بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 12 يونيو 2017

تجربة الإيمان
بين الإطلاق والنسبيّة في المدوّنة الصوفيّة

صابر السويسي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

تجربة الإيمان بين الإطلاق والنسبيّة في المدوّنة الصوفيّة[1]

[1] نشر ضمن مشروع «مقاربات في مفهوم الإيمان (1) الإيمان في الفلسفة والتصوف الإسلاميّن»، تقديم نادر الحمّامي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

«من فرّق بين الكفر والإيمان فقد كفر، ومن لم يفرّق بين الكافر والمؤمن فقد كفر»[1].

ملخص:

يبدو الخوض في المفاهيم والاصطلاحات المتداولة في الخطاب الصوفي أمراً محفوفاً بمزالق شتّى، يعود بعضها إلى ما تختزنه هذه المفاهيم والاصطلاحات من دلالات اشتقّها أصحابها من رحم تجربتهم التعبّديّة، وثقافتهم، سواء استوعبوا في ذلك تأويل نصوص إسلاميّة، أم استدعوا رصيداً من الموروث العرفاني القديم المنحدر من ثقافات سابقة، أو مزامنة للثقافة الإسلاميّة، أو تفاعلوا مع معطيات تاريخيّة، وأحداث سمتها التحوّل، والاختلاف.

وبعضها الآخر له صلة بطبيعة المدوّنة؛ التي نستمدّ منها عناصر هذا الخطاب، وهي مدوّنة يغلب عليها التنوّع، سواء في المرجعيّات، أم في الخلفيّات التي منها تنطلق، أو المادّة التي توفّرها، أو المناهج التي تعتمدها، فالخطاب الصوفي متناثر في كتب تاريخ، وأدب، وكلام، وفلسفة... حتّى المصادر المنسوبة إلى التصوّف ذاته لا تخلو من أن تكون صادرة عن أشخاص خاضوا فعليّاً التجربة الروحيّة، أي: كتبها الصوفيّة أنفسهم، أو تولّوا إملاءها على مريديهم وأصحابهم فنقلوها عنهم، أو تكون هذه المصادر عبارة عن مصنّفات ومجاميع مثل كتب الطبقات والمناقب، انصبّ جهد أصحابها على جمع أخبار الصوفيّة ومقالاتهم، وتبويبها وفق رؤية محدّدة، أو منهج ما، وهي لا تخلو، في جزء كبير منها، من الانتقاء، والتمييز، والانحياز إلى طرف دون آخر، وقد تنزع إلى ضرب من التمجيد يصل، أحياناً، حدّ أسطرة شخصيّة المتصوّف.

1 - عبّاس، محمّد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2002م، ص 243

مقدّمة:

يبدو الخوض في المفاهيم والاصطلاحات المتداولة في الخطاب الصوفي أمراً محفوفاً بمزالق شتّى، يعود بعضها إلى ما تختزنه هذه المفاهيم والاصطلاحات من دلالات اشتقّها أصحابها من رحم تجربتهم التعبّديّة، وثقافتهم، سواء استوعبوا في ذلك تأويل نصوص إسلاميّة، أم استدعوا رصيداً من الموروث العرفاني القديم المنحدر من ثقافات سابقة، أو مزامنة للثقافة الإسلاميّة، أو تفاعلوا مع معطيات تاريخيّة، وأحداث سمتها التحوّل، والاختلاف.

وبعضها الآخر له صلة بطبيعة المدوّنة؛ التي نستمدّ منها عناصر هذا الخطاب، وهي مدوّنة يغلب عليها التنوّع، سواء في المرجعيّات، أم في الخلفيّات التي منها تنطلق، أو المادّة التي توفّرها، أو المناهج التي تعتمدها، فالخطاب الصوفي متناثر في كتب تاريخ، وأدب، وكلام، وفلسفة... حتّى المصادر المنسوبة إلى التصوّف ذاته لا تخلو من أن تكون صادرة عن أشخاص خاضوا فعليّاً التجربة الروحيّة، أي: كتبها الصوفيّة أنفسهم، أو تولّوا إملاءها على مريديهم وأصحابهم فنقلوها عنهم، أو تكون هذه المصادر عبارة عن مصنّفات ومجاميع مثل كتب الطبقات والمناقب، انصبّ جهد أصحابها على جمع أخبار الصوفيّة ومقالاتهم، وتبويبها وفق رؤية محدّدة، أو منهج ما، وهي لا تخلو، في جزء كبير منها، من الانتقاء، والتمييز، والانحياز إلى طرف دون آخر، وقد تنزع إلى ضرب من التمجيد يصل، أحياناً، حدّ أسطرة شخصيّة المتصوّف.

ومثل هذه الإشكالات يدفعنا، في تناول مفهوم الإيمان، إلى الاحتراز والحذر لحظة مقاربة النصّ الصوفي، لما سيحمله فيه من سمات وخصائص يغلب عليها الطابع الذاتي، وتحتشد لنحت معالمها تقاطعات عديدة مع نصوص أخرى موازية شكّلت رافداً من روافد التجربة الصوفيّة.

هذا فضلاً عن ضرورة الانتباه إلى السياقات المختلفة؛ التي سيرد فيها توظيف هذا المفهوم، وجملة المفاهيم والاصطلاحات التي قد ترتبط به، أو تشير إليه، أو إلى أحد مداليله، مع ما في ذلك من تعميم حيناً، وتخصيص حيناً آخر.

وإلى هذا ينبّه أبو الحسن علي بن محمّد الديلمي (337هـ - ؟؟) بقوله: «وجملة أجوبتهم لم تخرج من ثلاثة معانٍ: مجيب عن أصلها، ومجيب عن فرعها، ومجيب عن نفسها، والكلّ جائز في كلام العرب، وصحيح عند أهل المعاني، كالإيمان، وهو التصديق في نفسه، ثمّ سُمّي فرعه إيماناً وهو الصلاة، قال الله تعالى: **{وَما كانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمانَكُمْ} [البَقَرَة: 143]**؛ أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، فقال [تعالى]: **{ما كُنْتَ تَدْرِي ما الْكِتابُ وَلا الإِيمانُ وَلَكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً} [الشّورىٰ: 52]**، وسُمّي النور -الذي هو من فعل الله- إيماناً، وإنّما الإيمان فعل المؤمن، والإيمان في نفسه هو التصديق، قال الله - تعالى- جواباً لإبراهيم -عليه

السلام- حين سأل، فقال: **{أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ} [البَقَرَة: 260]**؛ أي: أوَ لَمْ تُصَدِّق؟ فقد سمّى الله -تعالى- أصل الإيمان [وفرعه] إيماناً»[2].

إضافة إلى الصيغ التي قد يرد عليها ذكر مفهوم الإيمان، فقد ألف الصوفيّة اللجوء إلى تقنية الترميز، والإشارة، ونأوا في مواضع عديدة عن التصريح. يقول الحسين بن منصور الحلّاج (ت 309هـ) مثلاً: «من لم يقف على إشاراتنا، لم ترشده عباراتنا»[3]، والمعنى نفسه نجده عند أبي علي الروذباري (ت 322هـ) في قوله: «علمنا هذا إشارة، فإن كان عبارة خفي»[4]، ولهذا مبرّراته عندهم، سواء في طبيعة الأحوال التي يمرّ بها المتصوّف في تجربته التعبّديّة، أم في جملة العراقيل والمحن التي عرضت لهم على امتداد التاريخ، وكانت في جزء كبير منها ناجمة عن التباسات اقترنت بفهم مقالاتهم، ومواقفهم، وأدبيّاتهم، واستطاع خصومهم من خلالها مهاجمتهم، وتضييق الخناق عليهم، مثلما أتاحت لفئة الاندساس في طريقتهم، وادّعاء بلوغ الغاية فيها، ما أربك تعاملهم مع محيطهم، ودفعهم إلى التقيّة والكتمان. يقول أبو القاسم القشيري (376هـ-465هـ) متحدّثاً عن الصوفيّة: «وهم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب؛ غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»[5].

لهذا لا نستغرب تعدّد المداليل في المفهوم الواحد، واختلاف صيغ التعبير عنه من صوفيّ لآخر، فالمتتبّع كتبَ التصوّف يلحظ ما تقدّمه من عبارات تتجدّد معانيها، وتتباين؛ حتّى ليكاد كلّ صوفيّ يستقلّ بجهاز اصطلاحيّ خاصّ به، وتعليل ذلك عندهم مركوز في خصوصيّة التجربة الصوفيّة، وغلبة البعد الذاتي، والطابع الذوقي فيها، فكتاباتهم بهذا الشكل غير مقصودة للإفهام، بقدر ما هي دعوة لسلوك الطريق، ومعايشته؛ لإدراك حقيقة المعنى المعبّر عنه في الاصطلاح، ويصبح، من ثمّ، الاختلاف نتيجة حتميّة، وطبيعيّة، وضروريّة، مهما بلغ من التضارب والتقابل، فهو في كلّ الأحوال متقبّل مبرّر في عرف الصوفيّة؛ لذا لا نستغرب وجود تباين في ضبط دلالات الإيمان، وإن اتّفقت المنطلقات، والمرجعيّات، فهو يخرج من طور البداهة، والتواضع اللغوي إلى طور الفعل، والممارسة، والحال.

ولا يمنع هذا وذاك من وجود نقاط تقاطع واشتراك في تحديد مفهوم الإيمان، ومكوّناته في الخطاب الصوفي، بدءاً بالتقائهم عند محاولة ترسيخ البعد العملي، أو الإجرائي فيه، فهو تجربة يعيشها العبد في

2 - الديلمي، أبو الحسن علي بن محمّد، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، وجوزيف نورمنت بل، دار الكتاب المصري، القاهرة - مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط1، 2007م، ص 86

3 - عبّاس، قاسم محمد، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 239

4 - السرّاج الطوسي، أبو نصر، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر، دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنّى، بغداد، 1960م، ص 414

5 - القشيري أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيريّة، شرح وتقديم نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت - لبنان، ط1، 2001م، ص 21

علاقته بذاته، وبخالقه، وبمحيطه، أو بيئته، يتفاعل فيها مع جملة من التصوّرات، والمواقف، والأحوال، يروم من خلالها إدراك مرتبة من الكمال، والامتلاء يستحقّ بها نعت المؤمن الحقّ.

ولا نستغرب انطلاق الصوفيّة، في تحديد ماهية الإيمان، من خلال نصوص تكاد تكون واحدة لعلّ أبرزها الحديث النبويّ؛ الذي ورد في صحيح مسلم، مثلاً، مرويّاً عن عمر بن الخطّاب، وجاء فيه تعريف الإيمان على أنّه: «**أن تؤمِن بالله، وملائكته، وكتُبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمِن بالقَدَر خيره وشره**»[6].

فمثل هذا الحديث تداولته مقالات الصوفيّة، وكتاباتهم، واستحضرته في معرض الحديث عن الإيمان بأشكال مختلفة، من ذلك أنّ أبا سعيد الخرّاز (ت 277هـ) يتمثّله في قوله: «فالفرض الواجب أن تؤمن بالله، وتعلم، وتُقرّ، وتشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّه الأوّل، والآخر، والظاهر، والباطن، الخالق، البارئ، المصوّر، الرازق، المحيي، المميت؛ الذي إليه ترجع الأمور، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، جاء بالحقّ من عند الحقّ، وأن النبيّين حقّ وبالحقّ، أدّوا الرسالة، وبالغوا في النصيحة، وأنّ الجنّة حقّ، والبعث حقّ...»[7].

فهذه من المنطلقات المشتركة بين مختلف الصوفيّة، لكنّ خوضهم في تفصيلاتها، وشروحها؛ هو الذي كان موضع اختلاف، وهذا الاختلاف لا يعني ضرورة التقابل، أو التعارض، فقد تفصل بينهم، أحياناً، فويرقات جزئيّة قد لا تمسّ المعنى العام المقصود في عرفهم، وهذا ما سنعمل على تبيانه من خلال استقصاء معاني الإيمان، وأبعاده، ومكوناته، مثلما تجلّت في عدد من مقالاتهم، وكانت وسيلة من وسائل فهم طبيعة خطابهم، وفكرهم، وآليات اشتغالهما، وقد اخترنا التركيز على فترة زمنيّة محدّدة في تاريخ التصوّف أقصاها نهاية القرن الخامس للهجرة، وهي الفترة التي شهدت نشأته وانتشاره، وفيها بلغ ما أسماه أبو العلا عفيفي (عصره الذهبي)[8] خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة تحديداً، حيث اشتهر رجاله، وانتشرت تعاليمه وأدبيّاته، وكان القرن الخامس للهجرة مناسبة لإقرار مختلف اصطلاحاته، وإثباتها[9].

6 - مسلم، أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1991م، ج1، ص 37

7 - الخرّاز، أبو سعيد، كتاب الصدق، تحقيق: آرثر جون آربري، الورّاق للنشر، لندن، ط1، 2012م، ص ص 25-26

8 - عفيفي، أبو العلا، التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام، الإسكندريّة، دار المعارف، ط1، 1963م، ص 92

9 - Gardet, L. la langue arabe et l'analyse des états spirituels: contribution à l'étude du lexique sufi. Mélanges Louis Massignon. Publi¦s sous le patronage de l'institut d'¦tudes islamiques de l'universit¦ de Paris et de l'Institut Fran5ais de Damas, 1957, T II, p. 218.

1- في فهم الصوفيّة الإيمانَ:

يلاحظ الباحث في كتب التصوّف حضور تعريفات شتّى للإيمان، يخضع تنوّعها لتباين السياقات التي ترد فيها، ودليل ذلك أنّنا قد نظفر للصوفيّ الواحد بعدد غير هيّن من هذه التعريفات، من ذلك أنّ أبا القاسم الجنيد (ت 297هـ)، مثلاً، يروى عنه أنّه سُئل في أكثر من مناسبة عن الإيمان، ولم يقدّم التعريف نفسه.

- فقد قال مرّة: «الإيمان هو التصديق والإيقان، وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان...»[10].

- وقال في أخرى: «الإيمان هو الذي يجمعك إلى الله، ويجمعك بالله، والحقّ واحد، والمؤمن متوحّد»[11].

- ورُوي عنه أيضاً: «سُئل الجنيد عن الإيمان؟ فقال: هذا سؤال لا حقيقة له، ولا معنى ينبئ عن مزيد من علم، إنّما هو الإيمان بالله جلّ ثناؤه مجرّداً، وحقيقته في القلوب مفرداً، وإنّما هو ما وقر في القلب من العلم بالله، والتصديق بما أخبر من أموره في سائر سمواته وأرضه؛ ممّا ثبت في الإيقان، وإن لم أره بالعيان»[12].

فتارة يكون الجواب مقترناً بماهية الإيمان، وطوراً بوظيفته، أو بضديده، أو بمكوّناته... ومثل هذه الإجابات تفسّر، ربّما، أهمّيّة السياق الذي يكون هو المحدّد حقيقة لدلالة المفهوم، فقد يرد الإيمان مقابلاً للكفر، وقد يستخدم مقابلاً للمعصية[13]... ومع ذلك نجد اتفاقاً حول معانٍ لها بالتعريف اللغوي عُلقة، من قبيل تواتر استحضار معنى التصديق، فهذا ما أثبته أبو الحسن الديلمي في تمييزه بين صنفين من الإيمان بقوله: «الإيمان الشرعي، وهو ثلاثة أشياء: قول وعمل ونيّة، والإيمان اللغوي هو التصديق»[14]. وهو ما أكّده أبو حامد الغزالي (450هـ-505هـ) في قوله: «الإيمان عبارة عن التصديق. قال الله تعالى: **{وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا} [يُوسُف: 17]**؛ أي: بمصدّق»[15]. وبهذا المعنى، سيرتبط عديد الاصطلاحات الصوفيّة التي ستؤثّث معنى الإيمان في أشكاله، ومكوّناته المختلفة من قبيل العيان، واليقين، والكشف، والمشاهدة، والإخلاص...

