



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

تجلّي الإله في مدونات التصوف (الإلهي في قلب الإنساني)

أحمد محمد سالم
باحث مصري

20
24

www.mominoun.com

◆ بحث محكم
◆ قسم الدراسات الدينية
◆ 20 ماي 2024

تجلّي الإله في مدونات التصوف
(الإلهي في قلب الإنساني)

مقدمة:

أَنْزَلَ علم الكلام الله من السماء إلى الأرض، ليكون طرفاً في الصراع بين المختلفين في الدين الواحد، بادعاء كل طرف أنه يملك الحقيقة المطلقة للدين، والحقيقة المطلقة لتصور الألوهية، لتنتقل الأديان من الحجاج الكلامي والجدل اللاهوتي إلى ممارسة العنف بين أتباع الأديان باسم الحرب المقدسة، وكذلك كان الصراع بين الفرق الإسلامية حول الشأن السياسي، ولكنه انتقل إلى الصراع حول ملكية حقيقة الألوهية، ومن يقف الإله بجواره في صراعه مع بقية الفرق الإسلامية في تنازعه، وتم توظيف الديني بين الفرق الإسلامية في معركة الخلاف السياسي على السلطة، ومن ثم فقد أدى تصور الألوهية في علم الكلام إلى أن يكون الله طريقاً للعنف والدماء، وأنزل الإله المقدس ليكون طرفاً في الصراع المدنس على الأرض.

وبالمقابل، كان تجلّي صورة الإله في الفقه الإسلامي بوصفه المشرع الأول على الأرض، الذي يملك الحاكمية على رقاب الناس في التشريع، وكان الفقهاء هم نواب الله أو مشرعيه على الأرض الذين يتحكمون في ضبط حركة الاجتماع وأرواح الناس، وباسم نواب الله على الأرض، أصبح الفقه أداة صناعة الخوف في النفوس؟

وهنا اتجه التصوف إلى بناء طريق مغاير لعلاقة الإنسان بالله، طريق ينظر إلى الدين على أنه تجربة روحية فردية يقيمها الإنسان في علاقته بالخالق، وتقوم على المحبة، علاقة تقوم على ضرورة تطهير النفس الإنسانية من الداخل حتى تكون مرآة لتجلي الفيوضات الربانية عليها؛ فالعلاقة بين الخالق والمخلوق في التصوف هي علاقة أفقية أساسها المحبة، ولينقل التصوف بذلك علاقة الله بالإنسان إلى مسار مغاير لعلاقة الله بالإنسان في علم الكلام أو الفقه، والتي تؤسس على الخوف والصراع؛ فما عساها أن تكون صورة تجلّي الإله في التصوف الإسلامي؟ وما مدى مغايرتها لما هو سائد في أنماط العلوم الإسلامية الأخرى؟

حاول التصوف أن يؤسس لعلاقة جديدة بين الله والإنسان، علاقة تقوم على الحضور الدائم لله في قلب الإنسان، باعتبار أن الله مصدر الوجود، ومصدر الجمال والجلال والرحمة والكمال والمحبة والتسامح، ومن ثم بدا الاعتقاد بالله لدى الصوفية هو الطريق لإقرار التسامح في علاقته بالآخر المغاير في الدين والثقافة، فما هي طبيعة وحدود العلاقة بين الله والإنسان في التصوف الإسلامي؟

أولاً: من علم الكلام والفقه إلى التصوف

لقد أدى علم الكلام إلى إحداث فلسفة للعقيدة، فلسفة تقوم على الحجاج الكلامي يمارس العقل المؤمن دوره في مواجهة العقل الملحد، ولما كان العقل آلة حيادية، فإن علم الكلام قد أدى إلى تجفيف ينابيع العقيدة العاطفية لصالح فلسفتها الجدلية، وهو ما أدى إلى شل فاعلية العقيدة في حياة الأفراد، كما أدى علم الكلام إلى تأسيس وترسيخ النزاع المذهبي والعقائدي بين الإسلام من ناحية، والأديان الأخرى من ناحية أخرى، وبين المذاهب الإسلامية بعضها والبعض الآخر، ولهذا كان معظم الصوفية لهم موقف سلبي من علم الكلام، يقول معروف الكرخي: «إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل، وأغلق باب الجدل، ويقول الجنيد: أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب جل جلاله من القلب، والقلب إذا عرى عن الهيبة عرى عن الإيمان»¹.

