلامي برمَّته هي سمة وحدة الوجود. كما يمكننا التمييز، مجاراة للدكتور عفيفي، بين وحدة الوجود بما هي حال — وقد اعترف عفيفي بذلك اعترافًا ضمنيًّا — ووحدة الوجود بما هي نظرية. لكن

هذه النظرية غير آتية من فراغ، بل أساسها التجربة وقوامها الذوق، تناولها العقل فصاغ منها نظامًا فكريًّا قد يَقبل به البعض، أو يرفضه كُلًّا أو بعضًا. وكِلا الرفض والقبول إغناء للحياة الإنسانية.

هذا، وأغلب الظن أن حال وحدة الوجود تحصل للصوفي عندما يبدأ يصحو من غيبته عن العالم، وقبل أن يعود إلى أرض الواقع تمامًا. في هذه الحالة، لا يكون الصوفي «باقيًا» في شهود الله وحده، ولا في شهود العالم وحده، بل في شهودهما معًا، فيرى الله في كل شيء، ويرى كل شيء في الله، ثم ما يلبث أن تتلاشى رؤيته لله تدريجيًّا بمقدار ما تزيد رؤيته للعالم، حتى يحطَّ على أرض الواقع تمامًا ويعود إلى حياته اليومية.

وكنا ميزنا أطوارًا ثلاثة في التجربة الصوفية: الفناء، البقاء، التفرقة. في الفناء يقول الصوفي: هو هو! وفي البقاء يقول: أنا هو! وفي التفرقة (البقاء في العالم) يقول: أنا أنا وهو هو!

لكن، هل وحدة الوجود هي الحلول؟ للجواب عن هذا السؤال بحث آخر.

(٢) معيارات التمييز بين وحدة الوجود والحلول

١

تكلَّمنا في المقال السابق عن وحدة الوجود بما هي، في المصطلح الصوفي، «حال» تشكل جزءًا لا يتجزأ من التجربة الصوفية، وقلنا إنها مرادفة لحال «البقاء» وملازمة لحال «الفناء» التي ترادف «حال» وحدة الشهود.

بقي علينا أن نتكلم على «وحدة الوجود»، بما هي نظرية أو عقيدة أو مذهب وهي النظرية التي انعقد لواء زعامتها للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي.

وكنا أشرنا في المقال المذكور إشارة عابرة إلى وحدة الوجود من حيث هي نظرية، وقلنا إنها نظرية ميتافيزيقية أو عقيدة تنظر إلى الله والعالم على أنهما كينونة واحدة، أو هي القول بانتفاء ثنائية الحق والخلق، وإثبات الوجود للحق وحده. وقد يعبِّر عنها بعضهم بالحلول وقد عقبنا على ذلك بالقول: ولكن هذا غير دقيق!

لكن القول بأن الله والعالم كينونة واحدة بدون تحفظ قد يؤدي بنا إلى القول بالحلول كما يؤدي بنا إلى نفس النتيجة لو أننا نفينا ثنائية الحق والخلق نفيًا تامًّا. أما إثبات الوجود للحق وحده فأحد معيارات التمييز بين الحلول ووحدة الوجود كما سوف نبين فيما بعدُ.

٢

إن نظرية وحدة الوجود تعترف بثنائية الحق والخلق، وتنفيها في نفس الوقت. فهي تحافظ على الثنائية فيما تقول بالوحدة، وتحافظ على الوحدة فيما تقول بالثنائية. أي أنها ثنائية في وحدة، أو وحدة في ثنائية، لكنها تمنح الوحدة قيمة مطلقة والثنائية قيمة نسبية، والسبب في ذلك قِدم الحق وحدث الخلق. فالخلق، أو العالم محدث غير قديم. وأن وجوده بهذه الصفة ليس إلا وجودًا عابرًا، بما هو صائر إلى زوال، بينما الحق تعالى موجود أزلًا، وموجود أبدًا، بل هو الوجود بامتياز. وبذلك يكون وجود الخلق، قياسًا إلى وجود الحق، وجودًا كالعدم، أو هو اللاوجود. فكل ما له بداية ونهاية فهو محدث لا حظَّ له في قِدم. وهو بهذه الصفة لا وجود له إلا ما بين بدايته ونهايته. أما قبل البداية وبعد النهاية فعدم محض على صعيد الخلق بما هو خلق؛ إذَن فثنائية الحق والخلق معترف بها بمقدار وجود الخلق ما بين نشأته ومآله. وإلا فالوجود للحق تعالى وحده، لأنه الوجود بامتياز. وعلى هذا تكون ثنائية الحق والخلق ذات قيمة نسبية، ووجود الحق وحده ذو قيمة مطلقة. أو تقول إن ثنائية الحق والخلق شأن عابر، بينما وجود الحق وحده هو الثابت والدائم، أو تقول إن وجود الحق وجود حقيقي، ووجود الخلق وجود اعتباري.

٣

ثمة معيار آخر هو التنزيه والتشبيه، أو المباينة والمحايثة على حدِّ تعبير ابن قيم الجوزية[٢٩] أو التقييد والإطلاق على حد قول ابن عربي.[٣٠] فإن كان الحق مباينًا أو مفارقًا للخلق مباينةً مطلقة، كان الخلق موجودًا بذاته، ولم يكن حادثًا، وكان حدًّا للألوهة. ويؤدي بنا إلى نفس النتيجة القول بأن الحق محايث للخلق محايثة مطلقة بلا مباينة فيكون الله تعالى، في هذه الحالة، محدودًا بحدود العالم، متناهيًا كتناهي العالم، نسبيًّا كنسبيته؛ إذَن لا بد من الاعتراف بكلتا صفتَي التنزيه والتشبيه، أو المباينة (المفارقة) والمحايثة (الكمون

[٢٩] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢م/١٣٩٢هـ، تحقيق محمد حامد الفقي، الجزء الأول، من ٦١.

[٣٠] ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي بلا تاريخ، فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية، ص٦٨-٦٩.

immanence أو البطون indwelling). وأكثر الذين يهجمون على مذهب وحدة الوجود، وينعتون أصحابه بالحلول، إنما هُم من القائلين بمفارقة الألوهة للعالم مفارقة مطلقة[٣١] وقد أخذ البروفيسور نيكلسون، ومن بعده طوني سبنسر، بهذا المعيار، وإن كان أولهما لم يتمسك به دائمًا على حد قول هذا الأخير. يقول سبنسر:

يتمسك الصوفية تمسكًا شديدًا، من حيث مفهومهم لله، بالعقيدة الإسلامية الأصلية القائمة على تنزيه الله عن الحوادث والممكنات ... ولذلك إذا فهمنا كلمة الحلول pantheism على معناها الحقيقي (وهي القول بأن الله متحد بالعالم في الزمان والمكان اتحادًا تامًّا وحصريًّا)،[٣٢] لم نجد فيهم مَن يعتقد بشيء كالحلول؛ على الرغم مما يقال عنهم خلاف ذلك وقد بيَّن البروفيسور نيكلسون — وإن كان لا يتمسك دائمًا بالمعيار الذي وضعه هو نفسه — أنه «ما دامت المفارقة أمرًا معترفًا به؛ فإن أشد التوكيدات المتضمنة معنى الكمون ليست من قبيل الحلول بل من قبيل إحاطة الألوهة بكل شيء panentheism».[٣٣]

٤

وقد جمع ابن عربي التنزيه والتشبيه: وبالجملة فالقلوب به هائمة والعقول فيه حائرة، يريد العارفون أن يفصلوه تعالى بالكلية عن العالم من شدة التنزيه فلا يقدرون، ويريدون أن يجعلوه عين العالم من شدة القرب فلا يتحقق لهم؛ فهم على الدوام متحيرون: «فتارة يقولون هو، وتارة يقولون ما هو، وتارة يقولون هو ما هو»، وبذلك ظهرت عظمته تعالى.[٣٤]

ويقول الشيخ الأكبر في الفص الثالث من فصوص الحكم: اعلم — أيَّدك الله بروح منه — أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجانب الإلهي عين التحديد والتقييد. فالمنزه إما جاهل أو صاحب سوء أدب.[٣٥]

---

[٣١] زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية بلا تاريخ، ص١٦٩. كذلك انظر ابن القيم الجوزية في نفس المصدر أعلاه، ص٦٢.

[٣٢] Sidney Spencer, Mysticim in World Religion, Pelican Original, London 1963, p. 21.

[٣٣] panentheism اصطلاح ابتدعه نيكلسون، على ما يبدو، ولم نجد له شرحًا فيما بين أيدينا من معاجم مقارنة؛ فاقترحنا ترجمته على النحو المبين بانتظار مَن يصوبه لنا إن كانت تعوزه الدقة.

نفس المصدر السابق، ص٣٠٦.

[٣٤] ابن عربي، نقله الشعراني إلى اليواقيت والجواهر، مصر ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م، ج١، ص٦٥.

[٣٥] ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٨.

وفيما يتعلق بالتشبيه يقول: وكذلك مَن شبهه وما نزهه؛ فقد قيده وحدده وما عرفه. ومَن جمع معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال — لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور — فقد عرفه مجملًا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملًا لا على التفصيل.[٣٦]

ومن أقواله الدالة على التشبيه قوله: فإن للحق في كل خلق ظهورًا؛ فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم مَن قال إن العالم صورته وهويته، وهو الاسم الظاهر. كما أنه بالمعنى، روح ما بطن، فهو الباطن؛ فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة.[٣٧]

٥

ثمة معيار ثالث هو الإقرار بأن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأن العالم واجب الوجود بغيره، يترتب على هذا القول بأن الله تعالى مطلق بل هو المطلق، وأن العالم نسبي، وأن النسبي تابع للمطلق وخاضع له. وعند ابن عربي أن الخلق يشترك مع الحق في كل صفة واسم إلا الوجوب بالذات: ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لا مكانه لنفسه. فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته، غنيًّا في وجوده بنفسه غير مفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه. ولما اقتضاه لذاته كان واجبًا به. ولما كان استناده إلى مَن ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي؛ فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بذاته.[٣٨]

إن هذا المعيار وثيق الصلة بمعيار القِدم والحدث، لأن واجب الوجود بذاته لم يوجد بإيجاد موجد، ولذلك كان له القِدم، وبالتالي الغنى عن العالمين، على خلاف واجب الوجود بغيره الذي يفتقر إلى ما يوجده، يحدثه.

---

[٣٦] نفس المصدر السابق، ص٦٩.

[٣٧] نفس المصدر، فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية، ص٦٨.

[٣٨] نفس المصدر، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية، ص٥٣.

٦

إن نظرية وحدة الوجود قد نأت بنفسها عن عقيدة الحلول لاعتمادها المعيارات الثلاثة المتقدمة، وهي: اتصاف الله تعالى بالقِدم ونفي المحايثة المطلقة عنه والوجوب الذاتي.

أما الحلولية فيرون أن الله والعالم واحد من كل وجه: فإن كنت تقول بقِدم الله فمعنى قولك أن العالم قديم أيضًا، وإن قلت أن الله واجب الوجود بذاته فمعنى ذلك أن العالم واجب الوجود بذاته أيضًا. كذلك لا تقول الحلولية بمباينة الله عن العالم بل بالمحايثة المطلقة ولا بانفصال الله عن عالم الزمان والمكان، بل بانحصاره فيه تمامًا.

يقول آ. س. رابوبرت: يرى أصحاب هذا المذهب (مذهب الحلول) أن الله في هذا العالم وأنه كل شيء في كل شيء، وأن الله والقوة الداخلية الفاعلة في هذا العالم مترادفان ... وتدل الكلمة[٣٩] على أن هذا المذهب يرى الله هو كل شيء وإن كل شيء هو الله، وليس الله والعالم منفصلين بعضهما عن بعض بل شيء واحد من عنصر واحد، ولا يرى أن الله قائم بذاته، منفصل عن العالم، كما يرى مذهب المؤلهة — المشبِّهين — ومذهب العقليين، بل ينزه الله عن كل أوصاف البشر، وينكر أن يكون الله مشخصًا قائمًا بذاته، ويقول لا فرق بين الله والعالم، وأن الله هو الخالق المدبر والعلة الفاعلة على الدوام وهو روح فكرتها العالم، والعالم عندهم مظهر الله والطبيعة شعاره؛ ذلك لأنه لو كان هناك شيء غير الله لكان محدودًا ولما وُجد في كل مكان ولما كان قادرًا على شيء، وعندهم أن الله حالٌّ في كل ذرة من ذرات العالم وفي كل حبة من رمال الصحراء، وفي كل نبتة من نباتات الحقول، وفي كل ورقة من أوراق الأشجار يلاعبها الهواء، وفي كل دابة تدبُّ على الغبراء.[٤٠]

٧

واضح أن هذا المفهوم يختلف عن مفهوم وحدة الوجود من حيث اعتباره الحق تعالى غير قائم بذاته بل في العالم، أو بعبارة أخرى غير واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود بغيره، مما يترتب عليه افتقاره إلى العالم. كذلك يختلف عن مفهوم وحدة الوجود من حيث تجريده الألوهة من صفة المفارقة، وإثبات المحايثة لها في العالم بصفة مطلقة، وهذا نتيجة

---

[٣٩] pantheism.

[٤٠] أ. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، الطبعة الرابعة، مصر ١٩٣٨م، ص٢٠٢–٢٠٣.

منطقية لقولهم أن الله غير قائم بذاته وواجب الوجود بغيره في نفس الوقت. ويترتب على ذلك أن نقول إن الله قديم وحادث، أو إن العالم قديم وحادث، وأن نقول إن الله والعالم كليهما خالق ومخلوق في نفس الوقت.

٨

يقول المستشرق السويسري ف. شيئون F. Schuon في تعريف له بالحلول ما يلي: تقوم فكرة الحلول على التسليم بوجود اتصال غير منقطع بين المنتهى وغير المنتهى، يتعذر علينا فهمه إلا أن نسلم ابتداءً بوجود وحدة مادية بين المبدأ الأنطولوجي الذي هو محل بحث في كل فلسفة إلهية وبين نظام التجلي، وهو مفهوم يفترض سلفًا وحدة مادية وبالتالي انتفاء الألوهة، أو أن نخلط الوحدة الجوهرية بين الألوهة والتجلي بالوحدة المادية. إن فكرة الحلول تقوم على ما قد بيَّناه، لا على شيء سواه. لكن يبدو أن بعض العقول قد بلغ منها العناد مبلغًا أعيت معالجته كل دواء؛ فهي تأبى إلا أن تنحرف بهذه الفكرة البالغة البساطة عن حقيقتها، هذا إن لم يكن الهوى أو المصلحة من وراء تشبثهم بأداة جدلية كاصطلاح الحلول الذي يسمح لهم بإلقاء ربية عامة على عقائدَ معينة يعتبرونها مزعجة لهم، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تمحيص هذه العقائد بحد ذاتها، وحتى حين لا تكون فكرة الله أكثر من مفهوم عن «المادة العالمية» (مادة أولية)، ويكون المبدأ الأنطولوجي خارجًا عن نطاق البحث بالتالي، يظل الهجوم على فكرة الحلول أمرًا لا مسوِّغ له ألبتَّة، ما دامت «المادة الأولية» متعالية أو ممتنعة على ما يصدر عنها من نواتج. فلو كان فهمنا لله أنه «الوحدة البدئية»، أي جوهر صرف، لم يكن لشيء أن يتواحد به ماديًّا أما أن ننعت مفهوم «الوحدة الجوهرية» بالحلول، فمعناه أننا ننكر في نفس الوقت نسبية الأشياء، وننسب إليها حقيقة مستقلة عن الكائن أو عن «الوجود» كما لو كان من الممكن أن توجد حقيقتان متمايزتان جوهريًّا، أو «وحدتان»، أو «وحدانيتان».

والنتيجة الحتمية لهذا المنطق هي المادية ليس إلا؛ ذلك أننا عندما لا نعود نفهم التجلِّي متحدًا جوهريًّا بالمبدأ، لا يعود التسليم بهذا المبدأ أكثر من مسألة تصديق، وما إن ينهار هذا السبب العاطفي حتى لا يبقى ثمة سبب آخر يجعلنا نسلم بشيء آخر غير التجلي، والتجلي الحسي تخصيصًا.[٤١]

[٤١] F. Schuon, De Lunite transcendante des Religions, Paris, Du Seuil, 1949, pp. 57–59.

٩

من الكلام المتقدم نخلص إلى أن شيئون يؤكِّد وجود صلة أو وحدة قائمة بين المبدأ الأنطولوجي (الحق) وبين تجلياته (الخلق)، وأن هذه الصلة أو الوحدة ذات طبيعة جوهرية لا مادية، وأن هذه الوحدة الجوهرية هي التي تميز عقيدة وحدة الوجود (وإن لم يذكر ذلك صراحة) من الحلول، الذي يعتبر الوحدة بين الحق والخلق ذات طبيعة مادية. وأنه بدون هذه الوحدة الجوهرية، يكون للعالم حقيقة مستقلة عن الحق ولا يعود الإيمان بالحق قائمًا إلا على أساس عاطفي من التصديق حتى إذا انهار هذا الأساس لم يبقَ شيء يحملنا على التسليم بشيء آخر غير العالم المادي المحسوس.

وشيئون في هذا إنما ينضم إلى الشيخ الأكبر الذي ينفي الارتباط الجسماني بين الحق والخلق في قوله: أما الارتباط الجسماني فلا يصحُّ بين العبد والرب؛ لأنه تعالى ليس كمثله شيء فلا يصح به ارتباط من هذا الوجه أبدًا؛ لأن «الذات» له الغنى عن العالمين، بخلاف الارتباط المعنوي (ويسميه شيئون الوحدة الجوهرية)؛ فإنه من جهة مرتبة الألوهية وهذا واقع بلا شك لتوجه الألوهية على إيجاد جميع العالم بأحكامها ونسبتها وإضافتها.[٤٢]

وهنا يمكننا أن نتبين معيارًا رابعًا متفرعًا عن معيار (نفي المحايثة المطلقة) يتعلق بتحديد طبيعية الصلة بين الحق والخلق بما هي من طبيعة معنوية، غير جسمانية، كما يقول ابن عربي، ومن طبيعة جوهرية، غير مادية، كما يقول شيئون.

١٠

لكن ابن عربي لا يتوقَّف عند قوله: «لتوجه الألوهية على إيجاد جميع العالم بأحكامها ونسبتها وإضافتها»، بل يصف هذا التوجه الآتي من قبل مرتبة الألوهية بالافتقار، الأمر الذي قد يبدو اختراقًا لمعيار الوجود الذاتي؛ لكنه يبين طبيعة هذا الافتقار فيقول: وهي (أي الألوهية) التي استدعت الآثار؛ فإن قاهرًا بلا مقهور وقادرًا بلا مقدور، وخالقًا بلا مخلوق، وراحمًا بلا مرحوم، صلاحية ووجودًا وفعلًا، محال، ولو زال سر هذا الارتباط

[٤٢] ابن عربي، نقله الشعراني إلى اليواقيت والجواهر، ص٣٨.

لبطلت أحكام الألوهية لعدم وجود مَن يتأثر. فالعالم يطلب الألوهية وهي تطلبه، والذات المقدس غني عن هذا كله.[٤٣]

نقول: إن هذا نوع من الضرورة الميتافيزيقية اقتضتها طبيعة كون الخالق خالقًا أو هو نوع من تحقيق الذات بدونه تظل الألوهية إمكانية وجود، لا وجودًا فاعلًا ومؤثرًا، وهو أدخل في باب الغاية من الخلق في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) وفي تفسير ابن عباس (إلا ليعرفوني)[٤٤] أو قوله تعالى في الحديث القدسي: «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فيه — أو فبي — عرفوني.»[٤٥] أو هو من قبيل «حاجة» المحسن الكريم إلى الإحسان وإلى مَن يتقبل منه إحسانه؛ إذ بدون المتقبل لا يمكن أن يسمى المحسن محسنًا.

بقي أن نعرف أن الشيخ الأكبر يميز بين الذات الإلهية وبين مرتبة الألوهية. فالأولى مجردة عن الصفات والأسماء، وهي الغنية عن العالمين. أما الثانية، وهي الذات متصفة بالصفات والأسماء؛ فتحتاج إلى خلق الأشياء لكي ترى ذواتها فيها. أي إن فعل الخلق حصل من مرتبة الألوهية التي تتوجه على إيجاد العالم بأحكامها ونسبتها وإضافتها والصلة بين الحق والخلق إنما جاءت من هذه المرتبة، لا من «الذات» الذي له الغنى عن العالمين فالألوهة — يقول الدكتور حامد نصر أبو زيد — وسيط أو برزخ بين الذات الإلهية والعالم. وهي تقابل كلًّا منهما بذاتها وتفصل بينهما بذاتها هي الجامع وهي الفاصل، بين الذات الإلهية والعالم في نفس الوقت. لكنها لا توجد بين الذات والعالم وتلغي ثنائيتهما بل الأحرى القول إنها تجمع بينهما، كما تحفظ لكل منهما استقلاله المتميز في نفس الوقت.[٤٦]

ولعل خير ما يوضِّح طبيعة الافتقار من الحق إلى الخلق ومن الخلق إلى الحق ما ينطوي عليه فعل الخلق نفسه، لنأخذ صفة العلم مثلًا؛ فهذه الصفة تتطلب، لكي تتحقق معلومًا يتعين فيه العلم، وعالمًا تقوم به هذه الصفة، أي تتطلب ذاتًا عالمة وموضوعًا معلومًا فمن أسمائه تعالى العالم (عالم الغيب والشهادة) ومن صفاته العلم؛ فذاته التي تتصف

---

[٤٣] نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

[٤٤] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مصر ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص٦٣.

[٤٥] هذا الحديث لا سند له. وأغلب الظن أنه من إشارات الصوفية.

[٤٦] د. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل عند ابن عربي، بيروت ١٩٨٣م، ص٥٧.

بالعلم، وهي مرتبة الألوهية من ذاته تعالى، تنعكس على مرآة (وهي مرآة اعتبارية للتمثيل صورة المعلوم)؛ فترى الذات نفسها في صورة المعلوم، من حيث إن الخلق ما هو إلا «امتداد» للذات تصير به موضوعًا. أي إن الموضوع هو الذات في العالم الخارجي، أو هو «الذات خارج الذات» مع التوكيد أن تعبيرَي «العالم الخارجي» و«خارج الذات»، تعبيران اصطلاحيان اعتمدناهما بُغية التوضيح، هذه الصورة المنعكسة، أي صورة المعلوم، يسميها ابن عربي «بالقابل» كما يسميها أيضًا «بالعين الثابتة».[٤٧]

١١

قبل الانتقال إلى إيراد نقاط الالتقاء والافتراق بين مذهب وحدة الوجود والحلول، نورد فيما يلي موجزًا لبعض المنطلقات الرئيسية التي تنهض عليها وحدة الوجود، ثم نجري مقارنة سريعة بينها وبين عقيدة العموم، وأعني بها ظاهر الشريعة.

أولًا: قِدم الحق تعالى وحدث العالم، والحق قديم بإطلاق؛ لكن العالم ليس حادثًا من كل وجه. فهو قديم باعتبارين: أولهما «وجوده» في علم الله القديم، وثانيهما أن الحق تعالى غير مفارق للعالم بإطلاق؛ ولذلك يمكن القول إن العالم حقٌّ وخلق.

ثانيًا: تعترف وحدة الوجود بالمباينة إلى جانب المحايثة، وبالتنزيه مع التشبيه، والإطلاق مع التقييد، والمفارقة transcendence مع الكمون immanence وتقرر أن الصلة بين الحق والخلق معنوية وجوهرية، غير مادية.

ثالثًا: الحق واجب الوجود بذاته، والخلق واجب الوجود بغيره. والخلق مفتقر إلى الحق من كل وجه، والحق له الغنى عن العالمين. وإن كان ثمة افتقار من الحق فهو من «مرتبة الألوهية» لا من «الذات». مع البيان أن افتقار الموجد إلى «الإيجاد» هو من غير طبيعة افتقار الموجد إلى «الوجود».

رابعًا: التمييز بين «الذات الإلهية» العارية عن الأسماء والصفات، وبين «الذات الإلهية» متصفة بالصفات والأسماء، وهي «مرتبة الألوهية».

[٤٧] د. أبو العلا عفيفي، شرح فصوص الحكم، ص٨-٩.

خامسًا: الوجود بحقٍّ لله تعالى وحده، وليس للخلق إلا وجود اعتباري. يترتب على ذلك أن ثنائية الحق والخلق، أو العبد والرب، ذات قيمة نسبية، على حين أن الوحدة، وحدة وجود الحق، ذات قيمة مطلقة. وتبعًا لذلك يمكن القول إن لا وجود إلا للحق تعالى وحده!

١٢

ترفض عقيدة العموم منطلق المحايثة أو الكمون رفضًا قاطعًا. وهذا المنطلق يشكل نقطة أساسية تفترق فيها وحدة الوجود عن ظاهر الشريعة، التي تقول بالمفارقة المطلقة. كما ترفض التقييد وتقول بالإطلاق. وأما التشبيه فتقول به بحدود ما جاء في الكتاب والسُّنة، ولكن بلا كيف.[٤٨] كذلك ترفض عقيدة العموم التمييز بين الذات العارية عن الصفات والأسماء وبين مرتبة الألوهية كما ترفض مبدأ عدم وجود العالم، أو القول بألا وجود إلا للحق تعالى وحده، وتعتبره حيلة من أصحاب وحدة الوجود لكي ينفذوا بواسطتها إلى القول بأن العالم والله شيء واحد.[٤٩]

وتلتقي عقيدة العموم مع وحدة الوجود على القول بقِدم الحق تعالى وحدث العالم، ولكنها تختلف معها في قولها بقِدم العالم النسبي؛ لأن وحدة الوجود لا تقول بالمفارقة المطلقة وتقول بها عقيدة العموم.

وكذلك تلتقي عقيدة العموم مع وحدة الوجود في التمييز بين كون الحق تعالى واجب الوجود بذاته وكون الخلق واجب الوجود بغيره. ولا تقبل فكرة الافتقار من الحق إلى الخلق لرفضها التمييز بين «الذات» و«مرتبة الألوهية» كما تقدَّم.

١٣

مرَّ معنا أن مذهب الحلول يقول بكمون الألوهة في العالم وانحصارها فيه تمامًا؛ بحيث يجعل من الألوهية والعالم اسمين مترادفين، وأنه — تبعًا لذلك — ينفي أن يكون للألوهية وجود خارج العالم؛ أي أنه ينفي عن الألوهة صفة المفارقة. هذه النقطة هي الفيصل

---

[٤٨] نفس المصدر السابق، ص٣١ وما بعدها.

[٤٩] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج١، ص٤٩–٥٠.

الأساسي الذي يفرِّق وحدة الوجود عن مذهب الحلول. وهي من ناحية ثانية، النقطة التي يتلاقى عندها المذهبان مع الفارق بأن مذهب الحلول يقول بالمحايثة المطلقة، بينما لا تقول وحدة الوجود بإطلاق المحايثة بنسبيَّتها من حيث اعترافها بصفة المفارقة.

بل بتعبير أدق نقول إن وحدة الوجود تقول باحتواء الألوهة للعالم. وهذا أفضل من تعبير المحايثة.

وأما باقي المنطلقات التي تنهض عليها وحدة الوجود كالقدم والحدث، والوجود بالذات والوجود بالغير فلا محل لها في مذهب الحلول؛ زيادة على ذلك أن مذهب الحلول يرى أن الصلة بين الألوهة والعالم من طبيعة مادية ليس إلا.

وأخيرًا، نوجز الفروق فيما بين عقيدة العموم والحلول ووحدة الوجود بالصيغ التالية:

عقيدة العموم: الحق حقٌّ، والخلق خلق.

مذهب الحلول: الحق هو الخلق أو الخلق هو الحق.

وحدة الوجود: الحق حقٌّ، والخلق حقٌّ وخلق.

وبتطبيق هذه الصيغة على العلاقة بين الله والإنسان، يمكننا القول:

عقيدة العموم: هو هو، وأنت أنت.

مذهب الحلول: هو أنت أو أنت هو.

وحدة الوجود: هو هو، وأنت هو ما هو.

(٣) مصادر وحدة الوجود من الكتاب والسُّنة

١

وحدة الوجود، بما هي حال أو تجربة، يستحيل أن يكون لها مصدر آخر غير «التجربة» من حيث إن هذه حال تطرأ على الصوفي، بل تقتحمه اقتحامًا، من دون أن يكون له أو لإرادته دخل في صنعها. فهذه التجربة هي من النوع الذي يصنع الإنسان، ولا يصنعه الإنسان. لكن وحدة الوجود، بما هي «نظرية» أو «مذهب» قد نجد لها أصولًا إسلامية وغير إسلامية، بفعل تلاقح الثقافات وتفاعلها فيما بينها.

لذلك لا بد لكل باحث في التصوف من التمييز بين التصوف، بما هو تجربة أو ذوق على حد تعبير الصوفية، وبين التصوف بما هو تعبير عن هذه التجربة أو ترجمة لأحوالها. وما

نشأ الاختلاف بين القائلين بأصالة التصوف الإسلامية وبين القائلين بغربته عن الإسلام أو استيراده من ثقافات أخرى إلا بسبب الخلط أو عدم التمييز بين التصوف ذوقًا أو تجربة، وبين الوصف أدبًا وفكرًا يترجم فيهما الصوفي معاناته وما يكابده في طريقه إلى الحق تعالى.

٢

كنَّا بينَّا في البحث الأول أن شهادتي الإسلام «أشهد ألا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله» قد انطوتا، تحليليًّا، على نفي الألوهية — وبالتالي الوجود — عن العالم وإثباتها لله تعالى وحده، ثم على إثبات العالم موجودًا بالله تعالى، غير منفصل عنه بما هو مهبط رسالات رسله، وملتقى نبوات أنبيائه. فهو — العالم — موجود لهذه الصفة، وليس له معنى الوجود غير إسلامه لله تعالى وخضوعه له: ﴿وَلَهُ أَسلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ طَوعًا وَكَرهًا﴾. (آل عمران: ٨٣). فكأن الاعتراف بوجود العالم قد اقتضى منه اعترافًا بوجود الله تعالى يتمثل بـ «الإسلام» له والاتباع لوحيه، والعمل بشريعته.

وقلنا إن نفي الوجود عن العالم (السوي) وإثباته لله تعالى وحده يماثل حال الفناء، وهي الحال التي لا يرى فيها الصوفي غير الحق تعالى؛ فكأن المبدأ هنا يمتص تجلياته و«يشفطها»: ﴿يَومَ نَطوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلكُتُبِ﴾ (الأنبياء: ١٠٤). وقلنا إن إثبات العالم (السوي) موجودًا بالله تعالى، وجودًا لا انفصال له عنه، يماثل حال البقاء، وهي الحال التي لا يرى فيه الصوفي شيئًا إلا ويرى الله فيه. وبذلك يمكننا القول إن شهادتي الإسلام قد انطوتا على التجربة الصوفية (الفناء والبقاء) في كل أبعادها وبالتالي على وحدتَي الشهود والوجود.

غير أن القرآن الكريم سوى الشهادتين وهما مستمدتان منه وفي السُّنَّة الشريفة آيات وأحاديث كثيرة، اعتمدها أصحاب وحدة الوجود تأييدًا لمذهبهم وتأسيسًا لقواعده ذهبوا في تأويلها مذاهب ربما لا تلقى قبولًا لدى الكثيرين ممن يقفون عند ظاهر الحرف ولا يتعدونه إلى ما يشتمل عليه من باطن غير محدود.

٣

لذلك لا نرى بدًّا، قبل الإتيان على ذكر المصادر القرآنية والنبوية التي استند إليها أصحاب مذهب وحدة الوجود، من إلمامة سريعة نبين فيها مذهب القوم وطريقهم في التأويل.

يقول الشريف الجرجاني في تعريفاته: التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا بالكتاب والسُّنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة ... كان تفسيرًا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلًا.[٥٠] ويقول في «المُئول»: ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي. لأنك متى تأملت موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين بنوع رأي فقد أولته إليه. قوله «من المشترك» قيد اتفاقي وليس بلازم إذ المشكل والخفي إذا علم بالرأي كان مُئولًا أيضًا، وإنما خصه بغالب الرأي لأنه لو ترجح بالنص كان مفسرًا لا مُئولًا.[٥١]

لكن الصوفية عمومًا، وأصحاب وحدة الوجود منهم خصوصًا، ربما لا يتقيدون إلا بما تمليه عليهم اللحظة، أو الوقت، بحسب المصطلح الصوفي؛ فالصوفي «ابن وقته»، أو هو بحكم الوقت[٥٢] وهم يستندون في تأويل آي القرآن الكريم والسُّنة الشريفة إلى حديث النبي ﷺ: ما من آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع.[٥٣]

يقول القاشاني، وهو أحد شارحي «فصوص الحكم» لابن عربي: فمن الظهر إلى المطلع مراتب محصورة، ولكن يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان، وترتب عليه سائرها بحسب الانتقالات الصحيحة؛ فيكون الحق مخاطبًا للكل بجميع تلك المعاني، من المقام الأقدم، الذي هو الأحدية إلى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم.[٥٤]

على أن القيصري، وهو شارح آخر لكتاب «فصوص الحكم»، يفسر الحديث المتقدم تفسيرًا أوضح وأشمل إذ يقول: فظهره (أي القرآن الكريم) ما يفهم من ألفاظه ويسبق الذهن إليه، وبطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الأول، وحده ما ينتهي (عنده) غاية إدراك الفهوم والنقول، ومطلعه ما يفهم منه على سبيل الكشف والشهود من الإشارات الإلهية.

---

[٥٠] الشريف الجرجاني، التعريفات، مصر ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، مادة التأويل، ص٤٣.

[٥١] نفس المصدر أعلاه، مادة المُئول، ص١٧٢.

[٥٢] الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمد بن الشريف، مصر، بلا تاريخ، الجزء الأول، ص٢٣٠–٢٣٢.

[٥٣] القاشاني، شرح فصوص الحكم، مصر، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ص٥٦.

[٥٤] نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

فالمفهوم الأول، الذي هو الظهر، للعوام والخواص، والمفهومات ... اللازمة (للمفهوم الأول الذي هو البطن)، للخواص فقط، والحد للكاملين منهم (أي للكمل من الخواص)، والمطلع لخلاصة أخص الخواص كأكابر الأولياء، وكذلك الحكم في الأحاديث القدسية والكلمات النبوية له ظهر وبطن وحد ومطلع.[٥٥]

ويقول الشيخ الأكبر: ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة (يريد: العلماء بما هم ورثة الأنبياء) أن في العالم وأممهم من هم بهذه المثابة (أي مثابة صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم، كما يقول الشيخ نفسه)، عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيَفهم منه الخاصُّ ما فَهِم منه العام وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص، فيتميز به عن العامي.[٥٦]

قوله «الغائص على درر الحكم» يفيد باطنها الذي جاء التعبير عنه باللسان الظاهر وأبسط مثال على ذلك، وقد تقدَّم ذِكره في البحث الثاني، قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونِ﴾ الذاريات: ٥٦. ما يفهمه العموم من قوله تعالى ﴿إِلَّا لِيَعبُدُونِ﴾ أداء الفرائض التي افترضها الله تعالى على عباده من صلاة وصوم وحجِّ البيت إلخ ... لكن الصوفية يئولون (العبادة) إلى (المعرفة)، من حيث إن هذه مبطونة في العبادة، إذ لا يُعقل أن يعبد الإنسان ما لا يَعرف، لأن المعرفة لازمة للعبادة وهم يستندون في هذا إلى تفسير ابن عباس للآية المذكورة.[٥٧]

إنما سقنا هذه المقدمة الوجيزة لكي نتفهم كيف يعمد الصوفية إلى استبطان النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والكشف عن معانيها. فالصوفية — بالإضافة إلى المعاني الظاهرة المعتمدة لدى أرباب الشريعة — يئولون آيات الكتاب الكريم من المرتبة التي ارتقوا إليها، معتمدين لا على فهمهم هُم، بل على ما يُلقى في «روعهم» من الحق تعالى في «الوقت»، وإن شئتَ قلتَ: في «لحظة التجلِّي». فالمُئول هنا إنما هو الحق تعالى في الحقيقة لا الصوفي. والتأويل، هنا، ليس فاعلية من فاعليات العقل البشري المحدد، وإنما هو الإلهام والفتح والكشف.

---

[٥٥] نفس المصدر ونفس الصفحة. انظر الهامش.

[٥٦] الشيخ محيي الدين بن العربي، فصوص الحكم، تحقيق وشرح أبو العلا عفيفي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ، الفصل ٢٥، ص٣٠٥.

[٥٧] الرسالة القشيرية، ج١، ص٣٥-٣٦.

٤

المصادر الإسلامية التي اعتمدها الصوفية عمومًا، وأصحاب مذهب وحدة الوجود خصوصًا تنقسم، كما تقدَّم معنا، إلى قسمين: قرآنية ونبوية. والنبوية تشتمل على الأحاديث القدسية والأحاديث الشريفة:

(أ) المصدر القرآني

من أكثر الآيات القرآنية التي تداولتها أقلام أصحاب وحدة الوجود التي نوردها هنا تمثيلًا لا حصرًا، مبينين كيف وظَّفها الصوفية، ولا سيما ابن عربي، في دعم مذهبهم في وحدة الوجود، الآيات التاليات:

- ﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِل فِي الأَرضِ خَلِيفَة﴾ (البقرة: ٣٠).
- ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيء عَلِيم﴾ (الحديد: ٣).
- ﴿أَلَم تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ (الفرقان: ٤٥).
- ﴿وَمَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧).
- ﴿فَإِذَا سَوَّيتُهُ﴾ (آدم) ﴿وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩).
- ﴿كُلُّ شَيء هَالِك إِلَّا وَجهَهُ﴾ (القصص: ٨٨).
- ﴿كُلُّ مَن عَلَيهَا فَان وَيَبقَى وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦).
- ﴿فَأَينَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ﴾ (البقرة: ١١٥).
- ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيب أُجِيبُ دَعوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة: ١٨٦).
- ﴿وَنَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦).
- ﴿وَفِي الأَرضِ آيَات لِلمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلَا تُبصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢٠-٢١).

٥

﴿إِنِّي جَاعِل فِي الأَرضِ خَلِيفَة﴾ والمراد بالخليفة آدم (ع) وهو يرمز إلى الإنسان الكامل الذي تجمَّعت فيه جميع الأسماء الإلهية التي لا يبلغها الإحصاء. وهو بهذه الصفة قد جمع

بين صورة العالم وصورة الحق. وهما — الصورتان — يدا الحق تعالى المشار إليهما في مخاطبة الله تعالى لإبليس بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَيَّ﴾.[٥٨]

يقول الشيخ الأكبر: ولهذا كان آدم خليفة؛ فإن لم يكن ظاهرًا بصورة مَن استخلفه فيما استخلفه فيه فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها — لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه — وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحَّت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه «كنتُ سمعه وبصره» (إشارة إلى حديث قرب النوافل الذي سوف نذكره فيما بعدُ) ما قال كنتُ عينه وأذنه؛ ففرق بين الصورتين وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود ولكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة، فما فاز إلا بالمجموع.[٥٩]

لكن ما الغاية من خلق هذا الإنسان الخليفة؟ يجيب الشيخ الأكبر: هي أن يرى الله تعالى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلَّه لكونه متصفًا بالوجود، ويظهر به سره إليه؛ فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له.[٦٠]

٦

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ فالأولية التي يتصف بها الحق تعالى ليست بمعنى أنه أول المكنات إذ لو كان كذلك لم يكن هو الآخر، لكنه الآخر لا بمعنى أنه آخر المكنات بل بمعنى رجوع الأمر إليه كلِّه. يقول الشيخ الأكبر؛ فبهذا صحَّ له الأزل والقِدم، وانتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إليه مع كونه الأول. ولهذا قيل فيه الآخر، فلو كانت أوليته أولية وجود التقيد (باعتبار الموجودات مقيدة بشروط وجودها)، لم يصح أن يكون الآخر للمقيد، لأنه لا آخر للممكن، لأن المكنات غير متناهية فلا آخر لها. وإنما كان

[٥٨] ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وشرح عفيفي، الفص الأول، ص٥٥.