هذا، فضلاً عن الاتّفاق في المصادر المعتمدة في اشتقاق دلالات الإيمان، وتبريرها؛ إذ يكاد يجمع الصوفيّة على محاولة تأصيل تعريفهم الإيمانَ في عدد من النصوص المستمدّة من القرآن، والحديث النبوي،

---

10 - المزيدي، أحمد فريد، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 2006م، ص 260

11 - المصدر نفسه، ص 260

12 - المصدر نفسه، ص 260

13 - نويا، بولس، نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي، وابن عطاء الأدمي، ومحمّد بن عبد الجبّار النفّري، بيروت - لبنان، دار المشرق، 1973م، ص292.

14 - الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، ص ص 93-94

15 - الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الشعب، (د.ت)، ج2، ص 203

وهو ما سبق أن أشرنا إليه في حديث الديلمي عن التمييز بين الأصل والفرع في فهم دلالة الإيمان، من خلال قيامه باستعراض جملة من الشواهد القرآنيّة؛ التي تؤكّد اختلاف المعنى بتغيّر المقام، والسياق.

ومثل هذا الأسلوب متداول في جلّ كتابات الصوفيّة في معرض تناولهم الآيات، أو الأحاديث النبويّة؛ التي استخدمت الفعل (آمن)، أو مشتقّاته، أو أوحت به، وبمتعلّقاته، فالحسين بن منصور الحلّاج، مثلاً، يقدّم فهماً للإيمان، انطلاقاً من الآية الثامنة عشرة من سورة آل عمران: **{شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ} [آل عِمرَان: 18]**، ينبني على مبدأ التسلسل ابتداء بالله نفسه، فهو أوّل المؤمنين، وعنه تصدر سائر صور الإيمان، ومعانيه، ومقوّماته، وذلك في قوله: «شهادة لنفسه أن لا صانع غيره، آمن بنفسه قبل أن يُؤْمَن به بما وصف من نفسه، فهو المؤمن لغيبه، الداعي إلى نفسه، والملائكة مؤمنون، أي: شاهدون، وبغيبه داعون إليه، والمؤمنون به مؤمنون به وبغيبه، داعون إليه، وكتبه، ورسله، فمن آمن به فقد آمن»[16]. واستناداً إليه يميّز بين الثابت فيه والمتحوّل، فـ: «الإيمان من الله لا يزيد ولا ينقص، ومن الأنبياء يزيد ولا ينقص، ومن غيرهم يزيد وينقص»[17].

ويعرّف أبو القاسم القشيري، أيضاً، الإيمان، ويميّزه عن الإسلام استناداً إلى ما ورد في الآية الرابعة عشرة من سورة الحجرات، فيقول: «قوله جلّ ذكره: **{قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا} [الحُجرَات: 14]**، الإيمان هو حياة القلب، والقلب لا يحيا إلّا بعد ذبح النفس، والنفوس لا تموت ولكنّها تغيب، ومع حضورها لا يتمّ خير، والاستسلام في الظاهر إسلام، وليس كلّ من استسلم ظاهراً مخلصٌ في سرّه **{وَلَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ} [الحُجرَات: 14]**، في هذا دليل على أنّ محلّ الإيمان القلبُ، كما أنّه في وصف المنافقين قال تعالى: **{فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ} [البَقَرَة: 10]**، ومرض القلب والإيمانُ ضدّان»[18]، وهو بمثل هذا التفسير يضبط مقرّه (القلب)، وسبل تحقيقه (ذبح النفس)، مستحضراً ما درج في أدبيّات الصوفيّة من تصوّر يقضي بسلبيّة النفس البشريّة، وضرورة تطهيرها، ومقاومتها، فـ: «النفس أخبث من سبعين شيطاناً» على حدّ قول الحسين بن منصور الحلّاج[19].

لقد مثّلت هذه النصوص مصدراً أساسيّاً ارتكز عليه الصوفيّة في تحديد مفهوم الإيمان، وضبط مقوّماته، وشروطه، وخصوصيّاته، ومن ثمّ بسط تصوّراتهم للتجربة التعبّديّة، وإيجاد مشروعيّة لها، ولطقوسها، وآدابها، بغية إحلالها المحلّ الأرقى في سلّم القرب من المعبود.

16 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 111

17 - المصدر نفسه، ص 243

18 - القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط2، 2007م، ج3، ص 223

19 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 252

ويبدو أنّ الحديث النبويّ المذكور سلفاً حول التمييز بين الإسلام والإيمان، والإحسان هو الأكثر تداولاً في مقالاتهم، فقد خاضوا في دلالاته، ووقعت الإشارة في أكثر من موضع إلى مرتكزات الإيمان استناداً إليه، بل لعلّه أحدث نوعاً من الالتباس في الأفهام أحياناً، وكذلك في الاستعمال لتقارب المعاني، وترادفها.

وهذا ما سعى أبو حامد الغزالي، مثلاً، إلى معالجته وتوضيحه بغية إزالة اللبس عنه من خلال تخصيص فصل في كتابه (**إحياء علوم الدين**) اختار له عنواناً (في الإيمان والإسلام وما بينهما من الاتّصال والانفصال، وما يتطرّق إليه من الزيادة والنقصان، ووجه استثناء السلف فيه)، وهو يعرض فيه مواطن الخلاف والاضطراب في تحديد دلالات الإيمان والإسلام، من خلال استدعاء ثلاثة مباحث، أو سياقات مختلفة: «بحث عن موجب اللفظين في اللغة، وبحث عن المراد بهما في إطلاق الشرع، وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة؛ والبحث الأوّل لغوي، والثاني تفسيري، والثالث فقهي شرعيّ... فموجب اللغة أنّ الإسلام أعمّ، والإيمان أخصّ.. والحقّ فيه أنّ الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد، وورد على سبيل الاختلاف، وورد على سبيل التداخل.. وللإسلام والإيمان حكمان: أخروي، ودنيوي.. أمّا الأخروي فهو الإخراج من النار، ومنع التخليد.. حكم الدنيا الذي يتعلّق بالأئمّة والولاة من المسلمين؛ لأنّ قلبه لا يطلع عليه، وعلينا أن نظنّ أنّه ما قاله بلسانه إلّا وهو منطوٍ عليه في قلبه...»[20].

والمتتبّع تفاصيلَ عرض الغزالي يلاحظ حجم حضور المقالات الكلاميّة فيه، إذ يستدعي شواهد المعتزلة والمرجئة، مثلاً، ويعمل على نقدها، منتصراً لما يعدّه عقيدة السلف المتمثّلة في اعتبار الإيمان عقداً، وقولاً، وعملاً[21]، وينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ الإيمان «اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه: الأوّل: أنّه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف، وانشراح صدر، وهو إيمان العوام، بل إيمان الخلق كلّهم إلّا الخواص.. الإطلاق الثاني: أن يراد به التصديق والعمل جميعاً.. الإطلاق الثالث: أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف، وانشراح الصدر، والمشاهدة بنور البصيرة»[22].

ويقيم الغزالي، بذلك، مفاضلة بين مراتب الإيمان، عبر تمييزه بين إيمان العوام القائم على مجرّد التقليد والاعتقاد، وهو، وفق تحليله، يحتلّ المرتبة الدنيا في سلّم الإيمان، أمّا الثاني فيضاف إليه العمل، وهو في درجة وسط، أمّا المرتبة العليا فيحتلّها الإيمان المؤسّس على اليقين والكشف، وهو الذي يذهب إليه الصوفيّة، ويدّعون إدراكه، وتفرّدهم به، من ثمّ، عن سائر المؤمنين.

20 - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص 203-207

21 - المصدر نفسه، ج2، ص 210

22 - المصدر نفسه، ج2، ص 211-213

وفكرة التفاضل والتراتب في الإيمان دارجة في كتب التصوّف، وتختلف من مصنّف إلى آخر وفق زاوية تناوله الموضوع، ونظره فيه، فأبو القاسم القشيري، مثلاً، يذهب مذهباً آخر مغايراً للغزالي في تحديد أقسام الإيمان، وإن وافقه في وجود ثلاث مراتب، وذلك استناداً إلى أداته، أو مصدره، فيجعل الإيمان القائم على التأمّل والنظر العقليّين في أدنى مرتبة، يليه الإيمان القائم على البيان باعتباره نوراً من الله، فالإيمان المعتمد على الكشف والعيان، وهو عنده نور على نور[23]، وهو مطلب الصوفيّة، ويتجلّى ذلك في تفسيره للآية 136 من سورة النساء[24]، وكذلك للآية 18 من سورة التوبة[25]، إذ يقول في الأولى: «يا أيّها الذين آمنوا من حيث البرهان؛ آمنوا من حيث البيان، إلى أن تؤمنوا من حيث الكشف والعيان»[26]. ويقول في الثانية: «رتبتهم في الإيمان مختلفة، فإيمان من حيث البرهان، وإيمان من حيث البيان؛ وإيمان من حيث العيان، وشتّان ما هم»[27].

ويقدّم السرّاج الطوسي (ت 378هـ) تقسيماً آخر يقوم على ثنائيّة، وذلك في تعريفه الإيمان بقوله «الإيمان ظاهر وباطن»[28]، وكذلك الحسين بن منصور الحلّاج الذي يفصّل القول في هذا الباب، حين يقرّ التمييز نفسه بين ظاهر وباطن في الإيمان، ويثبت له في ذلك مقامات بصيغة الجمع تؤكّد التفاوت والتفاضل بينها، فهو يقول: «من تكلّم بعلم عن تعليم يجوز عليه الغلط والسهو، وربّما يخطئ ويصيب، وهذا من مقامات ظاهر الإيمان، ومن تكلّم عن الأنوار المشرقة من الصفات الإلهيّة خرجت ألفاظه تامّة، شافية، ناطقة بما في الضمائر من حضور عينه، ودنوّ ما بعُد، وصرف عنه كلّ شكّ، وغفلة»[29].

فالفرق بين الإيمانَيْن (الظاهر والباطن) جوازُ الخطأ والتقصير في الأوّلِ الظاهرِ المقترنِ بالتعليم والتقليد، في حين لا خطأ ولا تقصير في الثاني المستند إلى المشاهدة والعيان، بل هو قرين الاكتمال واليقين، وإليه يشير أبو القاسم القشيري في معرض تفسيره للآية الرابعة من سورة البقرة: **{وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} [البَقَرَة: 4]**، بقوله: «وإنّما أيقنوا بالآخرة لأنّهم شهدوا على الغيب، فإنّ حارثة لما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**كيف أصبحت؟**» قال: أصبحت مؤمناً بالله

23 - القشيري، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، ج2، ص 368

24 - نصّ الآية: {يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالكِتابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلى رَسُولِهِ وَالكِتابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً} [النِّسَاء: 136].

25 - نصّ الآية: {إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللَّهَ فَعَسى أُولئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ} [التوبَة: 18].

26 - المصدر السابق، ج1، ص 231

27 - المصدر السابق، ج1، ص 412

28 - السرّاج الطوسي، اللمع، ص 22

29 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 242

حقّاً، وكأنّي بأهل الجنّة يتزاورون، وكأنّي بأهل النار يتعاوون، وكأنّي بعرش ربّي بارزاً. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**أَصَبْتَ فالزم**»[30]. فهو الدرجة المنشودة التي يقصد الصوفيّة إلى تحقيقها، وإدراكها.

ويكون الإيمان الكامل، أو إيمان الخواصّ، وفق التمشّي الذي قدّمه الغزالي، والقشيري، والحلّاج، يشاركهم في ذلك سائر الصوفيّة، من باب اختصاص الله لعبده، ومقرّه القلب، وصفته الثبوت، فلا مجال للرجوع عنه، أو التنكّر له، «وهو أفضل المراتب، وبه يدرك جميع المقامات» حسب أبي بكر محمّد بن إسحاق الكلاباذي (ت 380هـ)[31]، «فقد صحّ أنّ المؤمن الحقيقي لا ينتقل عن الإيمان؛ لأنّه موهبة له من الله جلّ وعزّ، وعطاء، وفضل، واختصاص، وحاشا الحقّ -عزّ وجلّ- أن يرجع فيما وهب، أو يستردّ ما أعطى. وصورة الإيمان الحقيقي والرسمي في الظاهر صورة واحدة، وحقائقها مختلفة»[32].

ويُفهم من هذا التصوّر أنّ سائر أنواع الإيمان غير ثابتة، ويمكن لأصحابها التحوّل، والخروج عنها؛ لكونها قائمة على مجهود العبد، وكسبه، وهو في ذلك قاصر، لكونه لم يرتق إلى مرتبة تؤهّله لاصطفاء الله له، وتوفيقه فيه، ويشرح الكلاباذي هذا الموقف بقوله: «الإيمان الذي يجوز الرجوع عنه هو الذي اكتسبه العبد من إقرار لسانه، والعمل بأركانه، ولم يخامر الإيمان حقيقة سرّه، لا من قِبل الشهود، ولا من صحّة العقود، لكنّه أقرّ بشيء، ولا يدري حقيقة ما أقرّ به... أو يكون أقرّ بلسانه، وانطوى على تكذيبه، كالمنافق الذي أقرّ بلسانه، وكذّبه بقلبه، وأضمر خلافه، ولكنّه أقرّ بلسانه، ولم يكذبه بقلبه، ولا أضمر خلافه، ولكن لم يقع له صحّة ما أقرّ به اكتساباً، ولا مشاهدة، ولم يكتسب تحقيقه من جهة العلم، فتقوم له الدلائل على صحّته، ولا شاهد بقلبه حالاً أزال عنه الشكوك، وقد سبق له من الله الشقاء، فاعترضت له شبهة من خاطر أو ناظر، ففتنته، فانتقل عنه إلى ضدّه»[33].

وفي كلامه هذا إشارة واضحة إلى أنّ المؤمن الحق معروف في علم الله مقرّر طريقه، مقدّر عدم افتتانه بالشبهة، ونجاته من الشكوك سلفاً، وبخلافه نجد غير المؤمن. ويكون القول بكسب العبد إذّاك مجرّد محاولة لإثبات مسؤوليّة مفترضة له، من باب الإيهام بقيمة الفعل البشري، وضرورته، للدفع في اتّجاه التفعيل والتحفيز على خوض التجربة الروحيّة.

فالكلاباذي، مثله مثل سائر الصوفيّة، لا يمنح الكسب، أو جهد العبد مطلق القيمة، بل يرهنه دائماً بتوفيق المعبود ورحمته، سواء بردّ الشبهات والخواطر عنه مباشرة، أم بمدّه بالوسائل التي تتيح له تصحيح إيمانه،

30 - القشيري، تفسير القشيري المسمّى: لطائف الإشارات، ج1، ص 20، والحديث في مجمع الزوائد 62/1

31 - الكلاباذي، أبو بكر محمّد بن إسحاق، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1993م، ص 147

32 - المصدر السابق، ص 148

33 - المصدر السابق، ص 147

وطرد كلّ ما يتهدّده في ذلك؛ من خلال إرشاده إلى الأدلّة التي تحفظه، وتدعمه، سواء كانت نقليّة أم عقليّة، وفي هذا يقول: «فأمّا من سبق له من الله الحسنى، فإنّ الشبهات لا تقع له، والعوارض تزول عنه إمّا اكتساباً من علم الكتاب والسنّة ودلائل العقل، فيزيل خواطر السوء عنه... أو يكون ممّن وقع له صحّة الإيمان، ويردّ الله تعالى عنه خواطر السوء باعتصامه بالجملة، ويردّ عنه الله الناظر المشكّك له لطفاً به، فلا يقابله، فيسلم له صحّة إيمانه، وإن لم يكن عنده من البيان ما يحتاج ناظره، ولا ما يزيل خاطره»[34].