لقد كانت ثورة الصوفية على علم الكلام؛ وذلك لعجزه عن أن يمنح اليقين في مسألة الإيمان، كما أنه يورث الاختلاف بين المسلمين، يقول الغزالي: «الكلام قد يدخل به من يسلم للمتكلمين بمقدمتهم، ولكنه لا غناء فيه لمن يطلب العلم اليقيني الذي لا يتسرب إليه الشك بوجه من الوجوه، وعلم الكلام يقدم الدليل العقلي على صحة العقائد، والدفاع عنها ضد المبتدعين والملحدّين، ولكن الدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي آخر معارض له، ولذلك نرى النظار من المتكلمين لا يكادون يجمعون على مسألة واحدة من المسائل العقائدية لاختلاف أساليب فهمهم وأدلتهم»² ولم تكن الفلسفة بعيدة كل البعد عن علم الكلام، فهي تعلق نفسها بأهداب العقل، وتبرهن على الشيء ونقيضه بأدلة متكافئة في القوة، كما أن الفلسفة تستعمل العقل وأدواته في ميدان البحوث الإلهية الخارجة بطبيعتها عن طور العقل، كذلك «لا يظفر الفيلسوف من فلسفته إلا بالحيرة، وتبليبل الفكر إذا تصدى بالعقل في مسائل الألوهية والنفس، وصلة الله بالإنسان ونحو ذلك»³.

لقد فشل المتكلمون والفلاسفة في تصورهم للألوهية «وباعدوا بين الله وخلقهم، فإله في نظر جمهور الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين مبدأ يكاد يكون مجرداً عن الصفات إلا ما كان منها سلبياً، وقد بالغوا في تنزيهه إلى الحد الذي قضى على 'الشخصية الإلهية' وتعطيل الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن، كما بالغوا في التوحيد إلى الحد الذي أفسد التوحيد، وتصور المتكلمون الصلة بين الله والإنسان صلة بين عابد ومعبود، في حين أن تصور الصوفية هذه الصلة بين محب ومحبوب، وقالوا إن العبادة فرع المحبة»⁴. ومن ثم نظر البعض إلى علم الكلام نظرة نقدية؛ وذلك حين نظروا إلى الآثار التي ترتبت على سيادة علم الكلام من الخارج، وليس من خلال السياق التاريخي الذي تخلق فيه؛ وذلك لأن «الدين يجب أن يثبت صلاحيته، ويجب أن يحص ويمعن الفكر فيه، وفي هذه المهام تكمن وظيفة علم الكلام، ولكنه قد يبدو بعد أن ينتهي التأمل

1 - تور أندريه، التصوف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس، دار الجمل، ألمانيا، ط2، 2003، ص 14

2 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013، ص 160

3 - المرجع نفسه، ص 160

4 - المرجع نفسه، ص 161

النظري من مهمته؛ أي بعد أن يكون قد أقام الطرق والمفاهيم البسيطة حول معايشة الإله نظرية مدرسية دقيقة، فرمما يبدو بعد ذلك أن تطور علم الكلام لا يعد من وجهة النظر الدينية تطوراً إنما يعد انحطاطاً⁵ وقد يبدو كراهة علم الكلام؛ لأنه عاجز عن فهم ومعايشة الأديان، كما أنه قد يبدو حجر عثرة في سبيل فهم التجربة الدينية التي يمكن أن يمر بها الفرد في عالم التصوف، تلك التجربة التي تند عن لغة وقوالب علم الكلام الجامدة، وتشتهي إلى صناعة لغته الرمزية، وقوالبها الخاصة؛ وذلك لأن «التصوف يمثل أروع صفحات تتجلى فيها روحانية الإسلام، وتفسيراً عميقاً لهذا الدين فيه إشباع للعاطفة، وتغذية للقلب في مقابلة التفسير العقلي الجاف الذي وضعه المتكلمون والفلاسفة، والتفسير القاصر الذي وضعه الفقهاء»⁶.