[٥٩] نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

[٦٠] نفس المصدر ونفس الصفحة.

آخرًا لرجوع الأمر كلِّه إليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوليته، والأول في عين آخريته.[٦١]

﴿وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾. كل خلق فله ظاهر وباطن، بما هو انعكاس لتجلياته الأسمائية تعالى: فللقرآن الكريم ظاهر وباطن، كما مرَّ معنا قبل قليل. وكذلك للإنسان ظاهر وباطن. وكذلك لكل شيء. فالإنسان ظاهره خلق وباطنه حق؛ لكن ظاهره هو صورة اسمه تعالى «الظاهر»، والحق هو باطن هذه الصورة. وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر: فالحق هو الظاهر في كل مفهوم (مدرك) وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم مَن قال إن العالم صورته وهويته، وهو الاسم الظاهر. كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة[٦٢] ويقول أيضًا: فأنت له (للحق) كالصورة الجسمية لك، وهو (الحق) لك كالروح المدبر لصورتك[٦٣] بعبارة أخرى، إن الحق تعالى من العالم بمنزلة الروح من الجسد. والشيخ عندما قال إن العالم صورة الحق وهويته إنما عرف العالم بالحق، وعندما قال أن الحق روح ما ظهر قد عرف الحق بالعالم. لكن باطن العالم لا يتناهى، ولذلك لا يتناهى الحق.

٧

﴿أَلَم تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾. العالم من الحق تعالى كالظل من صاحب الظل، لا وجود له إلا به. يقول الشيخ الأكبر: اعلم أن المقول عليه «سوى الحق»، أو مسمى العالم، هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم؛ لأن الظل موجود لا شك بالحس.[٦٤]

يقول القاشاني في شرحه على فصوص الحكم: أي ما يقال عليه سوى الحق في العرف العام وأما في العرف الخاص عند أهل التحقيق ليس سوى الحق وجود. ولو اعتبر السوى (العالم) بالاعتبار العقلي الذي هو الصفات والتعينات التي هي حقائق الأسماء عند نسبها إلى الذات لقيل فيه (أي العالم) صور أسماء الحق؛ إذ ليس في الوجود إلا هو وأسماؤه

[٦١] نفس المصدر، ونفس الفص، ص٥٤.
[٦٢] الفص ٣، ص٦٨.
[٦٣] نفس الفص، ص٦٩.
[٦٤] الفص ٩، ص١٠١-١٠٢.

باعتبار معاني الصفات فيه لا غير؛ فإذا اعتبرت الوجود الإضافي المتعدد بتعينات الأعيان التي هي صور معلومات الحق سميته سوى الحق والعالم، وهو بالنسبة إلى الحق، أي الوجود المطلق كالظل للشخص. فالوجود الإضافي، أي المقيد بقيود التعينات، (هو) ظلُّ الله. فهو، أي الظل، عين نسبة الوجود إلى العالم وتقيده بصورها؛ فإن الوجود من حيث إضافته إلى العالم يسمى سوى الحق، وإلا فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق. فهو، من حيث الحقيقة، عين الحق، ومن حيث نسبته إلى العالم غيره. ولهذه النسبة ولأجلها قيل: الظل موجود بلا شك في الحس.[٦٥]

٨

﴿وَمَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾. الإنسان لا يسند فعلًا إلى نفسه إلا عندما يعي أنه منقطع عن جذوره، أو عندما لا يعي أنه متصل بمصدر وجوده. فإذا ارتقى عن أنيته الضيقة، وانطلق في رحاب الكلية، أدرك أن فعله يرجع إلى مَن أقدره على الفعل، وأن فعله متأثر بكل ما في الكون، ومؤثر في كل ما فيه، في نفس الوقت. ففعل الرمي الذي صدر عن الرسول ﷺ هو حقيقة لله تعالى، مجاز للرسول ﷺ. وفي هذا الصدد يقول الشيخ الأكبر: والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولًا، ثم أثبته لها وسطًا، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية.[٦٦]

٩

﴿كُلُّ شَيء هَالِك إِلَّا وَجهَهُ﴾. ﴿كُلُّ مَن عَلَيهَا فَان وَيَبقَى وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكرَامِ﴾. ما يفنى لا يوصف بوجود، وإنما يوصف به مَن يبقى، وهو الحق تعالى. فالعالم — ومنه الإنسان — وإن وجد حالًا، زائل مآلًا، ومن هنا قرر أصحاب وحدة الوجود عدم العالم. لأنه لو كان العالم يوصف بوجود، كما يوصف به الحق تعالى، لكان شريكًا له في أزليته

[٦٥] القاشاني، شرح فصوص الحكم، ص١٣٨.

[٦٦] الفص ٢٢، تحقيق عفيفي، ص١٨٥.

وأبديته. وفناء العالم، كما بينَّا في مقال سابق، يعتبر أحد المرتكزات الأساسية في مذهب وحدة الوجود التي تميزه من نظرية الحلول.

قال ابن عطاء السكندري[٦٧] في (التنوير): فما سوى الله تعالى، عند أهل المعرفة لا يوصف بوجود ولا فقد؛ إذ لا يوجد معه غيره لثبوت أحديته. ولا فقد لغيره لأنه لا يفقد إلا ما وجد. ولو انهتك حجاب الوهم لوقع العيان على فقدِ الأعيان، ولأشرق نور الإيقان، فغطَّى وجود الأكوان.[٦٨]

١٠

﴿فَأَينَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ﴾. تؤكد هذه الآية، أو هذا الجزء من الآية، أن الله تعالى لا يتحيَّز مكانًا بعينه، بل هو سار في كل مكان إطلاقًا. فكما أن الله تعالى لا يحده زمان، من حيث إن له القِدم، كذلك لا يحدُّه مكان من حيث إن غير المحدود في الزمان غير محدود في المكان. إذ إن حده في مكان هو حد له في الزمان والعكس صحيح أيضًا. فالزمان — كما هو معروف — قياس حركة المادة المتحيزة في مكان. وإنما يصير المكان مكانًا بما يتحيز فيه من جسم، ولولا الجسم لم يكن المكان مكانًا بل مطلق فراغ. وبما أن الحق تعالى منزه عن الجسمية كان من المحال احتواءه في مكان، بل هو يحتوي المكان، وكان من المحال احتواءه في الزمان، بل هو يحتوي الزمان.

فهو الأول والآخر: لا أوَّل قبله ولا آخر بعده. بل إن ابن عربي يذهب إلى أن الاعتقاد بالله تعالى على نحو دون آخر هو تنسيب له إذ يحصره في الاعتقاد، حتى لكأن الاعتقاد بحد ذاته نوع من المكانية يجب تنزيه الله تعالى عنها: فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفِّر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر بما هو عليه. فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول ﴿فَأَينَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ﴾، وما ذكر أينًا (مكانًا) من أين.[٦٩]

---

[٦٧] لا يعتبر من أصحاب وحدة الوجود من حيث هي نظرية أو مذهب.

[٦٨] ابن عباد الرندي، شرح حكم ابن عطاء السكندري، مصر ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، الطبعة الأخيرة، الجزء الأول، ص١٨-١٩.

[٦٩] الفص ١٠، تحقيق عفيفي، ص١١٣.

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيب﴾.

﴿وَنَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ﴾.

﴿وَفِي الأَرضِ آيَات لِلمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلَا تُبصِرُونَ﴾.

كل هذه الآيات الكريمة تفيد قُرب الله تعالى من الإنسان، بل هو تعالى أقرب إليه من نفسه، كما تفيد أن آياته تعالى منبثَّة في العالمين: الخارجي (في الأرض) والداخلي (في أنفسكم)، إنما يراها الذين ارتقوا من مرتبة الإيمان إلى مرتبة اليقين. واليقين، عند القوم، المشاهدة.[٧٠]

يعقِّب الشيخ الأكبر على قوله تعالى ﴿وَنَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ﴾ بقوله: وما خصَّ إنسانًا من إنسان. فالقُرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي. فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه (يشير إلى حديث قُرب النوافل كما سنرى بعد قليل) وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى فهو حق مشهود في خلق متوهم. فالخلق معقول والحق محسوس ومشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود. وما عدا هذَين الصنفَين؛ فالحق عندهم معقول والخلق مشهود.[٧١]

(ب) المصدر النبوي

وأما المصادر النبوية التي استند إليها أصحاب وحدة الوجود فهي كثيرة، نذكر فيما يلي منها أكثرها تداولًا واستشهادًا، وهي قسمان: أحاديث شريفة، وأحاديث قدسيَّة:

أولًا: أحاديث شريفة، من الأحاديث الشريفة نقتصر على ذِكر هذه الثلاثة:

- «إن الله خلق آدم على صورته.»[٧٢]

---

[٧٠] الرسالة القشيرية، الجزء الأول، ص٣٠١ وما بعدها.

[٧١] الفص ١٠، تحقيق عفيفي، ص١٠٨.

[٧٢] رواه الشيخان، يرجع إلى استدراك السفر الأول من الفتوحات المكية تحقيق الدكتور عثمان يحيى، مصر ١٣٩٢م ١٧٢، ٤٩٧-٤٩٨.

- «مَن عرف نفسه عرف ربه.»[٧٣]
- «إن الله كان ولا شيء معه.»[٧٤]

ثانيًا: أحاديث قدسية، أمَّا الأحاديث القدسية فنذكر منها حديثَين لعبا دورًا بالغ الأهمية في التأسيس لمذهب وحدة الوجود، وهما حديثا «قرب النوافل» و«الكنز المخفي». أما أولهما فنصُّه كما يلي:

«من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب. وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه. وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. وإن سألني لأعطينه، وإن استعاذني لأعيذنَّه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت. وأنا أكره مساءته.»[٧٥]

وأما الثاني فنصُّه: كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبه (أو فبي) عرفوني.[٧٦]

١٢

«إن الله خلق آدم على صورته.» يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: كان للحسين بن منصور الحلَّاج أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عُرفت عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الإنسان الكامل، وقُدر لها أن تلعب دورًا هامًّا في تاريخ التصوف الإسلامي منذ عهدهما. فالحلاج أول مَن تنبَّه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي (...) المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على الصورة

---

[٧٣] المرتضى الزبيدي وابن أبي الحديد ينسبان حديث «مَن عرف نفسه عرف ربه» إلى الإمام علي رضي الله عنه يرجع إلى استدراك السِّفر الثاني من الفتوحات المكية، ص٥١٤.

[٧٤] رواه البخاري في باب التوحيد، حديث رقم ٢٢، وابن حنبل في مسنده، المجلد الثاني، حديث رقم ٤٣١، يرجع إلى استدراك السِّفر الأول من الفتوحات، ص٤٩٨.

[٧٥] رواه البخاري: رقاق ٣٨، وابن حنبل ٦/٢٥٦. يرجع إلى استدراك السِّفر الثاني من الفتوحات، ص٥١٢.

[٧٦] هذا الحديث غير مسند. وأغلب الظن أنه من إشارات الصوفية.

الإلهية.[٧٧] لكن عفيفي يؤكد، من دون أن يستند إلى دليل، أن الصوفية ينسبون هذا القول خطأً إلى النبي عليه السلام.[٧٨]

أن يكون الحديث المذكور قد جاء في سِفر التكوين من العهد القديم؛ فأمر لا يرقى إليه شك[٧٩] لكن الذي لا يرقى إليه شك أيضًا أن الوحي المحمدي قد جاء ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَينَ يَدَيهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيمِنًا عَلَيهِ﴾ (المائدة: ٤٨) بذلك ينسحب على الحديث المذكور ما ينسحب على الآيات القرآنية، بل وعلى بعض السور (مثلًا سورة يوسف) هذا فضلًا عن أن في سور القرآن الكريم من قوة الإيحاء والتأثير في المتأمل، بل في القارئ المتفهم ما يفوق ما انطوى عليه الأثر التوراتي المذكور منهما.

فالحلاج، في أشهر أقواله الشِّعرية التي رأى فيها عفيفي وغيره استلهامًا للأثر التوراتي المذكور في تكوين نظريته عن الإنسان من حيث هو لاهوت وناسوت[٨٠] إنما استلهم قوله تعالى: ﴿إِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِق بَشَرًا مِن طِين. فَإِذَا سَوَّيتُهُ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص: ٧١-٧٢). وهذه الأبيات هي:

سبحان مَن أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرًا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

فاللاهوت هو روح الله المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾، والناسوت هو صورة آدم الجسمانية، والسجود المأمور به الملائكة إما لفعل خلق الإنسان إجمالًا، وإما (للنفخة) تخصيصًا. قوله (في صورة الآكل والشارب) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَقُلنَا يَا آدَمُ اسكُن أَنتَ وَزَوجُكَ الجَنَّةَ وَكُلَا مِنهَا رَغَدًا حَيثُ شِئتُمَا﴾ (البقرة: ٣٥). قوله (حتى لقد عاينه خلقه) يريد به خلقه من الملائكة بما هم غير مؤهلين لرؤيته تعالى إلا من وراء حجاب، ولذلك لا يرون منه غير الناسوت!

---

[٧٧] الدكتور أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم، ص٣٥.

[٧٨] نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

[٧٩] «فخلق الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه.» (تكوين ١: ٢٧).

[٨٠] الدكتور أبو العلا عفيفي، التصوف (الثورة الروحية في الإسلام)، نشر دار الشعب، بيروت بلا تاريخ، ص٢٢١.

١٣

يقول الشيخ الأكبر: فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه. ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟ وكنَّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن؛ فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارًا لا نورًا فبطن نفس الرحمن فيما كان به الإنسان إنسانًا.[٨١]

ويقول في موضع آخر: وليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوجد في هذا المختصر الشريف، الذي هو الإنسان الكامل، جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحًا للعالم فسخَّر له العلو والسفل لكمال الصورة. فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ جَمِيعًا مِنهُ﴾.

فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علِم ذلك مَن علِمه — وهو الإنسان الكامل — وجهِل ذلك مَن جهله، وهو الإنسان الحيوان.[٨٢]

١٤

«مَن عرف نفسه عرف ربه.» يقول الشيخ الأكبر: ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه؛ فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه. لذلك قال عليه السلام: مَن عرف نفسه عرف ربه؛ فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول؛ فإنه سائغ فيه، وإن شئت قلتَ بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك، والثاني أن تعرفها فتعرف ربك.[٨٣]

نقول: وإن شئتَ قلتَ إنك لا تعرف ربك إلا بقدر ما تعرف نفسك، فتكون معرفتك بربك محدودة بحدود معرفتك بنفسك، وبالتالي إنك تجهل من ربك بقدر ما تجهل من

---

[٨١] الفص ٢٧، تحقيق عفيفي، ص٢١٦.

[٨٢] الفص ٢٥، ص١٩٩.

[٨٣] الفص ٢٧، ص٢١٥.

نفسك. «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامه وليس سوى عينه.»[٨٤]

١٥

«إن الله كان ولا شيء معه.» وقد درج الصوفية على تذييل هذا الحديث بقولهم: «وهو الآن على ما عليه كان.»[٨٥] يريدون بذلك أن العالم لا وجود له على الحقيقة وإنما الوجود هو لله تعالى وحده. وقد تقدَّم معنا أن انتفاء الوجود عن العالم، من حيث إنه حادث صائر إلى زوال، هو أحد المعيارات الهامة التي تتميز بها نظرية وحدة الوجود عن مذهب الحلول.

١٦

«... (فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه وبصرَه) إلخ» يقول الشيخ الأكبر: وقد قال (الحق تعالى) عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله ﴿كنتُ سمعه﴾، وهو قوة من قوى العبد، و﴿بصره﴾ وهو قوة من قوى العبد، و﴿لسانه﴾ هو عضو من أعضاء العبد، ﴿ورجله ويده﴾ فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذَكر الأعضاء: وليس العبد بغير لهذه الأعضاء والقوى. فعين مسمى لعبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد، فإن النسب متميزة بذاتها وليس المنسوب إليه متميزًا؛ فإنه ليس ثم سوى عينه في جميع النسب. فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات.[٨٦]

١٧

«كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبه (أو فبي) عرفوني» هذا الحديث يثير في الذهن المفهومات والقيم التالية:

(أ) الوجود في قوله تعالى (كنتُ).
(ب) المحبة، بما هي دافع ذاتي إلى الخلق، في قوله (فأحببتُ).

---

[٨٤] الفص الثاني، ص٦٢.
[٨٥] ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص١٨٩.
[٨٦] الفص ٢٣، ص١٨٩.

(ج) المعرفة، بما هي الغاية من الخلق، في قوله (أن أُعرف).
(د) الخلق، بما هو وسيلة لمعرفة الخلق للحق تعالى في قوله (فخلقتُ الخلقَ).

أما قوله: «فبه (أبو فبي) عرفوني» فمن تذييلات الصوفية، وهو يدل على مقامين: مقام معرفة الحق بالخلق كما في قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَات لِلمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلَا تُبصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢٠-٢١) وإلى هذا المقام ينضم حديث «مَن عرف نفسه عرف ربه» المتقدِّم الذِّكر. والمقام الثاني مقام معرفة الخلق بالحق، وهو أعلى مرتبة من المقام الأول. يقول ابن العريف: فالعالم (يريد المتفقه في الدين) يستدل إليَّ، والعارف (يريد الصوفي الواصل) يستدل بي.[٨٧] ويقول أبو يزيد البسطامي: عرفتُ اللهَ بالله، وعرفت ما دون الله بنور الله.[٨٨]

وقد أجمل الشيخ الأكبر هذين المقامين في قوله: فإن بعض الحكماء، وأبا حامد (يريد: الإمام الغزالي) ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط نعم، تعرف ذات قديمة أولية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو (المألوه) الدليل عليه (الإله). ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته.[٨٩]

وفي المحبة ودورها في فعل الخلق يقول الشيخ الأكبر: فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك، ولأن العالم أيضًا يحب شهود نفسه وجودًا كما شهدها ثبوتًا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه (يريد: من جانب العالم)؛ فإن الكمال محبوب لذاته، وعلمه تعالى بنفسه، من حيث هو غني عن العالمين، هو له. وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان أعيان العالم، إذا وجدت. فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين، وكذلك تَكمل مراتب الوجود.[٩٠]

---

[٨٧] ابن العريف، محاسن المجالس، تحقيق مغويل آسين بلا سيوس، باريس، ص١.

[٨٨] أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة مصر، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

[٨٩] الفص ٥، ص١٨.

[٩٠] الفص ٢٥، ص٢٠٣-٢٠٤.

في ختام هذا البحث، لا نجدُ خيرًا من إيراد مقطع للشيخ الأكبر لخَّص فيه مذهبه في وحدة الوجود، من حيث العلاقة بين الحق والخلق، لعل الكثيرين من الشعراء الحديثين يغبطون الشيخ عليه:

لو علمتَه لم يكن هو
ولو جهلك لم تكن أنت
فبعلمه أوجدك
وبعجزك عبدته
فهو هو لهو، لا لك
وأنت أنت، لأنت وله!
فأنت مرتبط به
ما هو مرتبط بك
الدائرة، مطلقة، مرتبطة
بالنقطة
النقطة، مطلقة، ليست مرتبطة بالدائرة.
نقطة الدائرة، مرتبطة بالدائرة[٩١]

[٩١] السِّفر الأول من الفتوحات المكية، فقرة ٣١٥.

الفصل الثاني

ظاهرة الشَّطح في التصوُّف الإسلامي

(١) البحث الأول

١

أورد السراج الطوسي في «لُمعه» تعريفين للشطح، أولهما قوله: الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلبًا ومحفوظًا،[١] وثانيهما قوله عبارة مستغربة في وصف وجد فاضَ بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته.[٢] ويقول أيضًا: فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم؛ فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها.[٣]

لكن السراج، رغم غرابة العبارة الشاطحة، يحذر السامع لها من إنكارها؛ فالسامع — في نظره — إما هالك أو ناج: هالك بالإنكار، أو ناج «برفع الإنكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمَّن يعلم علمها، ويكون ذلك من شأنها.»[٤]

---

[١] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمد وطه عبد الباقي سرور، مصر ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص٤٢٢.

[٢] نفس المرجع السابق، ص٤٥٣.

[٣] نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

[٤] نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

وهو يسوغ الشطح ويعده أمرًا طبيعيًّا، موضحًا ذلك بالمثال التالي: ألا ترى أن الماء إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه يقال شطح الماء في النهر؛ فكذلك المريد الواجد إذا قوي وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه؛ فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلا مَن كان من أهلها ويكون متبحرًا في علمها.[٥]

ثم يختتم السراج الطوسي الباب الذي عَنونه في «لمعه» بعنوان كتاب تفسير الشطحيات التي ظاهرها مستشنع وباطنها مستقيم، محذرًا مَن ليس له قدم في علوم القوم أن ينكر عليهم فيقول: «ومَن لم يسلك سبلهم، ولم ينحُ نحوهم ويقصد مقاصدهم، فالسلامة له في رفع الإنكار عنهم، وأن يَكِلَ أمورهم إلى الله تعالى ويتهم نفسه بالغلط فيما ينسبه إليهم من الخطأ.»[٦]

يقودنا تعريف الشطح على النحو المتقدم إلى شرح لفظة جاءت فيه وهي «الوجد»، التي يعرِّفها صاحب اللمع نقلًا عن أبي سعيد الأعرابي بقوله: الوجد ما يكون عند ذكر مزعج، أو خوف مقلق، أو توبيخ على زلة، أو محادثة بلطيفة، أو إشارة إلى فائدة، أو شوق إلى غائب، أو أسف على فائت، أو ندم على ماض، أو استجلاب إلى حال، أو داع إلى واجب، أو مناجاة بسر، وهي مقابلة الظاهر بالظاهر، والباطن بالباطن، والغيب بالغيب، والسر بالسر، واستخراج ما لك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه؛ فيُكتب لك بعد كونه منك، فيثبت لك قدم بلا قدم، وذِكر بلا ذِكر.[٧]

يتولَّى الدكتور عبد الرحمن بدوي شرح هذه الفقرة في كتاب «شطحات الصوفية» بما يلي: وليس من شك في أن الوجد بالنسبة إلى الشطح هو آخر ما ذُكر من دواع، وهو المناجاة بسر، وهو مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن، أي الشعور بالهوية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيشعر بأن المعبود هو الباطن، وأن العبد هو الظاهر، فباطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد، فناسوت الله يُظهر سرَّ سنا لاهوته الثاقب، كما يقول الحلاج.[٨]

---

[٥] نفس المرجع، ص٤٥٣-٤٥٤.

[٦] نفس المرجع، ص٤٥٤.

[٧] نفس المرجع، ص٣٨٥.

[٨] عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الكويت ١٩٧٦م، ج١ ص١٣.

لكن الدكتور بدوي، واقعًا تحت إغراء العبارة المدورة، يخطِئ في شرحه إذ يقول؛ فباطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد. فهذا القول لا يتفق مع ما سبقه وما لحقه؛ فهو تفسير مقحم بين ما قبله وما بعده إقحامًا يجعل العلاقة وكأنها التقاء بين باطن العبد وظاهر المعبود، وبين باطن المعبود وظاهر العبد؛ على حين يريد الأعرابي المقابلة بين ظاهر المعبود وظاهر العبد، وبين باطن المعبود وباطن العبد. أي لكلٍّ من المعبود والعابد ظاهرًا وباطنًا وكل منهما يلتقي أو يتقابل مع ما يماثله ويناسبه، لا مع ما يناظره أو يضاده — كما يريدنا الدكتور بدوي أن نفهم من كلام الأعرابي؛ يؤكد ذلك قول هذا الأخير الذي تلا عبارة مقابل الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن — قوله: «والغيب بالغيب، والسر بالسر.» ثم يمضي الدكتور بدوي في شرح عبارة الأعرابي فيقول: وقوله «استخراج ما لك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه.» معناه أن تستخرج للعبد حقيقته الإلهية التي وُجدت وجودًا سابقًا، وعليه، وقد تبينها أن يسعى إلى الظفر بها من جديد، وذلك بما عليه؛ أي بأدائه ما يجب عليه من حقوق الرعاية وواجبات نحو الحق. هنالك يُكتب له ما كان له، أي يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت؛ فيتحقق الاتحاد بين كليهما، أو بالأحرى يفنى الناسوت ولا يبقى ثم غير اللاهوت؛ لأنه هو الذي كان في الأصل، أي يثبت له اللاهوت بدون الناسوت، ويثبت له ذِكر بلا ذِكر، أي يستحيل إلى الذِّكر نفسه بوصفه المذكور، فلا يعود بعدُ في حاجة إلى الذِّكر، إذ استغنى بالذِّكر المذكور عن الذِّكر الذاكر، فصار ذِكرًا (= مذكورًا) بلا ذِكر (- ذاكر).[٩]

وفي تعريف الوجد يقول أبو القاسم القشيري: «الوجد ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد ولا تكلف.» وينقل عن أستاذه أبي علي الدقاق قوله: «كل وجد فيه من صاحبه شيء فليس بوجد.»[١٠] أي إن العفوية ركن أساسي في الوجد وإلا فهو دعوى وتكلف، وأنه لا دخل للإنسان أو لإرادته في حصوله؛ وهو غالبًا ما يحصل عند انتقال الصوفي من حال ساكنة إلى حال محركة، بتأثير وارد من واردات الحق تعالى على قلبه؛ فيستثير كوامن الشوق إلى الوصول، ولعل من المفيد أن نضيف أن هذا الوجد هو الوجد في درجاته الدنيا، وهو أدنى درجة من الوجد الباعث على الشطح.

---

[٩] نفس المرجع، ونفس الصفحة.

[١٠] أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور بعد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، القاهرة، بلا تاريخ، ج١، ص٢٤٨.

ويميز القشيري بين الوجد والوجود بقوله: أما الوجود فهو بعدُ الارتقاء عن الوجد، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية؛ لأنه لا يكون للبشرية بقاء بعد ظهور سلطان الحقيقة.[١١] وبذلك يكون الوجد نوعًا من التغيير الداخلي ينسلخ به الصوفي عن وجود يفقده إلى وجود «يوجد فيه».

٢

بعد أن ينقل الدكتور بدوي تعريف الشطح عن السراج الطوسي والوجد عن أبي سعيد الأعرابي، يأتي إلى تعريف الشطح ينقله عن العلاَّمة الفرنسي، المستشرق لويس ماسينيون[١٢] بالقول إنه تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية؛ فتدرك أن الله هي وهي هو. ويقوم إذَن على عتبة الاتحاد. ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه. فينطلق بالإفصاح عنه لسانه. وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق، لأنه صار والحقُّ شيئًا واحدًا؛ ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان — في حال المناجاة — بصيغة المخاطب، وفي حال الذِّكر بصيغة الغائب. لكن مَن المخاطِب ومن المخاطَب؟ والأحرى أن يكون كلاهما واحدًا؛ ولذا لا يفترض غير يتوجه إليه الخطاب؛ وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال. ومَن أذاع فقد شطح. لكن هل كان في وسعه إلا أن يذيع؟ ذلك هو مأزق الصوفية؛ فشدة الوجد ترغمه على الإذاعة، والمذاع سر بين العبد والرب؛ لأن التفرقة انتفت وصار اتحاد. ولهذا يمكن أن يقال إن الشطح سرٌّ للصوفي لا بد منه. هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الواقعية، وتسمع في باطنها أحاديث قدسية، ثم تصلح النفس لغتها وفقًا لتلك الأحاديث وعلى وصيد الاتحاد تقف ظاهرة الشطح، هذه الدعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقان باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر، وترغب النفس في التعبير،

---

[١١] نفس المرجع السابق، ص٢٥٠.

[١٢] في أسفل الصفحة ١٠ من كتاب شطحات الصوفية للدكتور عبد الرحمن بدوي إشارة إلى كتاب لماسينيون بعنوان «بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين» (باريس سنة ١٩٢٢م، ص٩٩).

«بصيغة المتكلم» ومن غير شعورها بذلك، عن مقاصد المحبوب، وإن في هذا لأشد امتحان لتواضعها، وإنه لختم لاصطفائها.[١٣]

يؤسس الدكتور بدوي على هذا الكلام قوله إن الشطح يقوم على عناصر خمسة: أولها شدة الوجد، وثانيها أن تكون التجربة تجربة اتحاد، وثالثها أن يكون الصوفي في حال سُكر، ورابعها أن يسمع في داخل نفسه هاتفًا إلهيًّا يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره، وخامسها أن يتم هذا كلُّه والصوفي في حال من عدم الشعور، فينطق مترجمًا عما طاف به متخذًا صيغة المتكلم وكأن الحق هو الذي نطق بلسانه.[١٤]

نقول: إن الشطح المعبر عن «تبادل الأدوار» لا يحصل إلا عند ذروة الاتحاد، وهي النقطة التي يتقاطع عندها الحق والخلق، أو الزمان والأزل، لا عند وصيد الاتحاد أو عتبته. يؤكد ذلك ما جاء في المقطع المنقول توًّا: فتدرك (النفس) أن الله هي وهي هو وهذا اتحاد. وكذلك قوله: «وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق؛ لأنه صار والحقُّ شيئًا واحدًا وهذا أيضًا اتحاد.» أما قوله: «ومَن أذاع فقد شطح ... والمذاع سر بين العبد والرب؛ لأن التفرقة انتفت وصار اتحاد ... فإقرار صريح بأن الشطح (المعبر عن تبادل الأدوار) يجري في ذروة الاتحاد، لا عند الوصيد وحسب!»

٣

فالاتحاد — في نظرنا — يقتضي المساواة التامة بين العاشق والمعشوق، أو بين الحق والخلق. لأن جدلية التجربة الصوفية (نفي الإنسان لإثبات الألوهة ونفي الألوهة لإثبات الإنسان والتركيب الناتج عن نفي النفي الذي يتمثَّل في ثبوت الإنسان في الألوهة وثبوت الألوهة في الإنسان) تبدأ من نقطة اضمحلال البشرية أو الفناء عن النفس والخلق، أو الفناء عن السوى، أو فناء الصوفي في الله. وفي ذروة فناء الصوفي في الله، أو امتصاص التجلِّي في المبدأ، أو اندراج الخلق في الحق، يبقى «المبدأ» بلا تجلٍّ أو لا خلق، فيكون مجرد «أزل»، أو «لا وجود». لكن فناء الصوفي في الحق هو — في نفس الوقت — فناء

[١٣] بدوي، شطحات الصوفية، ج١، ص١٠.

[١٤] نفس المرجع السابق، ص١١.

للحق في الخلق، أو امتصاص للمبدأ في التجلي، مما يترتب عليه — في نفس الوقت أيضًا — أن يوجد الحق في الخلق، وأن يوجد الخلق في الحق وعندما قال أبو يزيد البسطامي: (بطشي به أشدُّ من بطشه بي)، كان يعبر عن هذه الحقيقة. فتبادل الأدوار إنما هو تعبير عن الإفناء المتبادل، بمقدار ما هو تعبير عن الإيجاد المتبادل. إن فعل الفناء — بحد ذاته — يصدر عن المبدأ، ويكون التجلي محلَّه، ما هو إلا فناء للمبدأ نفسه، في نفس الوقت. وفي المقابل، إن فعل البقاء يصدر عن المبدأ ويكون التجلي محله، وما هو إلا بقاء للمبدأ نفسه. فكأن الصوفي يقول: «أفناني فأفنيتُه، وأبقاني فأبقيتُه!» وهكذا نرى تبادل الأدوار يجري في الذروةِ، لا عند الوصيد.

٤

وبعدُ ما هي «المناجاة بسرٍّ» أو المكاشفة المولدة للسكر، وبالتالي للشطح؟ يقول الدكتور بدوي: إنما يقصد بالسُكر هنا انتشاء الروح بمكاشفة الحق لها (= للنفس الإنسانية) بسرِّه وبأنه هو هي وهي هو؛ فتطرب أشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة فسكرها إذا شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها، وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله أو أنه ليس ثم إلا الله وفقًا لأنواع الاتحاد.[١٥]

٥

وأخيرًا، يورد الدكتور بدوي هذا التعريف للشطح منقولًا عن كتاب «التعريفات» للشريف الجرجاني: «الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر عن أهل المعرفة باضطرار واضطراب. وهو زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح به العارف لكن من غير إذن إلهي.»[١٦]

يعقِّب الدكتور بدوي على هذا التعريف بقوله: «وفي هذه العبارة نشاهد الرأي الغالب عند متأخري الصوفية والكتَّاب عامة ممن لا ينكرون هذه الظاهرة، ولا يستشنعون الكلمات الشطحية، بل يرون أن الخطأ الوحيد فيها هو أن أصحابها يفصحون عنها دون

[١٥] بدوي، شطحات، ج١، ص١٧-١٨.

[١٦] نفس المرجع السابق، ص٢٢.

إذن إلهي. وأصحاب هذا الرأي إنما يريدون التوفيق بين الاعتراف بصحة الشطحيات وبين إنكار ما يدل عليه ظاهرها مما استبشعه أهل السُّنة ... وخصوم الصوفية. ولهذا جاء رأيهم هذا غامضًا لأنه لا معنى لقولهم دون إذن إلهي؛ إذ إن أولئك الذين باحوا بهذه الأسرار لم يشعروا بأنهم أذاعوا أسرارًا محرمة. كما أنهم جعلوا كل الشطحات تندرج تحت هذا، ونقصد بالشطحيات كل الكلمات التي تتصف بالخصائص التي أوردناها في أول هذا البحث؛ فلم يذكر هؤلاء الكتَّاب أن ثمة كلمات من هذا النوع قد أذن بها (أقول: وفي هذه الحالة لا تكون شطحًا!) وأخرى لم يؤذن بها، بل كل ما وجدوه مما يخالف المألوف عدوه شطحًا، وإذًا فلا معنى لهذا القول دون إذن إلهي، إلا إذا كان قد تم الإذن بالنسبة إلى كلمات من نفس النوع؛ أما وهذا لم يحدث، فقولهم هذا غير محصل؛ وما لجئوا إليه إلا من باب الاعتذار عن تلك الكلمات دفاعًا عن أصحابها ضد الفقهاء وخصوم الصوفية.»[١٧]

٦

هنا تنهض أمامنا الملاحظاتُ التاليةُ:

أولًا: لا نجد تفسيرًا لماذا نسيَ الدكتور بدوي، وهو في صدد تعريف الشطح، قول ماسينيون: «لكن مَن المخاطِب ومَن المخاطَب؟ الأحرى أن يكون كلاهما واحدًا، وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال. ومَن أذاع فقد شطح.»[١٨] (قلتُ: ولعل الأَولى أن يقال: ومَن شطح فقد أذاع!) وقد كان حريًّا به أن يعين من أي جهة جاء هذا التحريم، وهو لو فعل لوجد أن عبارة «دون إذن إلهي» الواردة في تعريف الجرجاني، لها معنًى من عدة أوجه. من هذه الأوجه أن للحق — تعالى — فيما نحن بصدده صفتين: صفة التشريع وصفة التحقيق. فصفة التشريع تجعل منه الحارس الساهر على الشريعة كما جاء بها الكتاب والسُّنة، ودليلها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر ١: ٩). وصفة التحقيق، وهي مكاشفة العبد بسرِّه — تعالى — التي تنطق عن نفسها على لسان الصوفي.

---

[١٧] نفس المرجع، ص٢٣.

[١٨] نفس المرجع، ص١٠.

فعلماء الظاهر لا يستطيعون إدراك هذه الحقيقة؛ لأنهم ينظرون إلى الموضوع من موقعهم هُم لا من موقع الصوفي. ولذلك تُعتبر الأقوال التي تصدر عنه وهو في حالة الجذب، مخالفة للشريعة والله تعالى لا يأذن بذلك، بل يحض على التمسك بتعاليمه والائتمار به بأوامره والانتهاء عن نواهيه. فالجرجاني يصف كلمة الشطح بقوله إنها «دعوى حق» لكنه ما يلبث أن يستدرك؛ فيقول إنها تصدر عن العارف «من غير إذن إلهي»؛ فكلمة الشطح صحيحة من وجهة نظرِ الحقيقة، وهي غير صحيحة من وجهة نظرِ الشريعة، وهي بالتالي غيرُ مأذون بها.

ثانيًا: الشريعة للعموم، والحقيقة للخصوص. الشريعة حدود والحقيقة لا حدود. ولا بد للحقيقة من الاختباء وراء حجاب الشريعة في دخولها إلى عالم الزمان والمكان، وفي تفاعلها مع التاريخ. بذلك تكون الشريعة هي الصدفة التي تحفظ الدرة من العطب. الشريعة تكليف، أوامر ونواهٍ وعبادات. والحقيقة تعريف وتشريف. تعريف الحق بنفسه للخاصة من أوليائه وتشريف لهم بهذا التعريف لأنه لم يأتِ بكسب منهم، بل هبة منه تعالى يهبها مَن يشاء من عباده، وهم غير مأمورين بتبليغها وهي — بهذا الاعتبار — «سِر» بين الله — تعالى — وبين العارف، لا يملكه هذا الأخير حتى يفشيه؛ فإذا أفشاه كان إفشاؤه له تصرفًا فيما لا يملك. والصوفي لا يفشي أسرار الحق وهو في حالة الصحو — أعني مقام ثنائية العبد والرب — لأنه — وهو في ذروة المواحدة — قد اتَّصف بجميع صفات الحق تعالى، ومنها صفتا التشريع والتحقيق. فبالتحقيق يعرف السر، وبالتشريع يحافظ عليه فلا يشيعه؛ لأن إشاعته تجعل المحدود (= الشريعة) غير محدود، مما يؤدي إلى التهاون في مراعاة الأحكام. فإذا شطح المريد، وهو في حال سُكر، أي عن اضطرار وغلبة، فصفة الحارس الساهر على حدود الشريعة التي استمدها من الحق لا تأذن له بالبوح، لكنه في نفس الوقت لا تؤاخذه بشطحه، لأن السَّكران في حكم غير المكلف أو ناقص الأهلية؛ فالسكران الشارب للخمر، وهو في حال أخف وطأة ممن تجرع الخمر الإلهية، إذا أخلَّ بالقانون والنظام أوجد فيه القاضي ظروفًا مخففة للعقوبة أو أعفاه منها بالكلية لا لأن إخلاله بالنظام مأذون به، بل لأنه اجترح مخالفته عن غير وعي منه؛ فعلى قدر الوعي تكون المسئولية. أو قُل إن سلطان الحقيقة إذا ظهر لم يقف في وجهه شكل؛ فهو كالسيل الجارف لا تمنحه حدود ولا ترده سدود. إنه بمثابة «القوة القاهرة» في المصطلح الحقوقي.

ثالثًا: حفلَ الأدب الصوفي وافتن افتنانًا منقطع النظير في التماس التأويلات من الكتاب والسُّنة لشطحات الصوفية، كما فعل أبو القاسم الجنيد بالكثير من شطحات أبي يزيد البسطامي.[١٩] فإذا جاءت الشطحة، بعد التأويل، متفقة مع الكتاب والسُّنة عُدَّت في «حكم المأذون بها» عملًا بالقاعدة الشرعية المعروفة في بيع المتطوع لمال غيره: «الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة»، وإذا لم يمكن تأويلها تطوى ولا تروى ولا تؤدَّى، كما يقول ابن تيمية وكثير غيره من الفقهاء والصوفية؛[٢٠] وعندئذٍ تكون «من غير إذن إلهي.» وتكون عبارة الجرجاني من قبيل الاحتياط وسد الذرائع لكيلا يحتذيها من ليس له قدم في علوم القوم، اتباعًا للأولياء وتقليدًا لهم، فيأثم!