ومن ثمّ فإنّ تجربة الإيمان، في عرف الصوفيّة، تقتضي نظراً، وتدبّراً، وبحثاً في النصّ من جهة، وفي الوجود من جهة أخرى، فلا صحّة لها، ولا استقامة، ما لم تجد لها سنداً، يعمل العبد على تحصيله واكتسابه؛ اعتماداً على ما توافر له من قرائن، وأدوات يشتغل بموجبها عقله بدءاً، في انتظار تتويج هذا المجهود بتوفيق ربّانيّ يترقّى بموجبه في مصافّ الإيمان تصحيحاً، وتحقيقاً، ولعلّ هذا ما دفع إلى تمييز المؤمن من العارف، واعتبار الثاني أرقى درجة لشدّة قربه من ربّه، فـ: «الفرق بين المؤمن والعارف: المؤمن ينظر بنور الله، والعارف ينظر بالله عزّ وجلّ، وللمؤمن قلب وليس للعارف قلب، وقلب المؤمن يطمئنّ بالذكر، ولا يطمئنّ العارف بسواه»، وفق ما نقله السرّاج الطوسي اعتماداً على ما هو دارج في الاعتقاد بين رجال التصوّف[35].

2- الإيمان تجربة ذاتيّة:

هو أوّل معنى قد يتبادر إلى الذهن لدى الباحث في الخطاب الصوفي، فالإيمان في عرف الصوفيّة تجربة تُعاش ولا تقال، إذ لا يكفي فيه الإقرار باللسان، أو الاعتقاد بالقلب، أو التوقف عند مجرّد العلم، فلا كمال للإيمان إلّا متى تعلّق بالعمل، وفي هذا المعنى نجد شهادة أبي حامد الغزالي عن تجربته الشخصيّة في الإيمان، إذ يقول: «وكان قد حصل معي -من العلوم التي مارستها، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعيّة، والعقليّة- إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوّة، وباليوم الآخر، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان، كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل محرّر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها»[36]. فهو يؤكّد أنّ ثبوت إيمانه، ورسوخه، قد ارتكز على الخبرة، والممارسة، والبحث في الأسباب، والقرائن، ولم يكتفِ، من ثمَّ، بما تلقّاه من علوم، وما طالعه من كتب؛ أي: أنّ الإيمان عنده كان حصيلة تجربة عمليّة خاضها، وبذل فيها جهده، فأدرك غايته، وهي: اليقين، والتحقّق من صحّة ما آمن به.

34 - المصدر السابق، ص 147

35 - السرّاج الطوسي، اللمع، ص 63

36 - الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عيّاد، دار الأندلس، بيروت - لبنان، ط7، 1967م، ص 102

ولهذا نجد الصوفيّة مهتمّين بهذا الجانب العملي، ساعين إلى تحديد مقوّماته، وشروطه، وأصنافه بغية إنجاحه. يقول أبو سعيد الخرّاز: «لابدّ للمريد المحقّق في إيمانه، والمطالب لسلوك سبيل النجاة، من معرفة ثلاثة أصول **يعمل بها**، فبذلك يقوى إيمانه، وتقوم حقائقه، وتثبت فروعه، فتصفو عند ذلك الأعمال، وتخلص إن شاء الله»[37]. وكذلك يقول أبو حامد الغزالي: «الإيمان عمل من الأعمال، وهو أفضلها»[38]. وهو، أيضاً، ما يؤكّده أبو القاسم القشيري في قوله: «حقيقة الإيمان التصديق ثمّ التحقيق، وموجب الأمرين التوفيق، والتصديق بالعقل، والتحقيق ببذل الجهد في حفظ العهد، ومراعاة الحدّ، فالمؤمنون هم الذين صدّقوا باعتقادهم، ثمّ الذين صَدَقوا في اجتهادهم»[39].

فالإيمان يترجم عمليّاً، ومن هنا تختلف صوره، وتجلّياته، ومراتبه، يقول الحلّاج: [من البسيط]

«لِلْعِلمِ أَهْلٌ وَلِلْإِيمَانِ تَرْتِيبُ
وَلِلْعُلُومِ وَأَهْلِيهَا تَجَارِيبُ»[40]

فلا يكون المؤمنون جميعاً على درجة واحدة، إذ تتفاوت رتبهم وفق مدى توفّقهم في تثبيت إيمانهم، ودرء الشكوك والشبهات عنه.

ويتأكّد مثل هذا التصوّر التراتبي، أو التفاضلي للإيمان باستناد عدد من مقالات الصوفيّة إلى سفيان الثوري (97هـ-161هـ) في قوله: «الإيمان يزيد، والناس عندنا مؤمنون مسلمون، لكنّ الإيمان متفاضل، وجبريل أفضل إيماناً منك»[41].

ويُفهم من حضور مثل هذا السند أنّ تناول الصوفيّة مسألةَ الإيمان لم يكن بمنأى عن الجدل الفكري الدائر حولها، خاصّة في الأوساط الكلاميّة، وخوضهم في الموضوع، من هذه الناحية، يحمل صدى لذاك الجدل، ويُعدّ إسهاماً فيه، بل لعلّه، في جزء كبير منه، تبنٍّ للتصوّر الأشعريّ، فأبو الحسن الأشعري (260هـ-324هـ) يثبت أهمّيّة الطابع العملي في هذا الباب، وذلك في سياق تعريفه الإيمانَ بقوله: «الإيمان هو التصديق بالجنان. وأمّا القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب؛ أي: أقرّ بوحدانيّة الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى صحّ إيمانه، حتّى لو مات عليه في

37 - الخرّاز، كتاب الصدق، ص 23

38 - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص ص 204-205

39 - القشيري، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، ج1، ص 18

40 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 291

41 - الأصفهاني، أبو نعيم أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج7، ص 33

الحال كان مؤمناً ناجياً، ولا يخرج من الإيمان إلّا بإنكار شيء من ذلك»[42]. وهو أيضاً يقرّ بأنّ «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[43]، فالإقرار بالزيادة والنقصان إسناد لمقولة التفاضل، وتثبيت لها، وهو عين ما سبق أن أشرنا إليه في معرض الحديث عن تعريف أبي حامد الغزالي للإيمان، وتمييزه بين العامة والخاصة.

وقد دفع هذا التصوّرُ التفاضلي الصوفيّةَ إلى الحديث عن الكمال، وضرورةِ طلبه؛ ولذلك وضعوا شروطاً وضوابط حكمت تجربة الإيمان، وأبانت عن تصوّرهم لطبيعة الكائن البشري، وحقيقة صلته بالله وبالعالم، ومن ثمّ تصوّرهم للتجربة التعبّديّة، ومكوّناتها، وأدبيّاتها لبلوغ درجة الإيمان الكامل المنشود، فمنهم من اعترف بقدرة الإنسان مطلقاً على إدراك هذه الدرجة بقطع النظر عن انتمائه، وثقافته، وزمنه، ومدى رجاحة عقله، بما أنّ التوفيق في النهاية مشروط بتدخّل العناية الإلهيّة، ومنهم من ألحّ على تنسيب هذه القدرة، وتسييجها بضوابط استند في طرحها إلى ما عَدَّهُ شواهد من الكتاب والسنة، لا تقبل الدحض والتشكيك.

والصوفيّة، في إلحاحهم على هذا البعد الذاتي في فهمهم الإيمانَ، ينسجمون مع تعريفهم للتصوّف، وتصوّرهم له، إذ لا يقتصر عندهم على هيئة واحدة مخصوصة، بل يحكمه التنوّع والتعدّد، فهم يؤمنون بمقولة: «الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق»[44]، فلكلٍّ مشربه، وذوقه، ومقامه، أو درجته، وسلوكه الذي يليق به، ويتناسب معه، وكلّه مسطور معلوم منذ انطلاق الخلق، «فخلق أرواح المؤمنين من موضع النور، وخلق أرواح الكافرين من موضع الظلمة» حسب أبي سعيد الخرّاز[45].

وهو ما يفسّر عندهم تقارب المؤمنين، وتآلفهم، وقوّة رابطة المحبّة الجامعة بينهم، من ذلك ما يرويه الأصفهاني (336هـ-430هـ) في حلية الأولياء من خبر أويس القرني (ت 37هـ)، وهرم بن حيان، إذ يقول: «لقي هرم بن حيان أويساً القرني، فقال: السلام عليك يا أويس بن عامر. قال: وعليك يا هرم بن حيان. أمّا أنا فعرفتك بالصفة، فكيف عرفتني؟ قال: عرفت روحي روحك؛ لأنّ أرواح المؤمنين تشام كما تشام الخيل، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[46].

وما هذه المحبّة إلّا قطر من فيض؛ لأنّها تجلٍّ من تجلّيات محبّة أسمى هي المحبّة المتبادلة بين العبد وربّه، وهي دليل اصطفاء وقربة، والإيمان أوّلها وفاتحتها؛ لقول الحكيم الترمذي (ت 320هـ): «أوّل منازل

42 - الشهرستاني، أبو الفتح محمّد عبد الكريم، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 101

43 - الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ط1، (د.ت)، ص 11

44 - كبرى، نجم الدين، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م، ص 90

45 - الخرّاز، أبو سعيد، رسائل الخرّاز، تحقيق قاسم السامرّائي، الورّاق للنشر، لندن، ط1، 2012م، ص 68

46 - الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص 20

[القربة] الإيمان بالله»[47]، وهو ما يؤكّده المحاسبي في تعريفه المحبّة الأصليّة بقوله: «حبّ الإيمان، وذلك أنّ الله قد شهد للمؤمنين بالحبّ له، فقال: **{وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ} [البَقَرَة: 165]** »[48].

ويكون هذا من جهة العابد، أمّا من جهة المعبود فكلام الخرّاز على الخلق مفاده أنّ الإيمان قرين نور إلهي، منه انبثقت الأرواح البشريّة المؤمنة، وتميّزت من أرواح الكفّار، وهو ما يحوّل فعل الصّوفي إلى محاولة استرجاع صفاء هذا النور الأوّل، وتقوية حضوره.

وقد يبرّر هذا الفهم حرصهم على وصل مفهوم التصوّف بالصّفاء، وهو ما أشار إليه نيكلسون، في سياق تعليقه على اختلاف مصنّفي كتب التصوّف في تعريفه، ومحاولة عدد منهم استبعاد قصر التسمية على الصلة بالصوف، وذلك في قوله: «إنّ كلّ انتساب إلى الصّوف يقابله اثنا عشر تعريفاً تعتمد على الصّفاء»[49]؛ لأنّ الصفاء حينها يكون علامة من علامات اكتمال الإيمان في نظرهم، فلا حُجُب تحول دون الإخلاص، والصدق فيه، وهما معنيان متلازمان، شديدا الارتباط به، لكون «أوّل الأعمال هو الإخلاص»[50]، ولأنّ الإخلاص «لا يتمّ إلّا بالصّدق فيه»[51].

ومعيار الصدق والإخلاص الصبر؛ لأنّ الصدق «لا يتمّ إلّا بالصبر عليه»[52]. و«الصبر نصف الإيمان»[53]، وجميع هذه المعاني عدّة السالك في الطريق الصوفي، وعنوان تأهّله للارتقاء من درجة إلى أخرى، أو من مقام إلى آخر.

وهو ما يجعل الإيمان فعلاً مبنيّاً على الاختلاف والتنوّع، وإن كانت المقاصد والأصول فيه واحدة، فلكلٍّ نهجه، ولكلٍّ درجته، دون أن ينفي هذا إمكانيّة التقاطع، والاشتراك، خاصّة إذا ما استحضرنا أنّ فعل الإيمان يقوم على عنصرين اثنين مهمّين؛ مجهود العبد، ومنّة المعبود، فلا اكتمال إلّا باصطفاء الله لعبده، وتخليصه من نفسه بإفنائه عنها، وإبقائه به (أي: بالله)، وهي مرتبة اليقين في عرف الصوفيّة و«اليقين الإيمان كلّه»[54]. وإليه الإشارة بالقول في كلام أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ): «نظرت إلى ربّي بعين اليقين بعدما صرفني عن غيره، وأضاءني بنوره، فأراني عجائب من سرّه، وأراني هويّته، فنظرت بهويّته

47 - الترمذي، أبو عبد الله محمّد بن علي الحكيم، منازل القربة، تحقيق خالد زهري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2002م، ص 45

48 - الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص 78

49 - نيكلسون، رينولد، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م، ص 28

50 - الخرّاز، كتاب الصدق، ص 25

51 - المصدر السابق، ص 25

52 - المصدر السابق، ص 25

53 - المصدر السابق، ص 30

54 - المصدر السابق، ص 30

إلى أنائيّتي، فزال نوري بنوره، وعزّتي بعزّته، وقدرتي بقدرته، ورأيت أنائيّتي بهويّته، وإعظامي بعظمته، ورفعتي برفعته، فنظرت إليه بعين الحقّ، فقلت له: من هذا؟ فقال: هذا أنا ولا غيري، لا إله إلّا أنا»[55]. فمثل هذه الدرجة لا يُتاح بجهد العابد منفرداً. وهو ما يفهم من اعتراف البسطامي بقوّة حضور التدخّل الإلهي؛ ليدرك عتبة التوحيد الحقّ.

وحتّى في هذا الباب تختلف المراتب؛ لأنّ المنّة الإلهيّة تراعي قدرة العبد على تحمّل ما يهبه إيّاه من جهة، وأيضاً مدى استعداده لكتمان السرّ الإلهي من جهة أخرى؛ ولهذا حُمل كلام عدد من الصوفيّة ممّن تحدّثوا عن بلوغ الغاية في الإيمان على السكر، أو النقصان أحياناً، بسبب ما اقترن بكلامهم من شطح وإظهار لما عُدَّ أسراراً أو كرامات إلهيّة، يقول أبو حامد الغزالي: «فلم يكن عندهم إلّا الله تعالى، فسكروا سكراً رُفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: (أنا الحق)، وقال الآخر: (سبحاني ما أعظم شاني)، وقال آخر: (ما في الجبّة إلّا الله)، وكلام العشّاق في حال السكر يُطوى، ولا يُحكى»[56].

وفي السياق نفسه، وضعت للولاية درجات مختلفة تعبّر، في وجه منها، عن خصوصيّة الترقّي في التجربة الروحيّة، ومركزيّة حضور الطابع الفردي، أو الذاتي فيها، فالمعتمد عند الصوفيّة الذوق والعيان، وهو ما يقرّه مثلاً أبو سعيد الخرّاز في معرض تعريفه للإيمان بقوله: «قال: ما ذاتيّة الإيمان؟ [قال]: عيان ما في الغيب من ثواب الجنان وعذاب النيران، يعني: من أشرف بنور حقائق الإيمان على ما في الغيب من نور الجنان والنيران، واطمأنّ عليه بالجنان فهو مؤمن»[57].

فمن مقوّمات هذا البعد الذاتي في الإيمان عند الصوفيّة الأثر الحاصل في القلب، وهو الطمأنينة المبنيّة على فعل المعاينة والتصديق لما يفترض الإيمان به، فـ: «الإيمان يوجب للعبد الأمان، فما لم يكن الإيمان موجباً للأمان فصاحبه بغيره أولى»[58].