رابعًا: قول الدكتور بدوي: «وما لجئوا إليه إلا من باب الاعتذار عن تلك الكلمات دفاعًا عن الصوفية ضد الفقهاء وخصوم الصوفية. إن هذا القول لا ينطبق على قول الجرجاني: «من غير إذن إلهي.» الذي هو إدانة صريحة لَمن يشطح، بقدر ما ينطبق على قوله حين يصنف الشطح بأنه «دعوى حق»!»

٧

عندما يتساءل الدكتور بدوي عما يقع في السكر، يجيب بقوله: «إن سببه هو مكاشفة الحق للروح بسر الاتحاد. وهذه المكاشفة (تأتي) على هيئة طائف أو هاتف يأذن لها أن تستبدل بدورها دوره، فتتحدث عن لسانه، ويعلن أنه يبادلها حبًّا بحب، وأن الأنية قد رفعت بينهما، فصارا شيئًا واحدًا. وهذا هو العنصر الخاص في هذا الجانب من التصوف عند المسلمين. فأحوال الوجد وطلب الاتحاد والسكر كلُّها توجد في أنواع التصوف الأخرى؛ أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو العنصر الجديد حقًّا في التصوف الإسلامي. ويمكن تفسيره على أساس أن الهوة وقد بعُدت كل البُعد بين الله والعبد — والتصوف هو المحاولة المضادة للتقريب بينهما — قد اندفع فأوغل في الطريق إلى الطرف المقابل تمامًا. الأطراف في تماس؛ والتطرف في جانب لا يمكن أن يعالج إلا بالتطرف في الجانب المضاد. أما وقد جاءت الشريعة بالغلو في الفارق

[١٩] السراج الطوسي، اللمع، ص٤٢٩ وما بعدها.

[٢٠] بدوي، شطحات، ج١، ص١٦-١٧.

بين المخلوق والخالق، فلتأتِ الحقيقة في التوحيد بين العبد والمعبود. ولهذا لم نجد هذه الظاهرة — ظاهرة الشطح — في التصوف المسيحي مثلًا.»[٢١]

٨

لسنا ندري مقدار ما في هذا الكلام لبدوي ومقدار ما فيه لماسينيون أو جلسون، الذي سينقل عنه بدوي مباشرة بعد هذه الفقرة فكرة التوسط بين الله والناس في المسيحية. على كل حال يحتاج الأمر إلى بعض الملاحظات والتصويبات:

أولًا: إن صفتَي البُعد والقرب الإلهيَّين، أو المفارقة والبطون، تمثِّل كل منهما قيمة نفسية إنسانية، وتعين موقف الإنسان من الألوهة، وهما عنصران من عناصر التوازن النفسي ... وكل وضع يميل بعنصر من عناصر التوازن بعيدًا عن نقطة المركز، سرعان ما تقلبه النفس، في نزوعها إلى التوازن، إلى ضده تحقيقًا لتوازنها ومعافاتها، وهو ما يُعرف عند هيراقليطس بالانقلاب الضدي أو الانقلاب المضاد enantiodromia ويكون الناتج التركيبي توسطًا بين الأقصيَين.

ثانيًا: خلافًا لما يذهب إليه بدوي أو ماسينيون أو جلسون، ليس إسلام الشريعة، كتابًا وسُنَّة، هو الذي أوغل في البُعد، بل هو إسلام التاريخ؛ ونعني به تفاعل النص مع الواقع الخارجي من خلال الإنسان في سياق الزمان والمكان، والضرورات التي تقتضي تكييفًا أو تكيُّفًا بين قطبَي الذات والموضوع، فإسلام الشريعة، كتابًا وسُنة، اشتمل على كلتا قيمتي المفارقة والبطون، أو البُعد والقرب بما يكفل تحقيق التوازن النفسي في الإنسان المسلم، لكن إسلام التاريخ كان مضطرًّا لأسباب مرحلية (كما يمكننا القول هذه الأيام) وهو يواجه الوثنية الجاهلية التي كانت تمثل امتصاص «المبدأ الإلهي» في تجلياته، أو اغتراب الألوهة في أشياء العالم حتى لقد كانت «تُصنع» من التمر وتؤكل عند الحاجة أو تبول عليها الثعالب؛ أقول: كان إسلام التاريخ مضطرًّا إلى دفع صفة المفارقة إلى أقصاها في مواجهة منتهى البطون في الوثنية حتى يصل إلى التصوف الجامع بين الحقيقة والشريعة. لقد قوبل نفي الألوهة بنفي الإنسان وصولًا إلى إثبات الألوهة في الإنسان وإثبات الإنسان في الألوهة؛ وبذلك أعيد للنصوص التي اشتملت على

[٢١] نفس المرجع السابق، ص١٨-١٩.

قيمة القرب محلها من الاعتبار، بعد أن كان إسلام الصدر الأول مقتصرًا على قيمة المفارقة وحدها وكان يُفسر أو يُئول كل نص فيه معنى القرب أو البطون لصالح قيمة المفارقة، حتى لقد انتهى الأمر بالمعتزلة إلى القول بنفي الصفات عن الألوهة.[٢٢]

ثالثًا: ونحن نعتقد أن الشطح ما هو إلا صيحة دهشة تنطلق من الصوفي؛ إذ يفاجأ أن الله أقرب إليه مما كان يظن (من حيث إن ثقافة عصره قد علمته صفة المفارقة فقط!) ويتحقق تجريبيًّا من أن الله تعالى ... «أقرب إليه من حبل الوريد!» ثم إن هذه الصيحة يمكن اعتبارها، من جانب آخر، صيحة تحدٍّ واحتجاج على ثقافة العصر التي أوغلت في «الأحادية» إلى مداها الأقصى ولسان حاله يقول: «إن الإله الذي عرفته هو غير إلهكم الذي صورته عقولكم العاجزة الضعيفة، ولذلك أرفضه!»

٩

لكن ما بال الأديان الأخرى لا تشطح؟ أعني صوفية الأديان الأخرى. يقول بدوي (ولعله ينقل عن جلسون في مؤلفه عن «اللاهوت الصوفي عند القديس برنار» باريس ١٩٤٧م، ص١٤٢ و١٥٦): ... ولهذا لم نجد هذه الظاهرة — ظاهرة الشطح — في التصوف المسيحي مثلًا، لأن فكرة التوسط تلعب منذ البداية ... دورها الخطير في التقريب بين الله والمخلوقات، والتجسد هو أظهر تعبير في هذا التوسط؛ بحيث كان من عقائد المسيحية الرسمية الجوهرية اتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح؛ لهذا لم يكن للصوفي المسيحي أن يتطرف في جانب الاتحاد.[٢٣]

---

[٢٢] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٧١م، الجزء الأول، ص١٤٩؛ حيث يقول: «إن المعتزلة كانوا حريصين كلَّ الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفاتٍ قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحدًا أحدًا بسيطًا، لا يشاركه في القدم شيء، حتى ولا صفاته.» انظر أيضًا ص٢٠٨؛ حيث جاء فيها أن النظام يرى أن صفات الله هي إثبات لذاته وفي الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات، فمعنى قوله «عالم» إثبات ذاته ونفي الجهل عنه إلخ ... بينما قالت الصفاتية من الأشعرية إن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باقٍ ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته، وهي صفات موجودة أزلية، ومعان قائمة بذاته (انظر أيضًا مذاهب الإسلاميين، ص١٨٠–١٨١).

[٢٣] نقله بدوي إلى شطحاته، ج١، ص١٩.

نقول: إن لقيمة القرب أو البطون في المسيحية، وتعبر عنه بالتجسيد، جحانًا على قيمة البُعد أو المفارقة، أو تساويها على الأقل. لكن هذه المساواة بين القيمتين التي تمثلت بالإنسان الإلهي، الذي هو من جانب إنسان ومن جانب آخر إله لم تكن كذلك منذ البداية، بل تعرضت إلى نوسات أو تأرجحات بين الأقصيَين على مدى القرون الأربعة أو الخمسة الأولى من المسيحية. فالسميصاتية قالت بالتبني المنبعث من إنكار اللاهوت في المسيح أصلًا بمعنى أن المسيح إنسان عادي بسيط، وُلد بطريقة فائقة الطبيعة من الروح القدس ومريم العذراء، وقد حباه الله يوم معموديته القوة الإلهية بنوع خاص وتبناه. وقالت الأريوسية: «إن الله واحد فرد غير مولود، ولا يشاركه شيء في ذاته تعالى. فكل ما كان خارجًا عن الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشيئته» ... «والكلمة» مخلوق، بل إنه مصنوع وإذا قيل إنه «مولود» فبمعنى أن الله تبناه ... فهو دون الله مقامًا، ولو كان معجزة الأكوان «وذهب ثيودروس المصيصي إلى أن يسوع ليس ابن الله حقًّا وفعلًا. وإن أُطلقت عليه هذه التسمية؛ فبمعنى أنه أصبح أهلًا لها، بالنعمى فقط. والذي وُلد ومات ليس ابن الله بل هو ابن الإنسان داود.[٢٤]

لكن هذا الخلاف لا يمسُّ، في الحقيقة، قيمة القرب أو البطون بما هي كذلك، وإنما يتصل بحدودها ومداها وطبيعتها؛ فالقديس المسيحي المتلئ بأقوال السيد المسيح التي اشتمل عليها إنجيل يوحنا خصوصًا،[٢٥] ولا سيما المتعلق منها بوحدة الله والكلمة، لا

---

[٢٤] غرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة الدكتور الشيخ صبحي صالح والأب الدكتور فريد جبر، بيروت ١٩٦٧م، ج٢، ص٢٨٤، ٢٨٧، ٣٠٣، ٣٥٠، ٤٢٨.

[٢٥] جاء في الفصل الأول من إنجيل يوحنَّا: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. كل به كون وبغيره لم يكون شيء مما كون. فيه كان الحياة والحياة كانت نور الناس. والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه» (الأعداد ١–٥). يرجع أيضًا إلى الفصل الرابع عشر حيث جاء فيه: من رآني فقد رأى الأب ... أما تؤمن أني أنا في الآب وأن الآب فيَّ ... (العددان ٩ و١٠). وشبيه بهذا ما ينسب إلى الحلاج وهو قوله:

أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا نحن روحانِ حللنا بدنًا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

وما ينسب إلى أبي يزيد البسطامي أنه قال: «مَن زارني (والصحيح: مَن رآني) لا تحرقه النار ... (عبد الحليم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، مصر بلا تاريخ، ص١٥٤).»

يفاجأ بقيمة القرب عندما يتحقق في الله ذلك التحقق الذي أسماه ف. شيئون بـ «التحقق الميتافيزيقي»، ويعني به عندما يعي الإنسان ما لا ينقطع أبدًا عن الوجود، أي الاتحاد الجوهري للإنسان بالمبدأ الإلهي، الذي هو وحده الحقيقي.»[٢٦] فإذا تحقق المسيحي بالخبرة؛ فإنه لا يتحقق بجديد عليه، بل بما كان يختزنه في وعيه قبل الخبرة؛ أي أن ما تلقنه بالإيمان يرتفع عنده إلى درجة اليقين؛ وما تعلمه بلا برهان أو دليل يصبح عنده يقينًا هو برهان نفسه. فإذا انتفى الشطح في المستطيقا المسيحية، أو كاد، فلانتفاء المفاجأة والدهشة اللتين هما الباعث الأساسي عند الصوفي المسلم على الشطح، حتى ليمكننا القول إن المريد الذي يتربَّى ويسلك على يد شيخ مرشد يلقنه قيمة القرب تلقينًا متدرجًا وعميقًا يصل به إلى حد الموازنة التامة بينها وبين قيمة المفارقة؛ إن هذا المريد لا يشطح عند الوصل؛ من هنا تكتسب التربية المريدية وسلوك الطريق على خُطا شيخ راسخ القدم في علوم القوم أهميتها ومشروعيتها. فالشطح في جانب منه، إشارة إلى أن الوعي الديني لم يكن مكتملًا عند الشاطح قبل ولوجه غمار تجربة الاتحاد أو المواحدة. وفي جانب آخر منه إيذان بأن النفس قد وضعت أولى خطاها على طريق التوازن.

١٠

لكن، هل يتحقق القديس المسيحي بقيمة القرب وحدها، أم له في قيمة البُعد نصيب؟ إني لأميل إلى الإجابة بالإيجاب. لعل الصوفي المسيحي إذ يتحقق بقيمة البعد يقع في الخيبة، بمقدار ما يقع الصوفي المسلم في الدهشة عندما يتحقق بالقرب وفي هذا الصدد يقول القديس يوحنَّا الصليبي: «إن البون شاسع بين طبيعة الله القدسية وطبيعة البشر لا نهاية له. لا يستطيع الإنسان أن يدرك ولا الخيال أن يحيط في هذه الحياة باتحاد مع الله أو نحوه. فكل شيء أشد مفارقة لله وأبعد نسَبًا به تعالى.»[٢٧] ويقول ديونيسيوس الأريوباغي: ليس بوسع العقل أن يرقى إليه ولا أن يسميه أو يعلمه ... وليس يصحُّ عليه إثبات ولا نفي ... فهو يسمو على كل إثبات بما هو العلة الكاملة والوحيدة لجميع

---

[٢٦] F. Schuon, De L'unité transcendante des religions, ed. du Seuil, Paris 1979.

[٢٧] نقله إبراهيم شكر الله عن «صعود جبل الكرمل» إلى مقال له في مجلة «أدب»، العدد (٥) بيروت، شتاء ١٩٦٣م، بعنوان مصارع العشاق: التناقض بين المطلق والمحدود.

الأشياء، وعلى كل نفي بتقدم طبيعته البسيطة والمطلقة الخالية من كل حد، ووراء كل حد.[٢٨]

هذا، ومع ذلك فقد نجد في المسيحية مثل هذه الشطحات:

«أنا الرب الإله القدير باديًا في صورة الإنسان.»

ومثل:

«ليس كملاك أو رسول جئتُ، ولكن كالرب الإله الآب.»

ومثل:

«أنا الآب والابن والبارقليط.»[٢٩]

١١

فيما يتعلق باليهودية وغياب ظاهرة الشطح عن صوفيتها رغم أن اليهودية، يقول بدوي، تتصور الفارق بين المخلوق والخالق على نفس النحو الذي يتصوره الإسلام؛[٣٠] يقول صاحب شطحات الصوفية: «إن الجواب على هذا يسير، وهو أن فكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب بحيث لم تعطِ الصوفي اليهودي الثقة بنفسه بحيث يتطلع إلى الاتحاد المطلق بالألوهية؛ لأن إله إسرائيل إله جبار منتقم يرسل الصواعق والطوفان؛ وبالنسبة إلى هذا الإله تنتفي معاني الأُنس والحب والقرب وما يطوف بها من معان هي وحدها التي تشجع المرء على الاقتراب من الحضرة.»[٣١]

نقول: إن الجواب ليس باليسير الذي يريدنا الدكتور بدوي أن نتصوَّره:

أولًا: لأن المبادرة في التجربة الصوفية تأتي من الله لا من الإنسان. وكلُّنا يعلم أن المريد مراد قبل أن يكون مريدًا، والمحب محبوب قبل أن يكون محبًّا، بل إن الذاكر مذكور قبل أن يكون ذاكرًا. في التجربة الصوفية، المبادرة دائمًا تأتي من الله تعالى، ولا خيار

---

[٢٨] S. Spencer, Mysticism in World Religions, U. K. 1963, p. 223.

[٢٩] إبراهيم شكر الله، مجلة أدب، بيروت، العدد (٥)، شتاء ١٩٦٣م. والجدير بالذِّكر أن الشطحات التي نقلها كاتب المقال ترجع إلى القرن الثاني للميلاد مما يؤيد ما ذهبنا إليه من أن قيمة القرب في المسيحية لما تكن مكتملة بعد بالشكل الذي نعرفه اليوم.

[٣٠] بدوي، شطحات الصوفية، ج١، ص١٩، ٢٠.

[٣١] نفسه، ص١٩.

فيها للإنسان، والدكتور بدوي عندما يعلق الاتحاد المطلق بالألوهة على ثقة الصوفي بنفسه، يهوديًّا كان أم غير يهودي، فمن حيث إمكانية بلوغ هذا الاتحاد، يجعل الخبرة تابعة لإرادة الإنسان حتى ليستطيع كل مَن يتطلع إليها أن يختبرها. وهذا مجافٍ للحقيقة.

ثانيًا: لماذا غاب عن الدكتور بدوي أن اليهود يعتقدون بأنهم «شعب الله المختار»، وأن الله اختصهم من دون أمم العالم برعايته ومحبته. ويزعمون أنهم ﴿أَبنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: ١٨) وأن الله كلَّم نبيهم موسى تكليمًا؟ هل هذا كله ما تنتفي معه معاني الأُنس والحب والقرب وما يطوف بها من معان هي وحدها التي تشجع المرء على الاقتراب من الحضرة؟ هذا على افتراض أن ثبوت هذه المعاني في النفس يشجِّع المرء على الاقتراب من الحضرة، وانتفاءها يثنيه عن الدنو منها.

ثالثًا: إن الدكتور بدوي — على ما يبدو — لا يفرِّق بين الشطح والاتحاد الصوفي، مما يترتب عليه، منطقيًّا، القول بأن مَن لا يشطح فهو غير واصل أو غير متحد، أو أن مَن يصل أو يتحد لا بد له من أن يشطح. وسوف نعالج في فقرات تاليات هذا التخبط الذي وقع فيه صاحب شطحات الصوفية.

١٢

لسنا نظن أن الحال يختلف عند الصوفي اليهودي عنه عند غيره من صوفية الأديان الأخرى، ما دامت التجربة الصوفية تجربة عالمية تتكرر في كل زمان ومكان. ففيما يتعلق بقيمة القرب والبطون يقول أحد صوفية اليهود: «الله يملأ الأثير كله، ويملأ كل شيء في العالم ... كل شيء فهو فيه، وهو يرى كل شيء ... لأن الله قادر على رؤية العالم في صميم وجوده هو.»[٣٢] ويقول آخر: «الله أقرب إلى الكون وإلى روح الإنسان من الروح إلى الجسد.»[٣٣] وفي المحبَّة نقرأ هذا القول: «الروح ممتلئة بحب الله ومقيدة بحبال المحبة جذلًا وغبطة ... عندما تعرق الروح في خوف الله تتفجر فيها شعلة الحب التي يحسها القلب ويملأ القلب انتصار الجذل الأعمق ... كل شيء فهو لا شيء بالنسبة إليه إلا أن

[٣٢] S. Spencer, op. cit., p. 183.

[٣٣] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

يفعل مشيئة خالقه ويحسن إلى الآخرين ويسبح اسم الله ... وكل تأملاته وأفكاره تحترق بنار حب الله.»[٣٤]

وعن تجربة الاتحاد يقول أحدهم: «الإنسان الذي يشعر باللمسة الإلهية، ويدرك طبيعتها، لا يعود منفصلًا عن ربه، يرى أنه في ربه وأن ربه فيه، إذ يتحد به اتحادًا وثيقًا حتى لا يستطيع أن ينفصل عنه بأي وسيلة.»[٣٥]

ما يلفتنا في الشواهد المتقدمة جنوح الطرفين: الخوف والمحبة، إلى التلاقي والانقلاب المضاد المتمثل في عبارة و«عندما تغرق الروح في خوف الله تتفجر فيها شعلة الحب.»

مما تقدَّم نخلص إلى القول بأن الشطح تعبير عن دهشة الصوفي؛ إذ يفاجأ بأن الألوهة أقرب إليه مما تعلمه من الفقهاء أو علماء الكلام الذين أعطوا قيمة المفارقة صفة الإطلاق استجابة لضرورة تاريخية ونفسية ناشئة عن مواجهة إسلام الصدر الأول للوثنية الجاهلية وما أعطته من إطلاق لصفة البطون. والشطح، من جهة دليل على حصول قلق في بنية الصوفي النفسية أوقعه فيها الغلو في قيمة المفارقة. وهو من جهة ثانية، إيذان بأن التوازن آخذ مجراه في هذه البنية — إن كُتب لصاحبها السلامة! نتيجة لتلاقي قيمة المفارقة بقيمة البطون، مما يخفف من غلوائها ويحُد من مطلقيتها، إذ يجعل منها قيمة نسبية.

وليس من الضروري أن يشترط في الشطح تجربة الاتحاد، كما ليس من الضروري أن يشترط فيه تبادل الأدوار؛ لأن هذَين الشرطَين قد يصدقان على نوع معين من الشطح، وهو الشطح الذي يتكلم فيه الحق على لسان الخلق، أو الخلق على لسان الحق، ومثاله شطحة أبي يزيد البسطامي عندما قال: «سبحاني ما أعظم شأني!»

أما قول الحلاج «أنا الحق؛» فمن المشكوك فيه أن يكون من الشطح؛ لأن هذا القول تضمنه كتابه «الطواسين» الذي أملاه شهيد الصوفية وهو في سجنه، ولم يرد هذا الكتاب، ولا هذه «الشطحة»، في «لائحة الاتهامات» التي جمعها ولفقها الوزير الفاسق حامد بن العباس.[٣٦] زد على ذلك أن الحلاج لم يقُل قولته هذه مكتفيًا بالوقوف عندها،

---

[٣٤] نفس المرجع، ص١٨٥.

[٣٥] نفس المرجع، ص١٨٨.

[٣٦] انظر تفاصيل محاكمة الحلاج في «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج»، وهو فصل ترجمه عبد الرحمن بدوي عن ماسينيون ونقله إلى «شخصيات قلقة في الإسلام»، مصر ١٩٦٤م، وانظر أيضًا مقدمة مصطفى كامل الشيبي على «شرح ديوان الحلاج»، بغداد/بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

بل مضى يعللها بقوله: «إن لم تعرفوه (الله) فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأني ما زلت بالحق حقًّا، وإن قُتلتُ أو صُلبتُ أو قُطِّعت يداي ورجلاي، ما رجعتُ عن دعواي.»[٣٧]

(٢) البحث الثاني

١

يربط الدكتور عبد الرحمن بدوي بين التوحيد في أعلى درجاته وبين ظاهرة الشطح، مؤكدًا أن مَن لم يبلغ هذا المقام لا يمكن أن تُنسب إليه ظاهرة الشطح، فما هو هذا التوحيد؟ يقول صاحبُ شطحات الصوفية:

إن التوحيد الذي يلقنه الصوفي في حال السُّكر هو شهود الحق في ذاته لذاته وفناء الذات الخاصة في ذات الألوهية، وأنه ما ثم إلا الله؛ فوجود العبد وجود الرب والعكس؛ ولهذا يمكن أن يُنسب إلى العبد ما يُنسب إلى الرب من صفات وأسماء. والصوفية الذين لا يرون هذا التوحيد لا يمكن أن تُنسب إليهم ظاهرة الشطح.[٣٨]

نقول إن هذا التوحيد هو توحيد الخاصة وهو أن يشهد الحقُّ لنفسه بنفسه بالوحدانية على لسان مَن شاء من خلقه، دون تدخل من الخلق. وهو، بمعنًى آخر، ذهاب ثنائية العبد والرب، وفناء العبد في الرب، بحيث لا يعود يرى شيئًا إلا الله تعالى. في هذه الحالة، إذا نطق العبد بشهادة التوحيد، يكون الله تعالى هو الموحد لنفسه على لسان عبده. والفرق بين توحيد العامة وتوحيد الخاصة أن توحيد العامة ينفي الألوهية عمَّا سوى الله — تعالى — بينما لا يتوقف توحيد الخاصة عند هذا الحد بل يتعداه إلى نفي «الوجود» عمَّا سواه تعالى. بعبارة أخرى، إن شهادة التوحيد تقتضي توحيد الشهادة، بحيث تنتفي معها ثنائية الشاهد والمشهود، فلا يشهد للحق إلا الحق. وإلى هذا المعنى ذهب ابنُ عطاء الأدمي بقوله: علامةُ حقيقة التوحيد نسيانُ التوحيد، وهو أن

---

[٣٧] كتاب «أخبار الحلاج ومعه الطواسين» تقديم وتعليق وتصحيح عبد الحفيظ بن محمد مدني هاشم، مصر ١٩٧٠م، ص١٠٠.

[٣٨] الدكتور عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الكويت، ط٢، أيار ١٩٧٦م، ج١، ص٢.

يكون القائم له واحدًا.[٣٩] وبهذا المعنى قال الجنيد: التوحيد معنًى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله — تعالى — كما لم يزل،[٤٠] وقال أيضًا: «علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مباين لعِلمه»،[٤١] أي أن علمك بتوحيدك لله تعالى نفي للتوحيد، وقيام الحق تعالى بتوحيد نفسه بنفسه على لسانك نفي لعلمك بتوحيدك؛ لأن توحيد الحق يقتضي فناء الخلق!

يترتب على ذلك أن الصوفيَّ الذي يشطح في مقام التوحيد ينبغي أن تأتي شطحتُه من طبيعة هذا المقام الذي ارتقى إليه، أي أن تكون متعلقة بتوحيد الحق لنفسه بنفسه. لكن الدكتور بدوي لم يأتنا بشاهد على كلامه من شطحات الصوفية، مكتفيًا بالإشارة إلى هذا المقام إشارة عابرة ويمكننا أن نتصور الشطح في مقام التوحيد كأن يرِد على لسان الصوفي عبارة من مثل: «لا إله إلا أنا!»، أو «لا أنا إلا أنا!»[٤٢] في هذه الحالة، يمكننا أن نقول، في تفسير هذا النوع من الشطح التوحيدي، أن الحق تعالى هو الذي نطق على لسان الصوفي، إذا نظرنا إلى الشطحة من الداخل؛ أو نقول إن الصوفيَّ هو الذي نطق على لسان الحق تعالى، إذا نظرنا إليها من الخارج. وفي الحالين يكون الصوفي محوًا في شهود العيان. بناءً على ذلك، يمكننا اعتبار قول بدوي «والصوفية الذين لا يرون هذا التوحيد لا يمكن أن تنسب إليهم ظاهرة الشطح» من قبيل عدم التدقيق؛ لأن الشطح الذي يصدر في مقام التوحيد ليس هو مطلق الشطح، أو أي شطح كان، بل لا بد أن يكون من طبيعة المقام الذي بلغه الصوفي، أي «شطح التوحيد» إن صح التعبير.

---

[٣٩] أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمد بن الشريف، القاهرة، بلا تاريخ، ج٢، ص٥٨٨.

[٤٠] نفس المرجع السابق، ص٥٨٣.

[٤١] نفس المرجع، ص٥٨٦.

[٤٢] إبراهيم شكر الله، مجلة «أدب»، العدد ٥، بيروت، شتاء ١٩٦٣م (انظر مقالات بعنوان مصارع العشاق: التناقض بين المطلق والمحدود) ومن شطحات أبي يزيد البسطامي في هذا المعنى قوله: «أنا لا أنا أنا؛ لأن أنا هو أنا، أنا هو هو» (شطحات الصوفية، ج٢، ص١٤٣، وانظر أيضًا ١٥٧ من نفس المرجع وما بعدها).

٢

ثم يقول صاحب «شطحات الصوفية» في تحديد صفة العارف: والصوفيُّ إذا بلغ هذه المرتبة لأول مرة يبدأ يأخذ صفة العارف؛ فإن العارف يكون بمشهد الحق، إذا بدا الشاهد وفني الشواهد وذهب الحواس (نقله عن الكلاباذي)؛ ثم يؤكد أن «المعرفة تصدر عن الشطح، والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة.»[٤٣] ويقول «إن علامة العارف، أول دخوله في المعرفة، الشطح؛ ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يسلك في عداد العارفين بالمعنى الصحيح، وإن كان الناس ... قد توسَّعوا في معنى العارف فلم يشترطوا فيه المرور بدور الشطح؛ ولكننا نحسب أن هذا التوسع هو من عدم التدقيق. ذلك أن المعرفة بالمعنى العالي الدقيق هي التوحيد والمرء لا يبلغ منزلة التوحيد إلا في حال السكر وما يتلوها.

إلا في حال السكر وما يتلوها، والسكر يقتضي بالضرورة الشطح؛ فالشطح إذَن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد أعني في تحقيق المعرفة، وبالتالي في تكوين صفة العارف عند السالك.»[٤٤]

في كلام الدكتور بدوي شيء غير قليل من التناقض فضلًا عن قلَّة الدقة في تمييز العلة من المعلول. ويمكننا إجمال ما لنا عليه من ملاحظات في النقاط التالية:

أولًا: قوله إن المعرفة تصدر عن الشطح من شأنه أن يعلق معرفة العارف على صدور الشطح عنه. والصحيح أن كلًّا من المعرفة والشطح يصدر عن الخبرة (وهي خبرة مواحدة أو اتحاد أو توحيد). وقد يعرف العارف ولا يشطح، خصوصًا إذا تم إعداده على يد شيخ مرشد يلقنه قيمتي القرب والبُعد، أو البطون والمفارقة، على نحو متوازن. مثلًا لم يؤثر عن الجنيد، وهو شيخ الصوفية، أنه شطح!

ثانيًا: قوله والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة يتناقض مع قوله الأول من أن «المعرفة تصدر عن الشطح»، إلا أن يكون بين المعرفة والشطح علاقة سببية متبادلة، وهذا غير صحيح.

---

[٤٣] دون أن يشير إلى المصدر!

[٤٤] بدوي، شطحات الصوفية، ج١، ص٢١-٢٢.

ثالثًا: قوله إن علامة العارف، أول دخوله في المعرفة، الشطح؛ ومَن لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يُسلك في عداد العارفين بالمعنى الصحيح. هنا أيضًا يعلق المعرفة على الشطح؛ لا بل يجعل من الشطح مرتبة مَن لم يبلغها لا يصح أن يُسلك في عداد العارفين؛ فكأنما أصبح الشطح عنده مقامًا من المقامات التي ينبغي للصوفي أن يتدرج صعودًا كي يبلغه. مع أن الشطح، في حقيقة الأمر ليس كذلك. وكنا بيَّنا أن الشطح مرهون بعنصر «المفاجأة» الناتجة عن تحقيق الصوفي بأن الله تعالى هو غير ما تلقنه في أوساط الفقهاء وعلماء الكلام الذين ذهبوا بقيمة المفارقة إلى حدها الأقصى؛ الأمر الذي استوجب من قيمة البطون، وهي قيمة نفسية كامنة في الإنسان أن تعدل من رجحان كفَّة المفارقة تحقيقًا للتوازن النفسي. وهذا التعديل قد يجري بشكل مفاجئ عندئذٍ يكون الشطح، أو بشكل هادئ فلا يكون ثمة شطح. والتوازن الحاصل هو المطلوب في التجربة الصوفية؛ بحيث لا ترجح قيمة المفارقة ولا تشيل قيمة البطون. وفي الحالين يكون الصوفي عارفًا، لا يقدح في عرفانه عدم الشطح. يؤيد ما ذهبنا إليه قول الدكتور بدوي نفسه ناقلًا عن جلسون وهو في صدد تعليل ظاهرة الشطح، قوله إنها ناشئة عن تماس الأطراف، الناشئ بدوره عن الغلو في الفارق بين الخالق والمخلوق، الذي قابله غلوٌّ في التوحيد بين العابد والمعبود.[٤٥]

٣

ولكن، ما هو السكر المفضي إلى الشطح؟

يقول القشيري: السكر غيبة بوارد قوي. والسكر زيادة على الغيبة من وجه؛ وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطًا إذا لم يكن مستوفيًا في حال سكره، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه في حال سكره، وتلك حال المتساكر الذي لم يستوفه الوارد فيكون للإحساس فيه مساغ. وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة فربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر إذا كان متساكرًا غير مستوف. والغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء والسكر ولا يكون إلا لأصحاب المواجيد. فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل

[٤٥] نفس المرجع السابق، ص١٨-١٩.

السكر، وطاب الروح، وهام القلب ... وإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم فصفة العبد الثبور والقهر. قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾، هذا مع رسالته وجلالة قدره خرَّ صعقًا، وهذا مع صلابة قوته صار دكًّا متكسِّرًا![٤٦]

ويقول الكلاباذي: «السكر أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، وهو ألا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في موافقة الحق؛ فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه ويلذه.»[٤٧]

يمكننا أن نستخلص من كلام القشيري والكلاباذي النقاط التالية:

(١) السكر غيبة بوارد قوي.

(٢) السكر أشد من الغيبة.

(٣) الفرق بين السكر والغيبة أن هذه قد تكون للعباد من موجبات الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء، بينما لا يكون السكر إلا لأصحاب المواجيد.

(٤) إنما يحصل السكر إذا كوشف الصوفي بنعت الجمال. أما إذا ظهر سلطان الحقيقة (= الجلال)؛ فصفة العبد الثبور والقهر.

(٥) في السكر يغيب الصوفي عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء.

النقطة الأخيرة هي التي تهمنا هنا، بما تدل عليه من ثنائية العبد والرب التي تنفي التوحيد، وبالتالي المعرفة، مع ثبوت السكر — والشطح احتمالًا. فالصوفي في حال السكر، يغيب عن تمييز الأشياء لكنه لا يغيب عن الأشياء، وعدم غيبته عنها يعني بقاءه معها. وفي هذه الحالة، لا يكون في منزلة التوحيد وإن سكر، ولا يبلغ مقام المعرفة وإن شطح. فها هنا سكر ولا توحيد، وشطح ولا معرفة — هذا إن كان السكر لا بدَّ مفضيًا إلى شطح!

نأتي هنا إلى وصف بدوي لحال السكر، يقول صاحب شطحات الصوفية: وهي حال يؤكدها الآخذون بمذهب الشطح ... والمنكرون له: الأولون لأن المعاينة لا تتم في طريق السلوك إلا بعد ورود وارد قوي يغلب على السالك؛ فيغيب عن إحساسه، وهذا هو

---

[٤٦] الرسالة القشيرية، ج١، ص٢٦٨-٢٦٩.

[٤٧] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي ط١، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص١٣٨.

السكر ... وهذا الوارد هو أن يكاشف بنعت الجمال، فتطرب روحه وينتشي فؤاده أقوى انتشاء ... ويقول بها المنكرون حتى يتلمسوا لها المعاذير فيرفضوا هذه الشطحات.[٤٨]

ثم يقول: «إنما يقصد بالسكر هنا انتشاء الروح بمكاشفة الحق له بسرِّه وبأنه هو هي وهي هو، فتطرب أشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة؛ فسكرها إذَن شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها، وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله، أو أنه ليس ثم إلا الله.»[٤٩]

يُستدل من عبارتي وارد قوي والمكاشفة بنعت الجمال أن بدوي رجع إلى القشيري في وصف حالة السكر، لكنه لم يشر إلى ذلك، أما عبارة «وينتشي فؤاده أقوى انتشاء» التي لا تقول شيئًا؛ فهي من إنشاء الدكتور فقط!

نعود الآن إلى تعليق الدكتور بدوي المعرفة على الشطح، والشطح على السكر؛ فنقول إن المعرفة الحاصلة في السكر معرفة غير تامة؛ لأن الصوفي يكاشف فيه بنعت الجمال فقط، على حين أن المعرفة التامة تستوجب المكاشفة بنعت الجلال أيضًا، طبقًا لقول القشيري: «وإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم فصفة العبد الثبور والقهر.» ويقول ابن عجيبة «ولا تكون المعرفة كاملة حتى يكون صاحبها يعرفه في الجلال والجمال، والمنع والعطاء، والقبض والبسط. وأما أن لا يعرفه إلا في الجمال، فهذه معرفة العوام الذين هم عبيد أنفسهم، فإن أُعطوا رضوا، وإن لم يُعطوا إذا هم يسخطون.»[٥٠]

أما العلاقة بين السكر والشطح فهي علاقة عموم وخصوص بحيث يمكننا القول إن كل شاطح فسكران، لكن ليس كل مَن يسكر يشطح بالضرورة. ويظل الشطح عندنا متوقفًا على عنصر المفاجأة؛ إذ يفاجأ فيها الشاطح بإله يختلف اختلافًا كليًّا عما تعلمه أو تلقنه قبل أن يلقاه!

٤

في الوقت الذي يعلِّق فيه بدوي بلوغ منزلة التوحيد على حالة السكر الذي يقتضي بالضرورة الشطح كما يقول، ويعتبر الشطح مرحلة ضرورية في طريق التوحيد — يريد

---

[٤٨] بدوي، شطحات، ص١٧.

[٤٩] نفس المرجع السابق، ص١٧-١٨.

[٥٠] ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط٢، مصر ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص١٨٣.

بذلك تحقيق المعرفة وبالتالي في تكوين صفة العارف عند السالك؛ في هذا الوقت بالذات يفهم بدوي مصطلح السكر الوارد في موقف ابن تيمية من الشطح، يفهمه على أنه «سكر جسماني».[٥١]

وقد مرَّ معنا توًّا قول بدوي: «إنما يقصد بالسكر هنا انتشاء الروح بمكاشفة الحق لها بسرِّه وبأنه هو هي وهي هو؛ فتطرب أشد الطرب لاكتشافها هذه الحقيقة؛ فسكرها إذَن شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله أو أنه ليس ثم إلا الله.»

ينقل بدوي عن ابن تيمية ما جاء في الرسائل والمسائل (١، ص١٦٨) قوله «إن بعض ذوي الحال يحصل له في حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى –والسكر وجد بلا تمييز.» فقد يقول في تلك الحال: سبحاني! أو ما في الجبة إلا الله، أو نحو ذلك من الكلمات التي تُوثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء ... يتابع ابن تيمية: «وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تُؤدَى.»[٥٢] على هذه العبارة الأخيرة يعقِّب بدوي قائلًا: وعلى هذا فلا يؤخذ بها، وإذَن يجب رفضها، كما نرفض كلمات السكران بالطعام والشراب![٥٣]

هذه الفقرة التي نقلها بدوي عن ابن تيمية الذي يبين فيها موقفه من ظاهرة الشطح حفلت — كما نرى — بالمصطلحات الصوفية ففيها «الحال» و«الفناء» و«الغيبة» و«السوى» و«الوجد» و«السكر»، فلماذا يفهم بدوي هذه الألفاظ جميعًا على ما أراده الصوفية منها، ويستثني منها لفظة السكر ويجعل مراد ابن تيمية منها «السكر الجسماني»؟

وعندما وصف بدوي حال السكر بقوله: «وهي حال يؤكدها الآخذون بمذهب الشطح ... والمنكرون له ... ويقول بها المنكرون حتى يتلمسوا المعاذير فيرفضوا هذه الشطحات[٥٤] عندما وصف لنا بدوي ذلك لم يذكر لنا مَن هُم القائلون بمذهب الشطح، ولم يبين مواقفهم من الشطحات إن كانوا يأخذون بها على ظاهرها أم كانوا يتلمسون

---

[٥١] بدوي، شطحات، ص٢١-٢٢.

[٥٢] نفس المرجع السابق، ص١٧.

[٥٣] نفس المرجع ونفس الصفحة.

[٥٤] نفس المرجع ونفس الصفحة.

لها التأويلات كما فعل الجنيد في الكثير من شطحات أبي يزيد، مكتفيًا بذكر مواقف المنكرين لمذهب الشطح، جاعلًا على رأسهم ابن تيمية الذي يسميه بدوي عدو الصوفية اللدود!»[٥٥]

ثم لماذا غاب عن بدوي، وهو يروي عن ابن تيمية، أن هذا الأخير عدَّ البسطامي، وهو أكبر الشاطحين، من الأصحاء، ثم بعد ذلك نرمي شيخ الإسلام بأنَّه «عدو الصوفية اللدود»؟!

ثم، ماذا يريد بدوي من قوله: «وعلى هذا فلا يؤخذ بها (الشطحات)، وإذَن يجب رفضها»؟ ترى إذا أخذ بها، فهل يجب تضمينها في صلب الشريعة وجعلها عقيدة ظاهرية؟ ومَن ذا عساه أن يأخذ هذه المهمة على عاتقه، وليس في الإسلام هيئة مخولة مثل هذه الصلاحية؟ ثم، إذا أخذ بها، فعلى أي وجه؟ هنا تنهض أمامنا عدة احتمالات تأويلية:

- إن أبا يزيد في قوله «سبحاني»! يدعو إلى نفسه بالألوهية، ويترتَّب على ذلك أن يقف الناس منه إما بالقبول أو الرفض، وما نحسب بدوي يختلف مع ابن تيمية في رفض دعوة أبي يزيد إلى نفسه!
- إن أبا يزيد، وهو في حميا الاتحاد أو المواحدة بالله، نطق الله على لسانه فلا يكون أبو يزيد هو الناطق في هذه الحالة، وإنما هو الله تعالى. وهذا تأويل قد يقبله ابن تيمية؛ لأنه يَعُد مثل هذه الكلمات التي تصدر عن الصوفي إنما تصدر في حال «الفناء الناقص»! والفناء الناقص كما يراه شيخ الإسلام وغيره من أئمة السلفية هو أن يغيب العبد بالعبادة عن المعبود، أو بالمعبود عن العبادة، لأن مثل هذه العبادة عدم؛ فهي بمنزلة عبودية النائم وزائل العقل لا يعتد بها.[٥٦]
- إن أبا يزيد، وقد كوشف بسر الألوهية، أعلن عن سرِّها تحت وطأة السكر، وما كان له أن يعلن عنه في غير هذه الحال؛ ولذلك يكون معفًى من المسئولية فلا يجب عليه حد أو قصاص والتماس بعض العذر له بالسكر؛ لكيلا يشجع العامة على الاقتداء به وتقليده في حال صحوهم، وفي هذا مصلحة للجماعة كما لا يخفى، ما دام مضمون مثل هذه الشطحات لا يمكن أن يصير «عقيدة ظاهرية»!

---

[٥٥] نفس المرجع ونفس الصفحة.

[٥٦] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص١٥٠-١٥١.

٥

حيال هذه الاحتمالات وإمكان اختلاط الأمر على عامة الناس، وحيال احتمال تشييد عقائد أو نِحل مضادة للإسلام، أليس الأسلم «أن تُطوى (هذه الشطحات) ولا تُروى ولا تُؤدى» سواءً أكنَّا من أنصار «مذهب الشطح» أم من خصومه؟ فابن تيمية، من ناحية، أفتى بعدم مسئولية الشاطح؛ ومن ناحية ثانية، بعدم تداول الشطحات، خوفًا على العامة من الفتنة.

٦

ثم ينقل بدوي عن عبد القادر الجيلاني، شيخ الطريقة المعروفة بالطريقة القادرية، الذي يرى أن الشطحات إن كانت صادرة عن الصوفية في حال الصحو فهي من الشيطان الذي لا حكم له؛ إذ لا يحكم إلا على ما تلفظ به في حال الصحو؛ وأما الغيبة فلا يقام عليها الحكم.[٥٧]

يقول بدوي تعقيبًا على ابن تيمية والجيلاني: «واضح أن رأي هؤلاء الخصوم ... لا يمكن أن يقوم له وزن عند مَن يرى أن الشطح ظاهرة صوفية سليمة، وأن الكلمات الشطحية لا تقلُّ في صدقها عن الكلمات التي تصدر في حال الصحو ... فلا دخل للصحو أو السكر في تحديد القيمة الذاتية لهذه الكلمات، وإلا أخطأنا فهم هذه الظاهرة الممتازة. وهؤلاء الخصوم — يقول بدوي — خلطوا عن قصد بين السكر الروحي والسكر الجسماني.»[٥٨]

٧

نقول: لقد أخطأ بدوي الفهم عندما لم يفرِّق بين حالَي الصحو والسكر في «تحديد القيمة الذاتية لهذه الكلمات». فالعبارة المستشنعة التي تصدر في حال الصحو لا يمكن اعتبارها من الشطح لما فيها من شُبهة التكلف وقلَّة الصدق. ثم لماذا نسي بدوي قوله: «والمرء لا يبلغ منزلة التوحيد إلا في حال السكر وما يتلوها والسكر يقتضي بالضرورة الشطح؛ فالشطح إذَن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد ... إلخ.»

---

[٥٧] بدوي، شطحات، ص١٧.

[٥٨] نفس المرجع ونفس الصفحة.

من النقول التي أوردناها عن كتاب «شطحات الصوفية» لا يبدو أن ثمة خلطًا، لا عن قصد ولا عن غير قصد، بين السكر الجسماني والسكر الروحي، خصوصًا وأن اصطلاح «السكر» اصطلاح متداول ومعروف في أوساط الصوفية وغيرهم من أئمة الشريعة، كما يُعرِّفه الدكتور بدوي أكثر من مرة نقلًا عن القشيري أو عن ماسينيون، بل حتى عن ابن تيمية نفسه الذي يعرِّف السكر بأنه «وجد بلا تمييز». ومَن يعرِّف السكر على هذا النحو، فهل يحق لنا أن نتهمه بالخلط — عن قصد — بين السكر الروحي والسكر الجسماني؟

٨

هل أمسك الصوفيةُ عن الشطح بعد مصرع الحلاج إيثارًا منهم للسلامة، أم ظلُّوا يشطحون بلا خوف من السلطان ولا رهبة من علماء الظاهر؟ حيال هذه القضية، لا يقطع الدكتور بدوي برأي بإيراد تعريف الشطح للجرجاني، ثم يمضي في مناقضته — كما مرَّ معنا — معتبرًا تذييل الجرجاني لتعريفه بعبارة «من غير إذن إلهي» لا معنًى لها. ثم يحاول بيان السبب الذي حمل الجرجاني على تذييل تعريفه بهذه العبارة، فيقول: وفي هذه العبارة الأخيرة نشاهد الرأي الغالب عند متأخري الصوفية والكتَّاب عامة ممن لا ينكرون هذه الظاهرة في ذاتها، ولا يستشنعون الكلمات الشطحية، بل يرون أن الخطأ الوحيد فيه هو أن أصحابها يفصحون بها بدون إذن إلهي. وأصحاب هذا الرأي إنما يريدون التوفيق بين الاعتراف بصحة الشطحات وبين إنكار ما يدل عليه ظاهرها مما استشنعه أهل السنة وخصوم الصوفية. ولهذا جاء رأيهم غامضًا ... إلخ.[٥٩]

لكن، ما الذي دعا أصحاب هذا الرأي إلى اللجوء إلى هذه الصيغة التوفيقية، كما يسميها الدكتور بدوي، بين أن تكون الشطحات مأذونًا بها وغير مأذون بها في نفس الوقت؟

يجيبنا صاحب «شطحات الصوفية» بما يلي:

ولعل السبب في هذا الدفاع على هذا النحو ما شاهده الصوفية أنفسهم من بَعدِ عهد الحلاج من خطر يتهددهم إذا أوغلوا في الشطح. فمن باب الأمن على أنفسهم آثروا

[٥٩] بدوي، شطحات، ص٢٣.

أن يلتزموا الصمت في هذا الباب إذا وردت عليهم واردات من قبيل الشطحات. فمصير الحلاج إذَن كان أبلغ عبرة لهم في هذا الباب.[٦٠]

٩

لعل أوَّل انطباع نكوِّنه عن مثل هذا التعليل أن الصوفي قادر على كتمان ما يرِد على لسانه من شطح، وبهذا تنتفي عنه صفة الاضطرار والغلبة التي تحت وطأتها ينطق بما ينطق؛ أي إن للعامل الخارجي (وهو هنا السلطان) قوة مثل قوة العامل الداخل (الوارد القوي) على الأقل. أو إن للعامل الخارجي قوة أكبر من قوة وارده حتى يحول دونه وما يلهم بقوله من شطح. وعلى هذا يكون الصوفي الشاطح متكلفًا غير صادق فيما يصدر عنه؛ وبذلك لا يكون الشطح «ظاهرة صوفية سليمة»، ولا يكون الشطح «هذه الظاهرة الممتازة» كما يقول عنها الدكتور بدوي. أو أن الصوفية الذين جاءوا بعد الحلاج لم يكونوا «عارفين» بالمعنى الدقيق، ما دام الدكتور بدوي يعلق المعرفة على الشطح، ومَن لا يشطح فليس بعارف، على ما تقدم من أقواله.

ثم يورد الدكتور بدوي هذا البيت من الشِّعر:

بالسر إن باحوا تُباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تُباح

متبعًا إياه بقوله: وليس من المستبعَد أن يكون الشبليُّ هو أول من نبَّه الصوفية إلى وجوب عدم الإباحة بهذه الأسرار؛ لأنه — وقد كان صديق الحلاج الحميم، وشاهد مصيره فأثَّر في نفسه أبلغ تأثير وأعمقه — آثر، طمعًا في السلامة، أن يدخل هذه الفكرة ويدعو هذه الدعوة. ومن هنا يذكر المؤرخون عن الشبلي هذه الكلمات التي تعبر عن هذا المعنى تمام التعبير. قال الشبليُّ: أنا والحلاج شيء واحد، فخلَّصني جنوني وأهلكه عقله. وقال أيضًا: كنتُ أنا والحسين بن منصور شيئًا واحدًا، إلا أنه أظهر وكتمتُ.[٦١]

---

[٦٠] نفس المرجع ونفس الصفحة.

[٦١] نفس المرجع ص٢٣-٢٤، نقله بدوي عن ماسينيون من «مجموع نصوص لم تُنشر خاصة بالصوفية المسلمين»، باريس ١٩٢٩م، ص٧٩.

لكن بدوي لا يلبث أن يستدرك متراجعًا بقوله: على أن هذا كلَّه لا يدل مطلقًا على أن الصوفية كلهم قد أخذوا بدعوة الشبلي هذه. إنما كل ما نريد قولَه هو أنه لعل الشبليَّ هو أول مَن تنبَّه إلى وجوب عدم إذاعة هذه الكلمات. وإلا فالمتأخرون قد أوفوا على السابقين في هذا الباب، وإن اتسمت عباراتهم بالتصنُّع مما يدل على الرغبة في التقليد وعلى عدم الإخلاص في صدورها عنهم كما هي الحال بالنسبة إلى الجيلاني والرفاعي.[٦٢]

وبعد هذه الفقرة مباشرة — وبدون مقدمات — يعود الدكتور بدوي فينقضها بقوله: إنما كان الصوفية إلى ما قبل الحلاج ينطقون بالكلمات الصوفية من غير تحرُّج ولا تحرُّز؛ لأنه لم يكن للسلطان الخارجي بعدُ تأثير عليها. أما منذ قضية الحلاج فقد بدأ الصوفية يتبيَّنون ما سيترتب على أقوالهم من نتائج عملية لا بد لَمن يؤثر العافية منهم أن يحسب لها ألف حساب.[٦٣]

١٠

في محاولة للخروج من التناقض الذي أوقعنا فيه صاحب «شطحات الصوفية» نبين النقاط التالية:

أولًا: هذا الحشد الكبير من الشطحات المنسوبة إلى الصوفية، ولا سيما أبي يزيد البسطامي والحلاج والشبلي وغيرهم، ليس من الضروري أن تكون كلها صادرة عنهم تخصيصًا. بل نحن نذهب إلى أنها جاءت بفعل قانون «تلاقي الأطراف» الذي عبَّر عن نفسه من خلال آلية إسقاط جَرَت على ألسنة العامة ونسبتها إلى صوفية مشهود لهم برسوخ القَدم في ميدان التصوف. فالعامي لو أراد أن ينسب شطحًا لنفسه لقُوبل بالرفض والشجب؛ لكنه حين ينسبه إلى أبي يزيد مثلًا حري به أن يقابل بقبول. وقد مرَّ معنا أن الفقهاء وعلماء الكلام ذهبوا بصفة المفارقة الإلهية إلى حدها الأقصى، تقليدًا لمسلمي الصدر الأول، حتى أنهم جعلوا منها صفة مطلقة لا تقبل النقض والتعديل، ووصلوا — بالتالي — إلى نفي صفة القرب والبطون؛ هذا على الرغم من اشتمال الكتاب والسُّنة على هذه الصفة الأخيرة غير مكتفين بذلك، بل عمدوا إلى تأويل

[٦٢] بدوي، شطحات، ص٢٤.

[٦٣] نفس المرجع ونفس الصفحة.

كل آية أو أثر فيه دلالة مريحة على صفة القرب أو البطون تأويلًا يتماشى مع صفة المفارقة. لقد كان من شأن هذا أن يُحدث اختلالًا في التوازن النفسي عند الجماعة المسلمة حملها على الذهاب بصفة القرب أو البطون إلى أقصاها التي عبرت عن نفسها من خلال الشطح، وكان الشطح هو التعويض الطبيعي عن هذا الخلل، من ناحية، وصولًا إلى موقف متوازن يجمع بين قيمتَي المفارقة والبطون، وبذلك يتحقق التوازن النفسي عند الجماعة والأفراد. هذا الدور التعويضي قامت به «الخافية الجامعة» التي راحت تُطلق على ألسنة العامة الشطحات المتوهمة؛ لتحلها في الواعية وتتناقلها في رائعة النهار منسوبة إلى هذا الصوفي أو ذاك، ملتمسة له العذر بالسكر تارة، أو مُئولة ما يمكن تأويله منها بما يتماشى مع ظاهر الشريعة تارة أخرى.

ثانيًا: كان لاستقرار صفة القرب أو البطون في النفس بتأثير الشطحيات الفعلية منها أو المفتعلة، أثر كبير في انتفاء عنصر «المفاجأة» انتفاء لم يَعُد معه الصوفي الواصف يواجه إلهًا لا عهد له به إلهًا بعيدًا كل البُعد، مفارقًا كل المفارقة، بل هو الآن أمام إله يعرفه، «إله أقرب إليه من حبل الوريد» لا يفاجأ بقربه، إله «هو عند حسن ظن عبده به، إن مشى (هذا) إليه ذراعًا مشى (الله) إليه باعًا ...» إذَن بقدر ما يستقر مفهوم القرب ينتفي عنصر المفاجأة، وبمقدار ما ينتفي عنصر المفاجأة ينتفي الشطح.

ثالثًا: لقد عملت تربية المريدين والسالكين على أيدي مشايخ الطرق على تهيئة الأولين لتقبل صفة البطون أو القرب تدريجيًّا فكان ذلك وِقاءً لهم من عنصر المفاجأة التي قد تذهب بعقول مَن يتعرضون للألوهة بدون دليل مرشد يهديهم إلى سواء السبيل. وقد قلنا فيما تقدم إن غرس قيمة البطون في نفس السالك من شأنه أن يوازن بين القيمتَين فلا ترجح إحداهما على الأخرى.

رابعًا: كثير من الأقوال أو الأشعار التي تُنسب إلى الصوفية يمكن اعتبارها من الشطح، ومع ذلك ليست منه، من حيث إنها لم تصدر تحت تأثير «غيبة بوارد قوي»، على حد تعبير القشيري، مثال ذلك هذان البيتان لابن الفارض في تائيته الكبرى:

كلانا مُصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

أي أن الإنسان يصلي لنفسه من خلال صلاته لله، والله يصلي لنفسه من خلال صلاة الإنسان له. أو — إن شئتَ قلتَ — إن الإنسان يصلي لله وإن الله يصلي للإنسان في نفس

الوقت، فالمصلِّي والمصلَّى له واحد. مثل هذا القول لا يمكن اعتباره من الشطح «الذي هو حديث عن التجربة في التجربة»، وإنما هو حديث عن التجربة خارج التجربة، أو هو — في اصطلاح الصوفية — حديث جرى في مقام الفرق عما جرى في مقام الجمع؛ وهو — بهذا الاعتبار— لا يُعَد من الشطح ويدخل في هذا الباب أكثر الأشعار المنسوبة إلى الحلاج وأكثر أشعار أصحاب مذهب وِحدة الوجود أو إحاطة الألوهة بالوجود وكتاباتهم كابن عربي والجيلي والصدر القونوي ومَن سواهم. بذلك تصبح «أنا الحق» الحلاجية نقطة في بحر شطحيات هؤلاء القوم هذا إن صحت تسميتنا لها أنها شطحيات.

(٣) البحث الثالث

١

فيما يُنسب إلى رابعة العدوية من شطح يقول الدكتور بدوي:

أمَّا رابعة فالكلمات التي وردت إلينا عنها مما يندرج في باب الشطح لا تُعد بعدُ من الشطح إلا في معناه؛ أما صورته — أعني التحدث عن الله بضمير المتكلم — فليس لدينا من نوعه شيء إنما أقوال ظاهرها مستشنع وباطنها مستقيم ... وكلها تتعلق بالتوحيد والتجريد وزيادة المعنى الروحي أو وضعه مكان المعني المادي فيما ورد به الشرع ... ولهذا هي أدخل في باب التجديفات منها في باب الشطحيات؛ وهي عند خصومها من مكر الله الخفي.[٦٤]

نقول: ليس من الضروري في الشطح، لكي يعتبر كذلك، أن يشترط فيه تحدث الشاطح عن الله بضمير المتكلم. فهذا الشرط ينطبق على نوع معين من الشطح، هو الشطح الحاصل في دروة الاتحاد أو حين تبادل الأدوار. هذا أبو حمزة الصوفي كان إذا سمع تغريد عصفور أو نباح كلب يقول «لبيك» فرماه الناس بالحلول، ولم يكن يتحدث عن الله، بل كان يلبي «دعوة خلق من خلق الله وأثر من آثاره تعالى!»[٦٥]

---

[٦٤] بدوي، شطحات الصوفية، ص٢٦.

[٦٥] السراج الطوسي، اللمع، ص٤٩٥.

٢

لنرَ الآن ما في «تجديفات» رابعةَ من ظاهر مستشنع وباطن مستقيم. يقول صاحب «شطحات الصوفية»:

... فهي (أي رابعة) في سبيل تجريد الحج من معناه الحسي (...) قالت عن الكعبة لما حجَّت — ولعل ذلك لآخر مرة: «هذا الصنم المعبود في الأرض! فإنه ما ولجه الله ولا خلا منه.»[٦٦]

يذهب ابن تيمية إلى أن هذا القول كذب على رابعةَ. لكن بدوي يرد كلام ابن تيمية بقوله:

وتكذيب ابن تيمية لهذا القول على أساس أنه لرابعة لم يقم على أساس تاريخي، إنما على أساس عقلي هو استحالة نسبته إلى رابعة لأنها كانت عابدة مؤمنة، وهو قول دال على الكفر. يقول بدوي: ولهذا لا يُعتدُّ هنا بقوله إن هذا القول كذب على رابعة، ما دام لم يبنِ ذلك على أسباب من الأسانيد التاريخية؛ والسبب العقلي الذي ذَكره ينقضه ما ينسب إليها من أقوال أخرى — كما ترى — تستوجب من ابن تيمية التكفير أيضًا.[٦٧]

نقول: إن كان ابنُ تيمية ينفي هذا القول عن رابعةَ أن تكون فاهت به، ونفيه هذا غيرُ مبني على أساس من الأسانيد التاريخية بل على أساس عقلي هو استحالة نسبته إلى رابعة، وهي العابدة المؤمنة والقول المنسوب إليها يدل على الكفر؛ فإن إثبات الدكتور بدوي نسبة هذا القول إلى رابعة ليس مبنيًّا على غير الأساس الذي بنى عليه ابن تيمية نفي نسبته إليها. فالدكتور بدوي لم يقدِّم دليلًا واحدًا على صحة نسبة هذا القول أو غيره إلى رابعة أم تراه يكتفي بالرواية المنقولة ويعتبرها دليلًا كافيًا؟ الشيء الثابت الوحيد أن هذا القول قد قيل. أما مَن قاله، وكيف كانت روايته؟ ومَن هم رواته؟ وهل كانوا موثوقين أم غير موثوقين؟ فهذا ما لا سبيل للتحقق منه. وفي هذه الحالة يستوي الإثبات والنفي، أكانت رابعة قالته أم لم تقله!

---

[٦٦] بدوي، شطحات الصوفية، ص٢٦.

[٦٧] نفس المرجع السابق، ص٢٦-٢٧.

٣

إذا سلَّمنا بأن ظاهر كلام رابعة وتجديفها على الحج هو ظاهر مستشنع؛ فإن من حقنا أن نبحث عن باطنه المستقيم الذي يسوغ لرابعة ولغيرها أن تقول ما تقول. الشيء الوحيد الذي قاله صاحب شطحيات الصوفية مما يمكن اعتباره من قبيل الباطن المستقيم، في نظر الدكتور بدوي قوله إن رابعةَ بهذا القول إنما تجرد الحج من معناه الحسي؛ الأمر الذي يشعر بأن للحج، في نظر الدكتور بدوي. معنيين: أحدهما حسي والآخر معنوي أو روحي. غير أن صاحب «شطحات الصوفية» لا يذكر لنا المعنى الروحي الذي تنطوي عليه مناسك الحج. ولقد كان حريًّا به أن يقول إن للحج ظاهرًا وباطنًا وأن رابعة أرادت بتجديفها المزعوم أن تخترق حجاب الظاهر لكي تنفذ منه إلى معناه الباطن؛ من محدودية الظاهر إلى لامحدودية الباطن!

ثم لماذا غاب عن الدكتور بدوي أن رمزية الحج تقوم على «سفر» من المحيط إلى المركز، ثم عودة من المركز إلى المحيط، وأن هذا الإيقاع من السفر والعودة هو نفس الإيقاع الكوني في الآفاق والإيقاع الداخلي متمثلًا في نبض القلب وتردد النفس؟ بل لماذا غاب عنه أن الكعبة هي المظهر الأرضي لـ «بيته» المعمور السماوي؟ أليس المركز في الكون كله، أرضه وسمائه، هو النقطة التي يتقاطع عندها الزمن والأزل، وبالتالي هذه النقطة هي هي الله كما يقول والتر ستيس؟[٦٨] وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا يكون هذا المركز، أو هذه النقطة، المبدأ الخالق والكل الذي تتعلق به الأجزاء حتى إذا كان امتصاص للجزء في الكل بطل أن يكون الجزء جزءًا؟ أو ليس هذا هو الفناء الصوفي بعينه؟ وفي هذا الاعتبار، لا يكون الحج غير صورة خارجية لما يجري في داخل الإنسان. هذه الحركة الجدلية يقوم بها الحاج من المحيط إلى المركز، ومن المركز إلى المحيط؛ الباعث النفسي أو الروحي عليها هو ذلك النوع من «الحنين» إلى المصدر الأصلي الذي جاء منه الإنسان؛ يعود إليه لكي ينغمس فيه فيولد ولادة جديدة، خالصة من الذنوب، مبرَّأة من العيوب، معلنًا بقوله لبيك! وضح حياته كلها بين يدي بارئها؛ أي معلنًا «إسلامه» لله تعالى. يعلمنا يونغ أن حياة الإنسان الداخلية لا تكتمل وجودًا إلا أن توجد لنفسها ما يماثلها

[٦٨] والتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، منشورات مؤسسة فرانكلين، بيروت، نيويورك، ص١٧٦.

في العالم الخارجي، أن تتمثل قيمه ومثله العليا، وهي قيم ومُثل غير زمانية- مكانية، في عالم الزمان والمكان. هذا التوافق بين الظاهر والباطن هو المطلوب في التربية الدينية، بدونه يكون الإنسان منقسمًا على نفسه يكابد القلق ويقاسي العصاب.[٦٩] ثم، ألا يذكِّرنا الطواف حول الكعبة بحركة الكواكب السيارة حول مركزها الشمس؟ هنا يتطابق ما يجري على الأرض مع ما يجري مثله في السماء، ويتحقق الإسلام بمعناه الكوني في أشمل معانيه؛ إذ تتواكب حركة الإنسان (العالم الأصغر) مع حركة الأفلاك (العالم الأكبر) في إيقاع واحد ونبض واحد: ﴿وَلَهُ أَسلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ﴾. (آل عمران: ٨٣).

إذَن، أي معنًى حسي يريد الدكتور بدوي من رابعة أن تجرده من الحج أو تجرد الحج منه؟ ما ذكرناه توًّا ما هو إلا جانب من المعاني غير الحسية التي انطوت عليها المظاهر الحسية، وهي مظاهر قابلة للتفسير بلا حدود، شأنها في هذا شأن كل رمز أو طقس فيما ينطوي عليه من معان غير محدودة تعبر عنها لفظة أو صورة أو حركة محدودة، لكنها حسية رغم ذلك. ثم ما رأى الدكتور بدوي بالرقص الدوراني يؤديه دراويش المولوية؟ هل يريدنا الدكتور بدوي أن نجرده من معناه الحسي فيتوقف الدائرون عن الدوران؟[٧٠] في مثل هذا الدوران يطوف الحجيج حول الكعبة المشرفة.

٤

لتوكيد المعنى المعنوي في رمزية الحج، نورد هنا نقلًا عن أبي العلا عفيفي، ما يقوله أبو يزيد البسطامي في هذا الصدد: حججت مرة فرأيت البيت، وحججت ثانية فرأيت البيت وصاحبه، وحججت ثالثة فلم أرَ البيت ولا صاحبه.[٧١]

يعقِّب الدكتور عفيفي على هذا الكلام بقوله: يفصل (أبو يزيد) في هذا مراحل معراجه الروحي الذي انتهى فيه إلى مقام الفناء التام أو الوحدة التامة. فالحج هنا

---

[٦٩] ك. غ. يونغ، علم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، دمشق ١٩٨٥م، ص٢٤٢؛ حيث يقول إمام المدرسة التحليلية: كلما اعتمدنا صيغة خارجية، طقسية أو روحية، نستطيع التعبير بواسطتها تعبيرًا مكافئًا عن جميع تطلعات الروح وآمالها — على نحو ما تجده في بعض الديانات الحية — أمكننا القول إن النفس موجودة في الخارج، ولا وجود لمشكلة روحية، بالمعنى الدقيق للكلمة.

[٧٠] يرجع إلى فراس السواح، لغز عشتار، قبرص ١٩٨٥م، ص١٧٣؛ حيث أشار المؤلف إلى رمزية الطواف حول الكعبة وإلى دراويش المولوية.

[٧١] أبو العلا العفيفي، التصوف ... الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، بلا تاريخ، ص١٦٧.

رمز السَّفر الروحي وأول مراحله هو المرحلة الحسية التي رأى فيها «البيت» (العالم) وأدركه إدراكًا حسيًّا. وفي الحج الثاني، أدرك البيت وصاحب البيت: أي أدرك «الاثنينية» إدراكًا عقليًّا وفرق بين الله والعالم. وفي الحج الثالث أدرك بقلبه وشعوره «الكل» الذي لا يميز فيه بين البيت وصاحب البيت. فمراتب هذا الحج ثلاث: إدراك حسي، فإدراك عقلي، فشهود قلبي. أو فردية فثنوية فوحدة مطلقة تنمحي فيها الكثرة العقلية والحسية. وهذه المرتبة الأخيرة هي مرتبة الفناء أو التوحيد الصوفي[٧٢] وفي تفصيل المعاني الروحية التي ضمنها السراج الطوسي كتابه «اللمع» يذكر المؤلف أن أبا يزيد لم يحج سوى حجة واحدة.[٧٣]

فالحج، إذَن صورة خارجية من السَّفر الداخلي الذي ينطلق من الظاهر إلى الباطن، أو من المحيط إلى المركز، أو من الجزء إلى الكل، أو من بيت الله إلى الله. والحج، مثله كمثل كل طقس، من وظائفه أن يحرِّض مَن يؤديه على الدخول في الزمن البدئي المقدس الذي قام به سلف صالح أو وليٌّ أو صدِّيق أو بطل؛ فهو معاصرة للزمن الأولي من جهة، ومواحدة سحرية أو روحية من استنَّه لأول مرة، من جهة ثانية، كما يعلمنا مرسيا إلياد.[٧٤] إنه أشبه بالشرارة التي تضرم النار الكامنة في الأشياء القابلة للاحتراق. أو هو أشبه بالمحرِّض اليدوي الذي كانت تدار به محركات السيارات عندما كانت صناعتها في البدايات الأولى.

٥

إن عروج الصوفي إلى الله تعالى يتم على مقامات كثيرة، كما هو معروف، بعضها أعلى من بعض. فمقام الورع أعلى من مقام التوبة، ومقام الصبر أعلى من مقام الزهد، وهكذا،[٧٥] من دون أن يلغي المقام الأعلى المقام الأدنى، بل يضيف إليه ويعمقه. وإننا، إذ

---

[٧٢] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

[٧٣] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمد وطه عبد الباقي سرور، مصر ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص٢٢٢، ٢٣٠.

[٧٤] مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دمشق ١٩٨٧م، منشورات دار طلاس، ص١٠٣ وما بعدها.

[٧٥] السراج الطوسي، اللمع، «كتاب الأحوال والمقامات»، ص٦٥–١٠٢.

نرقى درج السلم، لا نكسر الدرجة الدنيا بعد ارتقائنا عنها إلى العليا، بل نفسح لغيرنا فرص الارتقاء منها كما ارتقينا. والحج طقس أو مناسك تؤدَّى فيها حركات وابتهالات وتلاوات، هي عند الصوفي مقام أول في المقامات؛ فإذ ارتقى عنه إلى مقامات أعلى لا يستهين بالمقامات الدنيا أو يدعو إلى نبذها ونحن لا نحسب أن رابعة قد ذهبت إلى هذا حين نُسب إليها قولها: هذا الصنم المعبود في الأرض ... وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه!

لكن، متى تكون الكعبة صنمًا في نظر الصوفي؟ بل متى تكون العبادات أصنامًا؟ لا تكون العبادات كذلك إلا عندما تصبح حجابًا عن الحق تعالى، من ذلك إذا استشعر الصوفي فيها لذة روحية، وراح يدمن هذه العبادات طمعًا في مزيد من هذه «اللذة»! في هذه الحالة تصبح العبادات من «السوى» ومتى تصبح من السوى تكن من «الشرك الخفي». يقول ابن عباد الرندي:

... والحلاوة على الإطلاق إذا وجدها العامل (=العابد) في العمل (=العبادة) لا ينبغي له أن يقف معها ولا يفرح بها ولا يسكن إليها، وكذلك أيضًا لا ينبغي له أن يقصد بعمله إلى نيلها لما له فيها من اللذة والحظ؛ فإن ذلك ما يقدح في إخلاص عبادته وصدق إرادته وليكن اعتناؤه بحصولها لتكون ميزانًا لأعماله ومحكًّا لأحواله فقط. قال الواسطي رضي الله عنه: استحلاء الطاعات سموم قاتلة.[٧٦] في هذا الضوء يمكننا فهم قول الحلاج بأن صلاة العارفين من الكفر.[٧٧]

٦

أما قول رابعة: «وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه؛» فقد يعني أن الله تعالى لم يكن خارج الكعبة، بل كان فيها دائمًا من حيث إن حركة الولوج تبدأ من الخارج وتنتهي في الداخل؛ فالذي يكون في الداخل أصلًا لا يقال إنه قام بفعل دخول يؤيد ذلك الطرف الثاني من المعادلة وهو قولها ولا خلا منه، مما يعني أنه مقيم فيه.

وربما يعني هذا القول مفارقة الألوهة للمخلوقات وبطونها فيها في نفس الوقت، وهي الحال التي يمكن أن نسميها بحال ما بين البينَين؛ فالألوهة مفارقة وباطنة في

[٧٦] ابن عباد الرندي، شرح حكم ابن عطاء السكندري، مصر ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ج١، ص٦٤.

[٧٧] يرجع إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، ص١٦٩، ١٩٧، ١٩٨، وإلى أخبار الحلاج تحقيق ل. ماسينون وب. كرواس، باريس ١٩٣٦م، ص٦٦.

نفس الوقت، أو هي غير مفارقة ولا كامنة في نفس الوقت. وهكذا يكون الله تعالى ما ولج (بيته) ولا خلا منه. وإذا كان الحال كذلك، فلا ارتباط بين قولها المزعوم «هذا الصنم المعبود في الأرض»، وبين قولها اللاحق ما ولجه الله ولا خلا منه!

هذا، فضلًا عن أن هذه العبارة هي أدخل في باب علم الكلام منها في باب وصف أحوال الصوفية. ينقل ابنُ قيم الجوزية إلى «مدارج السالكين» طرفًا من أقوال المعطِّلة شديد الشبه بالقول المنسوب إلى رابعة. فقد غالى هؤلاء في تنزيه الألوهة غلوًّا شديدًا حين قالوا: «لا هو داخل العالم ولا هو خارجه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا محايث له ولا مباين له، ولا هو فينا ولا هو خارج عنا.»[٧٨] وذهب آخرون إلى «إثبات رب مغاير للعالم مع نفي مباينته للعالم، وإثبات خالق قائم بنفسه، لا في العالم ولا خارج العالم، ولا فوق العالم ولا تحته، ولا خلفه ولا أمامه، ولا يمنته ولا يسرته» يعقب ابن القيم على هذا الكلام بقوله: «فقول خبئ. والعقول لا تتصوره حتى تصدِّق به. فإذا استحال في العقل تصوره، فاستحالةُ التصديق به أظهر وأظهر.»[٧٩]

٧

ولعل من المفيد هنا أن ننقل عن السيدة وداد السكاكيني جانبًا من الفصل الذي عقدته على حجات رابعة العدوية لما يلقيه من ضوء على مراد الصوفية العاشقة من قولها المنسوب إليها عن الكعبة المشرفة. تقول السيدة سكاكيني:

«وقد عدَّدت رابعة شيخة الزهاد سفراتها إلى أرض الكعبة ومنزل الوحي، فأدَّت فريضة الحج على شوق ولهفة، وحققت أمانيها فيه وكانت ترتحل مع القافلة في الصحراء، لا تبالي تعبًا ولا خطرًا، بل كانت تهزج وتناجي ربها والركب سادر فوق الرمال، فتقول: إلهي وعدت بجزاءين لأمرين: القيام بالحج والصبر على الشدائد؛ فإن لم يكن حجِّي صحيحًا مقبولًا عندك، فيا ويلتاه! أو ما أشد هذه المصيبة عندي!»[٨٠]

---

[٧٨] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت ١٩٧٢م/١٣٩٢هـ، ج١، ص١٦٤-١٦٥.

[٧٩] نفس المرجع السابق، ص٦١-٦٢.

[٨٠] وداد السكاكيني، الصوفية العاشقة، سلسلة كتب اقرأ، رقم ١٥١، دار المعارف بمصر، بلا تاريخ، ص٦٣.

«وهذا الدعاء يشفُّ عن نفس رابعة في هذا الأوان الذي حجَّت فيه ولم يثبت التاريخ الذي بدأت تحج فيه، وأغلب الظن أن هذا الدعاء يدل على أنها قالته أول عهدها بالحج؛ فقد التمست فيه من الله أن تُتقبل حجها، وإن لم يتقبل فوا ضَيعةَ جهدها. لكن رابعة وقد هامت في العبادة ورضيت بها عزوفًا عن الدنيا وأهلها صار الحج عندها وسيلة من وسائل القربى إلى الله لا لتحظى بالثواب، بل إلحاحًا في معرفة الحق واستغراقًا في سر الوجود؛ فقد تقدَّمت في معرفتها وعبادتها أشواطًا حتى دخلت في نطاق جوًى لم ينقلها إليه جناحان، وإنما استهواها تواجد خالص، وتعمق لمعاني الذات الإلهية؛ فأطالت التأمل واصطنعت التعبير الرمزي في حديثها ودعائها وفي سلوك مذهبها مما اصطلح عليه فريق من إخوانها الزاهدين.»[٨١]

ثم تمضي السيدة سكاكيني في كلامها عن رابعة لكي تصل إلى ذِكر الكرامات المنسوبة إلى الصوفية العاشقة؛ حيث تقول:

وقد نُسبت إلى رابعة في هذا العهد (عهد النضج الروحي) حوادثُ وحكايات أشبه بالأساطير؛ فقد روت أكثر المصادر التاريخية أمورًا تجلَّت فيه كرامات رابعة وروعة مناماتها؛ منها أنها لما غدت إلى الحج في القافلة كان معها حمار يحمل متاعها، وفي أثناء الطريق نفق الحمار، فتوقفت رابعة وأبت أن ترافق القافلة، فقالت لأصحابها:

> – ارحلوا وحدكم، ما كان اتكالي عليكم لما ارتحلت بل ثقتي بالله وحده … وجلست رابعة قرب حمارها تدعو ربها وترجو منه الرحمة قائلة: إلهي لقد دعوتني إلى زيارة بيتك، ولقد نفق حماري في الطريق وأنا بالفيافي وحيدة.

وما كادت تتم دعاءها — على رواية العطار — حتى ارتدت الحياة إلى حمارها؛ فألقت رابعة على ظهره متاعها، وانطلقت في الصحراء تريد اللحاق بالقافلة السابقة.[٨٢]

وفي رواية هي أقرب إلى الأسطورة والحكاية، نقلها أبو علي الفارمدي تلميذ القشيري وأستاذ الغزالي أبي حامد، أن رابعة مضت في الصحراء تريد الحج وبقيت سبعة أيام

---

[٨١] نفس المرجع السابق، ص٦٣–٦٤.

[٨٢] نفس المرجع ص٦٥.

تتقلب على أضالعها حتى بلغت الكعبة.[٨٣] تعقِّب السيدة سكاكيني على هذه الرواية قائلة:

> ولعل الرواة نقلوا هذه الحكايات المتواترة؛ ليدلوا على افتتان الزهاد بأصناف العبادة، وفيه إيلام الجسم وإرهاق النفس عسرًا وكبتًا.[٨٤]

نظنُّ أن من حقنا أن نسأل الدكتور بدوي ماذا عساه أن يقول في هاتين الحكايتين المتقدمتين؟ هل كان يكذِّبهما أم يصدِّقهما؟ فإن كذَّب فإلى أي الأسانيد التاريخية كان يستند في تكذيبه؟ وإن صدَّق، فهل تراه كان يعتبر مجرد الرواية كافيًا للتصديق كشأنه عندما صدَّق ما رُوي عنها من تجديف على الكعبة؟

ثم تنقل السيدة سكاكيني من «تذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار حكاية ثانية تُضاف إلى كرامات رابعة، مؤداها أن الكعبة التي تقام حولها مراسيم الحج قد ذهبت بنفسها إلى لقاء رابعة.[٨٥]

هنا الكعبة تحجُّ إلى رابعة و«تسعى إليها». هكذا تنقلب الأدوار وتتبادل المواقع، ولعل هذا يشعرنا بنوع آخر من المواحدة في ذروة الفناء الصوفي حيث يصبح الإنسان إلهًا والإله إنسانًا، عبَّر فيه الرواة، إذ نسبوه إلى رابعة، عن حاجة الجماعة إلى الارتفاع بالأنثى إلى حظها من الألوهة بعد أن أفرط «المجتمع الأبوي» في الاقتصار على المبدأ المذكور وحده تعبدًا إليه وتقديسًا له.

٩

فيما يتعلق بالقول المنسوب إلى رابعة عن الكعبة أنها «صنم معبود» تمهِّد السيدة سكاكيني لذلك بالقول:

> ... تاريخ الفكر العربي سواءً في الدين أو الفلسفة قد احتوى حوادث عديدة وأخبارًا موزعة لأناس من العلماء والمفكرين وأهل الجدل، لحقتهم المؤاخذة

---

[٨٣] نفس المرجع ص٦٥.

[٨٤] نفس المرجع ص٦٦.

[٨٥] نفس المرجع ص٦٦.