ويقتضي اكتمال الإيمان، وفق هذا التصوّر، اشتغالاً على تركيبة الكائن البشري بغية تحريره وتخليصه ممّا قد يولّد لديه شكوكاً، أو شبهات تحول دون طمأنينة قلبه وأمانه، فالإيمان مصنّف ضمن الأعمال الباطنة[59]، ومن ثمّ فهو فعل روحيّ أساساً، إلّا أنّه لا ينفصل عن سائر الأعمال، بل لعلّه لا يتحقّق إلّا

55 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 41

56 - الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق عبد العزيز عزّ الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986م، ص ص 140-139

57 - الخرّاز، رسائل الخرّاز، ص 80

58 - القشيري، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، ج3، ص 224

59 - الطوسي، السرّاج، اللمع، ص 43

عبرها وبها، إذ يقول الغزالي: «التحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان»[60].

3- الإيمان تحرّر والتزام:

انطلاقاً من التصوّر الذي تقدّم، يتأسّس مفهوم الإيمان عند الصوفيّة على رؤية مخصوصة لطبيعة الكائن البشري، تقوم، كما أسلفنا، على تركيب ثنائي يجد في فعل الخلق مبدأه ومعاده، فالتجربة التعبّديّة كلّها في نظرهم عود على بدء، والمقصد فيها محاولة تحيين ما أسموه بالميثاق؛ استناداً إلى قراءتهم للآية (172) من سورة الأعراف، ونصّها: **{وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ} [الأعرَاف: 172]**، ففي شروحهم لهذه الآية نجد اتفاقاً على كونها حاملة لمعنى التوحيد المنشود في عرفهم. يقول الحسين بن منصور الحلّاج: «إنّ الله تعالى قد أخذ عهده وميثاقه على بني آدم، قبل خلق جسد (آدم) بسبعة آلاف سنة هم أرواح يتكلّمون بحروف الملك والملكوت.. الإيمان بأمره إيمان بعينه»[61]، ففي هذه المرحلة من وجود بني آدم يتوقّف الصوفيّة ليثبّتوا مبدأ التوحيد، ويضبطوا عناصر اكتماله وصدقه، والتوحيد ركن رئيسٌ في بناء مفهوم الإيمان، وهو، ههنا، يتأسّس على فعل اليقين والعيان، ويلتحم بمعاني الصفاء، والطهر، والوفاء في أرقى درجاتها.

وأبو القاسم الجنيد، مثلاً، يتّخذ هذه الآية حجّة ودليلاً في تفصيله معنى توحيد الخاص الذي يراه ميزةً انفرد بها الصوفيّة، وصورته: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله سبحانه»[62] «تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الحقّ له، وعن استجابته له، بحقائق وجود وحدانيّته في حقيقة قربه، بذهاب حسّه وحركاته، لقيام الحقّ له فيما أراده منه، والعلم في ذلك أنّه رجع آخر العبد إلى أوّله، أن يكون كما كان، إذ كان قبل أن يكون.. وهل أجابت إلّا الأرواح الطاهرة العذبة المقدّسة بإقامة القدرة النافذة، والمشيئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحّد للواحد بذهابه هو»[63].

فطور (الشبحيّة) هذا في لحظة الميثاق هو الأنسب للتعبير عن صورة الإيمان الكامل لكونه نقيّاً من الشوائب، سليماً من الشكوك والخواطر، ينصت فيه بنو آدم إلى ربّهم، ويشهدون له بالربوبيّة، لا بأنفسهم

60 - الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص 108

61 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 271

62 - المزيدي، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه، ورسائله، ص 250

63 - المصدر السابق، ص ص 259-260

وإنّما بالله، فـ: «الحق أنطق الذرة بالإيمان طوعاً وكرهاً، أنطقهم ببركة الأخذ، أخذهم عنهم، فأنطقهم لا بهم»[64]، إذ من خصائص هذا الطور، أيضاً، قيامه على وجود روحيّ خالص سابق لتركّب الأرواح على الأجساد، مثلما سبقت الإشارة إليه في كلام الحسين بن منصور الحلّاج عن تكلّم بني آدم، وهم بَعْدُ أرواح، قبل خلق جسد آدم بسبعة آلاف سنة[65]. ويؤكّده قول أبي سعيد الخرّاز: «فأمّا الأرواح، في ذلك الوقت، فكانت مجتمعة: أرواح الأولياء، وأرواح الأعداء، حين كانت خالية من النفوس والطباع»[66]، فلا وجود إذّاك للنفوس البشريّة، وطباعها، وهويّاتها المستقلّة إلّا بالقوّة في علم الله، وهذا يعني أنّ مرحلة وجود هذه النفوس فعليّاً قد ألبس مفهوم الإيمان، وأربكه.

وتصبح إذّاك معرفة المؤمن بحقيقة وجوده، وتركيبه، مسألة ضروريّة لتدارك هذا الالتباس، وتجاوزه من أجل معرفة ربّه، وتحصين إيمانه به، وتثبيته. يقول أبو يزيد البسطامي: «روح المؤمن كالمصباح في الزجاجة تضيء في الملكوت؛ لأنّ الله تعالى موجود عند الناظر في ذاته»[67].

ويقتضي هذا من العبد اشتغالاً على النفس البشريّة بغية تحرير روحه من أدرانها، وشواغلها، وللصوفيّة في ذلك وجوه عديدة: منها ما يكون عبر بذل المجهود الفردي في التجربة التعبّديّة، ومنها ما يحدث باستدعاء أساليب خارقة يلتحمون من خلالها بالعالم المنشود مثل: الرؤى، والمعارج.

أمّا الوجه الأوّل القائم على المجهود الفردي أساساً فشائع متداول في جميع كتابات الصوفيّة؛ لأنّه قوام الطريق عندهم، ينطلق عادة باختيار شيخ مربّ معلّم يلقّن مريده أصول التعبّد، ويدرّبه على أساليب اختبار نفسه، ومقاومتها، وينبّهه إلى جملة المزالق التي قد تعرض له، وكيفيّة النجاة منها، ويرشده إلى طقوس تحكم وصله بخالقه، ودوام استحضاره له مثل: الذكر، والسماع، والخلوة، والإكثار من النوافل، إعداداً لترقّيه في مختلف المقامات، والأحوال.

ويصدر ضبط جميع هذه المراحل في عرف الصوفيّة عن موقف سلبيّ يتبنّونه تجاه النفس البشريّة؛ لكونها عندهم مصدر السوء، وسبب محنة الأرواح، وتعطيلها عن استعادة صفائها الأوّل الذي كان لها قبل ارتباطها بالأجساد، وفي هذا يقول أبو سعيد الخرّاز: «فلمّا خلق الله نفوس الخلق وطباعها تميّزت أرواح الأولياء، ونفوسهم، وطباعهم عن أرواح الأعداء، ونفوسهم، وطباعهم.. فأرواح المؤمنين كارهة لأبدانهم، وأبدانهم سجون أرواحهم، وأرواح الكافرين طائعة لأبدانهم، فأبدانهم بساتين أرواحهم»[68].

64 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 119

65 - المصدر السابق، ص 271

66 - الخرّاز، رسائل الخرّاز، ص 68

67 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 89

68 - الخرّاز، رسائل الخرّاز، ص 68

فالنفس قرينة الجسد، وهي «ريح كدرة، جنسها أرضيّة»[69] شديدة الالتصاق بأصلها، وهو ما يجعل الكائن البشري رهين صراع دائم بين عنصرين متقابلين يشكّلان هويّته، وينتميان إلى عالمين مختلفين، أحدهما: شهد الصورة الأولى للإيمان (إيمان الله، فالملائكة...) وكان مسرحاً للحظة الميثاق، وهو العالم العلوي السماوي اللطيف، وثانيهما: سفلي أرضي، كثيف، حصل فيه اللبس، وارتبط بالدنيا التي هي «سجن المؤمن»، وفق الحديث النبوي الذي لم يغب عن مقالات الصوفيّة في هذا السياق، من ذلك قول الديلمي: «قال ـج: «**الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر**»[70]، لأنّ المؤمن يريد الاتّصال، والدنيا حابسته، والمحبوس مسجون»[71].

فإلى الدنيا تنجذب النفس البشريّة في ارتباطها بالهوى والشهوة، أو بالجسد عامّة، وعنه تحصل الغفلة، يقول الحكيم الترمذي: «وصار الفؤاد من المؤمن في دخان الشهوات، وغيوم الكبر، فذلك غفلة»[72]، وتجرّ الغفلة إلى الخطأ والمعصية، «فالمؤمن إذا أذنب فإنّما يعصي بالشهوة والنهمة، وهو كارهٌ للفسوق والعصيان، ومع الكراهية يفسق ويعصي بغفلة، ولا يقصد الفسق والعصيان كما قصد إبليس»[73].

ومن ثمّ فإنّ النفس مصدر تشويش للإيمان قد يصل درجة تعطيله بالوقوع في ضديده وهو الكفر، وههنا تكمن خطورتها في اعتقاد الصوفيّة؛ لذا ناصبوها العداء، وأعلنوا محاربتها، وقمعها، ودعوا إلى ضرورة التحرّر منها، وتحييدها، يقول الحلّاج: «هي نفسك إن لم تشغلها شغلتك»[74]، بل أضحى انسلاخ العبد عن نفسه، وتنكّره لها صفة للمؤمن، يقول أبو يزيد البسطامي: «إنّ المؤمن بلا نفس: **{إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ} [التّوبَة: 111]**، فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس؟!»[75]. وهذا مفهوم في متداول الصوفيّة نظراً لكونهم ينزّلون الإيمان، وإن ميّزوا فيه بين ظاهر وباطن، ضمن الأعمال الباطنة[76]، ويجعلونه أعلق بالجانب الروحي في الإنسان.

ولكن أليس في تحرّر العبد من نفسه، وتعلّقه بالتحليق في عوالم أرحب تحمله إلى الأعلى، انتهاك لجسديّته، وتعدٍّ على كينونته، وإنسانيّته؟ فيصبح الإيمان، بهذا الاعتبار، طمساً لهويّة الكائن البشري، وتعالياً على طينيّته، أو أرضيّته؛ إذ تتحوّل تجربته الإيمانيّة تنكّراً لذاته، وإخلالاً بتوازن تركيبته الروحيّة ـــ الجسديّة، وإمعاناً في احتقاره لمادّته الترابيّة، وتهميشه لها بتكريس خضوعه وعبوديّته لمكوّنه الثاني؛ أي:

---

69 - الترمذي، أبو عبد الله محمّد بن علي الحكيم، رياضة النفس، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 2005م، ص 32

70 - رواه مسلم (2956).

71 - الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، ص 175

72 - الترمذي، رياضة النفس، ص 34

73 - المصدر السابق، ص 35

74 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 252

75 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 100

76 - السرّاج الطوسي، اللمع، ص 43

لروحانيّته، فلا معنى إذّاك لطقوسه إلّا كونها وسيلة من الوسائل الأوّليّة؛ التي تعلّم كيفيّة التخلّص من هذه الثنائيّة في التكوين بغية العودة إلى وضع سابق يُعتقد في الوجود، فـ: «السيد من خلا من أوصاف البشريّة، وأُظهر بنعوت الربوبيّة» على حدّ قول الحسين بن منصور الحلّاج[77].

اتّخذت إجابة الصوفيّة، في هذا السياق، اتجاهات عديدة، لا يخفى ما بينها من اتفاق وتقاطع: فمنهم من حمل على النفس البشريّة مطلقاً، ولم يتوانَ عن تقديم الوسائل الكفيلة في نظره بإماتتها، والقطع معها، غايته في ذلك إدراك أرقى مراتب التوحيد، ولعلّه، في سعيه اللامحدود هذا نحو المطلق، قد نطق بما استشنعته ذائقة عصره، واستغربته، وعدّته انحرافاً عن قواعد الشرع، ونواميسه، فلم تستسغه، وأنكرت عليه، من ثمَّ، إيمانه، ومنهم من حرص أكثر على تركيز البعد الأخلاقي في التعامل مع النفس البشريّة، واكتفى بالدعوة إلى ترويضها، وتطويعها لتكون في خدمة الروح، معتمداً على محاولة التوفيق بين الحقيقة والشريعة، وتأكيد تكاملهما، معتقداً أنّ ذلك هو الكفيل بتشكيل حقيقة كمال المؤمن.

أمّا الاتّجاه الذي لم يرَ أصحابه بدّاً من القطع مطلقاً مع النفس البشريّة، ومتعلّقاتها، فيمثّله أساساً أبو يزيد البسطامي، والحسين بن منصور الحلاج، وقد كان منطلقه استحضار فكرة الموت في بعديها الرمزي و(الإجرائي) أو (الصناعي). العبارة لابن خلدون (732هـ-808هـ)؛ الذي يسمّي هذا الصنف من الموت بـ: (الموت الصناعي)[78]، إذ ذهب الصوفيّة إلى أنّ هذا النوع من الموت يكفل للعبد تحرّره الفعلي من أسر نفسه، ويوفّر ضمان تحقّق صفاء إيمانه، واصطفاء ربّه له، يقول حاتم الأصمّ (ت 237هـ): «من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت، موتاً أبيض، وموتاً أسود، وموتاً أحمر، وموتاً أخضر، فالموت الأبيض الجوع، والموت الأسود احتمال أذى الناس، والموت الأحمر مخالفة النفس، والموت الأخضر طرح الرقاع بعضها على بعض»[79]، فموت النفس حياة للروح في المقابل، بتحرّرها من أسر الشهوة، والهوى، والتعلّق بالدنيا، ومتطلّباتها.

ويبدو أنّ متخيّل المصير الأخروي كان حاضراً مؤثّراً في تبنّي الصوفيّة فكرة الموت، إلى درجة جعلت بعضهم يطلب الموت الحقيقي أصلاً معتقداً خلاصه فيه، ومن علاماته نجد الحسين بن منصور الحلّاج، وقولته الشهيرة: [من مجزوء الرمل]

اقْتُلُونِي يَـا ثِقَـاتِي
إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

77 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 112

78 - ابن خلدون، عبد الرحمن، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط1، 1996م، ص 129

79 - الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8، ص 78

وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي

وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي[80]

فالحياة بالنفس تصبح سيّان والممات، أمّا موت النفس فيعادل الحياة بالله وهو المنشود؛ لأنّ النفس، وما يرتبط بها من صفات مذمومة، تعيق إيمان العبد، وفق الحلّاج، وتحجبه عن ربّه، ولا نجاة له إلّا بالتخلّص منها، ولا يعني هذا دعوة إلى الانتحار، فلقولة الحلّاج هذه سياقاتها التاريخيّة، والدينيّة، والسياسيّة؛ التي دفعته إلى الإصرار على مواجهة خصومه، وعدم التراجع عن فكره، وعقيدته؛ «لأنّه كان، في الأغلب، يدفع أهل بغداد دفعاً إلى قتله ليتّحد مع الذات الإلهيّة، ويكافؤوا هم (أي: أهل بغداد) على دفاعهم عن عقيدتهم الصادقة البسيطة»[81]، ودليل ذلك تبريره سلوك المعترضين عليه، وعذره لهم، وطلبه استعادة نفسه تجنّباً لافتتانهم به؛ إذ يروى عنه قوله: «يا إله الآلهة، ويا ربّ الأرباب.. رُدّ إليّ نفسي لئلّا يفتتن بي عبادك، يا من هو أنا.. الخلق كلّهم أحداث ينطقون عن حدث، ثمّ إذا نطقت عن القدم ينكرون عليّ، ويشهدون بكفري، ويسعون إلى قتلي، وهم بذلك معذورون، وبكلّ ما يفعلون بي مأجورون»[82].