والتهمة بكثير من أقوالهم وأفعالهم؛ لأنها فُهمت على ظاهرها فهمًا خاطئًا؛ فالقول المتواتر عن رابعة، في تطور حياتها الروحية، حين دنا موسم الحج: «لا أريد الكعبة بل رب الكعبة، أمَّا الكعبة فماذا أفعل بها؟ إنها الصنم المعبود في الأرض ما ولجه الله ولا خلا منه.» ربما كان منحولًا أو مدسوسًا عليها بالرغم من التواتر؛ إذ التواتر نفسه تسرَّب إلى حديث الرسول عليه السلام. بآلاف الأحاديث الموضوعة والمنحولة.[٨٦]

وفي محاولة منها لتفسير القول المنسوب إلى رابعة، تقول السيدة سكاكيني: على أن المفهوم من هذا القول إن صحَّت نسبته إلى رابعة أنها تريد وجه الله وحده بقلبها وبصيرتها، وما يتجلى لها في عبادتها وهو محض المراد من صوفيتها، وتجافيها عن الدنيا، فإيمانها الخالص العميق وتطور المعاني الإلهية في تفكيرها وتعبيرها جعلا نظرتها تترامى على إشراق روحي متكشف، ولم يبقَ همُّها مقصورًا على حج البيت، والأرض التي باركها الله بالوحي والتنزيل أسوة بأندادها الزهاد.[٨٧]

ثم تمضي السيدة سكاكيني في تحليلها قائلة:

«لقد صارت رابعة في حجاتها الأخيرة إلى تجرد لا يحتويه كيف، ولا يشتمل عليه حدود، أو تحيط به قيود؛ فتطرقت في حديثه عن الحج مع الزهاد العارفين إلى إيراد ألفاظ فهموا عنها مقاصدها، وفهمت عنهم مراميهم.»[٨٨]

١٠

ونحن نرى أن البحث في تاريخية مثل هذه الأقوال أو الأفعال منسوبة إلى رابعة أو غيرها، أمر لا طائل وراءه خصوصًا إذا كانت هذه الأقوال أو الأفعال تعبِّر عن تيار نفسي أطلقته «الخافية الجامعة» collective unconscious كما يعلمنا يونغ، سعيًا منها إلى إيجاد توازن في النفس أخلت به أحادية انتهت إلى نقيضها المضاد. وقد تمثلت هذه

[٨٦] نفس المرجع ص٦٧.

[٨٧] نفس المرجع ص٦٧.

[٨٨] نفس المرجع، ص٦٧-٦٨.

الأحادية في نظرنا، بالتعبد للمبدأ المذكَّر وحده وإغفال نظيره المؤنث مما حدا هذا الأخير أن يجد له مَن يمثِّله تاريخيًّا.

وهنا يجدر أن نشير إلى أن المبدأ المؤنث ملحوظ في الإسلام ميتافيزيقيًّا، وقد عبَّرت عنه مصطلحات من مثل «الذات» و«الحقيقة» و«أم الكتاب» و«الحضرة الأسمائية» وتمثل مبدأ الكثرة. وملحوظ باطنيًّا في اسمه تعالى الرحمن والرحيم الذي يتردد في كل بسملة. وملحوظ فنيًّا أو معماريًّا في شكل «المحراب» في المسجد، وفي الآية القرآنية المنقوشة في أعلاه: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيهَا زَكَرِيَّا المِحرَابَ﴾، إشارة إلى السيدة مريم العذراء، سيدة نساء العالمين التي واحد الشيعة بينها وبين السيدة فاطمة الزهراء، سيدة نساء العالمين أيضًا و«أم أبيها»![٨٩]

لكن الناس لم يكونوا كلهم بقادرين على الوقوف في وجه السلطة، الأموية ثم العباسية، والتعبير عن تعبدهم للمبدأ المؤنث متمثلًا في السيدة الزهراء، خشية مِن تُهمة التشيُّع؛ فحاولوا التعبير عنه متمثلًا في السيدة رابعة العدوية، بما هي الأقرب من بين بنات جنسها من نموذجها الأصلي archetype، بحسب المفهوم اليونغي، الذي تمثل تارة باسم عشتار وتارة أخرى باسم إزيس؛ طورًا باسم «مريم العذراء» وطورًا آخر باسم «فاطمة البتول». لكن، على هذه الأخيرة يقع «الفيتو» من جانب السلطة؛ ولذلك عمد مَن آثر منهم السلامة إلى اصطناع رابعة العدوية، بديلًا عن السيدة البتول.

ومن شيمة النموذج البدئي، وهو قيمة سيكولوجية أساسًا، أن يأخذ من التاريخ الدنيوي أقلَّه ومن الحقيقة النفسية أكثرها. وهذا سياق سيكولوجي يتخذ لنفسه مسارًا كثيرًا ما يتعارض مع الوقائع التاريخية المعروفة بما «يسقطه» على الشخص النموذج من ملامح وقسمات غير تاريخية بطبيعتها، وفي نفس الوقت ليس من طبيعة الأشياء أن تحدث في الواقع الدنيوي؛ لأن هذا السياق يبتغي من وراء إسقاط هذه الملامح والقسمات أن يرتفع بذلك الواقع إلى واقع قدسي لا يخضع لنواميس الزمان والمكان، وأن يبطل الشرط البشري.

في هذا الضوء ينبغي النظر في الكرامات المنسوبة إلى رابعة، والأقوال التي قيل إنها نطقت بها. فهذه الكرامات ليس من الضروري أن تكون جرت على يد رابعة، كذلك

[٨٩] يذهب ف. شيئون إلى أن «اللوح المحفوظ» يمثل المبدأ المؤنث والقلم المبدأ المذكَّر في الكوزمولوجيا الإسلامية.

ليس من الضروري أن تكون نطقت بهذه الأقوال. وربما يقلل من شأن هذه الكرامات أو هذه الأقوال أن تكون رابعة قد اجترحتها أو فاهت بها، بما هي امرأة لا تمثل سوى نفسها أو حقيقتها الفردية، بما هي كذلك. إنما تمثِّل رابعة نموذجَ البدء القدسي، الجانب المؤنث منه، الذي أحدث إغفاله خللًا في التوازن النفسي عند الإنسان المسلم. وهذه الكرامات والشطحات أو التجديفات المنسوبة إلى رابعة منظورٌ إليها في هذا الضوء، لا مجال للارتياب في صحَّتها؛ بما هي تعبر عن مسعى النفس المسلمة إلى تحقيق التوازن. كذلك لا مجال هنا إلى التمحيص التاريخي ما دامت الحقيقة النفسية قائمة ماثلة. لذلك لا معنى لإثبات ما نُسب إلى رابعة من تجديف، كما لا معنًى لنفي ما نُسب إليها منه، من حيث إن المنهج الصحيح الذي يتفق مع درس الحقائق النفسية هو في نظرنا اعتبار رابعة معبرة عن جنوح الجماعة نحو التوازن بإعطاء المبدأ المؤنث حقه من القدسية.

فرابعة العدوية «بتول» إذ ترفض الجنس ولو زواجًا[٩٠] وهي بما لها من دالة عند الله تعيد الحياة إلى «حمارها» الذي نفق وهي في الطريق إلى مكة. ثم إن رابعة تقوم «في نقطة المركز»، بل هي «نقطة المركز» عينها، يسعى إليها «البيت العتيق» ويحجُّ إليها، بدل أن تحجَّ إليه!

(٤) محاولة في شرح نماذج من شطحات الصوفية

يعتبر أبو يزيد البسطامي وأبو بكر الشبلي والحسين بن منصور الحلاج أكبر الشاطحين في تاريخ التصوف الإسلامي؛ لم يسبقهم من الصوفية مَن تقدمهم، ولم يلحق بهم مَن تأخر عنهم اللهمَّ إلا الشاطحين من أصحاب «وحدة الوجود» الذين يندرج شطحُهم فيما اصطلحنا على تسميته في غير مكان باسم «شطح الصحو» تمييزًا له من «شطح السكر»؛ وقد كان للحلاج من كليهما نصيب وافر.

وفي هذا البحث سوف نأتي على ذِكر أهم الشطحات التي صدرت عن هؤلاء مبينين ما ذهب إليه الشرَّاح في تأويلها بما يجعلها مقبولة من وجهة نظر الشريعة، وهم في تأويلهم هذا إنما يحاولون رأب ما انصدع من إطار يحرصون كل الحرص على أن يبقى سليمًا من شبهة العبث أو الدس أو التقول الذي قد يأتي من خارج دائرة الصوفية، بل ربما حتى من خارج دائرة الإسلام.

[٩٠] نفس المرجع، ص٣٢، ٣٣، ٣٤.

ولئن كان القدامى ذهبوا في تأويل شطحات الصوفية إلى وجوب مطابقتها مع الشريعة، لقد ذهبنا نحن في «تفسيرها» إلى وجوب مطابقتها مع طبيعة التجربة الصوفية، بما هي المعيار الوحيد الذي ينبغي الركون إليه، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الشطحات أو تلك تصح نسبتها إلى هذا الصوفي أو ذاك، وبصرف النظر عما إذا كانت تتفق مع ظاهر الشريعة أو تتناقض معه.

والشطحات التي نتناولها فيما يلي بالشرح والتحليل؛ هي إما بسطاميات أو شبليات أو حلاجيات تبعًا لنسبتها للبسطامي أو للشبلي أو للحلاج.

أولًا: بسطاميات

(١) «سبحاني ما أعظم شأني.»: رُوي عن أبي يزيد البسطامي أنه نطق بهذه العبارة.[٩١] ويروون عنه أيضًا أنه لما سئل عن معناها قال في تفسيرها: قلتُ يومًا سبحان الله! فناداني الخالق في سرِّي: هل في عيب تنزِّهني عنه؟ قلتُ: لا يا رب فقال: فنفسك نزِّه عن ارتكاب الرذائل. فأقبلتُ على نفسي بالرياضة حتى تنزهت عن الرذائل، وتحلَّت بالفضائل، فصرت أقول: سبحاني ما أعظم شأني، من باب التحديث بالنعمة.[٩٢]

يقول الإمام أبو حامد العزالي في شرحه هذه العبارة: «وقول أبي يزيد إن صحَّ عنه «سبحاني ما أعظم شأني!» إما أن يكون جاريًا على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى كما لو سُمع يقول لا إله إلا أنا فاعبدني، لكان يُحمل على الحكاية، وإما أن يكون قد شاهد كمالًا لاحظه في صفة القدس على ما ذكرنا في الترقي بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات وبالهمة عن الحظوظ والشهوات فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحاني، ورأى من عِظم شأنه بالإضافة إلى عموم الخلق؛ فقال ما أعظم شأني! وهو يعلم أن قدسه وعِظم شأنه بالإضافة إلى عموم الخلق؛ فلا نسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه، ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه في سكر وغلبة حال؛ فإن الرجوع إلى

---

[٩١] السهنجي، النور من كلمات طيفور، ص١٠١ (وهو كتاب حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوي، وضمنه كتاب شطحات الصوفية، الطبعة الثانية، الكويت، أيار ١٩٧٦م).

[٩٢] الدكتور عبد الحليم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، مصر بلا تاريخ ص٥٥-٥٦.

الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة، وحال السكر ربما لا يحتمل ذلك. فإن جاوزت هذين التأويلين فذلك محال قطعًا.»[٩٣]

ونحن نرى أن هذه التأويلات أشبه ما تكون بالحيل الفقهية المعروفة عند الحنفية الذين اشتهروا بإيجاد «المخارج الشرعية» بغية التسهيل على الناس. فهي، أي هذه التأويلات، لا تتصدى لطبيعة الخبرة الصوفية التي أفضت بالصوفي إلى قول ما قال، بل تحاول أن تجد لأقواله تأويلات بعيدة عن الخبرة، وفي نفس الوقت قريبة من الشريعة؛ بحيث تفهمها العامة وتسوغها لئلا تضل وتزل بها القَدم.

والخبرة، كما نراها، تقوم في نهاية المطاف على تحقق الإنسان في الألوهة، وتحقق الألوهة في الإنسان، بعد أن تكون قد سلكت طريق نفي الإنسان لإثبات الألوهة، ونفي الألوهة لإثبات الإنسان. وقد عبَّر عنها الصوفية بجدلية الفناء والبقاء؛ الفناء عن الخلق والبقاء في الحق. وهي أشبه ما تكون بجدلية الحياة والموت: موت عن حياة دنيا وانبعاث جديد في حياة ثانية والجنين إذ يخرج من رحم أمه إنما يموت عن الحياة الرحمية لكي ينبعث في حياته الرضيعية؛ حيث يعيش مستوًى آخر من الحياة أعلى وأرحب. والخبرة أيضًا أن يعرف الإنسان نفسه، ووسيلته إلى هذه المعرفة هتك الحجب عن «مصباح القلب». الحجب هي الجانب البشري الغريزي الجسداني من الإنسان، والمصباح هو الجانب الإلهي منه، بؤرة التجليات الأسمائية، وهي حقيقته، بل جوهره وماهيته! ومَن عاش ليالي «التعتيم» زمن الحرب يعرف كيف كنا نغلف المصابيح بالورق القاتم ونطلي زجاج النوافذ بالأزرق. الإنسان المحجوب عن الله تعالى، أو إن شئت قلتَ عن حقيقته الإلهية، بما هي بؤرة التجليات الأسمائية، حاله يشبه حال تلك المصابيح. فإذا امتدت إليه يد العناية تفك عن قلبه الأغلفة والقماطات (وهذا ما يعرف بالفناء في المصطلح الصوفي) كوشف بحقيقة الجمال، وخوطب بلغة الوحي، وفهِم عن الله تعالى قوله: ﴿فَكَشَفنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَومَ حَدِيد﴾ (ق: ٢٢).

في هذه الحالة، أي حالة المكاشفة أو المواحدة، يندرج الجزء في الكل؛ فيشعر الجزء بأنه الكل وأنه لا شيء غير الكل. يترتب على ذلك أن قول أبي يزيد «سبحاني ما أعظم شأني!» يحتمل وجهين في وقت واحد: إما أن يكون الله تعالى هو الذي نطق على لسانه

[٩٣] أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، نقله محمد الصادق عرجون إلى التصوف في الإسلام، منابعه وأطواره، مصر ١٩٦٧م، ص١٢١.

وأبو يزيد محو وهذا ما يميل إليه معظم الصوفية لما فيه من انسجام مع علم الكلام السائد الذي يذهب إلى نفي الإنسان من أجل إثبات الألوهة، وهو ما يعبر عنه الصوفية بالفناء عن الخلق أو الفناء بالحق. وإما أن يكون أبو يزيد هو الذي نطق نيابة عن الحق أو بتكليف منه، وهذه حال تبادل الأدوار كما يسميها ماسينيون،[٩٤] أو تبادل الأشخاص كما يسميها آربري،[٩٥] أو حال امتلاء الإنسان بالألوهة.

أو تقول: الذي قال «سبحاني ما أعظم شأني!» هو الله وأبو يزيد في نفس الوقت، وهو وقت تنعدم فيه ثنائية الحق والخلق؛ فإن نظرنا إلى الظاهر قلنا إن الذي نطق بهذه العبارة هو أبو يزيد، وإن نظرنا إلى الباطن قلنا إن الله تعالى هو الذي نطق بها سيكولوجيًّا، يمكننا القول إن أبا يزيد عندما قال: «سبحاني ما أعظم شأني!» كان في حال من انكفاء إسقاطات القداسة من الخارج إلى الداخل أو الامتلاء بالتجليات الأسمائية؛ وهي حال يمكن تسميتها بارتداد الموضوع إلى الذات التي نشأ عنها؛ من حيث إن الموضوع ذات جعلت لنفسها من نفسها موضوعًا في العالم الخارجي. أي أن الألوهة، من موقع إنساني، ما هي إلا الذات الإنسانية متموضعة، بفعل سياق الإسقاطات القدسية؛ فإذا ارتد الموضوع إلى الذات، تضخمت هذه وانتفخت وراحت تقتات من نرجسيتها. وهذه حال مرضية، من وجهة نظر الصحة النفسية. فالنفس التي لا تسقط قيمها القدسية على العالم الخارجي نفس معصوبة، لا تحلم ولا تتخيل؛ نفس فقدت توازنها لعطل طرأ على وظائفها التعويضية تنفق طاقة ولا تعوضها!

وقد قلنا، في غير مكان، إن الشطح بما هو ظاهرة نفسية يشعرنا، من جهة، بأن ثمة خللًا في التوازن النفسي يعاني منه الشاطح، ومن جهة ثانية هو إيذان بأن البنية النفسية قد وضعت أولى خطاها على طريق التوازن. فأبو يزيد، عندما قال «سبحاني ما أعظم شأني!» كان عكس وجهة إسقاطاته فصارت تأتيه من الخارج إلى الداخل فامتلأ بالألوهة، وأعني بها التجليات الأسمائية بعد إذ كان فارغًا منها!

---

[٩٤] ماسينيون، بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين، ص٩٩، باريس سنة ١٩٢٢م، نقله الدكتور بدوي إلى شطحات الصوفية، ص١٠.

[٩٥] آرثر آبري، شرح المواقف والمخاطبات للنفري، القسم الإنكليزي ص٢١٩، في شرحه للموقف ٢٦، بعنوان «كدت لا أواخذه»، الفقرة ١٥، حيث جاء فيها: «انتقب بي كما انتقبت بك تسري إلى كل عين فلا ترى عندي سواك وتسري إليك؛ فإذا سرت فلا ترى عندك سواي.» يقول آربري ما ترجمته: «إن هذا هو تبادل الأشخاص الذي يحدث في تمام الاتحاد الوصفي.»

ولعلنا نتساءل عن أسباب هذا الارتداد والانكفاء. أغلب الظن أنه يأتي من قبل الخافية (=اللاشعور)، وهي شأن غير تاريخي، لكي تعدل من الموقف الواعي الذي أفرط في اعتبار الألوهة مفارقة للإنسان. فأقصى البُعد يعوضه أدنى القرب. ومغالاة الواعية في التوجه إلى العالم الخارجي يستثير الخافية لكي تكبح جماح الواعية منبهة لها بأن ثمة عالمًا داخليًّا أخذه بالاعتبار!

وما أن يحصل توازن بين القرب والبُعد، أو المفارقة والبطون، حتى تعود النفس إلى إطلاق إسقاطاتها المقدسة بدءًا من الداخل من دون إغراق في البعد أو المفارقة وانكفاء من الخارج إلى الداخل بدون إغراق في القرب أو البطون، وهي الحال التي اصطلحنا على تسميتها بثبوت الألوهة في الإنسان وثبوت الإنسان في الألوهة، أو بقاء الحق في الخلق وبقاء الخلق في الحق.

(٢) «بطشي به أشد من بطشه بي.»: ويُروى أن أبا يزيد كان يسمع تلاوة الآية القرآنية ﴿إِنَّ بَطشَ رَبِّكَ لَشَدِيد﴾، فقال أبو يزيد: و«حياته إن بطشي أشد من بطشه»[٩٦] وقد ذهب ابن عربي في تأويل هذه الشطحة إلى القول: إن بطش العبد معرًّى من الرحمة؛ فليس عنده حال بطشه من الرحمة شيء. وبطش الحق بكل وجه فيه رحمة بالمبطوش به، فهو رحيم في بطشه. والله — سبحانه وتعالى — حينما قال: إن بطش ربك لشديد. أعقب ذلك بقوله إنه يبدئ ويعيد وهو الغفور الودود. إنه سبحانه غفور ودود في بطشه، وحينما تحدث عن بطش الإنسان قال سبحانه وإذا بطشتم بطشتم جبارين. فبطش الإنسان فيه جبروت، وبطش الله مشرب بالرحمة.[٩٧]

هذا التفسير الذي ذهب إليه ابن عربي ينطبق تمامًا على قول أبي يزيد: «إن بطشي أشدُّ من بطشه.» أما الرواية الأخرى، وهي قوله: «بطشي به أشد من بطشه بي.»[٩٨] فلا ينطبق عليها هذا التفسير ولا من وجه.

إذَن، ما معنى «بطشي به أشد من بطشه بي»؟!

---

[٩٦] النور من كلمات طيفور، ص١٤٣.

[٩٧] سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي ص٥٥.

[٩٨] بدوي، شطحات الصوفية، ص٣٨.

قلنا، في غير مكان، إن التجليات الأسمائية ينسخ اللاحق منها السابق؛ فتجلي اسمه الغفور، مثلًا، ينسخ تجلي اسم المنتقم، وتجلي اسمه الرحيم ينسخ تجلي اسمه الجبار بعبارة أخرى، إن الألوهة — بمقدار ما هي قيمة مركوزة في قلب الإنسان — تتداولها هي أيضًا جدلية الفناء والبقاء، تمامًا مثلما تتداول الصوفي تقلبات أحواله. فالفناء والبقاء كلاهما يعتوران الألوهة في تجلياتها الأسمائية كما يعتوران الصوفي، بمقدار ما هو انعكاس هذه التجليات. والمواحدة، أو تبادل الأدوار على حد تعبير ماسينيون، تقتضي الإفناء والإبقاء المتبادلين. يترتب على ذلك القول إنه في نفس اللحظة التي يفنى فيها الصوفي عن نفسه. تفنى الألوهة أيضًا عن نفسها. ونفس اللحظة هذه هي أيضًا نفس لحظة بقاء الصوفي في الألوهية، وبقاء الألوهة في الصوفي. وبما أن المبادرة في التجربة الصوفية تأتي دائمًا من الألوهة، كان حبُّ الألوهة للإنسان أعظم من حبِّ هذا الأخير لها. ولئن كان الحب ليس إلا موت المحب وانبعاثه في محبوبه في نفس اللحظة، كان معنى قول أبي يزيد «بطشي به أشد من بطشه بي» يحتمل أيضًا معنى «حبُّه لي أعظم من حبي له!» ولقد كان هذا الحب – القتل هو ما رمى إليه جران العود النميري في قوله:

كلانا يستميت إذا التقينا وأبدى الحب خافية الضمير
فأقتلها وتقتلني ونحيا ونخلط ما نموت بالنشور

(٣) طواف البيت والطواف حول البيت: يُروى عن أبي يزيد أنه قال كنت أطوف حول البيت فلما وصلت رأيت البيت يطوف حولي.[٩٩] هذا القول المنسوب إلى أبي يزيد يشبه الكرامة المنسوبة إلى رابعة العدوية، وهي أن الكعبة التي تُقام حولها مراسيم الحج قد ذهبت إلى لقاء رابعة.[١٠٠]

الكعبة هي التمثيل الأرضي لبيته المعمور السماوي، وبيت الله على الأرض يناظر بيته في السماء؛ كلاهما في نقطة المركز. وكما أن الكائنات السماوية تطوف حول بيته المعمور في السماء، كذلك تطوف الكائنات الأرضية حول بيته العتيق على الأرض. وفي

[٩٩] النور من كلمات طيفور، ص١٠٠.

[١٠٠] وداد سكاكيني، العاشقة المتصوفة، سلسلة كتب «اقرأ» رقم ١٥١، دار المعارف، مصر بلا تاريخ ص٦٦، نقلته عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.

المواحدة الصوفية، ينتقل الصوفي من المحيط إلى المركز، وعند هذا الانتقال يصبح كل شيء — ما عداه هو — من السوى. وبالتالي كل شيء يطوف حوله، بما في ذلك البيت العتيق!

(٤) «**كنتَ لي مرآة فصرتُ أنا المرآة.**»:[١٠١] الأصل أن الله تعالى خلق الخلق لكي يعرفوه؛ إذ كان كنزًا مخفيًّا وأحبَّ أن يُعرف، كما جاء في حديثه القدسي. ولما خلق الله آدم، محل تجلياته الأسمائية، كان له كالمرآة كما يقول ابن عربي؛[١٠٢] لأن المعرفة تحتاج إلى نقطة ارتكاز خارجية تتموضع فيها الذات بحيث تكون موضوعًا لرؤية ذاتها. وبذا تكون الذات ذاتًا وموضوعًا في نفس الوقت. إن آدم، في هذه الحالة، هو الذات الإلهية متموضعة خارج ذاتها، وعلى قدر جلاء المرآة ينعكس جلاء الرؤية، وتكون الرؤية أظهر وأبين. ولما أن عصى آدمُ ربَّه عرا صفحة المرآة «غبش»، ففقدت رواءها وجلاءها فتعيَّن عليها من بعدُ أن تجلو نفسها لكي تأتي جديرة بالناظر إليها والواقف أمامها.

في البداية، كان أبو يزيد يترسَّم خُطا ربه تعالى ويطهِّر نفسه ويزكيها، ولا يرى نفسه إلا من خلال مرآة الحق تعالى. فالحق مرآته يرى فيه نفسه، حتى إذا اكتمل التطهير، وتخلَّص من رقِّ عبوديته للأشياء، صار جديرًا بأن يرى الحق تعالى نفسه فيه؛ إذ تواحد أبو يزيد بآدم قبل المعصية.

(٥) «**كما تنسلخ الحية من جلدها.**»: يُروى عن أبي يزيد أنه قال: «انسلختُ من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرتُ إلى نفسي؛ فإذا أنا هو.»[١٠٣]

هذه الصورة الحسية تختصر التجربة الصوفية: فالانسلاخ عن النفس (الشهوات) أو عن الأنية هو ما يعبر عنه الصوفية بالفناء عن الخلق وعندما فني عن نفسه وعن الخلق نظر إلى نفسه فرأى أنه هو، أي أنه هو الحق؛ وهو ما يعبر عنه الصوفية بالبقاء في الحق، أي تحققه في الألوهة.

والفناء الصوفي هو ما اصطلحنا على تسميته بفك القماطات عن المولود الإلهي الجديد، أي عن الجانب الإلهي من الإنسان، ونعني به بؤرة الإسقاطات الإلهية أو محل

---

[١٠١] النور من كلمات طيفور، ص١٠١.

[١٠٢] محيي الدين بن العربي، فصوص الحكم، شرح أبو العلا عفيفي بيروت بلا تاريخ، في حكمة إلهية من كلمة آدمية ص٤٨.

[١٠٣] النور من كلمات طيفور، ص١٠٠.

التجليات الأسمائية. وبذلك يكون في الإنسان جانبان: أحدهما بشري (ظاهر)، وثانيهما إلهي (باطن). وقدر البشري أن يخضع للإلهي، وهذا هو طريق الآلام، وإن شئتَ قلتَ: هذا هو طريق الإسلام.

(٦) «مَن رآني لا تحرقه النار»: يروي ابن عطاء السكندري في شرح لقصيدة «ولي الله أبي مدين» القصة التالية:

زار بعض السلاطين ضريح أبي يزيد — رضي الله عنه — وقال: هل هنا أحد ممن اجتمع بأبي يزيد؟ فأُشير إلى شيخ كبير في السن كان حاضرًا هناك. فقال له: سمعتَ شيئًا من كلام أبي يزيد؟ فقال: نعم. سمعتُه قال: مَن رآني لا تحرقه النار. فاستغرب السلطان ذلك الكلام، فقال: كيف يقول أبو يزيد ذلك، وأبو جهل رأى النبي ﷺ، وتحرقه النار فقال ذلك الشيخ للسلطان: أبو جهل لم يرَ النبي ﷺ، وإنما رأى يتيم أبي طالب، ولو رآه ﷺ لم تحرقه النار. ففهم السلطان كلامه وأعجبه هذا الجواب منه ... أي، أنه لم يره بالتعظيم والإكرام والأسوة، واعتقاد أنه رسول الله، ولو رآه بهذا المعنى لم تحرقه النار.[١٠٤]

(٧)«طاعة الرب وطاعة العبد.»: يُروى عن أبي يزيد قولُه: طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك.[١٠٥] وفي تفسير هذا نقول:

كما أن المحبين يتبادلون أشخاصهم، كذلك يطيع بعضهم بعضًا؛ فإذا كان فناء الخلق في الحق ينطوي أيضًا على فناء الحق في الخلق، كذلك إن بقاء الخلق في الحق ينطوي على بقاء الحق في الخلق؛ مما ينجم عنه مواحدة الإرادتين؛ فما يريده الحق يريده الخلق، وما يريده الخلق يريده الحق. إن لله عبادًا إذا أرادوا أراد!

وقوله: إن طاعة الرب أعظم من طاعة العبد معناه أن طاعة هذا الأخير مشوبة بمعصية، على حين أن طاعة الرب خالصة لا يشوبها غرض، يؤيد ذلك قول أبي يزيد «توبة المعصية واحدة، وتوبة الطاعة ألف توبة.»[١٠٦] وقوله: «توبة الناس من ذنوبهم،

---

[١٠٤] سلطان العارفين أبو يزيد، ص١٥٤-١٥٥.

[١٠٥] بدوي، شطحات الصوفية، ص٣٠.

[١٠٦] النور من كلمات طيفور، ص١٠٤.

وتوبتي من قولي «لا إله إلا الله» أني أقول بالآلة والحروف، والحق خارج عن الآلة والحروف.»[١٠٧]

(٨) «اللوح المحفوظ»: يُروى عن أبي يزيد، وقد سُئل عن اللوح المحفوظ، أنه قال: أنا اللوح المحفوظ.[١٠٨] واللوح المحفوظ هو لوح القدر، وهو أم الكتاب (يُلاحظ هنا أنه يمثل المبدأ المؤنث السماوي!) وهو متحرك في ثابت. والله تعالى خلق العالم من أجل الإنسان، وخلق الإنسان من أجل نفسه، وجعله خليفته على الأرض. فإذا تجرد الإنسان من كدورة الغرائز، وارتفع إلى مستوى «مرآة الله» المجلوة، أحبَّه الله تعالى، فإذا أحبَّه كان «سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها.» على ما جاء في الحديث القدسي المشهور. وكما أن الله — تعالى — يقول في كتابه العزيز: ﴿يَمحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾، كذلك إن الإنسان مؤهل ابتداءً لأن «يمحو ويثبت» في نفس اللحظة التي يمحو فيها الله ما يشاء ويثبت. فكل محو أو إثبات منه تعالى إنما غايته ونهايته الإنسان، وكل محو أو إثبات من الإنسان إنما غايته ونهايته الله تعالى.

ثانيًا: شبليات

(١) «أنا معكم حيثما كنتم.»: هذه العبارة جزء من كلام قاله الشبلي لأناس كانوا عنده في داره، فلما أرادوا الانصراف قال لهم: «مرُّوا، أنا معكم حيثما كنتم ... أنتم في رعايتي وفي كلايتي.»[١٠٩]

في هذا الكلام إشارة صريحة إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُم أَينَمَا كُنتُم وَاللهُ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِير﴾ (الحديد: ٤). والذين يؤثرون الاعتذار عن الصوفي يعمدون إلى تأويله بالقول إن الصوفي في حال الفناء وإن الناطق على لسانه هو الله تعالى، وإن الصوفي لا دور له فيه، وفي هذه الحالة، لا ينسب الصوفي شيئًا لنفسه.

---

[١٠٧] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

[١٠٨] نفس المرجع، ص١٠٣.

[١٠٩] بدوي، شطحات الصوفية، ص٤١.

(٢) «لو التفت سري إلى العرش»: ذُكر أن الشبلي أخذ من يد إنسان كسرةَ خبز فأكلها، ثم قال: «إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز، ولو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق.»[١١٠]

في هذا الكلام وعي لثنائية الحق والخلق وتقدير واقعي لما ينطوي عليه الخلق من ضعف وعجز من جهة، ومعرفة بما ينطوي عليه الحق من قوة وجبروت، من جهة ثانية. غير أن هذه القوة هي قوة الإنسان أيضًا عندما يفنى الخلق عن نفسه ويصير بالحق حقًّا.

وفي هذا الكلام أيضًا ما يشير إلى تجمع التجليات الإلهية (=الإسقاطات الإلهية وهي حقيقة الإنسان) في بؤرة الذات الإنسانية التي ما تلبث أن تعيد إنتاج هذه الإسقاطات أو التجليات في ألوهة مفارقة؛ فهذه الإسقاطات الثانية لو اتجهت نحو الخلق (عرشًا كان أم كرسيًّا) لأحرقته.

وغنيٌّ عن البيان أن هذه الإسقاطات أو التجليات إن هي إلا التجليات الجلالية لا الجمالية، وقد كانت بمثابة تعويض عن العجز الذي يشعر به الشبلي عندما أحس بالجوع. والعجز والجوع من التجليات الجلالية التي لا قِبل للإنسان إلا بالاعتراف بها؛ الأمر الذي يجعله يعي مقام الاضطرار أو العبودية وما يستتبعه ذلك من وجوب التواضع والإذعان والتحلي بفضيلة الصبر والمجاهدة. قال تعالى: ﴿وَلَنَبلُوَنَّكُم بِشَيء مِنَ الخَوفِ وَالجُوعِ وَنَقص مِنَ الأَموَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: ١٥٥).

والسر، في المصطلح الصوفي، باطن العقل (أهو العقل الباطن؟!) وهو محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل المحبة، والقلوب محل المعرفة.[١١١]

ويقال أيضًا: الأسرار معتقة عن رق الأغيار من الآثار والأطلال.[١١٢]

يُستفاد من ذلك أن في الإنسان يجتمع مقامَا العبودية والحرية: في العبودية يحتاج إلى كسرة خبز، وفي الحرية ينعتق من رق المكونات ويخضعها إلى سلطانه.

---

[١١٠] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

[١١١] لسان الدين ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، ص١١٤.

[١١٢] أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، القاهرة، بلا تاريخ، ج١، ص٣٠٩.

(٣) ذكرُ غير الله شرك: كان الشبلي، رحمه الله، يقول للحصري: «إن مرَّ بخاطرك ذِكر جبريل وميكائيل عليهما السلام أشركتَ.»[١١٣]

ليس هذا الكلام من قبيل الشطح، وإنما هو من قبيل توحيد الخاصة؛ وذلك حين يجري توحيد الحق لنفسه بنفسه على ما يشاء من خلقه، وهو لا يحصل إلا في حال الفناء عن السوى، وانعدام الاثنينية؛ فإن خطر ببال الصوفي، وهو في هذه الحال، خاطرٌ غير الحق، كان ذلك إثباتًا لوجود هذا «الغير».

وقد قلنا، في غير مكان، إن مقتضى شهادة التوحيد هو توحيد الشهادة، وهو ألا يشهد للحق غير الحق بالوحدانية. وكان الحلاج يقول: «إياك والتوحيد!»[١١٤] وكان يقول لَمن ينطق بالشهادة: «أنت تثبت نفسك!»[١١٥]

(٤) «هل في الدارين غيري؟»: يُروى عن أبي بكر الشبلي قوله: «أنا أقول وأنا أسمع فهل في الدارين غيري؟»[١١٦]

قلنا إن الصوفي، وهو في حال الفناء، لا ينسب شيئًا لنفسه. وقد ذهب أكثر المتأوِّلة للشطح إلى أن الصوفية إنما نطقوا بما نطقوا به، وهم في حال الفناء عن النفس والعالم؛ فيكون الناطق بالتالي هو الحق حقيقة، والصوفي رسمًا ومجازًا. إن هذا أحد الأوجه الممكنة للتفسير. والوجه الممكن الآخر هو أن الصوفي في حال البقاء ينسب كل شيء لنفسه؛ وهو إنما يفعل ذلك إذا انكفأت إسقاطات الألوهة إلى الداخل، وعندئذٍ لا يكون بقاؤه في الحق وحسب، وإنما يكون بقاء الحق فيه أيضًا. هو ذا الشبلي ينسب إلى نفسه كل قول يصدر في العالم كما يسمع كل شيء فيه؛ هو المتكلم وهو المخاطب في نفس الوقت؛ لأنه هو الموجود الوحيد في العالم: «فهل في الدارين غيري؟!»

---

[١١٣] بدوي، شطحات الصوفية، ص٤١.

[١١٤] أخبار الحلاج، تحقيق لويس ماسينيون وبول كراوس، باريس سنة ١٩٣٦م، ص٦٣.

[١١٥] نفس المرجع السابق، ص٩٣.

[١١٦] بدوي، شطحات الصوفية، ص٤٣.

(٥) النقطة والباء: يُروى عن أبي بكر الشبلي قوله: «أنا النقطة تحت الباء!»[١١٧] كثيرًا ما يرمز إلى الألوهة بالنقطة بما هي مركز الدائرة، ومنها يندا‌ح الوجود دوائر إلى حيث لا نهاية والألوهة، عند والتر ستيس، هي النقطة التي يلتقي عندها الزمان بالأزل.[١١٨]

ويذهب عبد الكريم الجيلي إلى أن «الباء موجودة في كل سورة للزوم البسملة في جميع السور. فكل القرآن في الفاتحة، وهي في البسملة، وهي في الباء، وهي في النقطة. فكذلك الحق — سبحانه وتعالى — مع كل أحد بكماله لا يتجزأ ولا يتبعَّض؛ فالنقطة إشارة إلى ذات الله تعالى الغائب خلف سرادق كنزيته في ظهوره لخلقه. ألا تراك ترى النقطة ولا تحسن تقرأها البتَّة لصموتها وتنزهها عن التقيد بمخرج دون مخرج.[١١٩] والباء في بسم الله الرحمن الرحيم من العارف بمنزلة كن من الله،[١٢٠] والنقطة «من الحروف كالله — تعالى — من الخلق».»[١٢١]

وقول الشبلي: «أنا النقطة تحت الباء.» قول في درجة لا يصل إليها العبد إلا إذا وصل إلى حال الانمحاء التام (نقول: أو البقاء التام!) فالنقطة هي التي تعطي للحروف معانيها، وهي جوهر الحروف إذ تدخل في جميع الحروف من حيث التركيب دون أن يمس ذاتيتها شيء، وهي بالنسبة للباء والتاء والثاء وغيرها متصلة منفصلة: متصلة من حيث معانيها المميزة، ومنفصلة من حيث وجودها خارج الحرف؛ فوقه أو تحته. فإذا لم توجد على هذا النحو مثل الدال والعين فلا يظن أنها غائبة، بل هي داخلة في تركيبها والحرف مفتقر إليها على الدوام.[١٢٢]

---

[١١٧] نفس المرجع السابق، ص٤٧.

[١١٨] والتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ومراجعة الدكتور فؤاد الأهواني، بيروت ١٩٦٧م، ص١٧٣ و١٨٨-١٨٩-١٩٠-١٩١.

[١١٩] الدكتور إبراهيم بسيوني، البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة، مصر ١٩٧٢م، ص١١٢. نقله عن «الكهف والرَّقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم»، لعبد الكريم الجيلي.

[١٢٠] نفس المرجع السابق، ص١١٠.

[١٢١] نفس المرجع ونفس الصفحة.

[١٢٢] نفس المرجع ونفس الصفحة.

ثالثًا: حلاجيات

أكثر الشطح المنسوب إلى الحسين بن منصور الحلَّاج يرتد إلى شطح الصحو دون شطح السكر؛ من حيث إن شطحه يعبر عن «عقيدة» شيدها الحلاج لنفسه ولأتباعه. وهي عقيدة مستمدة من خبرته الصوفية، ومن الأوجه الكثيرة التي تحتملها العقيدة الإسلامية في شمولها وكليتها وما انطوت عليه من مطلقات عامة تتصف بالمرونة وعدم تقيدها بظرف معين.

ثم إن العقيدة الحلاجية، بما هي مستمدة من خبرته الصوفية، لا تتعارض مع الإسلام في جوهره، وإن تعارضت مع فهم معين للكتاب والسُّنة أُريد له أن يسود حقبة طويلة بما لقيه من دعم السلطة وتأييدها وما استتبع ذلك من رفض أنواع الفهم الأخرى وملاحقة أصحابها واضطهادهم.

لن نتعرَّض الآن للعقيدة الحلاجية؛ فإن لذلك موضعًا آخر، وإنما نكتفي هنا بأن نورد منها ما تقتضيه طبيعة الشطحات التي سنتناولها فيما يلي:

(١) **«أنا الحق»:** أكثر الذين تناولوا هذه الشطحة ذهبوا إما إلى أن الحلاج قالها على الحكاية، كما لو سُمع وهو يتلو آية ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعبُدنِي﴾، أو أن الحق تعالى قالها على لسانه، والحلاج فانٍ عن نفسه مستهلك في شهوده.

على المذهب الأول لا تكون الكلمة من الشطح، ولا تكون معبرة — بالتالي — عن تجربة صوفية، ويكون بإمكان كل أحد أن ينطق بها على هذا النحو. وهذا ما ذهب إليه الغزالي الذي اعتاد الأخذ بالأحوط لئلا تضل العامة بأقواله وهو الإمام المقتدى.[١٢٣]

غير أن الغزالي يذهب مذهبًا آخر هو مذهب المجاز؛ ومذهبه هذا يبعده أيضًا عن التجربة الصوفية، ويجعل من هذه الشطحة ضربًا من التشبيه البليغ الذي يُحذف منه وجه الشبه وأداة التشبيه. فـ «أنا الحق» تعني، في نظره، «كأني أنا الحق»، أو «كأني أنا هو»،[١٢٤] بتدقيق العبارة.

---

[١٢٣] أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، نقله محمد الصادق عرجون إلى التصوف في الإسلام، منابعه وتطوره، مصر ١٩٦٧م، ص١١٩-١٢٠-١٢١.

[١٢٤] نفس المرجع السابق ونفس الصفحات.

لكن أقرب التفسيرات إلى التجربة الصوفية التفسير الذي يذهب إلى أن الحلاج كان — حينما نطق بهذا القول — فانيًا عن نفسه مستهلكًا في شهوده، وكان الحق — تعالى — هو الناطق بلسان الحلاج حقيقة والحلاج رسمًا. أي أنه لا دورَ للحلاج في هذا القول، وهو مجرد أداة ليس أكثر. ومستند هذا المذهب الحديث القدسي المشهور الذي جاء فيه: «وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها.»

وقد ذهب هذا المذهب العز بن عبد السلام في كلمة بليغة رائعة هي إلى الشِّعر أقرب منها إلى النثر وقد جاء فيها قوله على لسان الحلاج:

> يا قوم، لما أخذني مني، وسلبني عني، تلاشت أوصاف حدثي لما ظهر سلطان قدمه؛ فكان الحدث كأن لم يكن، وبقي القدم كأن لم يزل. ثم فنيت أنانيتي في أنانيته، وذهبت هويتي في هويته وتلاشت ناسوتيتي في لاهوتيته. ثم نظرت منه إليه فلم أرَ إلا هو، وسمعت منه به؛ فلم أسمع إلا هو، ونطقت به له؛ فلم أذكر إلا هو، فعلمت أن ليس هو إلا هو؛ فقلت: أنا هو. ولئن قلتُ «أنا الحق» فما عدلتُ عن الحق؛ لأني أنا الحق في محبته، وهو الحق في مملكته. ولئن كان سكري نمَّ على سري فقد عربد وجدي على وحدي، وجعل حدي محوَ حدي.[١٢٥]

إن هذا التأويل ينال رضا الفقهاء من أهل الظاهر؛ من حيث إنه ينفي عن الإنسان كل دور له، لا في الخبرة الصوفية وحسب، وإنما في كل ميدان من ميادين الحياة. لأن الصوفي — كما قلنا — لا ينسب شيئًا لنفسه وهو في حال الفناء، وينسب كل شيء إليها في حال البقاء. والصوفية يحتاطون بوصف هذه الحال بالقول إنها «بقاء بالحق». وقد قلنا أيضًا إن بقاء الخلق في الحق ينطوي أيضًا على بقاء الحق في الخلق نظرًا لانعدام الاثنينية الذي يتيح نسبة كل فعل أو قول إلى الخلق مثلما يمكن نسبته إلى الحق؛ فإن قلنا إن الذي قال أنا الحق هو الحلاج فقولنا صحيح، وإن قلنا إن الذي قالها هو الحق فقولنا صحيح أيضًا.

[١٢٥] العز بن عبد السلام، حل الرموز، المكتبة الإسلامية بطنطا، بلا تاريخ ص٧٧.

وقد جاءت قولة الحلاج هذه متضمنة في كتابه «الطواسين» الذي ألَّفه في السجن ولم يُكشف عنه النقاب إلا بعد استشهاده يقول الحلاج في هذا الكتاب:

إن لم تعرفوه (الله) فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأني ما زلتُ أبدًا بالحق حقًّا. وإن قُتلتُ أو صُلبت أو قُطِّعَت يداي ورجلاي، ما رجعتُ عن دعواي.[١٢٦]

واضح من هذا التعليل الذي يقدمه الحلاج أنه يعتبر العلاقة بين المؤثر والأثر ذات طبيعة عضوية لا ميكانيكية؛ أي إن الأثر غير منفصل عن المؤثر من كل وجه، أو أن العلة مبطونة في المعلول؛ وبالتالي إن الأثر دليل على المؤثر الذي لا يعرف إلا بما ينتج عنه من آثار؛ حتى ليمكننا القول إن الأثر هو المؤثر، لكنه ليس به في نفس الوقت، مثلما يمكننا القول إن هذه اللوحة هي الفنان الذي أبدعها وليست به في نفس الوقت؛ فهي هو من حيث إنه ذاته وقد أصبحت موضوعًا في العالم الخارجي، وهي ليست به من حيث إن ذاته ظلت محتفظة بجوهرها بما هي ذات صرفة في معزل عن تجلياتها أو إسقاطاتها أو ابداعاتها.

فـ «أنا الحق» الحلاجية ليست مطلقة من كل وجه، بل هي مطلقة من جانب ونسبية من جانب آخر؛ مطلقة بما هي تمثل «الذات الإلهية في تجلياتها الأسمائية»، ونسبية بما هي «محل هذه التجليات». فهي «مطلقة نسبيًّا»، على حد تعبير ف. شيئون.[١٢٧] إذ لو كانت مطلقة من كل وجه لكانت حلولًا بما هو امتصاص للمبدأ في تجلياته.

(٢) عين الجمع: ينقل ابنُ الجوزي، صاحب «تلبيس إبليس»، أن ابن عطاء (وهو أحمد بن عطاء الأدمي تلميذ الحسين بن منصور الحلاج) قُتل لأنه قال بمقالة الحلاج. قال أبو بكر بن ممشاد:

> حضر عندنا بالدينور رجل ومعه مخلاة فما كان يفارقها لا بالليل ولا بالنهار؛ ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتابًا للحلاج عنوانه من الرحمن الرحيم إلى فلان ابن فلان. فوجه إلى بغداد؛ فأحضر «الحلاج» وعرض عليه «الكتاب»؛ فقال: هذا خطي وأنا كتبته. فقالوا: كنتَ تدَّعي النبوة فصرتَ تدَّعي الربوبية؟ فقال: ما

---

[١٢٦] كتاب «أخبار الحلاج ومعه الطواسين»، تقديم وتعليق وتصحيح عبد الحفيظ بن محمد مدني هاشم، الطبعة الثانية، مصر ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص١٠٠.

[١٢٧] F. Schuon, De L'unité transcendante des religions, ed. du Seuil, Paris.

أدَّعي الربوبية، ولكن هذا عين الجمع عندنا، هل الكاتب إلا الله تعالى واليد فيه آلة؟! فقيل له: هل معك أحد؟ فقال: نعم، ابن عطاء، وأبو محمد الجريري، وأبو بكر الشبلي. وأبو محمد الجريري يتستَّر، والشبلي يتستَّر؛ فإن كان فابن عطاء. فأُحضِر الجريري وسُئل فقال: قائل هذا كافر ... يُقتل مَن يقول هذا!

وسُئل الشبلي فقال: من يقول هذا يُمنع.

وسئل ابن عطاء عن مقالة الحلاج؛ فقال مقالته وكان سبب قتله.[١٢٨]

وبعدُ، فما هو عين الجمع الذي استند إليه الحلاج ولم ينصره؟ يقول أبو القاسم القشيري سمعت أبا علي الدقاق يقول: أنشد قوال بين يدي الأستاذ أبي سهل الصعلوكي: جعلت تنزهي نظري إليك، وكان أبو القاسم النصر آباذي — رحمه الله — حاضرًا؛ فقال الأستاذ أبو سهل: جعلت بنصب التاء، وقال النصر آباذي: بل جعلت بضم التاء. فقال الأستاذ أبو سهل: أليس عين الجمع أتم؟ فسكت النصر آباذي.[١٢٩]

قلنا إن الصوفي في حال الفناء لا ينسب شيئًا لنفسه، بل ينسب كل فعل منه أو قول إلى الله تعالى؛ لكنه في حال البقاء ينسب كل شيء لنفسه. في الفناء تثبت الألوهة، وفي البقاء يثبت الإنسان. وعلى هذا يصدق قول الحلاج بأن الكاتب هو الله تعالى واليد فيه آلة محمولًا على الفناء. وهو في رأينا نصف الحقيقة لإمكان حمل قوله على البقاء. فقول مَن قال للحلاج: كنتَ تدعي النبوة فصرتَ تدَّعي الربوبية (يشعرنا بذلك). فالكاتب في حقيقة الأمر، هو الحلاج وهو الله في نفس الوقت؛ فإن نظرنا إلى الظاهر قلنا: الحلاج، وإن نظرنا إلى الباطن قلنا: الله![١٣٠]

(٣) اللاهوت والناسوت: يُروى عن الحلاج قوله هذه الأبيات الثلاثة:

سبحان مَن أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرًا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب الحاجب

[١٢٨] ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مصر ١٣٦٨، دار الكتب العالمية، بيروت، بلا تاريخ، ص١٧١.
[١٢٩] الرسالة القشيرية، ج١، ص٢٥٥-٢٥٦.
[١٣٠] نفس المرجع السابق، ص٢٥٦.

يقول أبو العلا عفيفي إن هذه الأبيات تضمن الحلول بالمعنى المسيحي، وفيها إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية:

اللاهوت والناسوت، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح.[١٣١]

نقول: إن الحلاج لم يأخذ هذين الاصطلاحين عن المسيحيين السريان بالمفهوم المسيحي؛ لأنه يتعذر تركيبهما أو تنزيلهما في المنظور الإسلامي الذي ينطلق منها الحلاج في تجربته الصوفية.

فاللاهوت والناسوت، بالمفهوم المسيحي، يعبران عن الطبيعتين الإلهية والبشرية في المسيح، وهما طبيعتان متحدتان دون امتزاج، وبدون أن تلغي إحداهما الأخرى، مما يعني امتناع الفناء الصوفي.[١٣٢] بينما يعبر اللاهوت والناسوت، عند الحلاج، عن حقيقة واحدة ذات مظهرين: باطن وظاهر. فاللاهوت باطن الناسوت، والناسوت ظاهر اللاهوت، مع إمكانية فناء الناسوت في اللاهوت، مراعاة للعلاقة بين النسبي والمطلق.

ثم إن القول بالحلول يتوقف على نظرتنا للإنسان في علاقته بالألوهة. فإن كان الإنسان محدثًا من كل وجه، كان القول بألوهيته حلولًا، أما إن كان قديمًا، في علم الله الأزلي؛ فالقول بقدم حقيقته لا يكون حلولًا. ونحن نذهب إلى أن الإنسان محدث في قديم، نسبي في مطلق: المحدث فيه لا ينفي القديم، والنسبي فيه يتبع المطلق تبعية الجزء للكل (= الإسلام!) بما أن الحلول هو امتصاص للمبدأ في تجلياته على نحو ينفي عنه صفة الإطلاق والمفارقة، فليس الحلاج، ولا غيره من الصوفية، حلوليًّا، خصوصًا وأنه يذهب إلى القول بأن الناسوت مستهلك في اللاهوت.[١٣٣]

---

[١٣١] أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب ببيروت، بلا تاريخ، ص٧٨.

[١٣٢] غرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الديني، الجزء الثاني، نقله إلى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٦٧م، ص٣٢٠ حيث جاء فيها: إنا نعلم أن المسيح، ابن الله الوحيد، هو رب واحد في طبيعتين بدون امتزاج ولا تغير وبدون تقسيم وتفريق ودون أن يلغي هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين، ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها.

[١٣٣] أخبار الحلاج، تحقيق لويس ماسينيون وبول كراوس، ص٨.

الأبيات الثلاثة تستحضر قول الله تعالى: ﴿ وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِق بَشَرًا مِن صَلصَال مِن حَمَإٍ مَسنُون. فَإِذَا سَوَّيتُهُ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٨-٢٩) وعلى هذا يكون معنى الأبيات:

سبحان الله الذي أبدى ظاهره (ناسوته) أو آدم من حيث هو مجتمع تجلياته الأسمائية أو إن شئتَ قلتَ بؤرة إسقاطاته الأسمائية حقيقة باطن ألوهيته (حقيقة أنوار تجلياته الأسمائية وهو ما عبر عنه باللاهوت) التي كانت محجوبة عن خلقه من الملائكة. أي أن ظاهر الإله (آدم أو الناسوت أو محل تجلياته الأسمائية) أبدى عن باطنه الإلهي (مصدر التجليات أو الإسقاطات الأسمائية، أو اللاهوت الذي تمثل بالنفخة في قوله: ﴿وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾)، وفي البيت الثاني إشارة إلى ظهور الألوهة في صورة الإنسان (من حيث هو مجتمع تجلياته أو إسقاطاته الأسمائية) الذي يأكل ويشرب إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسكُن أَنتَ وَزَوجُكَ الجَنَّةَ وَكُلَا مِنهَا رَغَدًا حَيثُ شِئتُمَا﴾ (البقرة: ٣٥). ويشير البيت الثالث إلى أن الملائكة رأوا الله تعالى رؤية العين؛ لكن تحت حجاب الناسوت بما أن طبيعتهم لا تؤهلهم للاتحاد الصوفي؛ فيرونه باطنًا لا ظاهرًا، أو يرونه باطنًا وظاهرًا.

(٤) «أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا»: ينسب إلى الحلاج قوله هذَين البيتَين:

أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدَنَا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

يقول أبو العلا عفيفي إن هذَين البيتَين يتضمنان معنى الاتحاد.[١٣٤] فما الاتحاد؟

يقول العلامة نيكلسون في دائرة المعارف الإسلامية:

يميز علماء المسلمين بين نوعين من الاتحاد: حقيقي ومجازي. وينقسم الاتحاد الحقيقي قسمين، تبعًا لاستعمال اللفظ، للدلالة على:

(أ) صيرورة الذاتَين شيئًا واحدًا كأن يصير عمرو زيدًا أو زيد عمرًا.

(ب) صيرورة شيءٍ ما شيئًا آخر غيره لم يكن موجودًا من قبلُ، كأن يصير زيد شخصًا آخر لم يكن موجودًا من قبل.

[١٣٤] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص٧٩.

والاتحاد بهذا المعنى الحقيقي بالضرورة مستحيل.

وينقسم الاتحاد المجازي إلى ثلاثة أقسام:

(أ) أن يتحول شيء إلى شيء آخر دفعة واحدة أو بالتدريج، كتحول الماء إلى هواء مثلًا (في هذا المثال تفسد طبيعة الماء بأن ترتفع صورته النوعية عن هيولاه وتحل محلها الصورة النوعية للهواء) أو كتحول السواد بياضًا (في هذا المثال يرتفع عرض من أعراض موضوع ما ويحل محله عرض آخر).

(ب) أن يصير شيء شيئًا آخر بطريق التركيب، فينتج عن ذلك شيء ثالث، كأن يصير التراب طينًا، بعد خلطه بالماء.

وهذه الأقسام الثلاثة من الاتحاد المجازي تقع بالفعل.

ومعنى الاتحاد، في اصطلاح المتصوفة، هو اتحاد المخلوق بالخالق، أو النظرية التي تذهب إلى أن هذا الاتحاد أمر ممكن.

ويعتبر المتصوفة بوجه عام كلًّا من تصور امتزاج الاثنين في كائن واحد ومذهب الحلول، أي تجسد الخلق في المخلوق، من الآراء الضالة بحجة أنها تتضمن مجانسة بين الوجودين، وهذا يناقض عقيدة «التوحيد» الحقيقي التي لا تعترف بأي وجود حقيقي غير وجود الله. والاتحاد بهذا المعنى يتضمن كائنَين يصيران شيئًا واحدًا، بينما الفرد في عُرف المتصوفة المتمسكين بأهداب الدين ليس إلا ظاهرة تفنى في الحق الواحد الأبدي. وهم يعبرون عن ذلك بقولهم: «الفناء في الحق.»

ويُستعمل لفظ «اتحاد» في بعض الأحيان كاللفظَين الصوفيَين الآخرَين «وحدة» أو «توحيد» للدلالة على المذهب الذي يقول إن جميع الكائنات لا توجد بذاتها، بل تستمد وجودها من الله؛ وبهذا المعنى تكون هي والله شيئًا واحدًا (عبد الله الكاشي اصطلاحات الصوفية، طبعة شبرنجر، ص٥). ويقول علي بن وفاء (الشعراني: اليواقيت والجواهر، بولاق ١٢٧٧، ص٨٠، س١٨–١٩): إن معنى اتحاد في لغة المتصوفة: «فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى.»[١٣٥]

ويذهب الإمام أبو حامد الغزالي في «المقصد الأسنى» إلى أن «أصل الاتحاد باطل»، وحيث يطلق الاتحاد ويقال «هو هو» لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق

[١٣٥] نيكلسون، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، مادة «اتحاد»، ص٤٢٤–٤٢٥.

بعادة الصوفية والشعراء؛ فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل الاستعارة كما يقول الشاعر: «أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا» (يلاحظ هنا أن الإمام الغزالي يتجاهل أو يجهل نسبة هذا القول إلى الحلاج!) وذلك مُئول عند الشاعر؛ فإنه لا يعين أنه «هو» تحقيقًا، بل «كأنه هو»؛ فإنه مستغرق الهم به، كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه؛ فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز.[١٣٦] يتبين مما تقدَّم أن الإمام أبا حامد يقرُّ أن الأصل هو ثنائية العبد والرب، وأن هذه الثنائية لها صفة الإطلاق؛ الأمر الذي يترتب عليه استحالة الاتحاد. ولذلك لم يكن أمامه بُد إلا أن يحمل قول القائل «أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا.» على سبيل المجاز اللغوي، وفي معزل عن التجربة الصوفية. ونحن، من جانبنا، نرى أن التشبيه، وهو المجاز اللغوي في أدنى درجاته، يتضمن مواحدة سيكولوجية خفية بين طرفي التشبيه على نحو تجعل منه أسلوب حقيقة على صعيدها الخاص. فالأسدية في قولنا «علي أسد» هي حقيقة قائمة، وإن كانت حقيقة ذاتية كما تبدو للوهلة الأولى، من حيث كونها العنصر المشترك بين طرفي التشبيه وهما علي والأسد، وإلا فبماذا نفسر تشبيه الرجل الشجاع بالأسد في كثير من لغات العالم. وقل مثل هذا في تشبيهاتنا الأخرى. ثمة حقيقة سيكولوجية وراء هذه التشبيهات لا تقلُّ في قيمتها عن الحقيقة التي يعبر عنها ما يعرف بأسلوب الحقيقة. وإن ما يُسمى بأسلوب المجاز هو أسلوب حقيقة على صعيده الخاص، بل ربما كانت هذه الحقيقة من درجة أعلى، بما تلحظه من وحدة جوهرية بين المشبه والمشبه به.

فالشجاعة، في مثالنا، هي الجوهر الواحد الذي يتمثل في المظاهر الكثيرة. إن الكون ينظمه سلك واحد موحد كما ينظم الخيط حبات المسبحة. والميل إلى رؤية العالم موحدًا ميل مشروع وحقيقي بمقدار ما هو مشروع وحقيقي الميل إلى رؤيته مجزءًا ومتفرقًا.

ثم إن التمييز بين نوعين من الاتحاد حقيقي ومجازي، والقول بأن أولهما مستحيل والثاني ممكن لا معنًى له ما دام الاتحاد المجازي اتحادًا حقيقًا على صعيده الخاص. فالاتحاد بمعنى التحول حقيقي ما دام التحول حتى في الأشياء الحسية أمرًا ممكنًا. فكما تتحول دودة القز؛ إذ تخترق الشرنقة إلى فراشة، كذلك تتهتك الحجب عن حقيقة الإنسان، وتنفك القماطات عن المولود الجديد ويتكشف جوهره المجانس للسلك الواحد الموحد الذي ينظم مسبحة الكون في كل أقطاره.

[١٣٦] محمد الصادق عرجون، التصوف في الإسلام، ص١١٨-١١٩.

والقول باستحالة الاتحاد الصوفي قياسًا على استحالة الاتحاد الحقيقي في الأشياء الحسية قول مردود؛ لأن تجربة الاتحاد الصوفية لا تستمد مقوماتها من عالم الزمان والمكان المحكوم بنواميس صارمة؛ فهي، بحكم طبيعتها، تجاوز أو خرق لهذه النواميس وبعد فماذا يعني قول الحلاج:

أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدَنَا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

من دون أن نتقيد بالكلمات الاصطلاحية والقول بأن هذَين البيتَين يعبران عن الناتج التركيبي بين المتمثل في ثبوت الألوهة في الإنسان وثبوت الإنسان في الألوهة. فالمحب (= الإنسان) هو المحبوب (= الله)، والمحبوب (= الله) هو المحب (= الإنسان). أو تقول إن المحبَّ هو الله والمحبوب هو الإنسان، ولا فرقَ في العبارتين ما دامت الاثنينية معدومة.

نحن هنا بإزاء وحدة وجودية تحب نفسها بنفسها. نرجسية؟ أغلب الظن أن الأمر كذلك. وهذه حال ارتداد إسقاطات الألوهية الصادرة عن الإنسان إلى ذاته بعد أن كانت موضوعًا خارج الذات. وإذ تنكفئ الإسقاطات تتضخم الذات وتغدو الأنية أكثر من مجرد أنية بسيطة، أو أكثر من أنية واحدة (الأنية + الإسقاطات المنكفئة)؛ ولذلك قال في الشطر الثاني من البيت الأول «نحن» بينما كان قال في الشطر الأول «أنا»!

قوله: «نحن روحان حللنا بدَنَا» قد يعني الحلول لَمن يفصل فصلًا حادًّا أو مطلقًا بين الروح والمادة، ونحن نرى أن هذا الفصل من مبتدعات العقل البشري اقتضتها أو فرضتها طبيعة الوظائف العقلية التي لا تستطيع فهم الظاهرات إلا مجزأة. ولذلك ينتفي القول بالحلول حين نعلم أن المادة روح كثيفة والروح مادة لطيفة، وأن العلاقة بين المبدأ وتجلياته هي علاقة الكل بأجزائه، وأن الجزء غير منفصل عن الكل، وأن الجزء يتبع الكل (= إسلام!).

والبيت الثاني مؤداه أنك إذا نفذت ببصرك أو بصيرتك إلى ما وراء حجاب الناسوت (الظاهر) وأبصرت حقيقتي اللاهوتية (الباطن)؛ فتكون قد أبصرت الحق تعالى، وإذا أبصرته فتكون قد أبصرتني وأبصرته في نفس الوقت؛ من حيث إننا مظهران لحقيقة واحدة، إن نظرت إليها من الخارج قلتَ ناسوت، وإن نظرتَ إليها من الداخل قلتَ لاهوت.

الفصل الثالث

طبيعة التجربة الصوفية عند الغزالي

(١) طبيعة التجربة الصوفية عند الغزالي

١

ليس التصوف فكرًا أو مذهبًا ابتدعه العقل، بل هو خبرة داخلية لا خيار فيها لمختبرها، وكل ما يفعله العقل حيالها هو أن يتلقَّاها ويصفها ويعبِّر عنها. فالصوفي صاحب موهبة، تمامًا كالشاعر والرسام والموسيقي والروائي. ولئن كان هؤلاء أحرارًا نسبيًّا في التعبير عن موهبتهم على النحو الذي تسمح به أدواتهم، إلا أن الصوفي وأداته اللغة ومناخه الدين، ليس حرًّا في التعبير عن تجربته إذا جاء تعبيره هذا مصادمًا أو منافيًا للشريعة التي نزل بها الوحي الإلهي. من هنا كان التنظير للتجربة الصوفية الذي يرمي إلى التوفيق بين الحقيقة والشريعة وإلغاء التعارض بينهما؛ فكانت مؤلفات من مثل «الرسالة القشيرية» لأبي القاسم القشيري و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي و«اللمع» للسراج الطوسي و«التعرف» للكلاباذي، إلى ما سوى ذلك، وما سواه كثير.

عِلمُنا هذا مقيد بالكتاب والسُّنة، هكذا كان يقول أبو القاسم الجنيد البغدادي شيخ هذه الطريقة، وهي الطريقة التي ما زال الصوفية حتى عصرنا الحاضر يترسمونها ويلتزمون قواعدها في الأصول والفروع. فالصحيح بإطلاق هو الشريعة المتمثلة في الكتاب والسُّنة، وعلى محك منها يعرف صحيح القول من زيفه، وحقه من باطله يقول أبو سعيد الأعرابي: «كل باطن يخالف ظاهرًا فهو باطل»، أي إن كل معرفة حصَّلها الصوفي من تجربته تخالف في مضمونها أو مدلولها قاعدة شرعية أو أمرًا إلهيًّا أو سُنة نبوية؛ فهي باطلة لا يصح الأخذ بها ولا الركون إليها. وقريب من هذا قول أبي سليمان

الداراني: «ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أيامًا، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين، الكتاب والسُّنة.» حتى أبو يزيد البسطامي وقد كان من كبار الشاطحين يحذِّر من الذين أوتوا الكرامات ولا يراعون أحكام الشريعة وكان يقول: «لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة.»

٢

إذَن، لا بد من التماس دليل على أقوال الصوفي من الكتاب والسُّنة يكون بمنزلة جواز مرور، وإلا تعيَّن عليه أن يصمت إيثارًا للسلامة.

ومن الأدلة الشرعية التي اعتمدها أئمة الصوفية حديث «قرب النوافل»،[١] وهو من الأحاديث القدسية الشهيرة، الذي وجد فيها متفقهو الصوفية ضالَّتهم التي أتاحت لهم التعبير عن التجربة الصوفية وهم في مأمن من مؤاخذة علماء الرسوم وفقهاء الشريعة.

ولعل أبا القاسم الجنيد في تعريفه المحبة بأنها «دخول صفات المحبوب (الحق تعالى) على البدل من صفات المحب (الإنسان)»[٢] كان ينظر إلى هذا الحديث وهو مطمئن إلى أنه لم يخرج عن الخط الذي رسمته الشريعة.

يريد الجنيد أن يقول إن المحب (الإنسان) هو الذي يتخلَّى عن أوصافه الرديئة لكي يتحلى بأوصاف محبوبه وكمالاته، أو قل إن المحبة هي الاتصاف بأوصاف الحق تعالى. لكن، هل في الاتصاف بأوصاف الحق (إن تحقق مثل هذا الاتصاف) ادعاء بألوهية أو ما أشبه، خصوصًا وأن ما صدر عن بعض الصوفية من شطح قد يوهم بذلك؟ فقد قال

---

[١] هذا الحديث هو: «من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبد بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورِجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، وإن استعاذني لأعيذنَّه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته.»

[٢] الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مصر بلا تاريخ، نشر دار الكتب الحديثة، ج٢، ص٦١٥.

الحلاج: أنا الحق![٣] وقال أيضًا: «ما في الجبَّة غير الله!»[٤] وقال أبو يزيد: «سبحاني ما أعظم شأني!»[٥]

٣

دفعًا لهذا الوهم الذي قد يستشم منه المرء رائحة عقائد في الحلول أو الاتحاد مما لا يأتلف والمنظور الإسلامي، تصدى حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي لما تحتمله هذه الأقوال من مضمونات بعضها صحيح وبعضها غير ذلك، فميَّز بينها وحدَّد لها المدلولات التي يجب الأخذ بها، نابذًا منها ما لا يستقيم مع ظاهر الشريعة.

وينهض منهج حجة الإسلام على تباين ما قد ينطوي عليه قول القائل إن معاني أسماء الله صارت أوصافًا له من مضمونات محتملة وتحديد معاني هذه المضمونات؛ فينفي ما يراه مستحيلًا غير مبقٍ إلا على المعنى الذي يتفق مع ظاهر الشرع ولا يتعداه إلى سواه.

في «المقصد الأسنى» يعرض حجة الإسلام لهذه المضمونات المحتملة مبينًا أنها احتمالات خمسة وأنها خطأ كلُّها إلا واحدًا. فما هي هذه الاحتمالات الخمسة؟

هذه الاحتمالات هي: المماثلة والانتقال والاتحاد والحلول والمشاركة.

أما المماثلة فهي أن يكون الإنسان أمثال أوصاف الحق تعالى على التحقيق، كأن يكون له علم محيط بجميع المعلومات حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وأن يكون له قدرة واحدة تشمل جميع المخلوقات حتى يكون بها خالق السموات والأرض. يقول أبو حامد: «كيف يتصور هذا لغير الله تعالى؟ وكيف يكون العبد خالق السموات والأرض وما بينهما وهو — أي العبد — من جملة «ما بينهما»؟ وبالتالي فهو مخلوق، فكيف يكون خالق نفسه؟ ثم إن ثبتت هذه الصفات لعبدين يكون كل واحد منهما خالق صاحبه (أقول: بل وخالق نفسه أيضًا!) فيكون كل واحد منهما خالق من خلقه، وكل ذلك ترهات ومحالات.»

---

[٣] الإمام أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، مصر ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م، ص ٦٩. انظر أيضًا مقدمة «شرح ديوان الحلاج» بقلم الدكتور مصطفى كامل الشيبي، بيروت، بغداد ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص٨٢.

[٤] نفس المرجع السابق؛ حيث جاء ما في الجبة إلا الله بدلًا من «غير الله».

[٥] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

كأني بحجة الإسلام يريد أن يقول: إن المطلق واحد لا يتعدد، والمطلق يمتنع أن يخلق مطلقًا مثله؛ لأنه في هذه الحالة يمتنع أن يكون واحدًا.

وأما الانتقال فمعناه انتقال عين صفات الربوبية، أي مفارقة الصفات لموصوفها وانتقالها إلى موصوف آخر. يقول حجة الإسلام: «وهذا أيضًا محال؛ لأن الصفات يستحيل مفارقتها للموصوفات.» وهذا لا يختص بالذات القديمة، بل لا يتصور أن ينتقل عين علم زيد إلى عمرو، بل لا قيام للصفات إلا بخصوص الموصوفات؛ ولأن الانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه فيوجب أن تعرى الذات التي كان عنها انتقال صفات الربوبية من الربوبية وصفاتها، وذلك أيضًا ظاهر الاستحالة.

٤

وأما الاتحاد يقول حجة الإسلام، فهو باطل أيضًا؛ لأن قول القائل: «إن العبد صار هو الرب.» كلام متناقض في نفسه، بل ينبغي أن ينزه الرب عن أن يجري اللسان في حقِّه بأمثال هذه المحاولات وقول القائل: «إن شيئًا صار شيئًا آخر محال الإطلاق؛ لأنَّا نقول إذا عقل زيد وحده وعقل عمرو وحده، ثم قيل إن زيدًا صار عمرًا أو اتَّحد به؛ فإن أحدهما لا يصير عين الآخر، بل تظل ذاتُ كل منهما موجودة فاتحادهما في هذه الحالة هو اتحاد مكانهما واتحادهما في المكان لا يعني صيرورة أحدهما الآخر؛ فالعلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا تتباين محالها؛ فلا تكون القدرة هي التعلم ولا الإرادة، ولا يكون قد اتحد بعضها ببعض. فالاتحاد بين الشيئين مطلقًا محال.» يقول حجة الإسلام: «هذا جار في الذوات المتماثلة فما بالك بالمختلفة؛ حيث يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم.»

٥

ثم يتابع حجة الإسلام فيقول: «أصل الاتحاد إذَن باطل؛ وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو.» لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء؛ فإنه لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سلوك الاستعارة كما يقول الشاعر «أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا»، وذلك مُئول عند الشاعر؛ فإنه لا يعني أنه «هو» تحقيقًا، بل «كأنه هو»؛ فإنه مستغرق الهم به، كما يكون «هو» مستغرق الهم بنفسه فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوُّز.

ثم يمضي حجة الإسلام في دحض ما يظن أنه «اتحاد»، مُئولًا شطحة لأبي يزيد البسطامي يقول فيها هذا الأخير: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت؛ فإذا أنا هو.» يقول أبو حامد: «ينبغي حمل هذا الكلام على سبيل التجوز؛ فيكون معناه أن مَن ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله، ولا يكون له همٌّ سوى الله تعالى؛ فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقًا به يصير «كأنه هو»، لا «إنه هو» تحقيقًا.»

يقول أبو حامد: «وفرق بين قولنا «كأنه هو»، وبين قولنا «هو هو». لكن قد نعبر بقولنا «هو هو» عن قولنا «كأنه هو» كما أن الشاعر تارة يقول: «كأني مَن أهوى»، وتارة يقول: «أنا مَن أهوى». وهذه مزلة قدم، فإن مَن ليس له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر؛ فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين فيه من حلية الحق فيظن «أنه هو» فيقول: «أنا الحق»، وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى — عليه السلام — فقالوا هو الإله، بل غلط مَن ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلونة؛ فيظن أن تلك الصورة هي صورة للمرآة، وأن ذلك اللون لون المرآة، وهيهات. بل المرآة ذاتها لا لون لها. وشأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور أن ذلك صورة المرآة حتى أن الصبي إذا رأى إنسانًا في المرآة ظن أن الإنسان موجود في المرآة. فكذلك القلب خالٍ عن الصور في نفسه وعن الهيئات، وإنما هيئته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق. فما يحله يكون كالمتحد به لا أنه متحد به تحقيقًا. ومَن لا يعرف الزجاج والخمر إذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينها؛ فتارة يقول لا خمر وتارة يقول لا زجاجة كما عبَّر عنها الشاعر حيث قال:

رقَّ الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر.»

وأما شطحة الحلاج في قوله: «أنا الحق» فيئولها أبو حامد على النحو التالي:

«إما أن يكون معناه معنى قول الشاعر أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا، (وهذا يعني) «كأنني مَن أهوى» لا أنني «أنا مَن أهوى تحقيقًا»، وإما أن يكون (الحلاج) قد غلط في ذلك كما غلطت النصارى في ظنِّهم اتحاد اللاهوت بالناسوت.»

وأما شطحة أبي يزيد في قوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، فيقول بصددها، بعد أن يستدرك بعبارة: «إن صحَّ عنه» (أي إن صحَّ عن أبي يزيد أنه قال هذا القول) إما أن يكون ذلك جاريًا على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى، كما لو سُمع وهو يقول: «لا إله إلا أنا فاعبدني» (التي وردت في خطاب الله تعالى إلى موسى عليه السلام) لكان يُحمل على الحكاية، وإما أن يكون قد شاهد كمالًا لاحظه من صفة القدس في ترقيه بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات، وبالهمة عن الحظوظ والشهوات؛ فأخبر عن قدس نفسه فقال «سبحاني» ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق، فقال: «ما أعظم شأني»، وهو مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق، فلا نسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه، ويكون قد جرى هذا اللفظ على حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة، وحال السكر ربما لا يحتمل ذلك. فإن جاوزت هذَين التأويلَين إلى الاتحاد فذلك محال قطعًا.

٦

لئن كانت صيرورة شيء آخر (اتحاد) أمرًا غير ممكن، فإن تحيز البريء عن معنى الجسمية مكانًا بعينه (حلول) أمر مستحيل أيضًا. يقول أبو حامد: إن الحلول يتصور بأن يقال إن الرب حلَّ في العبد أو أن العبد حلَّ في الرب — تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين! ثم يقول إن الحلول مستحيل، ولكن لا يفهم وجه استحالته إلا بعد فهم معناه. ويقرأ أن الحلول يُفهم منه أمران:

- أحدهما النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه؛ ذلك لا يكون إلا بين جسمين، فالبريء عن معنى الجسمية يستحيل في حقِّه ذلك.
- النسبة بين العرض والجوهر؛ فإن العرض يكون قوامه بالجوهر[٦] فقد يعبر عنه أنه حال فيه، وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه، فدع عنك ذِكر الرب تعالى في هذا المعرض.

[٦] الجوهر ماهية الشيء التي لا تتأثر بعوامل التغيير، والعَرَض ما لا وجود له إلا في غيره كاللون في الأشياء.

ثم ينتهي إلى القول: ما قوامُه بنفسه يستحيل أن يحل في ما قوامه بنفسه إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصور الحلول بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى؟

فإذا بطل الحلول والاتحاد والانتقال والمماثلة على سبيل الحقيقة لم يبقَ لقولهم: «إن صفات الحق تعالى صارت صفات العبد» من معنى سوى المشاركة، وهي أن يثبت للإنسان من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة، وتشاركها في الاسم، ولكن لا تماثلها مماثلة تامَّة لاتصاف الإنسان بالنقص واتصاف ذات القدس بالكمال.[٧] زد على ذلك أن من الصفات الإلهية ما لا يجوز للعبد الاتصاف بها كالكبرياء والعظمة والجبروت.[٨]

٧

في المنقذ من الضلال يصف حجة الإسلام التجربة الصوفية بقوله: «وبالجملة؛ فماذا يقول القائلين في طريق طهارتها — وهي أول شروطها — تطهير القلب بالكلِّية عما سوى الله تعالى ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم في الصلاة استغراق القلب بالكلية بذِكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله، وهذا آخرها بالإضافة إلى ما لا يكاد يدخل الاختيار والكسب من أوائله، وهي على التحقيق أول الطريق. وما قبل ذلك كالدهليز للسالك إليه، ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقَّى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق؛ فلا يحاول معبر أن يعبر عنه إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى «قرب» يكاد يتخيل منه طائفة «الحلول»، وطائفة الاتحاد، وطائفة «الوصول»، وكل ذلك خطأ.»[٩]

---

[٧] الإمام أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، قبرص ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٥٠–١٥٥.

[٨] جاء في الحديث القدسي: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري مَن نازعني فيهما قصمته.»

[٩] الإمام أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصر بلا تاريخ، نشر مكتبة الجندي، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر من علماء الأزهر الشريف، ص٥٠.

هنا نجد الإمام يرفض حتى الوصول تعبيرًا عن التجربة الصوفية لما قد يوهم هذا اللفظ من تحيُّز الحق تعالى مكانًا بعينه يسعى الصوفي إلى دركه وبلوغه. لكنه في «المقصد الأسنى» يتساهل في مصطلح «الوصول»، ملبسًا إياه معنى غير ما يشعر به مجرد اللفظ، فيقول: «وإنما الوصول أن ينكشف له (للسالك) جلية الحق ويصير مستغرقًا به؛ فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله تعالى، وإن نظر إلى همَّته فلا همَّة له سواه؛ فيكون كله مشغولًا بكله مشاهدة وهمًا، لا يلتفت في ذلك إلى نفسه ليعم ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق — وكل ذلك طهارة وهي البداية، وإنما النهاية أن ينسلخ من نفسه بالكلية ويتجرد له، فيكون، «كأنه هو»، وذلك هو الوصول.»

٨

إن أبا حامد، وهو الإمام المقتدى، يأخذ الأحوط من الألفاظ؛ لأنها منزلق خطر إذا جرى تداولها على غير معناها الاصطلاحي، وفهمها الناس على معناها الشائع في اللغة، أو فهموها فهمًا حرفيًّا؛ ولذلك نجده يتحرز في وصفٍ لتجربة باستبعاد ألفاظ قد توهم بالحلول أو الاتحاد أو حتى «الوصول»، مؤثِرًا عليها تعبير «القرب» الذي ورد كثيرًا في الكتاب والسُّنة.

والحق إن الوصول الذي يصفه الإمام بالذي تقدم بيانه ما هو إلا الفناء عن الخلق والبقاء بالحق. والفناء — كما يعرفه أبو سعيد الأعرابي — «هو أن تبدو العظمة والجلال على العبد؛ فتنسيه الدنيا والآخرة والأحوال والدرجات والمقامات والأذكار، تفنيه عن كل شيء، عن عقله وعن نفسه وفنائه عن الأشياء وعن فنائه عن الفناء لأنه يغرق في التعظيم عقله.»[١٠]

٩

قول الإمام «فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه إلا الاحتراز عنه.» يضع الصوفي والفنان، شاعرًا أو موسيقيًّا، رسامًا أو نحاتًا، في صفٍّ

[١٠] أورده ابن عباد الرندي في شرحه على حكم ابن عطاء السكندري، مصر ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ج١، ص١٩.