فلكلّ زاوية نظر تختلف عن الآخر في فهم الإيمان، وقد لا تكون المسألة متّصلة برغبة في الاتّحاد بالله، مثلما ذهبت إلى ذلك آنا ماري شيمّل، وهو موضوع يحتاج نظراً وتدقيقاً، بل هي، ربّما، أعمق من ذلك، فالحلّاج، ههنا، يستشرف افتتان النّاس به، وإمكانيّة وقوع تشويش منه على إيمانهم، ويفضّل، من ثمّ، قتله، أو استرجاع نفسه تجنّباً لهذه الفتنة، وكأنّه يستشعر مسؤوليّته لا عن إيمانه فحسب، وإنّما، أيضاً، عن إيمان الآخرين، وبذلك يَبْرُز الإيمان التزاماً فرديّاً وجماعيّاً في آن، ويصبح للصوفيّ إذّاك دور في الحفاظ على إيمان من حوله، ودعمه، فلا يكتفي باستبطانه، وتكريسه في تجربته الفرديّة، إنّما يفترض منه، أيضاً، العمل على نشره، والتبشير به، مع مراعاة قدرات الآخرين، ومدى استعدادهم لتقبّله، والانخراط فيه.

هذا فضلاً عمّا يمكن أن يحمل عليه كلام الحلّاج، وطلبه القتل من مجاز وترميز، ولا سيما أنه قد جاء شعراً، وهي عادة دأب عليها الصوفيّة في خطاباتهم من باب التقيّة، وحماية علومهم وأسرارهم، إذ نأوا عن التصريح، واختاروا الإشارة والتلميح.

والحلّاج، وفق ما تصوّره أخبار محنته، كان يعتقد أنّ تجربته التعبّديّة بلغت مرحلة لم يكن بوسع خصومه فهمها، وإدراك أسرارها، ولهذا استغربوا كلامه عليها، واستشنعوا شطحاته، فحكموا بكفره، وهذا يعني، كما أسلفنا، أنّ المرتبة التي بلغها تتبنّى مفهوماً للإيمان مغايراً للمألوف المتداول في عصره، والدليل

80 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 294

81 - شيمل، آنا ماري، الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة محمّد إسماعيل السيّد، ورضا حامد قطب، كولونيا (ألمانيا) - منشورات الجمل، بغداد، 2006م، ص 81

82 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 249

تباين المواقف إزاءه، ويهمّنا منها موقف الصوفيّة أنفسهم الذين اتّجهوا، في قسم كبير منهم، إلى عدم تكفيره، ومن ثمّ تبرير ما صدر عنه من أقوال التبست معانيها، وتعليلها، وردّها إلى طبيعة مواجد الصوفيّة وأحوالهم مثل السكر[83]... في حين وجد آخرون حرجاً في التعامل مع مقالات الحلّاج، فتجنّبوا الخوض فيها، وردّها بعضهم إلى ما أسموه إفشاء سرّ الربوبيّة، وهذا عندهم خطأ ما كان للحلّاج أن يقع فيه، ويتمادى في إظهاره؛ لأنّ «إفشاء سرّ الربوبيّة كفر»[84].

ويروى عن أبي بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي (ت 334هـ)، مثلاً، أنّه وقف على الحسين بن منصور الحلّاج وهو مصلوب «فنظر إليه، وقال: ألم ننهك عن العالمين؟»[85]، وقد اعترف الشبلي بصحّة معتقد الحلّاج بقوله: «كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلّا أنّه أظهر وكتمت»[86].

ومن ثمّ فإنّ هذا المفهوم غير المألوف، خارج دائرة التصوّف، هو من باب المتداول المشهور، والمشروع في دوائر الصوفيّة؛ لكونه مشتركاً بينهم، وعمدةً في تجربتهم، ويقضي بإدراك مرتبة اليقين بالله، حيث لا يرى الصوفيّ شيئاً إلّا ورأى الله فيه، وهو عين قول الحلّاج: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله فيه»[87].

وتختلف تعابير الصوفيّة بخصوص هذه المرتبة، وفق أحوالهم فيها، فمنهم من تكون عباراته موجّهة في معنى وحدة الشهود، معلنة التزامها بخطّ في التوحيد مقيّد بالكتاب والسنة، وهو ما يشترك فيه معظم رجال التصوّف، ومنهم من تكون تعابيره عنها حاملة أحياناً معاني الحلول والاتحاد، أو موحية بها، لفنائهم عن أنفسهم فيها، وبقائهم بالله حسب تفسيرهم، وتأويلهم ما يطرأ على العبد أثناءها من ظواهر؛ من قبيل ما يُحكى عن الحسين بن منصور الحلّاج أنّه قال: «من هذّب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذّات والشهوات، ارتقى إلى مقام المقرّبين، ثمّ لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتّى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظّ حلّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى ابن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلّا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى»[88]. وإن كانت مثل هذه الحكاية في حاجة إلى التدقيق والبحث، فللحلّاج نفسه أقوال تثبت خلاف ما نُسب إليه من دعاوى الحلول والاتّحاد، من ذلك أنّه أخرج من دائرة الإيمان من

83 - السرّاج الطوسي، اللمع، ص ص 453-454

84 - الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 117

85 - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردِيها، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 2001م، ج8، ص 699

86 - المصدر السابق، ج8، ص 699

87 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 252

88 - البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، 1995م، ص 263

يعتقد في مثل هذه الدعاوى، ولو بمجرّد الظنّ، فهو القائل: «من ظنّ أنّ الإلهيّة تمتزج بالبشريّة، أو البشريّة تمتزج بالإلهيّة فقد كفر»[89].

وقد تكون رغبة السالك الجامحة في إدراك هذه المرتبة سبباً في الشطحات لفرط ما يصحبه في أحواله من وجد، وهي عند هذا وذاك لحظة روحيّة بامتياز تخنس فيها أحكام البشريّة، وتنتفي آفات النفس وخواطرها، بل تمّحي الآثار والأغيار، ولا يبقى سوى الله يغمر وجوده عالم الصوفي، ويفيض عليه، فتدفع عنه كلّ شبهة محتملة قد تشوّش إيمانه به، أو تعطّله، وهو المنشود عند المتصوّفة لاعتقادهم بكون هذه اللحظة وفاءً صادقاً بالميثاق، وتحييناً فعليّاً له، وإقراراً صحيحاً بالتوحيد. وههنا يكون الموت (الصناعي) المشار إليه مترعاً بأبعاد رمزيّة، فعبره يسعى السالك إلى تحصيل حال تماثل الموت الحقيقي تتعطّل فيها نفسه، وتتحرّر روحه من ربقتها، فتتأهّل للاطّلاع على العالم الآخر، عالم ما بعد الموت، أو عالم المطلق، بل تتأهّل لتعانق حياة أرقى هي الحياة بالله.

وكأنّ الصوفي، في هذا السياق، لا يسعى إلى القطع مع الحياة في إطلاقها، بل يرغب في الضرب صفحاً عن معنى من معانيها، أو بعد من أبعادها، هو الذي يربطه بعالم الناس، واجتماعهم، وحاجاتهم، ومعاملاتهم، وعلاقاتهم...، إذ يخشى أن يخوض مع الخائضين فيها، وينشغل عن ربّه، فلا يدرك الدرجة المثلى في الإيمان، والقرب من الله، ويظلّ، من ثمّ، سجيناً فيها رهين ألاعيب نفسه وخدعها؛ لهذا نجد الصوفيّ يعبّر عن رفضه التامّ لها، ويسعى جادّاً للتحرّر منها؛ أملاً في حياة أسمى تجمعه بأصل هذه الحياة، وباعثها، والمتحكّم حقّاً فيها، وتحفظه بذلك من الانتكاس، والنقص.

وههنا، يعود الجسد للحضور والفعل لا بـــ: (أنائيّة) الصوفي، وإنّما بربّه، فحركته وسكونه بيد الله، يقول الحسين بن منصور الحلّاج: [من الخفيف]

«أَنْتَ بَيْنَ الشَّغَافِ وَالقَلْبِ تَجْرِي
مِثْلَ جَرْيِ الدُّمُوعِ مِنْ أَجْفَانِي
وتَحُلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فُؤَادِي
كَحُلُولِ الأَرْوَاحِ فِي الأَبْدَانِ
لَيْسَ مِنْ سَاكِنٍ تَحَرَّكَ إلا
أَنْتَ حَرَّكْتَهُ خَفِيَّ المَكَانِ»[90]

89 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 226

90 - المصدر السابق، ص 324

فليس المقصود بالموت، إذّاك، عطالة الجسد، وتجميد حركته كذاك الذي ينتهي به إلى القبر، إنّما المقصود موت من جنس آخر هو الموت في الله، أو الفناء به فيه، والاستغراق في شهوده بشكل يكون الجسد نفسه وسيلة للمعرفة واليقين، ومن ثمّ تعزيز الإيمان وتثبيته، وفي هذا يقول الحلّاج: [من البسيط]

لَمَّا اجْتَبَانِي وَأَدْنَانِي وَشَرَّفَنِي
وَالكُلُّ بِالكُلِّ أَوْصَانِي وَعَرَّفَنِي
لَمْ يَبْقَ فِي القَلْبِ وَالأَحْشَاءِ جَارِحَةٌ
إِلَّا وَأَعْرِفُهُ فِيهَا وَيَعْرِفُنِي[91]

فالجسد، حينها، يصبح، في نظر الصوفي، تجلّياً من التجلّيات الإلهيّة، «فقد تكشّف الله لذاته في الصورة الآدميّة، في الإنسان الملكوتي الذي أوجد في عالم الأزل، والذي يمثّل صورته الخاصّة»[92]، وفيه يقول الحلّاج: [من السريع]

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَـاسُوتُهُ
سِرَّ سَنَا لَاهُوتِهِ الثَّاقِبْ
ثُمَّ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِراً
فِي صُورَةِ الآكِلِ وَالشَّارِبْ
حَتَّى لَـقَدْ عَـايَنَهُ خَـلْقُـهُ
كَلَحْظَةِ الحَاجِبِ بِالحَاجِبْ[93]

ووفق هذا التصوّر، تتحقّق المصالحة بين الجسد والروح، ويكون الانسجام، والتوازن، والتكامل في ذات الصوفي، وبه يقف على حقيقة التوحيد واقعاً حاصلاً فيه، يقول الحلّاج: (كنت شتّى مقسّماً، فصرتُ واحداً، تقسيمي أحّدني، وتوحيدي أفردني)[94]. و«عندما نكتشف تلك الحقيقة، تنتفي حاجة الذهاب إلى مكّة، وارتداء ثوب الإحرام الذي يرمز إلى جوهر الجسم الخالص، عندها يتمّ المرء في جسمه المحوّل بالذات

91 - المصدر السابق، ص 325

92 - كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، ط1، 1998م، ص 298

93 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 291

94 - المصدر السابق، ص 253

كلّ شعائر الحجّ»[95]، فهذه علامة المؤمن الجيّد، حسب أبي يزيد البسطامي، إذ يقول: «المؤمن الجيّد الذي تأتيه مكّة، وتطوف حوله، وترجع ولا يشعر بها، حتّى كأنّه أخذ»[96].

وإلى المعنى نفسه ذهب الحلّاج بقوله: [من البسيط]

لِلنَّاسِ حَجٌّ وَلِي حَجٌّ إِلَى سَكَنِي
تُهْدَى الأَضَاحِي وَأُهْدِي مُهْجَتِي وَدَمِي
يَطُوفُ بِالبَيْتِ قَوْمٌ لَا بِجَارِحَةٍ
بِاللهِ طَافُوا فَأَغْنَاهُمْ عَنِ الحَرَمِ[97]

ومتى أدرك الصوفيّ هذه الدرجة من الإيمان تمكّن من الالتحام بالمطلق، فلا مكان ولا زمان يحدّانه، «إنّما المؤمن الجوهر أنّى يطلع فيكون المشرق والمغرب بين يديه، فيتناول من حيث يشاء»[98].

وقد يبرّر مثل هذا التصوّر كثافة الأخبار المرويّة عن كرامات وخوارق أتاها الصوفيّة، مثل المشي على الماء، والارتفاع في الهواء، والحضور في مكانين مختلفين متباعدين في زمان واحد... ولعلّ أبرزها، في هذا السياق، حكاياتهم عن معارج عاشوها، وكانت مادّتها وسيلة من وسائل إسناد تجربة الإيمان لكونها نقلت صور عوالم ما كان للإنسان البسيط أن يطّلع على محتوياتها، ويختبر حقيقتها، إلّا عبر ما يمكن أن تجود به مخيّلته، أو يظفر به في متخيّل ثقافته الديني، أو ممّا يرد عليه من ثقافات أخرى.

فالمعارج التي تناقلتها كتب التصوّف حملت أخباراً عن لقاءات يفترض أنّها تمّت مع الأنبياء والرسل، وانتهت برؤية الله، والإنصات إلى كلامه، وقد تنوّعت الفضاءات، فتارة هي سموات، وطوراً هي الجنان... وكذلك اختلفت الشخصيّات، وخصائصها، أو هيئاتها، وتركّزت أساساً على الملائكة، فكانت مثل هذه الأخبار حسب الصوفيّة علامة على تصديقهم بما رأوه فيها، ومن ثمّ شهادة من شهادات إخلاصهم، وصدقهم في إيمانهم، وتفرّدهم فيه؛ لأنّهم وقفوا على عناصره بالعيان والمشاهدة، ولم يكتفوا بما جاء في الكتب والعلوم.

وعادة ما تكون هذه المعارج في شكل رؤى تحدث في منامات الصوفيّة، ومن أشهرها معراج أبي يزيد البسطامي، وقد عبّر عنه بصيغ شتّى، ففي رواية يقول: «عرج بروحي فخرقت الملكوت، فما مررت بروح

95 - أرنالديز، روجيه، الحلاج السعي إلى المطلق، ترجمة مجموعة البحث عن المطلق بإدارة ج.هـ. رادكوسكي، التنوير، بيروت - لبنان، 2011م، ص 24

96 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 48

97 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 322

98 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 52

نبيّ إلّا سلّمت عليه، وأقرأتها السلام غير روح محمّد صلى الله عليه وسلم، فإنّه كان حول روحه ألف حجاب من نور كادت أن تحترق عند أوّل لمحة»[99]، وفي رواية أخرى يقول: «رأيت في المنام كأنّي عرجت إلى السموات، فلمّا أتيت إلى السماء الدنيا فإذا أنا بطير أخضر، فنشر جناحاً من أجنحته، فحملني عليه، وطار بي حتّى انتهى بي انتهائي إلى صفوف الملائكة.. فسلّمت عليهم، فردّوا عليّ السلام.. ثمّ استقبلني روح كلّ نبيّ، ويسلّمون عليّ، ويعظّمون أمري، ويكلّمونني وأكلّمهم، ثمّ استقبلني روح محمّد صلى الله عليه وسلم، ثمّ سلّم عليّ، فقال: يا أبا يزيد.. إذا رجعت إلى الأرض أقرئ أمّتي منّي السلام، وانصحهم ما استطعت، وادعهم إلى الله عزّ وجلّ»[100].

فمثل هذه الروايات والأخبار تحمل ضمنيّاً إقراراً بصحّة النبوّات، ومن ثمّ إيماناً بها، وبالأنبياء والرسل، وكذلك بالملائكة، وباليوم الآخر، فالبسطامي يلتقي جميع هؤلاء، ويخبر عن صفتهم، ويخاطبهم، ويسبّح معهم، ويدعو إلى جانبهم بدعائهم، ويكشف طبيعة عوالمهم ومكوّناتها... ولا تختلف المواقف والمخاطبات عن المعارج في هذا السياق؛ باعتبارها، أيضاً، تُبنى على افتراض التواصل مع العالم الآخر، أو عالم الألوهيّة، ومحاولة اكتشاف خصائصه، وضوابطه، وأسراره، ولنا في تجربة محمّد بن عبد الجبّار النفّري (ت 354هـ) خير دليل على هذه الرغبة الجامحة في استبطان فعل الإيمان وتعميقه، فمواقفه ومخاطباته تحكي أطوار اتّصال مباشر بينه وبين الله، يكون فيه متلقّياً شاهداً، وناقلاً ما لا يمكن رؤيته بالعين المجرّدة، ومن المشاهد التي ينقلها، مثلاً، رؤيته لربّه وللملائكة: «أوقفني في بيته المعمور، فرأيته، وملائكته، ومن فيه يصلّون له»[101]، وكذلك رؤيته للأنبياء مجتمعين: «أوقفني في عهود الأنبياء عليهم السلام، فسمعته يقول لهم: ادعوا إلى معرفتي! فإذا عرفوني، فادعوهم إلى أمري»[102]، بل هي ضرب من المعارج، إذ يقول النفّري فيها: «ثمّ عُرج بي إليه، ومعي نوره الذي عرج بي إليه، فوقفت في مقامي منه، أراه وحده...»[103]، فالمواقف، إذاً، مناسبة عنده للتحرّر من أحكام البشريّة، والتحليق في عالم الألوهيّة، أو هي تَمثُّل لهذا العالم، وتركيب له باستدعاء عناصر وصور قرّت واعتملت في متخيّل الصوفي؛ وفق رؤية مخصوصة للتجربة التعبّديّة.

والمهمّ، عندنا في هذا السياق، أنّ مثل هذه الأخبار تجد قبولاً وتشريعاً في أوساط الصوفيّة، ولا غرابة، أيضاً، في أن يتمّ تداولها بين عامّة الناس، على ما تحمله من اختلافات في رواياتها، وتفاصيلها، كما في روايتي معراج البسطامي، وذلك لكونها تنهل مكوّنات صورها ممّا هو مألوف دارج في المتخيّل الإسلامي،

99 - المصدر السابق، ص 89

100 - Nicholson, R. An early arabic version of the Mirâj of Abu Yazid Al-Bistami. Islamica, Vol II, fax3. Leipzig, Editor. E. Braunlich.1926-1927, pp. 404-408.

101 - النفّري، محمّد بن عبد الجبّار، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر آربري، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص 104

102 - نويا، نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي ومحمّد بن عبد الجبّار النفّري، ص 195

103 - المصدر السابق، ص 218

سواء أوردته تفاسير النصوص القرآنيّة، أم استدعته من ثقافات أو ديانات أخرى، فالكتابة الصوفيّة «إنّما تستمدّ شرعيتّها ووضعها ككتابة من داخل المجتمع نفسه؛ أي: من مكوّنات الخارق والعجيب الضاربة جذورها في أعماق التّاريخ؛ الذي ينتمي إليه كل من المؤلّف والمؤلّف إليه»[104].

واعتماد مثل هذه الطريقة يكشف حجم تعطّش الصوفي إلى اكتشاف العالم الآخر، عالم الألوهيّة، وعالم ما بعد الموت، وتطلّعه إلى الالتحام به، والبقاء فيه، بغية استكمال تجربته الإيمانيّة، وتثبيتها، وليس مثل هذا التطلّع حكراً على إيمان الصوفي، بل هو حاجة مألوفة مبثوثة في مختلف أشكال الفكر الديني الإسلامي وغير الإسلامي، يقول مرسيا إلياد: «إنّ الإنسان يرغب في أن يضع نفسه في مكان «مفتوح نحو الأعلى»، مكان متّصل بالعالم الإلهيّ. يريد الإنسان الدّينيّ أن يكون غير ما هو عليه في مستوى تجربته العاديّة، الإنسان الدّينيّ ليس معطى: إنّه يصنع ذاته بالاقتراب من نماذج إلهيّة»[105].

لذا يكون التحرّر من النفس ومتعلّقاتها أمراً مشروعاً في عرف الصوفي، بل مطلوباً لكونه السبيل الأمثل لمعرفة الله، وتوحيده، والقرب منه، والوفاء بعهده، والإخلاص له. يقول البسطامي: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها، ثمّ نظرت إلى نفسي، فإذا أنا هو»[106]. إلا أنّه مع المعارج والمواقف والمخاطبات يتجاوز النفس إلى التحرّر من (السوى) مطلقاً بما فيه الوسائط طقوساً كانت أم نصوصاً، فالإيمان، عند الصوفيّة، لا يقوّمه فهم واحد، ولا يحدّده رسم موحّد، بل ينفتح على مختلف الأفهام، ويخترق جميع الرسوم انسجاماً مع طابعه الفردي، وعمق حضور التدخّل الإلهي فيه.

أمّا الاتّجاه الذي سعى إلى توجيه عمليّة ترويض النفس البشريّة أكثر نحو وجهة أخلاقيّة، لتكون طيّعة في خدمة صفاء إيمان الصوفي، فإنّ أصحابه لم ينفوا ما تقدّم في الاتّجاه الأوّل من محاولة اختبار الإيمان عياناً، ومشاهدة، عبر الالتحام بعالم الألوهيّة والانصهار فيه إلى درجة يرى فيها الصوفيّ ربّه في نفسه، وفي كلّ شيء حوله، إلّا أنّ عدم نفيه لا يعني ضرورةً قبوله وموافقته؛ لأنّ أصحاب هذا التوجّه الثاني احترزوا فيما تناقلوه من مقولات التوجّه الأوّل، واستدعوا آليّة التأويل لتبرير ما أقرّوه فيها أحياناً، فالغاية عندهم تركّزت على تخلّق الصوفي بأخلاق الله المستوحاة من صفاته[107]، وهي الأخلاق المحمودة عندهم، والمؤهّلة متى توافرت لاستحقاق محبّة الخالق للمخلوق، واصطفائه له، واختصاصه بأسراره، وبها يتحقّق التكامل في الإيمان ظاهراً وباطناً، وعبره تنتقل النفس البشريّة من طور (الأمّارة بالسوء) إلى طور

104 - شغموم، الميلودي، المتخيّل والقدسيّ في التّصوّف الإسلاميّ، مطبعة فضالة، منشورات المجلس البلديّ، فاس - المغرب، ط1، 1991م، ص 269

105 - إلياد، مرسيا، المقدّس والعاديّ، ترجمة عادل العوّا، صحارى للصّحافة والنّشر، بودابست، ط1، 1994م، ص 79-85

106 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 62

107 - الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، ص 177

(المطمئنّة) المنقادة لربّها، يقول الجنيد: «فانقادت تلك النفوس بعد اعتياصها... نفوس ساسها وليّها، وحفظها بارئها، وكلأها كافيها»[108].

ولا يعني هذا أنّ مثل هذا الاختيار الأخلاقي كان مغيّباً عند أصحاب التوجّه الأوّل، إنّما المقصود أنّ حضوره لم يكن بالقدر الذي حظيت به فكرة التوحيد لديهم، فقد ركّزت مقالاتهم على رغبتهم في الالتحام بعالم الألوهيّة، واكتشاف أسراره، ويبدو أنّ ما لقيته مقولاتهم من اعتراضات بلغت حدّ ملاحقتهم، واتهام عدد منهم بالكفر والزندقة، وإصدار أحكام متفاوتة في حقّهم (منها ما قضى بإعدام بعضهم أمثال الحلّاج)؛ هو الذي دفع إلى صرف الاهتمام أكثر نحو مزيد إظهار الجانب الأخلاقي، وإبرازه من جهة، ومحاولة إثبات التكامل بين الحقيقة والشريعة من جهة أخرى؛ ولهذا نجد صوفيّاً مثل أبي القاسم القشيري، في رسالته، يحتفي بالتعريفات التي تقرن التجربة الصوفيّة بحسن الخلق، فيوردها، ويكثّف منها[109]، ويحرص على تأكيد التلازم بين الحقيقة والشريعة بقوله: «كلّ شريعة غير مؤيّدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيّدة بالشريعة فأمرها غير محصول»[110].

ويأتي هذا الاهتمام بهذين البعدين في محاولة لتدارك ما التبس في أقوال عدد من أصحاب التوجّه الأوّل، وخاصة ما كان منها من قبيل الشطح، فقد فُهم منه عدول عن الإيمان بالمفهوم المتداول عامة بين الناس، وخاصة بين الفقهاء والمتكلّمين؛ الذين أهّلتهم مكانتهم الدينيّة والسياسيّة لرسم معالم التديّن (الرسمي)، وفرض وصايتهم على الحياة الدينيّة عامّة، وتشديد رقابتهم على مختلف أشكال التديّن الأخرى[111]، وهذا أمر قد يكون طبيعيّاً باعتبار «أنّ النظام الديني لا ينتج رابطاً اجتماعيّاً عبر إيجاد شبكات وتجمّعات خاصّة (كالمؤسّسات، والجماعات) فحسب، بل، أيضاً، عبر تحديد عالم ذهنيّ يعبّر الأفراد والجماعات، من خلاله، عن مفهوم معيّن حول الإنسان والعالم، ويعيشونه في مجتمع معيّن»[112]، ومن هنا يكون حرص هذا النظام على إنتاج الآليّات الرقابيّة الكفيلة بتحصين الرابط الاجتماعي والعالم الذهني اللذين أفرزهما بإقصاء كلّ ما من شأنه أن يكون مصدر تهديد لهما.

ولهذا اتُّهم كثير من الصوفيّة بالكفر، أمثال ذي النون المصري (ت 248هـ)، وأبي سعيد الخرّاز، وسهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ)، وأبي عبد الله الحسين بن مكّي الصبيحي (ق4هـ)، وأبي العبّاس أحمد بن

108 - المزيدي، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه، ورسائله، ص 236

109 - القشيري، الرّسالة القشيريّة، ص ص 183-184

110 - المصدر السابق، ص 44

111 - بن عامر، توفيق، مواقف الفقهاء من الصّوفيّة في الفكر الإسلاميّ، حوليّات الجامعة التّونسيّة، مجلّة تصدرها جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس 2، كلّية الآداب منّوبة، العدد 39، السّنة 1995م، ص13-14

112 - ويليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001م، ص 188

عطاء (ت 309هـ)، وأبي القاسم الجنيد...، فقد عُدّ ما أفرزته مقالاتهم في البحث عن تحصيل اليقين، وإدراك الحقيقة الدينيّة استناداً إلى آليّة جديدة في المعرفة تتمثّل في الذوق، والإلهام، والتلقّي؛ ضرباً من العدول عن المألوف والمتعارف في التعاطي مع المسألة الدينيّة، وتحديد معالم الإيمان، وبلغ الاتّهام ذروته، كما أسلفنا، مع ظاهرة الشطح عند البسطامي، والحلّاج خاصة، فقد وقع الربط بينها وبين تهمة ادّعاء الألوهيّة، ودعاوى الحلول والاتحاد، وزاد الوضعَ سوءاً سلوكُ بعض من انتسبوا إلى التصوّف، «استخفّوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، ومضوا في ميدان الغفلات... ثمّ لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتّى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادّعوا أنّهم تحرّروا عن رقّ الأغلال، وتحقّقوا بحقائق الوصال، وأنّهم قائمون بالحقّ، تجري عليهم أحكامه... وزالت عنهم أحكام البشريّة... والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا...»[113]؛ لذا كان لزاماً على الصوفيّة اتّباع خطّ دفاعيّ يذودون به عن مواقفهم، ورؤيتهم للمنظومة التعبّديّة، من ذلك ردّ تهمة عنايتهم بالسنن على حساب الفرائض. يقول الحكيم الترمذي: «فإذا كان مؤدّياً للفرائض على هذه الصفة نال القربة.. ولا تكون نافلة حتّى تؤدّى الفريضة»[114].

وفي هذا السياق، نجد أبا حامد الغزالي يفصّل القول في أنواع الإيمان ودرجاته، ويبيّن مواطن القصور فيها، وسبل تعديلها وتصحيحها وفق ما استقاه من واقع مجتمعه، وتصوّراته، منطلقاً من التفرقة بين حدّي الإيمان والكفر؛ إذ يقول: «واعلم أنّ حقيقة الكفر والإيمان وحدّهما، والحقّ والضلال وسرّهما، لا ينجلي للقلوب المدنّسة بطلب الجاه والمال وحبّهما، بل إنما ينكشف دون ذلك لقلوب طُهّرت عن وسخ أوضار الدنيا أوّلاً، ثمّ صُقلت بالرياضة الكاملة ثانياً، ثمّ نُوّرت بالذكر الصافي ثالثاً، ثمّ غُذّيت بالفكر الصائب رابعاً، ثمّ زُيّنت بملازمة حدود الشرع خامساً، حتّى فاض عليها النور من مشكاة النبوّة، وصارت كأنّها مرآة مجلوّة، وصار مصباح الإيمان في زجاجة قلبه مشرق الأنوار..»[115]. وكأنّه يرسم معالم الطريق الأمثل لاستيفاء شروط اكتمال الإيمان وصفائه؛ إذ يذكّر بضرورة تصفية القلب، وتطهيره، وتثبيته لتقبّل النور الإلهي، وهذا ما لا يتمّ عنده إلّا بالجمع بين متطلّبات القلب، والعقل، والشرع، وبذلك تتحدّد المعادلة في الإيمان ظاهره وباطنه.

وهو بذلك يزكّي السلوك الصوفي، ويمنحه المشروعيّة في كونه خير سبيل لتصفية القلوب، ومساعدتها على دوام استحضار الله، عبر ذكره والترفّع عن سواه، ويؤكّد ضرورة الالتزام فيه بآداب الشريعة؛ لذا يرفض الغزالي التوجّه القائل بإمكانيّة القطع مع العبادات من صوم، وصلاة، وزكاة... ويعتبره عدولاً لا عن نهج الإيمان فحسب، وإنّما يبرّئ ساحة التصوّف منه أيضاً[116]. ويتّخذ الموقف نفسه من الفلاسفة، أو

113 - القشيري، الرسالة القشيريّة، ص ص 10-11

114 - الترمذي، منازل القربة، ص 47

115 - الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمود بيجو، دمشق، ط1، 1993م، ص ص 16-17

116 - الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص 118

المنتسبين إليهم، فيعيب على بعضهم عدم التزام آداب الشريعة في القطع مع المحظورات، ويعيب على آخرين منهم التعارض الحاصل بين إنكارهم النبوّات، وحرصهم، في المقابل، على التقيّد بالشريعة؛ إذ يقول: «هذا منتهى إيمان من قرأ (مذهب) فلسفة الإلهيين منهم... وربّما ترى الواحد منهم يقرأ القرآن، ويحضر الجماعات والصلوات، ويعظّم الشريعة بلسانه، لكنّه مع ذلك لا يترك شرب الخمر، وأنواعاً من الفسوق والفجور... فهذا إيمان من يدّعي الإيمان منهم، وقد انخدع بهم جماعة»[117].