واحد من حيث شعورهما بقصور اللغة، وبالتالي العقل البشري، عن الإحاطة بأبعاد التجربة والنفاذ إلى أعماقها؛ لأن المحدود يتعذَّر عليه حد غير المحدود. وإنما لجأ الفنان إلى فنه، مستخدمًا هذه الأداة أو تلك، لكي يعبر عما لا تعبر عنه اللغة المنطوقة من هموم وتطلعات، ورؤًى وأحاسيس، غير متناهية يقصر المتناهي عن تحديدها ووضعها في نطاقه. ومأساة الصوفي وسبب حيرته، وهو صاحب التجربة الأعمق والأفرد، أنه «يخرج عن حدود الزمانية ويدخل في رحاب السرمدية»، متمددًا في كل بُعد من أبعاد العالم، ثم لا يجد إلى البوح سبيلًا، وهو منه إعلان وجده وتوكيد حقيقته؛ لأن البوح لا يكون إلا أن يكون تامًّا، وهذا متعذر حتى لكأن الحق ليس له أن يعبر عنه إلا مشوبًا بباطل، إن جاز لنا أن نعبر كذلك.

نلاحظ من محاولة الغزالي الكشف عن استحالة الحلول والاتحاد أنه يقيس الحسي على غير الحسي أو الميتافيزيائي على الفيزيائي، علمًا بأن هذا مقيد بقوانين الزمان والمكان، والأول غير مقيد. فما هو محال في الزمان والمكان ليس بالضرورة محالًا في المطلق. وكان يكفي القول إن الحلول والاتحاد منافيان للتصور الإسلامي.

كذلك نلاحظ أن الإمام قد أعطى المبدأ صفة المفارقة المطلقة وسلب الإنسان بُعده الميتافيزيائي. أو أنه بإعطائه المفارقة صفة الإطلاق قد نفى عن الإنسان، في الوقت نفسه، جانبه الميتافيزيائي وقيده بحدود جسمانيته.

ونحن نذهب إلى أنَّ المفارقة صفة قائمة في المبدأ، لكن قيامها فيه لا يتخذ صفة الإطلاق؛ لأنها عندئذٍ تصطدم بقيام صفة مناظرة لها هي صفة القرب أو البطون. فلو أخذنا بالمفارقة على إطلاقها، كان العالم أو التجلي حدًّا لمبدئه، وكنا أمام مطلقين، الله والعالم، وهذا مستحيل. ثم لو أخذنا بصفة البطون على إطلاقها وقلنا إن المبدأ تمتصه تجلياته، لانتفت عن المبدأ صفة المفارقة، وأصبح الله مغيبًا في العالم، فيكون الزمان أزلًا، وهذا وثنية محضة، بل إن هذا هو «الحلول».

فإذا انتفت صفة الإطلاق عن كلٍّ من المفارقة والبطون، كنا أمام علاقة جدلية بين هاتين الصفتين، وأمكننا القول إن المبدأ الإلهي مفارق وغير مفارق في الوقت نفسه، أو قلنا إن المبدأ الإلهي كامن وغير كامن في الوقت نفسه. أو نقول إن المبدأ الإلهي لا هو مفارق ولا هو غير مفارق، أو لا هو مبطون ولا هو غير مبطون.

هذه العلاقة الجدلية هي التي سمحت للحلاج بأن يقول «أنا الحق» ولأبي يزيد البسطامي «سبحاني ما أعظم شأني»، من دون أن يدعي أحدهما أو الآخر بأن له علمًا

محيطًا بجميع المعلومات حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء أو أن تكون له قدرة واحدة تشمل جميع المخلوقات حتى يكون بها خالق السموات والأرض وما بينهما.

تأسيسًا على هذه العلاقة الجدلية نقول إن قول الحلاج «أنا الحق» يساوي قوله «أنا لست الحق». فهو «الحق» منظورًا إليه من حيث المفارقة أو البطون، وهو ليس الحق منظورًا إليه من حيث المفارقة أو عدم البطون.

الفصل الرابع

اللاهوت والناسوت عند الحلاج

(١) اللاهوت والناسوت عند الحلاج

١

اللاهوت والناسوت مصطلحان مسيحيان أخذهما الحلاج عن الإمامية كما يقرر ماسينيون في «آلام الحلاج»[١] وعن الشيعة الإسماعيلية، وهم فرع من الإمامية، كما يقرر في «أخبار الحلاج»[٢] وعن النساطرة القنائية كما سوف نبين فيما بعدُ. وهذا المصطلحان إنما استخدمتهما المسيحية للدلالة على الطبيعتين الإلهية والبشرية في شخص السيد المسيح (ع). فالمسيح، من وجهة نظر نصرانية، إنسان وإله في آن واحد: إنسان بما هو مولود من السيدة العذراء من نسل داود الملك، وإله بما هو مولود من الروح القدس.

يذهب الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن الحلاج قد استعمل هذين الاصطلاحين للدلالة على ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت،[٣] ولكنه تجاوز حدود النظرية المسيحية إلى نظرية بطبيعة الإنسان بوجه عام،[٤] يقول عفيفي:

---

[١] L. Massignon, La Passion De Hallag, Tome III, Paris 1975, p. 14.

[٢] أخبار الحلاج، تحقيق ماسنيون، و، ب، كراوس، باريس ١٩٣٦م. (أعادت طبعه بالآفست مكتبة المثنى ببغداد) المقدمة الفرنسية، ص٤٩.

[٣] شرح الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم لابن العربي، بيروت، بلا تاريخ، المقدمة ص٣٥.

[٤] أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، بلا تاريخ، ص٢٢٠.

ويرجع أصل نظرة الحلاج إلى الإنسان على هذا النحو إلى تأثره بالأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلَق آدم على صورته،[٥] أي على الصورة الإلهية، وبنى على هذا الأثر نظريته في الحلول.[٦]

والدكتور عفيفي، إذ يبحث في «مصادر» التصوف الإسلامي جريًا على عادة المستشرقين وولعهم بردِّ الثقافة الإسلامية إلى مصادر غير إسلامية، يقرر أن التصوف الإسلامي كان لبعض العقائد المسيحية أثر فيه: «فقد قال الصوفية بالحلول بالمعنى المسيحي كالحسين بن منصور الحلاج الذي يقول:

سبحان مَن أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرًا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب.»[٧]

ويقرر عفيفي أن اللاهوت والناسوت، في نظر الحلاج، طبيعتان لا تتحدان أبدًا، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء.[٨] ثم يقول: وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيما بعدُ انقلابًا بعيد المدى عن الفلسفة الصوفية: أعني فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعًا خاصًّا من الخلق لا يدانيه في لاهوتيته نوع آخر.[٩] وفي مكان آخر، يقول عفيفي[١٠] وقد رُوي عن الحلاج أبيات أخرى صريحة في الحلول، والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائمًا بالمسيحية: فهو يصف روحه والروح الإلهي في حالة مزج تامٍّ حيث يقول:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

[٥] العهد العتيق: ٢٦-٢٧.
[٦] مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص٣٥.
[٧] عفيفي، التصوف الثورة الروحية ص٧٨.
[٨] مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص٣٥.
[٩] نفس المرجع والصفحة.
[١٠] التصوف الثورة الروحية ص٧٨-٧٩.

٢

وفي مقدمته على شرح «فصوص الحكم» يُجري الدكتور عفيفي مقارنة بين مفهوم اللاهوت والناسوت عند الحلاج وبين مفهومهما عند ابن العربي فيقول: أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين، لا طبيعتين منفصلتين، لحقيقة واحدة، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتًا وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتًا. فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان، لا في الإنسان وحده، بل في كل موجود من الموجودات، مرادفتان لصفتي الظاهر والباطن، أو لكلمتي الجوهر والعرض. والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها. ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهورًا لا يدانيه فيه موجود آخر. على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الحق والخلق.[١١]

أما مفهوم اللاهوت والناسوت عند ابن العربي فنجده في الفص الخامس عشر، فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية؛ حيث يقول الشيخ الأكبر: اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئًا إلا حيَيَ ذلك الشيء وسرت الحياة فيه ... فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتًا، والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح. فسُمي الناسوت روحًا بما قام به.[١٢]

٣

لكن الحلاج لم يوضح ماذا يعني باللاهوت والناسوت، كما فعل الشيخ الأكبر، مما جعل الدكتور عفيفي يتعسف في التماس الفرق بين فهم ابن العربي وفهم الحلاج لهما. يقول عفيفي في شرح قول ابن العربي:

فإنَّا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانًا

[١١] مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص٣٥–٣٦.

[١٢] ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١٣٨.

إنك إذا تكلمت عن الإنسان الذي هو الإنسان الكبير أو العالم فاعلم أنه عين الذات الإلهية لا غيرها، وهو (الإنسان) عينها (عين الذات) من حيث هو (الإنسان) ظاهرها (ظاهر الذات) وهي (الذات الإلهية) باطنه (باطن الإنسان). أو إن شئت فقل إن العالم عين الأسماء الإلهية التي هي عين الذات. (أو تقول):

(٢) إنك إن تكلمت عن الإنسان الذي هو الجنس البشري فاعلم أنه، من حيث كمال صورته التي تتجلى فيه جميع كمالات الحق، عين الحق التي يرى بها نفسه في مرآة الوجود. يتابع عفيفي: وقد أشار إلى هذا المعنى ذاته في الفصل الأول في قوله (يريد الشيخ الأكبر): «لَّما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئتَ قلتَ أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله فيه، لكونه متصفًا بالوجود، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة إلخ ...» يتابع عفيفي: فبالإنسان تحققت الغاية من الوجود وهي أن يعرف الحق، وهو يعرف عن طريق الإنسان الذي يعرف الحق في نفسه وفي غيره: فهو عينه لأنه أكمل مجلًى من مجاليه، وهو له بمثابة العين الباصرة التي يدرك بها صاحبه ما حوله من الوجود. يقول عفيفي وإلى هذا المعنى أيضًا أشار الحسين بن منصور الحلاج في بيتيه المشهورين:

سبحان مَن أظهر ناسوته　　سر سنا لاهوته الثاقب
حتى بدا لخلقه ظاهرًا　　في صورة الآكل والشارب

لكن عفيفي ما يلبث أن يستدرك تناقضه مع ما كان قاله بخصوص الفرق بين مفهوم الحلاج ومفهوم ابن العربي للاهوت والناسوت،[١٣] فيقول: «غير أننا يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحلاج وابن عربي: فالأول حلولي يرى أن الله قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار ألوهيته. أما الثاني فاتحادي يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله، وأنه لا فرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالاعتبار.[١٤]

[١٣] مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص٣٥-٣٦.
[١٤] شرح عفيفي على فصوص الحكم ص١٨٩-١٩٠.

٤

قبل أن ننتقل إلى موقف الدكتور عبد الرحمن بدوي من الحلاج، نحب أن نؤكد أن اللاهوت والناسوت عند الحلاج هما نفس اللاهوت والناسوت عن ابن العربي ما دام كلاهما لا يقصرانه على شخص بعينه، بل يجعلانهما عامَّين في كل إنسان، ويزيد الشيخ الأكبر على الحلاج أن جعلهما موجودَين في كل شيء زيادة على الإنسان.

يبدي الدكتور بدوي استغرابه مما أورده السراج الطوسي في «لمعه»؛ حيث يقرر السراج أنه لم يعرف من الحلولية أحدًا، بقوله: وواضح من هذا النص أن السراج ليس فقط ينكر الحلول، بل وينكر أيضًا أو يشك في أن يقول به أحد من الصوفية، ويورد الخبر كله في صيغة الشك، ويقرر أنه لم يصح عنده خبران هناك فرقة صوفية تقول بذلك. ولم يوضح السراج ما اسم هذه الجماعة القائلة بالحلول. وهو أمر غريب يسترعي النظر؛ لأن السراج كان واسع الاطلاع جدًّا على مذاهب كبار مشايخ الصوفية.[١٥]

إن ما يعنينا من كلام الدكتور بدوي المتقدم ليس وجود فرقة صوفية تقول بالحلول أو لا تقول به، بل تقريره أن الحلاج حلولي.

٥

نوجز ما تقدم في النقاط التالية:

أولًا: الحلاج يذهب مذهب الحلولية.

ثانيًا: إن الحلاج بنى مذهبه في الحلول على أثر توراتي يقول إن الله خلق آدم على صورته.

ثالثًا: إن الحلاج أخذ الحلول عن المسيحية في تقريره اجتماع اللاهوت والناسوت في الإنسان عمومًا، ولم يقصرهما على إنسان بعينه، بل جعلهما عامَّين في النوع البشري.

رابعًا: إن اللاهوت والناسوت عند الحلاج هما غيرهما عند ابن العربي.

[١٥] الدكتور عبد الرحمن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت ١٩٧٥م، ص٨٨.

٦

لنأخذ في معالجة هذه النقاط الأربع واحدة واحدة بادئين بأولاها، فنقول: إن القول بالحلول أو عدمه يتوقف على ما إذا كانت مفارقة المبدأ الإلهي لتجلياته المتمثلة في الإنسان والعالم مطلقة أو نسبية. فإن كانت المفارقة مطلقة كان كل مساس بها حلولًا، وإن كانت نسبية أمكننا النظر في ما ورد على لسان هذا الصوفي أو ذاك مما يستشم منه رائحة حلول إن كان لم يقل بخلافه. ومعيارنا في هذا أنه لا يصح اعتبار المبدأ مفارِقًا لتجلياته مفارَقة مطلقة، كما لا يصح اعتباره كامنًا بصفة مطلقة. إذ يترتب على إضفاء صفة الإطلاق على مفارقة المبدأ لتجلياته القول بوجود مطلقين: الله والعالم، وهذا يؤدي إلى القول بوجود «إلهَين»، مما يتناقض مع عقيدة التوحيد الإسلامية. كما يترتب على ذلك أيضًا القول بأن العالم يحد من لا نهائية الألوهة. ويترتب على إضفاء صفة الإطلاق على كمون المبدأ الإلهي في تجلياته القول بمطلقية العالم من دون الله، وهذا وثنية، إذ ليست الوثنية غير إضفاء صفة الإطلاق على النسبي!

وقد اعتمد معيار نسبية الكمون والمفارقة البروفسور نيكلسون (وإن كان لم يتمسك به دائمًا كما يقول سدني سبنسر) بقوله: «ما دامت المفارقة معترفًا بها، فإن أشد التوكيدات على الكمون ليس من الحلول ...»[١٦]

ونحب أن نؤكد منذ البداية، منعًا لكل التباس أو سوء فهم، أن كلًّا من المفارقة والبطون قيمة نفسية قائمة في داخل الإنسان تعين موقفه من الألوهة من حيث استشعاره القرب أو البُعد. ونحن نذهب إلى أن هاتَين القيمتَين موروثتان في بنية الإنسان النفسية. فإذا قلنا إن الله كامن أو باطن في الإنسان عمومًا، وفي هذا الإنسان أو ذاك خصوصًا؛ فلا نعني بذلك أنه كامن فيه أنطولوجيًّا، بل تفتحًا أكبر لقيمة البطون على حساب قيمة المفارقة والعكس صحيح أيضًا.

وبما أن العلاقة جدلية بين القيمتَين، كانت كلٌّ منهما، مأخوذة على حدة، قيمة نسبية، وكانت كل منهما قابلة لأن تطفو على السطح أو تنزل إلى العمق في محل الأخرى. بعبارة أخرى، لكلٍّ منهما ظاهر وباطن: فظاهر الكمون المفارقة، وباطن المفارقة الكمون. أو إن شئتَ قلت: تحت كل مفارقة بطون، أو تحت كل بطون مفارقة.

[١٦] سدني سبنسر، التصوف في أديان العالم، المملكة المتحدة ١٩٦٣م ص٣٠٦.

يترتب على ذلك اختلاف موقف الإنسان من الألوهة بين أن يكون البطون هو الغالب أو تكون المفارقة هي الغالبة.

والمفارقة والبطون، بما هما قطبان نفسيان مهمتهما إقامة التوازن النفسي بين تلمس القرب واستشعار البُعد في آن واحد، جاء الإسلام، كتابًا وسُنة، مشتملًا على هذَين الجانبَين، تحقيقًا لهذا التوازن في حياة الإنسان الداخلية. والمفارقة والبطون، شأنهما كشأن كل طرفين، حقيقان بأن ينقلب أحدهما إلى ضده إذا ما وصل إلى نهايته العظمى.

٧

كذلك يتوقف القول بالحلول أو عدمه على نظرتنا إلى الإنسان: أهو محدود بجسمانيته أم أن فيه بُعدًا مفارقًا يتجاوز حدود هذه الجسمانية. فعلى القول الأول، تكون كل صلة له بعالم الغيب هي من قبيل الحلول، وهذا يترتب عليه القول بإبطال الوحي والنبوَّات والرسالات. وعلى القول الثاني، أي القول بأن في الإنسان بُعدًا مفارقًا أو ميتافيزيقيًّا، يقف الإنسان في نقطة المركز بين الله والعالم، يتلقى الوحي والإلهام منه تعالى ليقوم بأعباء «الخلافة» التي كلفه الله تعالى القيام بها عندما أسجد له الملائكة. إن البُعد المفارق في الإنسان يجد تعبيره في كمون الألوهة فيه!

٨

قلنا، قبل قليل، إن الإسلام، كتابًا وسُنة، جاء مشتملًا على جانبي المفارقة والبطون، تحقيقًا للتوازن، في نفس الإنسان، وتعبيرًا عن هاتين القيمتَين في نفس الوقت. وهذا يدعونا إلى التمييز بين إسلام النص والإسلام في سيره التاريخي. والنص ما إن يتفاعل، من خلال الإنسان، مع الواقع التاريخي (عالم الزمان والمكان) حتى يطرأ عليه التعديل والتبديل: يسعى النص إلى إقامة التوازن في حياة الجماعة والأفراد، وهؤلاء يكيفونه فيما يحاولون التكيف معه. فالنص أبدًا ما بين تكييف وتكيف، وكذلك موقف الجماعة والأفراد منه أبدًا ما بين تكييف وتكيف. وهذا التكييف والتكيف المتبادلان ليس من الضروري أن يجريا بصورة واعية، بل هما يجريان في «الخافية» (اللاشعور) في الأعم الأغلب. ونحن نعلم أن ليس من طبيعة النفس البشرية عمومًا أن ترتقي، سلوكًا وفهمًا، إلى مستوى النص، إذ هو حالة مثالية سكونية: أيسر عليه أن تنحدر به وأن تهمله فلا تعمله. حتى إذا اختل التوازن في قلب الجماعة اختلالًا يصل بأحد طرفيه إلى نهايته القصوى، نشأت الكوارث والمحن لتصحيح الأوضاع، وعاد النص لكي يحتل مكانته من التقدير والاعتبار!

٩

لقد جاء الإسلام التاريخي مجدِّدًا للإبراهيمية الحنيفية، والوثنية العربية في أحط دركات انحدارها (أي، عند نهايتها القصوى) حتى لقد باتت الأشياء أعز مكانة من الإنسان وأرفع منه منزلة وكلما كانت الألوهة حسيَّة كان أدعى إلى الاستخفاف بها: (أرب يبول الثعلبان برأسه؟!) وكانت قيم الأخلاق التي تنضح عن الجماعة تعبِّر عن مستوى هذه الألوهة من ولوغ في ملذات الحواس وتمرغ في وحول الغرائز، وما يجره ذلك على الجماعة من تباغض وتناحر. لذلك لم يكن بد أمام الإسلام التاريخي من أن يُشهر، لأسباب لعلها مرحلية، سلاح الألوهة المجردة في مقابلة الحسية، وأقصى المفارقة في وجه أدنى المقاربة. فانقلب الحس تجريدًا، والبطون مفارقة، والقرب بُعدًا. كان هذا النوسان يجري في أعماق الإنسان، وفي معزل عن واعيته الظاهرة: حوادث نفسية تجري في «خافية الجماعة»، ما لبثت حتى اخترقت حجاب الواعية على هيئة عقائد وأفكار وتيارات ومدارس ومذاهب نشعر أن المنهج التاريخي وحده غير كافٍ لتعليلها. ولعل من أسرار انتصار الدعوة الإسلامية وانتشارها الصاعق السريع، أنها جاءت تنقل ما بأعماق «الخافية الجامعة» إلى سطح الواعية. نقول هذا دون أن نغفل عن الجانب الأهم والأساسي: تعبير الدعوة الإسلامية عن العقل العربي في معانقته للمطلق واستشرافه لحقيقة الوجود!

لقد طفا على سطح الحياة الثقافية الإسلامية الموقف الذي اضطر الإسلام إلى اتخاذه بحكم الضرورة التاريخية والنفسية — أعني به موقف المفارقة المطلقة، أو تنزيه الألوهة تنزيهًا مطلقًا، أو استشعار البُعد المطلق بما هو وظيفة نفسية، بسبب مواجهته للوثنية الجاهلية المغرقة في الحس. ولقد استمر هذا الموقف، بحكم قوة التقليد مؤيِّدًا بما كان عليه المسلمون في الصدر الأول، وربما كان هذا الموقف هو الأساس فيما عُرف بمرحلتي نفي الإنسان لإثبات الألوهة، ونفي الألوهة لإثبات الإنسان. فكما أن الحق ينفي الخلق لإثبات نفسه، كذلك إن الخلق ينفي الحق لإثبات نفسه (ولا نريد بالحق هنا «الحق بما هو حق بذاته»، بل صور تجلياته المنعكسة على مرآة القلب، وهي صور ينسخ اللاحق منها السابق، فهي أبدًا ما بين فناء وبقاء. والنفي والإثبات المتبادلان بين الحق والخلق لا يعدوان كونهما حوادث نفسية تجري في داخل الصوفي!) وما بين الإثبات والنفي في تعاقبهما مثل ما بين الحياة والموت: صيرورة في وحدة وجودية أشبه ما تكون بالبحر يعلوه الموج لكنه ما يلبث حتى يتلاشى فيه. وهي صيرورة وجودية قد يترجمها الصوفي إلى عقيدة في «وحدة الوجود»، وهي ما يعبر عنه في المصطلح الصوفي بـ «البقاء بالحق».

ونحن نرى أن هذا البقاء بالحق ليس بقاءً للخلق بالحق وحسب، وإنما هو بقاء للحق (صور تجلياته) بالخلق أيضًا، وفي نفس اللحظة. بينما حال التنافي، وهي حال «وحدة الشهود»، هي حال فناء الخلق بالحق، وفي نفس الوقت فناء الحق بالخلق. وهذا الطرف من المعادلة يسكت عنه الصوفية ولا يظهر إلا في الشطح!

١٠

عودًا إلى ما يزعمه البعض من «حلولية» الحلاج، نقول: إن الحلاج لم يكن قطُّ حلوليًّا. فالحلول، بمعنى أن الله متواحد بالعالم تواحدًا تامًّا وحصريًّا في الزمان والمكان، أمر أبعد ما يكون عن مفهوم الصوفي. فالحقيقة الإلهية أو النهائية، في نظر صوفية جميع الأديان. مفارقة جوهريًّا لعالم الزمان والمكان. لكن هذه المفارقة يصحبها عمومًا توكيد يساويها على البطون الإلهي، من حيث إن الحقيقة الإلهية هي الجوهر الأعمق لكل شيء. ثم إن الكمون الإلهي ينطوي على وحدة داخلية معينة بين الأزلي ودائرة الكائن المحدود — على مواحدة معينة بين الإلهي وأشياء الزمان والمكان. وهذه المواحدة هي التي أعطتنا الانطباع بالحلول، مع أن المواحدة هي غير «الوحدة أو الذات» الصرفة والخالصة. ويبدو هذا على أكثر ما يكون وضوحًا في نطاق العلاقات البشرية. إن اعتبار الشخصية ممتنعة عن التواصل بحكم الفطرة لهو أمر في منتهي السطحية. فالشخصية تحمل بين جنباتها القدرة على الرحمة والعطف الشديد مشاركة حقيقية في معاناة الآخرين حتى لتصبح هذه المعاناة معاناتنا. في العصور اللاحقة بـ «عقيدة السلفية»، الذي تميز باعتبار الألوهة مفارقة للحوادث مفارقة مطلقة؛ مما أدى إلى انكفاء الآيات الأحاديث المتضمنة لمعاني القرب أو الكمون بعيدًا عن الواعية، وصارت تئوَّل تأويلًا يفرغها من مدلولاتها، واحتلت هذه التأويلات مكانة لا تقل قدسية عن قدسية النص بادعاء أنها منقولة عن السلف وأنه لا يحق لغير هؤلاء أن ينازعهم فهمهم للآيات والأحاديث — كل ذلك لمصلحة المفارقة المطلقة!

١١

ويبدو أن قيمة المفارقة اقتضت من تاريخ الإسلام ثلاثة قرون حتى وصلت إلى نهايتها القصوى، لكي تنقلب من بعدُ إلى ضدها المكافئ المعدل الذي تمثل، في العالم الخارجي،

بالتصوف بما هو حركة اجتماعية، تحقيقًا للتوازن النفسي في قلب الجماعة المسلمة، ذلك التوازن الذي أصابه الخلل نتيجة للمغالاة في قيمة المفارقة — هذا، ناهيك عن الدعوات الغالية التي كانت تقول بألوهية هذا الإمام أو ذاك!

فقولة الحلاج «أنا الحق» كانت النقيض المكافئ للاشيئية الإنسان أو لـ «عدم الخلق!» فلئن كان وجود الحق يقتضي عدم الخلق، لقد كان الرد المناسب الذي يعدل من غلو هذا الموقف قولة «أنا الحق!» التي تعني أيضًا، في جملة ما تعني، «عدم الحق!» ولئن كانت الوثنية، بما هي اغتراب الألوهة في الأشياء، تمثل نفي الألوهة، لقد آل الأمر بالموقف الإسلامي التاريخي، بما هو اغتراب الإنسان في الألوهة، إلى نفي الإنسان. ولئن كان هذا الموقف، أعني الموقف التاريخي، في بُعده الظاهري، ينفي الإنسان في سبيل إثبات الألوهة، لقد انتهى الموقف الصوفي، وهو من الإسلام بُعده الباطني، إلى نفي الألوهة في سبيل إثبات الإنسان. إلا أن أيًّا من هذين الموقفين لا يحقق التوازن النفسي المطلوب. لذلك لا بد من اجتماعهما معًا في صيغة تعيد إلى النصوص التي اشتملت على معاني القرب اعتبارها؛ بحيث يتم الاعتراف بكلتا صفتَي المفارقة والبطون في علاقة جدلية تكون فيها الألوهة مفارقة وغير مفارقة في نفس الوقت، باطنة وغير باطنة في نفس الوقت. أو إن شئتَ قلتَ: باطنة في مفارقة، أو مفارقة في بطون!

وجدير بالذِّكر أن التجربة الصوفية تحتوي على طرفي المعادلة من حيث إنها تمرُّ وعندما يتواحد القديس مع الناس في آلامهم وآثامهم، لا يترتب على هذا التواحد أن يفقد شخصيته بل تغتني هذه الشخصية وترحب. كذلك يتواحد الله في صميم امتلاء كمالاته ومجده بجميع الكائنات حتى في ابتعادها عنه، ويسكن قلوبهم، ويصبح هو العالم في انفصاله الظاهري عنه.[١٧]

والحلول، كما نفهمه، هو امتصاص المبدأ في تجلياته على نحو ينفي عنه صفة الإطلاق والمفارقة. والحلول، على هذا المفهوم، لم يقُل به أحد من الصوفية على ما نحسب، ولم يقُل به الحلاج؛ لأنه يتنافى مع طبيعة التجربة الصوفية التي يتحقق الصوفي من خلالها بصفة المفارقة تحققًا تجريبيًّا. وإذا أخذنا نحن بمعيار الاعتراف بصفة المفارقة إلى جانب القول بصفة الكمون الإلهي في الإنسان والعالم، أمكننا التعرف على ما إذا كان الحلاج أو غيره قد قال بالحلول أم لم يقُل.

[١٧] نفس المرجع السابق، ص٣٢٨.

١٢

ومن أقوال الحلاج في التنزيه أو المفارقة: «الحق تعالى عن الأين والمكان، وتفرد عن الوقت والزمان، فتنزه عن القلب والجنان، واحتجب عن الكشف والبيان، وتقدس عن إدراك العيان، وعما تحيط به أوهام الظنون. تفرد عن الخلق بالقدم، كما تفردوا عنه بالحدث.»[١٨]

ومن أقواله أيضًا: «أمر بشهادة وحدانيته، ونهى عن وصف كنه هويته، وحرم على القلوب الخوض في كيفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته، فليس منه يبدو للخلق إلا الخبر.»[١٩]

ومن أقواله التي تجمع بين البطون والمفارقة، أو بين القرب والبُعد، قوله: «يا مَن لازمني في خلدي قربًا، وباعدني بعد القِدم من الحدث غيبًا، تتجلى عليَّ حتى ظننتك الكل، وتسلب عني حتى أشهد بنفيك. فلا بُعدك يبقى، ولا قربك ينفع، ولا حربك يغني، ولا سلمك يؤمن.»[٢٠]

وأخيرًا وليس آخرًا، استطاع الحلاج أن يصوغ هذه المعادلة بين المفارقة والبطون بقوله: «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به.»[٢١] فهما بين دفع وجذب، وبُعد وقرب، وانفصال واتصال، وظهور وخفاء.

إن الصوفي يستشعر المفارقة الإلهية أو البُعد أكثر من غيره؛ لأنه يتحقق فيه، كما يتحقق في القرب، تجريبيًّا، كما تقدَّم. بينما يؤمن به غيره اعتقادًا أو نقلًا. وعلى هذا، فالصوفي الذي يقف عند البطون ولا يتعداه إلى المفارقة ينفي عن نفسه صوفيته، ويكذب على الله والناس. جاء في موقف «القرب» للنفري: «وقال لي: تجدني ولا تجدني — ذلك هو البُعد. تصفني ولا تدركني بصفتي — ذلك هو البُعد تسمع خطابي لك من قلبك وهو مني — ذلك هو البُعد. تراك (ترى نفسك) وأنا أقرب إليك من رؤيتك (لنفسك) ذلك هو البُعد.[٢٢] بعبارة أخرى، كل قرب في مقام الفرق فهو بُعد، وما دامت ثنائية الرب والعبد قائمة فلا قرب هناك مهما كان «قريبًا»!»

---

[١٨] أخبار الحلاج ص٨١.

[١٩] نفس المرجع السابق، ص٨٣.

[٢٠] نفس المرجع ص١٤.

[٢١] نفس المرجع ص١١٧.

[٢٢] النفري، المواقف والمخاطبات، شرح آرثر آربري، لندن ١٩٣٥م، موقف القرب ص٣.

نأتي الآن إلى النقطة الثانية، وهي المتعلقة بقول الدكتور عفيفي بأن الحلاج بنى مذهبه في الحلول على أثر توراتي يقول إن الله خلق آدم على صورته، أي على صورة الله.[٢٣]

صحيح إن الأثر التوراتي الذي أشار إليه عفيفي قد جرى تداوله كثيرًا في أوساط الصوفية، ونحن لا ننفي تأثيره، لكننا ننفي أن يكون هو المؤثر الوحيد كما يريدنا عفيفي أن نصدِّق.

لقد جاء في الحديث القدسي: «مَن عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إليَّ عبد بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضته عليه. وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، وإن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته.»[٢٤] ما جاء في سِفر التكوين من أن الله خلق آدم على صورته، أي على صورة الله تعالى، لا يزيد كثيرًا على ما انطوى عليه هذا الحديث من معان. ثم إن مَن يتأمل في الآيات القرآنية التي تدور حول مكانة الإنسان في هذا العالم، يجد أن الأثر التوراتي المذكور أقل تأثيرًا من خطاب الله تعالى للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وأقل تأثيرًا من قوله تعالى للملائكة وهو يأمرهم بالسجود لآدم قائلًا: فإذا سويته (آدم) ونفخت فيه من روحي فقعوا (أيها الملائكة) له (لآدم) ساجدين (ص: ٧٢).

ثم ماذا يعني فعل الخلق بحد ذاته؟ أليس يعني أن تصير الذات موضوعًا للخالق، وفي نفس الوقت تبقى الذات ذاتًا والموضوع موضوعًا على صعيد من البطون والكمون مع ذلك؟ لماذا يحب الفنان مبدعاته؟ أليس لأنها ذاته، وقد وجدت له موقعًا في العالم الخارجي. فمبدعاته هي هو، وفي نفس الوقت ما هي هو! إننا إذ نحب ما نبدع؛ فلأننا نبدع ما نحب!

إن الحلاج لم يقل غير هذا في تصوره لفعل الخلق كما يوجزه لنا الدكتور أحمد محمود صبحي بعبارته: «تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وجرى له

---

[٢٣] مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص٣٥.

[٢٤] الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية، جمع محمد المدني، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م/١٣٨٧هـ، مصر، ص٦٦.

في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وفي الأزل حيث كان الحق لا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجليًّا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق — سبحانه — أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلًا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها؛ فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو.»[٢٥]

فالصورة ليست هي الأصل وتجليات الذات ليست هي الذات. إنما الصورة انعكاس فعل التجلي، أي هي أثر التجلي، وأثر الحق حق. ولما قال الحلاج قولته المشهورة التي قامت من أجلها الدنيا ولم تقعد — لما قال:

«أنا الحق!» لم يكن يعني غير هذا. ولما قالها عللها بنفس التعليل المتقدم:

«إن لم تعرفوه (الله) فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر. وأنا الحق لأنني ما زلت أبدًا بالحق حقًّا ... وإن قُتلتُ أو صُلبتُ أو قُطعت يداي، ما رجعت عن دعواي!»[٢٦] أي أنه حق بمقدار ما هو أثر من آثار تجليات الله، وهو حق بمقدار ما هو موجود بالله، وهو حق بمقدار ما هو غير مستقل عن الله، وكل خلق حق بهذا المعنى!

لقد كان الحلاج يعبر بهذا عن سعي النفس المسلمة إلى التوازن الداخلي الذي أخل به الاقتصار على قيمة المفارقة، والمبالغة بها إلى حد إعطائها صفة الإطلاق. فلما وصلت إلى طرفها الأقصى (نفي الإنسان في سبيل إثبات الألوهة) انقلبت إلى طرفها الأقصى المضاد (نفي الألوهة في سبيل إثبات الإنسان)، وصولًا إلى النقطة المتوسطة بين الأقصيين (إثبات الألوهة في الإنسان وإثبات الإنسان في الألوهة) وهو ما يمكن أن نعبر عنه بوجود الخلق بالحق، ووجود الحق بالخلق، مع التوكيد على نسبية الخلق ومطلقية الحق، لأن المساواة لا يمكن أن تكون تامة من كل وجه: فلله المركز الأول ولخليفته المركز الثاني، أو قل إن العلاقة بين الخالق والمخلوق هي كالعلاقة بين الكل والجزء.

---

[٢٥] مجلة «عالم الفكر» المجلد السادس، العدد الثاني ١٩٧٥م، ص٤٨.

[٢٦] أخبار الحلاج ومعه الطواسين، مصر ١٩٧٠م، ص١٠٠.

نأتي الآن إلى النقطة الثالثة، وهي تقرير الدكتور عفيفي أن الحلاج أخذ الحلول عن المسيحية في قوله باجتماع اللاهوت والناسوت في الإنسان عمومًا ولم يقصرهما على المسيح وحده كما فعلت المسيحية. تثير هذه النقطة عدة مسائل أهمها: هل المسيحية بحد ذاتها ديانة حلولية أم هي حلولية من وجهة نظر إسلامية؟ ثم أي المسيحية أخذ عنها الحلاج مذهبه في الحلول — افتراضًا بأنه أخذ الحلول عن المسيحية أهي مسيحية مجمع خلقدونية أم مسيحية النساطرة؟

لسنا هنا في صدد تقرير ما إن كانت المسيحية بحد ذاتها حلولية أم لا، فنحن غير مؤهلين، من موقع إسلامي، للبت بهذا الموضوع الدقيق. فللمسيحية لاهوتها وكهنوتها، وهو صاحب الاختصاص في شرح العقيدة وإزالة ما يعلق في الأذهان عنها من فهم ترى أنه غير صحيح، وتثبيت ما ترى أنه الصحيح.

إن العلاقة بين اللاهوت (الطبيعة الإلهية) والناسوت (الطبيعة البشرية) في المسيح كانت مدار خلافات ووجهات نظر متباينة، بل ومتضاربة أحيانًا، وصلت إلى حد نفي الألوهية في المسيح (النساطرة)، وإلى حد نفي البشرية فيه (المونوفيزية).[٢٧] وكان من أثر هذه الاختلافات انعقاد مجمع خلقيدونية في عام ٤٥١م الذي قرر حلًّا وسطًا بين الطرفين الأقصيين، وجاء بالصيغة التالية:

إنَّا نعلم أن المسيح، ابن الله الوحيد، هو رب واحد.
في طبيعتَين بدون امتزاج ولا تغيير، وبدون تقسيم.
وتفريق، ودون أن يلغي هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين.
ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها.[٢٨]

إذَن الطبيعتان الإلهية (اللاهوت) والبشرية (الناسوت) غير ممتزجتين وغير متفرقتين وغير منقسمتَين، في نفس الوقت، لكنهما متحدتان، واتحادهما لا يلغي تمايز أحدهما عن الأخرى، بل تبقى خواص كل منهما على حالها، أي لا مجال هنا للقول بـ «الفناء

[٢٧] غرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، بيروت ١٩٦٧م، الجزء الثاني ٣٠٣ -٣٠٤ و٣٠٩ -٣١٠ و٣١٧.
[٢٨] نفس المرجع السابق، ص٣٢٠.

الصوفي». ولسوف نرى، بعد قليل، أن الحلاج متناقض حيال طبيعة العلاقة بين اللاهوت والناسوت، وأن أحدهما وهو اللاهوت، يفني الآخر ويلغيه.

ووجه التناقض الذي وقع فيه الحلاج أنه في الوقت الذي يقرر أن اللاهوت والناسوت ممتزجان (قوله: «مزجت روحك في روحي ... ونحن نعلم أن اللاهوت والناسوت في المسيحية غير ممتزجين)، نجده يقرر، في مكان آخر، وهو يخاطب الله تعالى بقوله: ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها (و) لاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها.»[٢٩]

أكثر من ذلك، هناك وجه آخر للتناقض حين يقرر الحلاج أن الناسوت ناسوته وهو (ناسوت الحلاج)، وأن اللاهوت لاهوت الله — هذا في مخاطبته لله تعالى. وكان قرر في الأبيات الثلاثة (سبحان مَن أظهر ناسوته ... أن كلًّا من اللاهوت والناسوت هما لله تعالى!) ونحن نعلم أن المسيحية تعلم أن اللاهوت والناسوت هما لأقنوم «الابن»، «الكلمة» المتجسد، وأنه لا دخل لأقنوم «الآب»، ولا لأقنوم الروح القدس، فيهما.

إذَن، اللاهوت والناسوت، عند الحلاج، ممتزجان في قوله «مزجت روحك في روحي ...» وغير ممتزجين ولا متماسين في قوله «ناسوتيتي غير مماسة لها.» نحن هنا أمام ثلاثة أوجه من أوجه الاختلاف بين مفهوم الحلاج للاهوت والناسوت وبين مفهومهما في المسيحية:

أولًا: المسيحية تقول بأن اللاهوت والناسوت غير ممتزجين، والحلاج يقول مرة إنهما ممتزجان ومرة يقول إنهما غير ممتزجين.

ثانيًا: إن اتحاد اللاهوت والناسوت لا يلغي أحدهما الآخر في المسيحية (امتناع الفناء الصوفي)، بينما يقول الحلاج باستهلاك الناسوت في اللاهوت.

ثالثًا: يقرر عفيفي أن اللاهوت والناسوت عند الحلاج «طبيعتان لا تتحدان أبدًا، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء»، كما مرَّ معنا في بداية هذا البحث، بينما تذهب المسيحية إلى أن اللاهوت والناسوت «متحدان»، لكنهما «غير ممتزجين»!

[٢٩] أخبار الحلاج، تحقيق ماسنيون وكراوس، ص٨.