فالإيمان السليم، حسب الغزالي، ينبغي أن يتجذّر في سلوك المؤمن انطلاقاً ممّا آمن به في كلّيّته، بمعنى أنّ الإيمان لا يقبل التجزئة، ولا معنى فيه للتفصّي من الفرائض، أو التعلّل بما يتعارض ونواميس الشريعة، وهو يحتاج في تحصيله بذلاً للمجهود، واطلاعاً على النصوص، وتدبّراً فيها، وبحثاً عن إدراك قدر من الصفاء يتناسب وتلقّي النور الإلهي، ومن هنا استدعاؤه مثالَ المرآة المجلوّة، وهو مثال درج في كتابات الصوفيّة والأدبيّات العرفانيّة عامّة[118]، ومفاده أنّ الله يرى نفسه في الصوفي الذي يكون في حرصه على التخلّق بالأخلاق الإلهيّة قد بلغ منتهاها، وأضحى تجلّياً صافياً لها، بعد أن فني عن صفاته المذمومة، وعن نفسه، وحجبها الممكنة، فـ: «كلّ من يفنى عن صفته، ويبقى بصفة الحبيب هو الحبيب»[119]، وبلوغه هذه المرتبة عنوان إخلاصه في حبّه لربّه، وصدقه في توحيده، ورغبته في أن يحظى بقربه، وهذا ما يؤهّله لإقبال الله عليه بمننه، وعطاياه، واصطفائه له بها. يقول أبو الحسن الهجويري (ت465هـ): «وحين يصل إلى هذه الدرجة يصير فانياً في الدنيا والعقبى، وربّانيّاً في جوشن الإنسانيّة، ويستوي لديه الذهب والمدر، ويسهل عليه ما يصعب على الخلق من حفظ أحكام التكليف، كحال حارثة عندما جاء الرسول ـج فسأله: «**كيف أصبحت يا حارثة؟**» قال: أصبحتُ مؤمناً حقّاً»[120].

حينها يكون النور؛ الذي يقذفه الله في صدره، ويكون اليقين، وبه يتحقّق الإيمان في أرقى صوره، فلا شكوك، ولا شبهات.

وينبّه الغزالي إلى مغبّة إفشاء أسرار مثل هذه المرتبة، ومحاولة التعبير عنها احترازاً من الوقوع في الخطأ؛ إذ يقول: «ومن أوّل الطريقة تبتدئ المكاشفات (والمشاهدات)، حتّى إنّهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد، ثمّ يترقّى الحال من مشاهدة الصور والأمثال.. فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلّا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه»[121].

---

117 - المصدر السابق، ص ص 119-120

118 - الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1993م، ص 315

119 - الهجويري، أبو الحسن، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ص 229

120 - المصدر السابق، ص 230. والحديث رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (62/1).

121 - الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص 107

فأقصى ما تمثّله هذه المرتبة هو القرب، و(المتمكّن) من الصوفيّة هو الوحيد القادر على تمييز أحواله فيها، فلا يقع في دعاوى الحلول والاتحاد وما شابه، بل يكتم حاله، ويستغرق في مشاهدة ما يرد عليه من صورٍ، ومعانٍ. يقول الغزالي: «وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيّل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكلّ ذلك خطأ... وهذه الحالة يتحقّقها بالذوق من يسلك سبيلها، فمن لم يرزق الذوق، فيتيقّنها بالتجربة والتسامع، إن أكثر معهم الصحبة، حتّى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً. ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان»[122]. ولهذا ألحّ الغزالي وسائر الصوفيّة على ضرورة مراقبة الباطن، وأكّدوا أهمّيّة حضور الشيخ المربّي والمرشد إلى مزالق الطريق، وما مجالسة الواصلين من الصوفيّة وصحبتهم إلّا اتّقاء لهذه المزالق؛ التي قد تخلّ بصحّة الإيمان.

ونلاحظ في كلام الغزالي أنّه لا يقلّل من قيمة الإيمان القائم على مجرّد السمع، أو المعتمد على النظر في القرائن الدالة عليه، بل يدعمهما، ويشجّع على طلبهما عبر مجالسة أهل التصوّف، ولنا أن نتساءل، ههنا، عن آليّات تحصيل الإيمان، ومدى اطمئنان الصوفيّة إليها، وحقيقة موقفهم منها ومن أصحابها، فقد لاحظنا موقف الغزالي من تفاعل الفلاسفة مع موضوع الإيمان، وانتقاده لهم حدّ إخراجهم من زمرة المؤمنين، والسّؤال نفسه يطرح حول موقف الصوفيّة من جواز نعت غير المسلمين بالمؤمنين.

4- الإيمان انفتاح على الآخر:

اكتست نظرة الصوفيّة إلى الآخر في موضوع الإيمان أبعاداً عديدة، إذ اختار بعضهم سبيل النقد، وسار آخرون في اتّجاه التبرير، والتعميم، والاحتواء... والتعدّد سببه تنوّع أشكال الآخريّة، ونقصد، تحديداً، الآخر المختلف ديناً وعقيدة ومذهباً؛ أي: الآخر مسلماً كان أم غير مسلم.

وقد سبق أن عرضنا لتقويم أبي حامد الغزالي لإيمان الفلاسفة الإلهيّين، ومحاولته بيان مواطن القصور فيه، ومثل هذا التمشّي يعكس اطّلاع الصوفيّة على مختلف علوم عصرهم، ومحاورتهم لها، أو تفاعلهم معها أخذاً ونقداً، والتعرّض لمفهوم الإيمان فيها وسيلة من وسائل بيان نقاط الاتفاق والافتراق فيه، ومن خلاله يمكننا الوقوف على مدى طرافة الطرح الصوفي، وتميّزه، مثلما نستطيع معرفة منطلقاتهم، ومرجعيّاتهم، ومقاصدهم فيه.

ولئن عاب الصوفيّة على مختلف أصحاب هذه العلوم نقصهم وقصورهم عن إدراك مرتبة الإيمان في أكمل صوره، فإنّهم، في المقابل، أثبتوا لأنفسهم اختصاصهم بهذه المرتبة، واحتكارهم لها؛ لأنّ غيرهم استند إلى وسائل يراها الصوفيّة عاجزة عن ذلك، مثل الاكتفاء بالعقل والنقل دون النفاذ إلى الباطن، وتصفية

122 - المصدر السابق، ص ص 107-108

القلب، في حين يكفل اعتمادهم على الذوق تحقيق منشودهم. يقول البسطامي: «مساكين أخذوا ميتاً عن ميّت، وأخذت علماً من الحيّ الذي لا يموت»[123]. فمصدر معرفتهم إلهي مفارق، ولهذا عابوا ما عابوا على الفلاسفة، وأكّدوا أنّ الاحتكام إلى العقل وحده قد ينتهي بصاحبه إلى الخطأ، والتقصير، فينتسب إلى الإيمان، والحال أنّه بمنأى عنه؛ لأنّ هذا العقل قد يعجز عن تقبّل حقيقة النبوّة، فيسقط في إنكارها، أو تلتبس عليه، وفي هذا يقول الغزالي: «فسد إيمانه بطريق الفلسفة حتّى أنكر أصل النبوّة.. وأمّا من أثبت النبوّة بلسانه، سوى أوضاع الشرع على الحكمة، فهو على التحقيق: كافر بالنبوّة، وإنّما هو مؤمن بحكيم له طالع مخصوص يقتضي طالعه أن يكون متبوعاً، وليس هذا من النبوّة في شيء، بل الإيمان بالنبوّة أن يقرّ بإثبات طور وراء العقل»[124].

وكذلك فعل الصوفيّة مع فئة من علماء الكلام؛ إذ يقول الغزالي: «من أشدّ الناس غلوّاً وإسرافاً طائفة من المتكلّمين كفّروا عوامّ المسلمين، وزعموا أنّ من لا يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعيّة بأدلّتنا التي حررناها فهو كافر، فهؤلاء ضيّقوا رحمة الله الواسعة على عباده.. ومن ظنّ أنّ مدرك الإيمان الكلام، والأدلّة المجرّدة، والتقسيمات المرتّبة فقد بعد عن الإنصاف، بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عبيده عطيّة وهديّة من عنده...»[125]. فالإيمان، وفق هذا الفهم، منّة إلهيّة، وكأنّ العبد مسلوب الإرادة فيه، وهو ما يتعارض مع سابق كلام الغزالي المتّصل بشروط تحصيله، وضرورة بلوغ درجة من صفاء القلب تؤهّل لإشراق النور الإلهي فيه، إلّا إذا حملنا هذا النور على أنّه مرحلة متقدّمة في تجربة الإيمان يحتكرها الصوفيّة مثلما سبق بيانه، ويرتبط باليقين، وقد يكون هذا هو المقصود، خاصّة أنّ الغزالي يثبت إيمان العوامّ القائم على التقليد المحض، ولا ينفيه؛ إذ يقول: «والإيمان قبول مجرّد بالتقليد، وحسن الظنّ بأهل الوجدان، أو بأهل العرفان»[126]، وينزّله مرتبة أدنى من العلم والذوق، فـ: «العلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم»[127].

وإقرار المنّة الإلهيّة من جهة، والذوق من جهة أخرى، في تحديد طبيعة الإيمان ودرجاته، كان سبباً في اختلاف القراءات الصوفيّة لتجربة الآخر الديني أيضاً، فالغزالي، مثلاً، ينطلق من قاعدة الإيمان بالله واليوم الآخر باعتبارها أسّاً مشتركاً يلتقي عنده جميع من استحقّ صفة المؤمن «من أهل كلّ ملّة»[128]، لكنّه يقصي من ذلك كلّ من أصرّ على عدم التصديق بالرسالة المحمّديّة، ولم يقرّ بنبوّة صاحبها، «فمن كذّبه بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه، وصفته، ومعجزاته... فأعرض عنه، وتولّى، ولم ينظر فيه، ولم يتأمّل،

123 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 93

124 - الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص 124

125 - الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 75

126 - الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 167

127 - المصدر السابق، ص 167

128 - الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 87

ولم يبادر إلى التصديق، فهذا هو الجاحد الكاذب، وهو الكافر»[129]، في حين يلتمس العذر لغير هؤلاء ممّن لم تصلهم الدعوة، أو تمّ تضليلهم، أو جدّوا في طلب حقيقة النبوّة المحمّديّة، ولم يسعفهم الأجل بذلك[130]، فهؤلاء جميعاً عنده معذورون تشملهم الرحمة الإلهيّة، وقد تطالهم الشفاعة، فلا يستوون في المرتبة مع الكفار، فـ: «لو لم يبعث محمّد عليه الصلاة والسلام لم تكمل الحجّة على جميع الخلق، وكان يرجو الكفّار النجاة من النّار»[131]، أمّا وقد بُعث فقد أضحى التصديق برسالته ركناً ثابتاً في مفهوم الإيمان.

ويعني ذلك أنّ الإيمان الكامل لا يكون إلّا لأولئك الذين جمعوا بين تصديق نبوّة محمّد وسائر الأنبياء، وأقرّوا حقيقة الرسائل السماويّة دون استثناء، ولهذا اهتمّ الصوفيّة بالبحث في موضوع النبوّة، وبيان قرائنها، أو دلائل إمكانها ووجودها، بغية دفع الشبهات والشكوك عنها، وهو ما قام به الغزالي، مثلاً، في كتابه (**المنقذ من الضلال**)، حين أفرد فصلاً أسماه: (حقيقة النبوّة واضطرار كافة الخلق إليها)[132]، تناول فيه مختلف وسائل الإدراك المتاحة للإنسان، وعدّ النبوّة «عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل»[133]، ومن ثمّ، فلا سبيل لإدراكها حقيقة بالعقل، بل يفترض استدعاء وسيلة أخرى أكثر نجاعة يحصرها الغزالي في الذوق، ويحيل على سلوك طريق التصوّف[134]، «فهذه الخاصيّة الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوّة»[135].

ويتنزّل هذا، بطبيعة الحال، في سياق تمييز إيمان الصوفيّة عن سائر أشكال الإيمان، فهو المتوّج لها، وهو أفضلها، وتحقيقه يقوم على مراحل ثلاث؛ أولاها: العلم، وثانيها: العمل، وثالثها: الذوق، فبالعلم يدرك العبد معنى النبوّة، ووجودها، ودرجاتها، وبالعمل يصفو باطنه إعداداً لاختبار حقيقة علمه بوقوفه على شواهده، وبالذوق يحصل له يقين بها، يقول الغزالي: «إذا فهمت معنى النبوّة، فأكثرت النظر في القرآن والأخبار، يحصل لك العلم الضروري بكونه صلى الله عليه وسلم على أعلى درجات النبوّة، واعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات، وتأثيرها في تصفية القلوب... فهذا هو الإيمان القويّ العلمي. وأمّا الذوق فهو كالمشاهدة... لا يوجد إلّا في طريق الصوفيّة»[136].

---

129 - المصدر السابق، ص 86

130 - المصدر السابق، ص 84-87

131 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 251

132 - الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص 110-114

133 - المصدر السابق، ص 111

134 - المصدر السابق، ص 111

135 - المصدر السابق، ص 111

136 - المصدر السابق، ص ص 113-114

ونلاحظ أنّ الغزالي لم يكتف ببيان سبل تحصيل الإيمان، وتمييز أنواعه، إنّما أقرّ، أيضاً، بعلوّ مقام النبوّة المحمّديّة، فهي في أعلى درجات النبوّة، وهذا الإقرار مشترك بين جميع الصوفيّة ضمن مفهومهم للحقيقة المحمّديّة، وقد عبّروا عنها باصطلاحات متنوّعة في كتاباتهم، فسمّوها: النور، والقلم، والكلمة الجامعة... وكشف تعاطيهم معها تصوّراً مخصوصاً للنبوّة أفرز تفاعلاً مختلفاً مع أصحاب الديانات الأخرى، وهو ما انعكس على فهمهم للإيمان.

فقد عدّوا أنّ الحقيقة المحمّديّة باطن وظاهر، والباطن أسبق في الوجود باعتبارها (أي: الحقيقة المحمّديّة) أوّل حقيقة يخلقها الله، وتكون منطلق فيض وجوده ونوره، في الكون. يقول سهل التستري: «الذرّ ثلاث، أوّل وثانٍ وثالث؛ فالأوّل محمد الحبيب صلى الله عليه وسلم؛ لأنّ الله تعالى لمّا أراد أن يخلق محمّداً أظهر من نوره نوراً أداره في المملكة كلّها، فلمّا بلغ العظمة سجد، فخلق الله من سجدته عمود نور كثيف كالزجاجة... فيه عبد محمد صلى الله عليه وسلم بين يدي ربّ العالمين.. بطبائع الإيمان بمكاشفة الغيب بالغيب، قبل بدء الخلق بألف ألف عام... وخلق آدم من نور محمد، وحينئذٍ محمداً من طين آدم... والثاني آدم، والثالث من آدم ذريته...»[137].

أمّا ظاهر هذه الحقيقة فتجلّى في تعاقب الأنبياء والرسل وصولاً إلى النبيّ محمّد فهو خاتمهم. يقول الحكيم الترمذي: «فجمع الله تعالى أجزاء النبوّة لمحمّد، صلى الله عليه وسلم، وتمّمها له، وختم عليها بختمه»[138]. فجميع الأنبياء يصدرون فيما حملوه من علوم ومعارف عن هذه الحقيقة، وجميعهم اغترف منها بقدر طاقة استيعاب عصره، وتمثّله، وفي هذا تفوّق النبيّ محمّد؛ لأنّ الله اختصّه بكمالها وختْمها ظاهراً وباطناً. يقول الحسين بن منصور الحلّاج: «أنوار النبوّة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت... وهو سيّد البريّة؛ الذي اسمه (أحمد)... هو الآخر في النبوّة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة، ما وصل إلى علمه عالم، ولا اطّلع على فهمه حاكم»[139].