١٥

يذكر ماسنيون في «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج» أنه كان بين أنصار الحلاج نصارى دخلوا الإسلام وتخرجوا في المدارس النسطورية بدير قنا وتقلدوا منصب الوزارة في بغداد.[٣٠] نقول: وهذا سبب قوي يحملنا على «الظن» بأن الحلاج اقتبس اصطلاحي «اللاهوت والناسوت» عن هؤلاء النساطرة. غير أننا لا نظن مع ذلك أنه قد ارتضى لنفسه أن يقف عند مجرد استخدام الاصطلاحين و«تنزيلهما» في منظوره الخاص، كأن يقتبسهما بكل ما يحملانه من مفهومات وأبعاد درج النساطرة على تحميلهما. بل ونزيد، إن الحلاج حتى في حال ارتضائه ذلك — أي قبوله بما انطوى عليه الاصطلاحان من معان — يظل المفهوم النسطوري للعلاقة بين اللاهوت والناسوت في المسيح (ع) أقرب إلى الإسلام منه إلى المسيحية، أعني المسيحية الملتزمة عقيدة خلقيدونية. فالنساطرة «أفرطوا في تمييزهم بين المسيح إلهًا والمسيح إنسانًا، ولم يرضوا فيه إلا اتحادًا أدبيًّا معنويًّا، اعتباريًّا ونسبيًّا. فأفضى بهم هذا إلى تقسيم المسيح وتجزئته. ولقد أوهنوا العلاقة بين الطبيعة البشرية و(الكلمة) الإلهي؛ فتصوروا الطبيعة البشرية مستقلة، قائمة بذاتها في مقام الأقنوم.»[٣١]

وكان نسطور يفهم الاتحاد بين الله والإنسان في يسوع «أشبه شيء بالاتصال والقربى عن طريق الأنس والرضوان».[٣٢]

١٦

نأتي الآن إلى النقطة الرابعة، وهي النقطة التي حاول فيها الدكتور عفيفي أن يفرق بين مفهوم اللاهوت والناسوت عند الحلاج عن مفهومها عند ابن العربي. وكنا ذكرنا في مطلع هذا البحث أن اللاهوت والناسوت عند الحلاج، كما يذهب عفيفي «طبيعتان في الإنسان لا تتحدان أبدًا بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء»، على حين

---

[٣٠] الدكتور عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، فصل المنحنى الشخصي لحياة الحلاج مصر ١٩٦٤م، ص٦٦.

[٣١] غرديه وقنواتي، ج٢، ص٣٠٩ – ٣١٠.

[٣٢] نفس المرجع السابق، ص٣٠٤.

أنهما عند ابن العربي «مجرد وجهين لحقيقة واحدة، إذا نظرنا إلى صورتهما الخارجية سميناها ناسوتًا، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتًا.» يتابع عفيفي: «فصفتا اللاهوت والناسوت، صفتان متحققتان لا في الإنسان وحده، بل في كل موجود من الموجودات، مرادفتان لصفتي الظاهر والباطن، أو لكلمتي الجوهر والعرض.» وكنا أشرنا، في مطلع هذا البحث أيضًا، إلى أن عفيفي كاد ألا يفرق بين اللاهوت والناسوت عند الحلاج عنهما عند ابن العربي في قوله: «فبالإنسان تحققت الغاية من الوجود وهي أن يعرف الحق وهو يعرف عن طريق الإنسان الذي يعرف الحق في نفسه وفي غيره.» ثم يتابع عفيفي: وإلى هذا المعنى أيضًا أشار الحسين بن منصور الحلاج في بيتَيه المشهورَين «سبحان مَن أظهر ناسوته ...» لكن عفيفي، بعد أن تورط في تقرير الفرق بين المفهومين ما لبث أن استدرك تناقضه فراح يصطنع التعمق ويتكلف الدقة بقوله: «غير أننا يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحلاج وابن عربي: فالأول حلولي يرى أن الله قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار ألوهيته. أما الثاني فاتحادي يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله، وأنه لا فرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالاعتبار.»

نقول: إن هذا التناقض الذي وقع فيه عفيفي، ثم هذا التدارك يبينان عن اعتراف جزئي بوحدة المفهومين عند الحلاج وابن العربي. ودليلنا على ذلك حجر الزاوية الذي شيد عليه الحلاج رؤيته لله والإنسان وهو قوله: «إن لم تعرفوه فاعرفوا أثره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأنني ما زلت أبدًا بالحق حقًّا.» فالحق، من هذا المنظور، مؤثر وأثر، باطن غير مرئي، وظاهر مرئي، أو بعبارة أخرى: لاهوت وناسوت. والعلاقة بينهما، أي بين الحق في مظهريه، هي كما حددها الحلاج نفسه بقوله: «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به»، كما مرَّ معنا من قبلُ. وهو، بهذه الصيغة، يوازن بين قيمتي المفارقة والبطون، مما ينفي عنه القول بالحلول نفيًا قاطعًا، هذا إذا فهمنا الحلول أنه امتصاص المبدأ في تجلياته على نحو ينفي عنه صفة المفارقة والإطلاق.

١٧

وبعد، ماذا يقول الصوفية في تفسير «سبحان مَن أظهر ناسوته ...»؟

يقول أبو بكر الشبلي: إن هذا توحيد الخاصة. وهو وجود عظمة وحدانية الله تعالى وحقيقة قربه، بذهاب حس العبد وحركته لقيام الله تعالى فيما أراد منه ... وهو

أن يوحدك الله ويفردك له ويشهدك ذلك ويغيبك به عما يشهدك، وهذا صفة توحيد الخاصة.[٣٣]

نقول: إن هذا التفسير يعبر عن امتصاص التجلي في المبدأ، ونعني به «الفناء الصوفي»، أو «وحدة الشهود»، من حيث إن الحق تعالى يشهد لنفسه بنفسه بالوحدانية، فيكون الخلق محوًا في مقام العيان. بينما تتحدث أبيات الحلاج عن ظهور الحق في مظهر الخلق، أو عن تجلي اللاهوت في حجاب الناسوت، خصوصًا وأن الأبيات تتحدث عن خلق الله لآدم على سبيل الحكاية، لا على سبيل الاتحاد الصوفي الذي يتم عادة بصيغة المتكلم، فيكون الحق هو المتكلم حقيقة والصوفي مجازًا أو رسمًا.

وهناك شرح آخر جاء فيه: «ما أظهر مَن أوجد الله ناسوته، ويعنون به آدم (ع) الذي أظهر فيه سناء الربوبية، وحقائق أنوار القدرة وجلال لطائف الصنع والحكمة، وغضاضة العقل. ومن هذه المشكاة تجلت الفطرة البديعة بصورة آدم للعارفين صنائع العرفان القديم دون مخالطة أو ممازجة مع التنزيه عن أشكال الحدثان.»[٣٤]

غير أننا لا نطمئن إلى هذا الشرح الذي لا يشرح شيئًا، بل يزيد الأبيات غموضًا فوق غموضها. وفيما يلي محاولتنا المتواضعة لشرح الأبيات الثلاثة التي أُشكل فهمها على بعض الدارسين حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب: فمن قائل إن الحلاج عبَّر بها عن مذهبه في الحلول، كما يقول الدكتور عفيفي، ومن قائل إن الحلاج يريد بها آدم والمسيح، كما يحلو لإبراهيم شكر الله أن «يقرأ نفسه» من خلال قراءته لهذه الأبيات.[٣٥] نحن نرى أن مفتاح تفسير هذه الأبيات هو معرفة المقصود من اصطلاحي اللاهوت والناسوت خلافًا لما ذهب إليه عفيفي، نحن نفهم اللاهوت أنه «الذات الإلهية في تجلياتها الأسمائية والناسوت» انعكاس التجليات الأسمائية متفرقة في أشياء العالم ومجتمعة في الإنسان.» بعبارة أخرى، اللاهوت هو التجليات الأسمائية مطلقة»، والناسوت هو التجليات نفسها متعينة في الإنسان. أو إن الناسوت هو صور هذه التجليات نفسها في الزمان والمكان.

فتكون العلاقة بين اللاهوت (التجليات الأسمائية) وبين الناسوت (انعكاس التجليات الأسمائية) كالعلاقة بين الشمس وانعكاسها على صفحة الماء. فالشمس موجودة في الماء

---

[٣٣] الدكتور مصطفى كامل الشيبي، شرح ديوان الحلاج، بغداد/بيروت ن ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص١٥٣.

[٣٤] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

[٣٥] مجلة أدب، بيروت، العدد الخامس، شتاء ١٩٦٣م.

وغير موجودة فيه في وقت واحد: موجودة في انعكاسها، في صورتها، وغير موجودة في ذاتها، على صفحة الماء. كذلك نقول: إن الناسوت، بما هو انعكاس للتجليات، هو اللاهوت وغير اللاهوت في وقت واحد. أو نقول إن الناسوت هو اللاهوت في الزمان والمكان واللاهوت هو الناسوت في المطلق.

على ضوء هذه المقدمة القصيرة، نشرح الأبيات الثلاثة على النحو التالي:

سبحان مَن (سبحان الله الذي) أظهر ناسوته (محل انعكاس تجلياته) سر سنا لاهوته الثاقب (حقيقة أنوار تجلياته الأسمائية في خلقه للإنسان متمثلًا في آدم). ثم بدا (ناسوته أي آدم) لخلقه (من الملائكة المأمورين بالسجود له) ظاهرًا في صورة الآكل والشارب بعد تعين التجليات الأسمائية في صورة آدم وقول الله تعالى له ولزوجه: ﴿يَا آدَمُ اسكُن أَنتَ وَزَوجُكَ الجَنَّةَ وَكُلَا مِنهَا رَغَدًا حَيثُ شِئتُمَا ...﴾ (الآية). حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب (حتى لقد رآه خلقه من الملائكة رؤية العين في مظهر الناسوت بما هُم غير مؤهلين للرؤية الصوفية!)

وعلى هذا يكون الحق في تجلياته الأسمائية لاهوت الإنسان، والإنسان من حيث هو انعكاس هذه التجليات، ناسوت الحق وناسوت الحق حق، ولذلك قال الحلاج: أنا الحق!

الفصل الخامس

الحلاج بين فناءين

(١) الحلاج بين فناءين

١

إذا أوغل الصوفي علوًّا في معارج القدس، ألفى نفسَه ملتزمًا بشريعة تتناسب مع الدرجة التي بلغها من الارتقاء الروحي، فما هو حَسن عند عامة الناس ربما لا يتقبله الصوفي بقبول حسن، وقد يعرض عنه ولا يأخذ به. وهُم، على العكس منه، قد يستقبحون من أفعاله أو أقواله ما قد يرونه منافيًا للشرع الذي ينظم علاقاتهم على الصعيد الذي يقفون عليه، وليس من طبيعة هذا الخلاف أن يصل إلى حل، أو إلى كلمة سواء يجتمع عليها الطرفان ما ظل الناس متفاوتين في المدارك والمواهب، وما ظلُّوا متباينين في العقول والأمزجة. فلا العامة بقادرة على ارتقاء السلَّم، ولا الصوفي بقادر على النزول إليهم، وإن كان بعضهم يرى أن من واجبه أن يفعل ذلك، ومن هنا سوء الفهم المتبادل بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة، أو بين فقهاء الظاهر وبين الصوفية. وقد عبَّر الحسن بن منصور الحلاج عن هذه الحقيقة، وهو على خشبة الإعدام، بكلمة بليغة فاقت كل ما قيل على لسان أبطال وقفوا مثل موقفه. وقد جاء فيها:

> «... وهؤلاء عبادُك قد اجتمعوا لقتلي تعصبًا لدينك وتقربًا إليك، فاغفر لهم؛ فإنك لو كشفتَ لهم ما كشفتَ لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترتَ عني ما سترتَ عنهم لما ابتُليتُ بما ابتُليتُ. فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد ...»[١]

---

[١] أخبار الحلاج، تحقيق ل. ماسنيون وب. كراوس، باريس ١٩٣٦م (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد)، ص٨.

والحلاج، كغيره من الصوفية المتحققين، اكتشف تجريبيًّا أن في الإنسان بُعدًا مفارقًا، أو إن شئتَ، بُعدًا ميتافيزيقيًّا. لكنه لم يشأ كغيره من الصوفية أن يتكتم على هذه الحقيقة، فصرَّح بها فيما أشار إليه غيره إيماءً ورمزًا، أو غلَّفها بعبارات لا يسع «البرَّاني» أن ينفذ إليها أو يحيط بمعناها، صونًا للدُّرِّ أن تطأه أقدام الخنازير، كما حذر من ذلك السيد المسيح.[٢]

٢

لم يكن الحلاج يختلف عن غيره من الصوفية من حيث تقيده بالشريعة: فقد التزم بها كما التزموا، ولم يحد عنها قيد شَعرة كما لم يحيدوا. وكان يُكثر من أداء النوافل إلى جانب ما فرضه الكتاب والسُّنة من عبادات وطاعات كما كانوا يكثرون. ولعلَّه في هذه الناحية لم يكن يقصر عنهم، بل ربما زاد عليهم.[٣] لكنه يختلف عنهم من حيث اقتصارهم على تفسير تجربتهم من خلال فهم معمق للنصوص المقدسة — وهم بهذا إنما يضعون تجربتهم في منظور الشريعة ويدرجونها في إطارها؛ قد يختلفون عن العامة في استشفاف المعاني العميقة والرموز الدقيقة، لكنهم لا يكسرون الأطر ولا يخترقون الحواجز.[٤] أي إنهم كانوا يعمدون إلى قياس التجربة بمقياس الشريعة، لا العكس. وعند هذه النقطة بالذات كان اختلاف الحلاج عن صوفية عصره: لم يكتفِ الحلاج، كما فعل غيره من الصوفية، بالذهاب عمقًا بل رام الامتداد اتساعًا؛ لقد ضاق ذرعًا بالشريعة بما هي «حدود» فيما كانت تجربته تتنامى وتتعاظم، وبالعبادات بما هي من «السوى». لقد أراد تطويرًا في الشريعة بمقدار ما تسمح له تجربته الميتافيزيقية بالتطوير.[٥] وهذا

---

[٢] إنجيل متى ٧: ٦.

[٣] أخبار الحلاج، ص٩٣.

[٤] يقول أبو القاسم الجنيد: الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على مَن اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام. ويقول أيضًا: مَن لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يُقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسُّنة (انظر الرسالة القشيرية، الجزء الأول ص١٣٤، القاهرة، بلا تاريخ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود ابن الشريف).

[٥] عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط٢، القاهرة ١٩٦٤م، من مقال لماسنيون بعنوان «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام» ضمنه بدوي كتابه المشار إليه. انظر على وجه الخصوص ص٦٩ و٧٣ منه.

ما أدى به إلى الاصطدام بالصوفية الذين نبذوه وتبرءوا منه، حتى لقد قال له الجنيد: أحدثت في الإسلام ثغرة لا يسدها إلا رأسك![٦]

٣

ثم إن الحلاج لم يقف عند حدود اختلافه مع الصوفية بل تعدَّاه إلى الاصطدام بالبيروقراطية العباسية في دعوته إلى تأسيس «دولة الروح» على أنقاض الخلافة؛ فكان له اتصالات بالقرامطة وغيرهم من الأحزاب العلوية أو الهاشمية يستعين بهم على تحقيق غرضه. فاصطدم به «فقهاء السلطان» الذين حكموا بقتله وتحريق جثته، ولم يسلم من فتاواهم بكفره وزندقته حتى بعد مماته.[٧]

٤

مَن يقرأ ديوان الحلاج وأخباره، وما اشتملت عليه من منظوم ومنثور، يرعه مبلغ ما فيها من تناقض بين أقصى الإيمان وأقصى الكفر: الإيمان الذي تدعو إليه الشريعة، والكفر الذي أدَّت إليه تجربته. اسمعه يقول: «ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحته إيمان، ولا طاعة إلا وتحتها معصية أعظم منها ...»[٨] و«مَن فرَّق بين الكفر والإيمان فقد كفر، ومَن لم يفرِّق بين الكافر والمؤمن فقد كفر.»[٩] في المطلق، حيث تتألف المتناقضات وتتواحد الأضداد، لا كفر ثمة ولا إيمان، لا خير ولا شر، لا نور ولا ظلام — وبالتالي، لا حلال ولا حرام، ولا جنة ولا نار. واسمعه يستهين بالجنة والنار: «... وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك، وعواطر قربك، أستحقر الراسيات، وأستخف الأرضين والسموات،

---

[٦] يرجع إلى بحث للدكتور أحمد محمود صبحي بعنوان «التصوف: إيجابياته وسلبياته» مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، ١٩٧٥م.

[٧] يرجع من أجل تفاصيل محاكمة الحلاج إلى «شخصيات قلقة في الإسلام»، وخصوصًا إلى فصل بعنوان: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج. وهو فصل ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي عن ماسنيون. كذلك إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج (المقدمة)، بغداد، بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، الطبعة الأولى.

[٨] أخبار الحلاج ص٨٨.

[٩] نفس المرجع ص٧٤.

وبحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي، أو بطرفة من أحرِّ أنفاسي لما اشتريتها. ولو عرضت عليَّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني.»[١٠] أما في النسبي؛ حيث الحجاب مسدل على الحقيقة، أو إن شئتَ قلتَ، على القلوب والبصائر، وحيث المتناقضات على احتدامها والمتباينات على تفرُّدها، فلا سبيل إلا الشريعة يعمل الإنسان على هدًى منها، ولا طريق إلا العبادات يتطهر بها من أوضار الحياة اليومية، ومن متطلبات الغرائز. كيف يعمل بالشريعة مَن هو في المطلق، والشريعة لم تشرَّع إلا لمَن هو لاصق بعالم الزمان والمكان؟ ولذلك نجده يعبر عن هذه الحال الفذة بهذين البيتين اللذين أردناهما أن يكونا محور البحث في هذه المقال:

يقول الحلاج:

إذا بلغ الحب الكمال من الفتى وغاب عن المذكور في سطوة الذِّكر
يشاهد حقًّا حين يشهده الهوى بأن صلاة العارفين من الكفر[١١]

٥

ابن تيمية في محاولته تفسير هذين البيتين، يميِّز بين ثلاثة أنواع من الفناء:

- أولها الفناء الشرعي: وهو أن يفنى الصوفي بعبادة الله تعالى عن عبادة ما سواه، وبحبِّه عن حبِّ ما سواه، ويقول: إن هذا تحقيق التوحيد والإيمان.[١٢]
- وثانيها، أن يغيب أو يفنى بالمذكور عن الذِّكر، وبالمعروف عن المعرفة، وبالمعبود عن العبادة، حتى يفنى مَن لم يكن ويبقى ما لم يزل. ويصف شيخ الإسلام هذا النوع من الفناء بـ «مقام الفناء الذي يعرض لكثير من السالكين لعجزهم عن كمال الشهود المطابق للحقيقة.»[١٣]

---

[١٠] نفس المرجع ص٦٨.

[١١] يرجع إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، ص١٩٦–١٩٨. وإلى أخبار الحلاج ص٦٦. وفي المرجعين جاء «الصب» بدلًا من «الحب» والمعنى لا يستقيم إلا بـ «الحب».

[١٢] نقله ماسنيون إلى «أخبار الحلاج»: ص٦٧ عن ابن تيمية في (مجموعة الرسائل والمسائل، مصر ١٣٤١هـ، ص١٠٥).

[١٣] نفس المرجع ص٦٧.

- وأما النوع الثالث من الفناء وهو «الفناء عن وجود السوى» بحيث يرى أن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فهذا هو قول الملاحدة أهل الوحدة (يريد: وحدة الوجود!).[١٤]

يعقِّب ابن تيمية على قول الحلاج «وغاب عن المذكور» بالقول إنه كلام جاهل، ولا يحمد أصلًا، بل المحمود أن يغيب بالمذكور عن الذِّكر، لا أن يغيب عن «المذكور» في سطوات الذِّكر — اللهمَّ إلا أن يريد أنه غاب عن المذكور فشهد المخلوق، وشهد أنه الخالق، ولم يشهد الوجود إلا واحدًا، ونحو ذلك من المشاهدات الفاسد؛ فهذا شهود أهل الإلحاد لا شهود الموحدين، ويختم ابن تيمية شرحه بقوله: ولَعمري أن مَن شهد هذا الشهود الإلحادي فإنه يرى صلاة العارفين من الكفر.[١٥]

٦

ويؤيد ما ذهب إليه ابن تيمية تلميذه ابن قيم الجوزية في شرحه على «منازل السائرين» لأبي إسماعيل الهروي (ت ٤٨١هـ) بالقول: إن شهود العبودية أكمل وأتمُّ من الغيبة عنها بشهود المعبود. فشهود المعبودية والمعبود درجة الكمَّل. والغيبة بأحدهما عن الآخر للناقصين. فكما أن الغيبة بالعبادة عن المعبود نقص؛ فكذلك الغيبة بالمعبود عن عبادته نقص.[١٦] ثم يقول: «حتى إن من العارفين مَن لا يعتد بهذه العبادة، ويرى وجودها عدمًا، ويقول هي بمنزلة عبودية النائم وزائل العقل، لا يعتد بها.»[١٧] ومقتضى ذلك أن يشهد الذاكر الذِّكر والمذكر كليهما، لا أن يغيب عن ذِكره بمذكور، أو عن مذكوره بذِكره. ولعل وراء هذا الموقف الذي اتخذه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والسلفية عمومًا اعتبارهم أن الأصل هو عالم التكليف، عالم الزمان والمكان، أو عالم النسبي؛ لأن ما يهم الناس من هذا الإنسان أو ذاك ليس تحققه بالتجربة الميتافيزيقية، بما هي شأن

[١٤] نفس المرجع والصفحة.

[١٥] نفس المرجع والصفحة.

[١٦] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت ١٩٧٢م/١٣٩٢هـ. الجزء الأول، ص١٥٠-١٥١.

[١٧] نفس المرجع ص١٥١.

يخصه وحده، بل ما ينعكس عليهم من فائدة أو مصلحة تؤدي إلى الحفاظ على نظام الأشياء بما هي عليه، دون أن يعكر عليهم صفوهم نزوة ثائر، أو صيحة خارجي — خصوصًا إذا كانوا غير قادرين، بحكم طبعهم أو تكوينهم، على تلبية النداء أو التجارب مع الصيحة!

٧

خلافًا لابن تيمية وابن قيم الجوزية، يذهب الصوفية إلى رؤية الذاكر لذكره، أو العابد لعبوديته، من «الشرك الخفي»؛ لأن رؤية الذاكر لذكره في ذِكره، أو ذِكره لذِكره، هي رؤية لنفسه في ذِكره، ورؤيته لنفسه هي ذِكر لها، ورؤية النفس وذِكر النفس كلاهما حجاب وكل حجاب فمن السوى، وكل رؤية للسوى فنفي لشهود المذكور، أو هي «غيبة عن المذكور»! لكن يغير المعنى الذي أراده الحلاج.

وفي صدد الذِّكر وما يجب أن يكون عليه يقول الكلاباذي: حقيقة الذِّكر أن تنسى ما سوى المذكور في الذِّكر،[١٨] ويقول ذو النون المصري: الذُّكر هو غيبة الذاكر عن الذِّكر[١٩] لا عن «المذكور» كما يقول الحلاج. وينقل ابن عجيبة عن الواسطي قوله: «الذاكرون في ذِكره (أي الذين يذكرون أنفسهم في ذِكره) أشد غفلة من التاركين لذِكره، لأن ذِكره سواه»، ثم يعقِّب ابن عجيبة على الواسطي بقوله: يعني أن الذاكرين الله بالقلوب هم في حال ذِكرهم لله بلسانهم أكثر غفلة من التاركين لذِكره؛ لأن ذِكره باللسان وتكلفه يقتضي وجود النفس — وهو شرك، والشرك أقبح من الغفلة؛ هذا معنى قوله: «لأن ذِكره سواه؛ أي لأن ذِكر اللسان يقتضي استقلال الذاكر والفرض أن الذاكر محو في مقام العيان.»[٢٠] وقد ذهب أبو القاسم الجنيد إلى أبعد مما ذهب إليه مَن تقدَّم ذِكرهم حين قال: مَن قال (الله!) عن غير مشاهدة فهو مفترٍ،[٢١] لأن مقتضى المشاهدة الغيبة. ويقول أبو العباس

---

[١٨] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، الطبعة الأولى، مصر ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص١٢٣.

[١٩] الرسالة القشيرية، الجزء الثاني، ص٤٦٨.

[٢٠] ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم (حكم ابن عطاء السكندري)، الطبعة الثانية، مصر ١٣٩٣هـ/١٩٧٢م، ص١٠٤.

[٢١] الكلاباذي ص١٢٥.

الدينوري: اعلم أن أدنى الذِّكر أن ينسى ما دونه، ونهاية الذكر أن يغيب الذاكر — في الذِّكر — عن الذِّكر، ويستغرق بمذكوره عن الرجوع إلى مقام الذِّكر. وهذا حال فناء الفناء.[٢٢]

٨

عودًا إلى عبارة الحلاج الواردة في البيت الأول، وفيها قوله: وغاب عن المذكور في سطوة الذِّكر. نقول: لو كان غير الحلاج نطق بهذه العبارة لقلنا كما قال ابن تيمية «إنه كلام جاهل»، لِما انطوت عليه من تعارض شديد مع كل ما تقدَّم من أقوال الصوفية التي رأت سلامة الذِّكر «أن يغيب الذاكر بمذكوره عن ذِكره»، لا أن «يغيب عن المذكور». أما وأن الحلاج هو قائل هذا الكلام اقتضى أن نلتمس له تأويلًا يتمشَّى مع طبيعة التجربة الصوفية مستمدًّا من أقوال غيره من الصوفية. هنا ينهض أمامنا عدة احتمالات تأويل:

أولها: أن المذكور هو الحلاج نفسه من حيث أن الذاكر مذكور قبل أن يكون ذاكرًا، كما أن المريد «مراد» في الحقيقة، كما يؤكد ذلك الكلاباذي[٢٣] والقشيري.[٢٤] يقول أبو يزيد البسطامي: غلطت في ابتدائي في أربعة أشياءَ: توهمتُ أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه. فلما انتهيت رأيت ذِكره سبق ذِكري، ومعرفته تقدَّمت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي، وطلبه لي أولًا حتى طلبته.[٢٥] وقريب من هذا دعاء لأبي القاسم الجنيد يناجي فيه الحق تعالى بقوله: يا ذاكر الذاكرين بما به ذكروه، ويا بادئ العارفين بما به عرفوه، يا موفق العابدين لصالح ما عملوه، مَن ذا الذي يشفع عندك إلا بإذنك؟

---

[٢٢] طبقات السلمي، تحقيق نور الدين شريبة، الطبعة الثانية، مصر ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص٤٧٧.

[٢٣] الكلاباذي ص١٦٦-١٦٧: «لأن المريد لله تعالى لا يريد إلا بإرادة من الله عز وجل تقدمت له. قال الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُم وَيُحِبُّونَهُۥ﴾، وقال: ﴿رَضِيَ اللهُ عَنهُم وَرَضُوا عَنهُ﴾ وقال: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيهِم لِيَتُوبُوا﴾. فكانت إرادته لهم سبب إرادتهم له ... ومَن أراده الله فمحال أن لا يريده العبد، فجعل المريد مُرادًا والمراد مريدًا، غير أن المريد هو الذي سبق اجتهاده كشوفه، المراد هو الذي سبق كشوفه اجتهاده.»

[٢٤] الرسالة القشيرية، ج٢، ص٤٣٩.

[٢٥] طبقات السلمي ص٧٢.

ومَن ذا الذي يذكرك إلا بفضلك؟[٢٦] فالذاكر ابتداءً هو الحق تعالى: يذكر نفسه في ذِكر الإنسان له، والذاكر انتهاء هو الإنسان: يذكر الله في ذِكر الله له. أو قل المذكور ابتداءً هو الإنسان: يذكره الله فيذكره بنفسه فيذكره، والمذكور انتهاء هو الله: يذكره الإنسان في ذِكر الله لنفسه في ذِكر الإنسان له!

وثانيها: أن «المذكور» هو الكلام المذكور من باب نيابة الصفة عن الموصوف. وفي هذه الحال، يكون «المذكور» من السوى ما ظلَّ الصوفي ذاكرًا لذكره في ذِكره. وهذا ما حذَّر منه الواسطي بقوله: «الذاكرون في ذِكره أكثر غفلة من الناسين لذِكره، لأن ذكره سواه.» على نحو ما تقدم معنا، وفي صدد «ذكر الغفلة»، يقول القشيري: ومنهم، مَن غيرته، حين يرى الناس يذكرونه تعالى بالغفلة، فلا يمكنه رؤية ذلك وتشق عليه.[٢٧] من ذلك ما يُروى عن أبي الحسين النوري أنه سمع رجلًا يؤذن فقال: طعنة وسم الموت! وسمع كلبًا ينبح فقال: لبيك وسعديك؛ فقيل له: إن هذا ترك للدين، فإنه يقول للمؤمن في تشهده: طعنة وسم الموت! ويلبي عند نباح الكلاب. فسئل في ذلك فقال: «أما ذلك فكان ذِكره لله على رأس الغفلة. وأما الكلب، فقال تعالى: ﴿وَإِن مِن شَيء إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ﴾.»[٢٨] فأتم الذِّكر وأعلاه درجة هو «الذِّكر مع وجود الغيبة عما سوى المذكور» كما يقول ابن عباد الرندي.[٢٩] فإن كان «الكلام المذكور» من السوى، أي ذِكره تعالى على الغفلة، كانت غيبة الحلاج عن «المذكور في سطوة الذِّكر» مرتبة العارفين المحققين من الأولياء، وفي هذا المقام ينقطع ذِكر اللسان ويكون العبد محوًا في وجود العيان.[٣٠]

وثالثها: وهو أخطرها وأهمها، أن يكون «الحق» من السوى، في هذه الحال يكون الحق خلقًا، والخلق حقًّا. فكما أن الفناء عن الخلق يوجب بقاء في الحق، كذلك إن الفناء عن الحق يوجب بقاء في الخلق، الخلق المتحقق بكلية وجوده. لو كان الحلاج غير متحقق بهذه الحال لقلنا أن «غيبته عن المذكور»، كفر وزندقة دعوة إلى الوهبة نفسه. أما

---

[٢٦] نفس المرجع ص١٥٧.

[٢٧] الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥١٧.

[٢٨] نفس المرجع ص٥١٨.

[٢٩] ابن عباد الرندي، شرح الحكم العطائية، مصر ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، الجزء الأول ص٤١.

[٣٠] نفس المرجع ص٤٢.

وأنها معاناته فهو غير مسئول عنها. لأن الصوفي تبدو عليه الأحوال في الذِّكر، ومنها غيبة الذاكر عن المذكور حالًا حائلة لا تدوم، كما يقول مصطفى كامل الشيبي.[٣١] نحن هنا بإزاء حال فذة، لعلها الذروة في التجربة الصوفية، ويسميها ماسنيون بـ «تبادل الأدوار» حين يوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر.[٣٢]

٩

وقد أشار إلى هذه الحال من «تبادل الأدوار» أبو طالب المكي في قوله إشارة ضمنية غير صريحة بقوله: «فلما أفردهم الله تعالى ممن سواهم أفردوه عما سواه، فاستولى عليهم ذكره، فاصطلم قلوبهم نوره تعالى، فاندرج ذِكرهم في ذِكره، فكان هو الذاكر لهم (أقول: وكانوا هم المذكورين!) وكانوا هُم المكان لمجاري قدرته عزَّ وجلَّ؛ فلا يوزن مقدار هذا الذِّكر، ولا يكتب كيفية هذا البر، فلو وُضعت السموات والأرض في كفَّة لرجح ذِكره تعالى لهم بهما، وهم الذين قال لهم (في حديث قدسي): فترى من واجهته بوجهي لعلم أحد أي شيء أريد أن أعطيه، لو كانت السموات والأرض في موازينهم لاستقللتها لهم، أول ما أعطيتهم أن أقذف من نوري في قلوبهم فيخبرون عني كما أُخبر عنهم.»[٣٣]

وأصرح منه ما جاء فيما ينسبه أحمد بن عبد الجبار النفري إلى الحق تعالى من قوله له: «انتقب بي كما انتقبت بك تسر إليَّ كل عين فلا ترى عندي سواك، وتسري إليك فإذا سرت فلا ترى عندك سواي.» (من موقف «كدت لا أؤاخذه»)، أي احتجب بي كما احتجبت بك. هنا الحق حجاب الخلق، والخلق حجاب الحق وكل من الحق والخلق حجاب للآخر بالتبادل؛ فإذا احتجب الخلق بالحق صار الخلق حقًّا، وإذا احتجب الحق بالخلق صار الحق خلقًا (باعتبار أن الخلق محلٌّ تجليات الحق الأسمائية، لا الحق بما هو حق في ذاته!) أو تقول: إذا احتجب الخلق بالحق فنيَ الخلق عن نفسه وبقي الحق فصار حقًّا بما هو باقٍ بالحق. وإذا احتجب الحق بالخلق فني الحق عن نفسه (وهذا

---

[٣١] الشيبي، شرح ديوان الحلاج، ص١٩٨.

[٣٢] نقله الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى «شطحات الصوفية» الطبعة الثانية، الكويت ١٩٧٦م، ص١٠، عن (ماسنيون «بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين» ص٩٩، باريس ١٩٢٢م).

[٣٣] أبو طالب المكي، قوت القلوب مصر ١٣٨٠هـ/١٩٦١م، ج١، ص٢٤٣.

حادث نفسي يجري في قلب الصوفي عندما ينسخ تجلٍّ لاحق تجليًّا سابقًا!) فصار خلقًا بما هو باقٍ بالخلق!

يقول آرثر آبري في شرح هذه الفقرة (انتقب بي كما انتقبت بك ...) من الموقف المذكور: «إن هذا تبادل الأشخاص الذي يحدث عند كمال الاتحاد الصوفي.»[٣٤]

وشبيه بهذا، وإن كان يذهب من منطلق آخر، قول ابن العربي:

الرب حق والعبد حق يا ليت شِعري مَن المكلف؟
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب. أنَّى يكلَّف؟[٣٥]

وقوله:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده[٣٦]

وقول ابن الفارض:

لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهد فيه أنها لي صلت
كلانا مصلٍّ واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة[٣٧]

نقول: إذا كان تبادل الأدوار، أو تبادل الأشخاص، ينطوي على الذِّكر المتبادل فيكون الذاكر هو الحق والخلق مذكورًا، وعلى الحجاب المتبادل فيكون الحاجب هو الحق والخلق محجوبًا، وعلى الحمد المتبادل فيكون الحامد هو الحق والخلق محمودًا، وعلى العبادة فيكون العابد هو الحق والخلق معبودًا. نقول: إذا كان تبادل الأدوار، أو تبادل الأشخاص ينطوي على كل هذا، فهل ينطوي على «القتل» أيضًا؟ مِن منطلق أن

[٣٤] آرثر آربري، شرح «المواقف والمخاطبات» لأحمد بن عبد الجبار النفري، لندن ١٩٣٥م ص٢١٩ (القسم الإنكليزي).

[٣٥] ابن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق الدكتور عثمان يحيى، القاهرة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، السفر الأول، ص٤٢.

[٣٦] ابن العربي، فصوص الحكم، شرح أبو العلا عفيفي، بيروت، بلا تاريخ، الجزء الأول ص٨٣.

[٣٧] ديوان ابن الفارض، تحقيق فوزي عطوى، بيروت ١٩٦٩م، التائية الكبرى، ص٤٧.

الحب موت المحب في نفسه وانبعاثه حيًّا في المحبوب، في نفس اللحظة، نقول إن «القتل المتبادل» وارد أيضًا. فهذا جران العود النميري يقول:

كلانا يستميت إذا التقينا وأبدى الحب خافتة الضمير
فأقتلها وتقتلني ونحيا ونخلط ما نموت بالنشور

ولعل أبا يزيد البسطامي من هذا المنطلق قال: «بطشي به أشد من بطشه بي!»[٣٨] فكأنه يقول: «حبه لي أشد من حبي له.»

١٠

لنأتِ الآن إلى الشطر الأخير من البيت الثاني: «بأن صلاة العارفين من الكفر.» نقول: إن الصوفية كثيرًا ما يعودون بالكلمة إلى حالتها الخاميَّة أو البدئية، إلى براءتها الأولى، دون الالتفات إلى ما تواضع عليه الناس من معانٍ جديدة لها تخفي، في كثير أو قليل، معناها الأولي البكر. فالعذاب يتحول إلى عذوبة في «وحدة الجنة والنار».

عند ابن العربي كما جاء في آخر الفص السابع من «فصوص الحكم».[٣٩] وكذلك «الكفر» هو «الستر» عنده كما جاء في الفص الثالث.[٤٠] وهكذا يكون: الكفر والستر والحجاب والسوى، أسماءً مترادفات تُستخدم في المصطلح الصوفي للتعبير عن مدلولات

[٣٨] عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص٣٨.

[٣٩] ابن العربي، فصوص الحكم، «فص حكمة عليَّة في كلمة إسماعيلية» حيث جاء في الصفحة ٩٤:

فلم يبقَ إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلِّي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

[٤٠] ابن العربي، فصوص الحكم، «فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية» حيث جاء في الصفحة ٧٤ تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾، يقول الشيخ الأكبر: «ما ينتجون ولا يظهرون (إلا فاجرًا) أي مظهرًا ما ستر، (كفارًا) أي ساترًا ما ظهر بعد ظهوره، فيظهرون ما ستر، ثم يسترونه بعد ظهوره.»

مغايرة للمدلولات المتعارف عليها في حياتنا اليومية. وقد مرَّ معنا أن الذاكرين (لأنفسهم) في ذِكره أشد غفلة من الناسين لذِكره، لأن ذِكره «سواه»! وكذلك المصلون حين لا يفنون عن رؤيتهم لصلاتهم أو عن أنفسهم في صلاتهم، إنما يقعون في «الشرك الخفي»؛ وما دامت ثنائية العابد والمعبود قائمة (وهذا مقام الفرق)، فالشرك واقع لا محالةَ، وما من سبيل إلى تخطي هذه الثنائية إلا حين يرتقي الصوفي إلى «مقام الجمع» أو «عين الجمع»؛ وعندئذٍ يفنى عن نفسه وعن الخلق فيتخلَّص من «لوثة الشرك»؛ وعندئذٍ تصحُّ صلاته إذ يصلي المعبود لنفسه من خلال صلاة العابد له، فيكون كلاهما مصليًّا واحدًا ساجدًا إلى حقيقته في كل سجدة، كما يقول ابن الفارض.

قلنا في بداية هذا البحث: «في المطلق، حيث تتآلف المتناقضات، وتتواحد المتضادات، لا كفر ثمة ولا إيمان، لا خير ولا شر، لا نور ولا ظلام — وبالتالي، لا حلال ولا حرام، ولا جنة ولا نار.» وقلنا: أما في النسبي، حيث الحجاب مسدل على الحقيقة، أو إن شئتَ قلتَ: على القلوب والبصائر، وحيث المتناقضات على احتدامها، والمتباينات على تفرُّدها، فلا سبيل إلَّا الشريعة يعمل الإنسان على هَدي منها، ولا طريق إلا العبادات يتطهر بها من أوضار الحياة اليومية ومن متطلبات الغرائز. والصوفي المتحقق، إذ يرجع من المطلق إلى النسبي، إنما يكرر «الخطيئة الأولى» التي هي قدره، مثلما كانت قدر أبويه آدم وحواء، كل ما يقوله أو يفعله في النسبي فهو نسبي؛ فإن كان خيرًا انطوى على شر، وإن كان إيمانًا انطوى على كفر، وإن كانت صلاة كانت صلاته من «الشرك الخفي»، أو الكفر، وعند الصوفي، الانتقال من الجمع إلى الفرق، كالهبوط من السماء إلى الأرض، خطيئة. من هنا كانت «صلاة العارفين من الكفر!»

هنـــداوي