وإذا ما تبيّن هذا الاتّفاق بين مختلف النبوّات في صدورها عن أصل واحد، فإنّ التسميات، حينها، تصبح مسألة شكليّة لا تمسّ جوهر هذا الأصل ووحدته. يقول الحلّاج: [من الطويل]

تَفَكَّرْتُ فِي الأَدْيَانِ جِدَّ مُحَقِّقٍ
فَأَلْفَيْتُهَـا أَصْلاً لَهُ شُعَبٌ جَمَّا
فَلَا تَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًـا فَإِنَّهُ

137 - الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، ص 68

138 - التّرمذي، أبو عبد الله محمّد بن علي بن الحسن، ختم الأولياء، وضع حواشيه الشّيخ عبد الوارث محمّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1420هـ/1999م، ص 30

139 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص ص 162-163

يَصُدُّ عَنِ الأَصْلِ الوَثِيقِ وَإِنَّمَا
يُطَـالِبُهُ أَصْلٌ يُعَبِّرُ عِنْدَهُ
جَمِيعُ المَعَالِي وَالمَعَانِي فَيَفْهَمَا[140]

وإذا ما كان الغزالي قد عدَّ تصديق الرسالة المحمّديّة شرطاً لاكتمال الإيمان، وطالب غير المسلمين بضرورة المبادرة إلى طلب حقيقتها ما أمكنهم، فإنّ الحلّاج يرى خلاف ذلك استناداً إلى فكرة الأصل المشترك بين جميع الأديان، وذلك في قوله: «الأديان كلّها لله عزّ وجلّ، شغل لكلّ دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنّه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدريّة: «القدريّة مجوس هذه الأمّة»، واعلم أنّ اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر، ولا يختلف»[141].

وهكذا لا يكون الانتساب إلى دين بعينه علامة على الإيمان بالضرورة؛ لأنّ المسألة لا تحتكم إلى الأسماء، أو الرسوم والأشكال بقدر ما تعود إلى طبيعة سلوك العبد في سعيه نحو اختبار حقيقة إيمانه؛ إذ بمقدوره، متى اشتغل برياضة نفسه وإعدادها مثلما أسلفنا لتقبّل الأنوار الإلهيّة، أن يرقى في المقامات والأحوال إلى أن يحظى بالقرب الإلهي، وينعم بتزكيته له، فلا يعود إذّاك لانتمائه أيّ معنى؛ لأنّه تحرّر من قيد الرسوم، والأشكال، والوسائط، وأضحى إيمانه ثابتاً يقينيّاً محفوظاً بالعناية الربّانيّة، والحكمة الإلهيّة، فـــ: «الحكمة سهام، وقلوب المؤمنين أهدافها، والرامي الله عزّ وجلّ»[142].

ويبقى هذا التوفيق الإلهي علامة فارقة في تحديد مفهوم الإيمان عند الصوفيّة، لكونه لا يحتكم إلى معيار ثابت، بل يخضع لمطلق التصرّف الإلهي في خلقه، والدليل أنّه لا يفترض من العبد سلوكاً بالضرورة، فقد يقع عن طريق ما يسمّيه الصوفيّة بالجذب، قياساً على ما وقع مع النبيّ محمّد. يقول الحكيم الترمذي: «ورسولنا صلى الله عليه وسلم أُخذ أخذاً، فجذبه (الله إليه) على طريق الاصطفاء.. فكذلك شأن هؤلاء المجذوبين؛ يجذبهم الله إليه على طريقه، فيتولّى اصطفاءهم، وتربيتهم حتّى يُصفّي نفوسهم الترابيّة بأنواره.. حتّى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل»[143].

ومثل هذا التوفيق الإلهي مفترض حضوره لدى الصوفيّة في حال التعامل مع النصوص؛ التي يستقون منها قرائن صدق إيمانهم، فهو الذي يمدّهم بالفهم الأنسب، ويمكّنهم من تجاوز ما قد يلتبس على غيرهم؛

140 - المصدر السابق، ص 222
141 - المصدر السابق، ص ص 258-259، وحديث: «القدرية...» في سنن أبي داود رقم: 4691
142 - المصدر السابق، ص 258
143 - الترمذي، ختم الأولياء، ص 70

لأنّه يرشدهم إلى المعنى الباطن، وقد يفسّر ذلك عدم تحرّجهم من الاستدلال في كتاباتهم بشواهد استقوها من التوراة، والإنجيل، والزبور... وكأنّهم، بذلك، يودّون تقديم الحجّة على عمق استيعابهم للمنظومة الإيمانيّة، وشمول إحاطتهم بتفاصيلها، وامتلاكهم لناصيتها.

خاتمة:

يتجاذب تجربة الإيمان عند الصوفيّة قطبا الإطلاق والنسبيّة، فكلّما اشتغل الصوفيّ على كينونته، وعمل على استقصاء أصل تكوينها، والبحث في محدّدات فعلها وغائيّاته، فترك العنان لسلطان التجربة، وغاص في عوالم الأحوال، والمنازلات، والمواجد؛ رأى نفسه من حيث لم يرها، وأيقن تفرّده بين سائر المخلوقات، وسموّ مرتبته، فهو المخلوق الوحيد القادر على تجاوز دنيويّته، واختراق حجب أخرويّته، وقاده وعيه هذا إلى الإيمان بالإنسان في ذاته، فقطع مع انتماءاته مذهبيّةً كانت، أم فكريّة، أو ثقافيّة، أو دينيّة.. إذ استوت عنده جميعها في باب المتلاشي الفاني من العلائق التي اقتضت وحدانيّتُه عدم التفاته إليها، وترفّعَه عنها. يقول الحلّاج: «دلّهم على الوحدانيّة، ليكونوا وحدانيّي الذات، ليصلحوا لمعرفة الواحد، فمن لم يتّحد بإسقاط كلّ العلائق عنه لا يصلح لمعرفة الواحد»[144].

وكلّما انصرف الصوفيّ إلى النصوص، والأعراف، وألزم نفسه بها، أو بفهم محدّد لها، شاء المتداول الاجتماعي في عصره أن يكون عليه حَكَماً؛ ألفى غربة عن واقع تجربته الفرديّة، واحتاج إلى إعمال آليّتي التأويل والتفسير، ناشداً التوفيق ما استطاع إليه سبيلاً، ونأى بنفسه، من ثمّ، عمّا يمكن أن يخلق لديه حرجاً، وكان أميل إلى التقيّة، والنسبيّة، فخنست ذاته الفرديّة لتفسح المجال للذات الجماعيّة تشكّل خطابه، وتوجّه دلالات رموزه، وتصنع معالم إيمانه، وتضبط مواقفه من الآخر؛ الذي قضت الجماعة بتصنيفه في خانة المختلف القاصر، ولم يكن له من فسحة تعيد إليه شيئاً من اتّزانه، وتخلّصه من ارتباكه سوى ما يستحضره من أخبار تجارب سابقيه من الصوفيّة الأوائل، وإشاراتهم، يجدّ في تأكيد تفرّدها، وعلوّ كعبها في إدراك مرتبة من مراتب الإيمان، لا يضاهيهم فيها غيرهم اقتضت منه التسليم بها، وتجنّب الخوض فيها، لكونها أعلق بأسرار الربوبيّة، وهو ما لا يجوز الكشف عنه، والجهر به، فـ: «صدور الأحرار قبور الأسرار»[145].

وفي هذا دلالة على أنّ الوعي بالإنسان في الإيمان الصوفي كان قيمة ثابتة، وإن تعدّدت زوايا النظر إليه، واختلفت بين أهل التصوّف؛ إذ كان من البيّن حرصهم على تحقيق ضرب من الاستقرار والتوازن في تركيبته؛ وفق قراءة مخصوصة لطبيعة خلقه، طبعت رؤيتهم لحقيقة الإيمان، ودعتهم إلى الجمع فيه بين الاعتقاد، والقول، والفعل، فذلك في عرفهم هو الكفيل بتحقيق الأمن، والأمان في ذات الصوفي، بيد أنّ

144 - عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 141

145 - المصدر السابق، ص 252

هذين المعنيين (الأمن، والأمان) ظلّا مشروطين مجزوءين، فوصلُهما بالروح على حساب الجسد، أو النفس البشريّة جعلهما بمنأى عن أن يفيضا على كامل تركيبة الكائن البشري، بل كانا سبباً في تعطيل استواء كينونته، وسلبه عنصراً مهماً من عناصر هويّته، واستقلاليّته؛ إذ أضحت حرّيّته كامنة في عبوديّته، وبات الإيمان عنوان اجتماعهما، وانصهارهما (الحرية، والعبوديّة) وفق رؤية مخصوصة للخلق، والوجود، فلا أمن، ولا أمان في الدنيا لنفس علامتها الفناء، ولم تنقد طوعاً أو كرهاً لمتطلّبات الروح والمعرفة الإلهيّين الباقيين.

لقد وجد الصوفيّ نفسه رهين اختبار ما آمن به، ملزماً ببلوغ الغاية في إدراكه، وإثباته، سالكاً لذلك جميع السبل المتاحة انطلاقاً ممّا توافر لديه من إمكانات وقرائن، ولم يكن ليقنع بالبسيط، أو القليل، إذ قرّ عزمه على الإناخة عند أعتاب الربوبيّة بعد أن آمن بأنّ الله قد أنشأه لذاته، واصطفاه ليكون أفضل مخلوقاته، وطلبه، وأرشده ليكون تجلّياً من تجلّياته بين خلقه، وأرسل الرسل لتنبيهه، وإيقاظه من غفلته، وكتب له أن يكون من أصفيائه، فاخترع لنفسه أوضاعاً، وفضاءات، أو عوالم (المعراج، والوقفة) أثّثها من وحي مخيّلته، واستدعى فيها من الرموز، والصور ما أسعفه به متخيّل ثقافته؛ بعد أن أيقن أنّ اختبار اكتمال إيمانه طور لا طاقة لعقله على احتماله، فكانت مناسبة ليعيش بخياله ووجدانه ما لم يستطع استشرافه في عالمه المادي، والاجتماعي، والواقعي عامة، وهذا ما عمّق تعلّقه بالعالم العلوي، أو العالم الإلهي، شعاره في ذلك ما غمر باطنه، وعلم أنّه مُقرِّبه إلى ربّه، وأمارة على مدى توفّقه في سعيه نحوه، وهو الحبّ، «فكلّما ازداد الإيمان ازداد الحبّ لله، قال الله تعالى: **{وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ} [البَقَرَة: 165]**»[146]، فبالحبّ يجتمع المؤمنون، ويتعارفون، وفي رحابه يسيحون، وبربّهم يعتقدون أنّهم يلتقون، فهو سند إيمانهم، وحصنه، وفضاؤه.

[من مجزوء الكامل]

لَا يَسْكُنُونَ إِلَى العُلُو
م وَلَا تُقِلُّهُمُ الرُّسُومْ
أَبْنَاءُ مَعْرِفَةِ الخُصُو
ص وبِنْيَةِ النَّظَرِ المُقِيمْ
لَا يَسْمَعُونَ مِنَ الحُرُو
فِ وَلَا لَهُمْ فِيهَا حَمِيمْ
أَرْوَاحُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ
بَيْنَ الرَّفَارِفِ وَالحَرِيمْ

146 - البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 72

مَوْقُوفَةٌ بِفِنَائِهِ

فِي مَحْضَرِ القُدْسِ العَظِيمْ

سِيمَاهُمُ عِزُّ العَزِيـ

ـزِ وَوَصْفُهُمْ كَرَمُ الكَرِيمْ

شَرِبُوا بِأَكْوَابِ الرِّضَا

وَغَذَّتْهُمُ تُحَفُ النَّسِيمْ

وَجَرَى بِهَا جَارِي العُلُو

مِ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمْ

فَهُمُ الَّذِينَ هُمْ هُمْ

أَهْلُ المَحَبَّةِ فِي القَدِيمْ[147]

(محمّد بن عبد الجبّار النفّري)

147 - نويا، نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي ومحمّد بن عبد الجبّار النفري، ص 300

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط1، 1996م.

- أرنالديز، روجيه، الحلّاج السعي إلى المطلق، ترجمة مجموعة البحث عن المطلق بإدارة ج.هـ. رادكوسكي، التنوير، بيروت - لبنان، 2011م.

- الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ط1، (د.ت).

- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر، بيروت، 1996م.

- إلياد، مرسيا، المقدّس والعاديّ، ترجمة عادل العوّا، صحارى للصّحافة والنّشر، بودابست، ط1، 1994م.

- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، 1995م.

- بن عامر، توفيق، مواقف الفقهاء من الصّوفيّة في الفكر الإسلاميّ، حوليّات الجامعة التّونسيّة، مجلّة تصدرها جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس2، كلّية الآداب منّوبة، العدد 39، السّنة 1995م، ص7-63.

- الترمذي، أبو عبد الله محمّد بن علي الحكيم:

- ختم الأولياء، وضع حواشيه الشّيخ عبد الوارث محمّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1420هـ/1999م.

- رياضة النفس، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 2005م.

- منازل القربة، تحقيق خالد زهري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2002م.

- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط3، 1993م.

- الخرّاز، أبو سعيد:

- رسائل الخرّاز، تحقيق قاسم السامرّائي، الورّاق للنشر، لندن، ط1، 2012م.

- كتاب الصدق، تحقيق آرثر جون آربري، الورّاق للنشر، لندن، ط1، 2012م.

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001م.

- الديلمي، أبو الحسن علي بن محمّد، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، وجوزيف نورمنت بل، دار الكتاب المصري، القاهرة - مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط1، 2007م.

- السرّاج الطوسي، أبو نصر، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنّى، بغداد، 1960م.

- شغموم، الميلودي، المتخيّل والقدسيّ في التّصوّف الإسلاميّ، مطبعة فضالة، منشورات المجلس البلديّ، فاس - المغرب، ط1، 1991م.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمّد عبد الكريم، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت- لبنان، (د.ت).

- شيمل، آنا ماري، الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة محمّد إسماعيل السيّد، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، 2006م.

- عبّاس، محمّد قاسم، الحلّاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2002م.

- عفيفي، أبو العلا، التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام، دار المعارف، الإسكندريّة، ط1، 1963م.

- الغزالي، أبو حامد:

- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمود بيجو، دمشق، ط1، 1993م.

- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق عبد العزيز عزّ الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986م.

- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عيّاد، دار الأندلس، بيروت - لبنان، ط7، 1967م.

- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:

- تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط2، 2007م.

- الرسالة القشيريّة، شرح وتقديم نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت - لبنان، ط1، 2001م.

- القشيري النيسابوري، أبو الحسن مسلم، صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1991م.

- كبرى، نجم الدين، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م.

- الكلاباذي، أبو بكر محمّد بن إسحاق، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1993م.

- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، عويدات، بيروت - لبنان، ط1، 1998م.

- المزيدي، أحمد فريد، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 2006م.

- النفّري، محمّد بن عبد الجبّار، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر آربري، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985م.

- نويا، بولس، نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي ومحمّد بن عبد الجبّار النفّري، دار المشرق، بيروت - لبنان، 1973م.

- نيكلسون، رينولد، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م.

- الهجويري، أبو الحسن، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت.

- ويليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001م.

المراجع الأجنبية:

- Gardet, L., la langue arabe et l'analyse des états spirituels: contribution à l'étude du lexique sufi, Mélanges Louis Massignon. Publiés sous le patronage de l'institut d'études islamiques de l'université de Paris et de l'Institut Français de Damas, 195, T II, pp. 214-243.

- Nicholson, R., An Early Arabic Version of the Mirâj of Abu Yazid Al-Bistami, Islamica, Leipzig: Editor. E. Braunlich.1926-1927, Vol. II, fax3, pp. 402-408.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017