لقد استطاع الفقه ورجاله أن يسيطروا على عموم الناس بما يملكونه من حق الفتوى، وتسيير حركة الاجتماع البشري؛ وذلك من خلال فقه الظاهر المتعلقة بأعمال الجوارح في حين تناسوا أهمية فقه الباطن، ويرى ابن خلدون أن «فقه الشريعة صار على نوعين: 1- فقه الظاهر وهو فقه الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها من الأفعال الظاهرة، وهو المسمى بالفقه المشهور وحامله الفقيه، وهم أهل الفتيا وحرسه الدين. 2- والنوع الثاني: فقه الباطن وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب، وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح في عبادته، وتناوله لضرورياته، ويسمى هذا الفقه فقه القلوب، وفقه الباطن، وفقه الورع، وعلم الآخرة، والتصوف... وقد كثرت العناية بالنوع الأول الذي هو الفقه لعموم البلوي واحتياج السلطان والكافة لمنصب الفتيا، فكثر مؤلفوه في كل عصر، وتعددت الموضوعات»⁷ وهنا نلاحظ مدى اتساع رقعة الفقه لحاجة الناس إليه في شؤون الاجتماع، ولحاجة السلطان إليه في ضبط الحكم بين الناس، وحاجة الناس إلى الفتوى في شؤونهم العامة، ومن ثم نلاحظ مدى اتساع رقعة الفقه والفقهاء في حركة الاجتماع السياسي، وشؤون الدنيا، وهذا وسع من سلطة الفقهاء على الجمهور والعوام.

ومن ثم رأى أحمد زروق أنه إذا كان «التصوف: علماً لإصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواها، فالفقه لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام»⁸ ومن ثم رأى زروق مدى حاجة الناس للفقه، في حين أن التصوف يخص الخصوص، «فحكم الفقه عام في العموم؛ لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته، وحكم التصوف خاص في الخصوص؛ لأنه معاملة بين العبد وربّه من غير زائد على ذلك، فمن ثم صحّ إنكار الفقيه على الصوفي، ولم يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه في الأحكام

5 - تور أندريه، التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 12

6 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 10

7 - ابن خلدون (عبد الرحمن)، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع حافظ، دار الفكر المعاصر، سوريا، ط1، 1996، ص 44

8 - زروق (أحمد)، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005، ص 26

والحقائق لا بالنبذ والترك، وصحّ الاكتفاء به دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصحّ دونه⁹. ومن ثمّ نظر بعض الصوفية المعتدلين إلى الفقه على أنه أهمّ للمصلحة العامة، ولكنه غير كافٍ للخاصة.

وإذا كان الفقه يُعنى بالأعمال والتكاليف الشرعية الظاهرة، والأحكام الخاصة بها في أحكام العبادات والمعاملات، فإنّ التصوف يعني بالأعمال الباطنة، وهي الإيمان وتصرفه في القلب، وما يكون من الصفات السلبية والإيجابية كالعجب والكبر، والحسد والحقد، أو العفة والعدالة والحياء، والصبر والكرم، وإذا كان الفقه مهمّاً إلا أن أحكام الباطن، وأعماله عند الصوفية أهمّ من أحكام الظاهر عند الفقهاء؛ لأنها تحدد طبيعة العلاقة الخاصة بين العبد والرب؛ وذلك لأنّ الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ في أعمال الظاهر، وأعمال الظاهر آثار عنها، فإذا كان الأصل صالحاً كانت الآثار سالحة، وإن كان فاسداً كانت فاسدة، قال صلى الله عليه وسلم: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله ألا وهي القلب»¹⁰.

ومن ثمّ اتجه التصوف إلى ضرورة بناء علاقة خاصة بين العبد والرب مركزها القلب؛ لأنّ النية هي الأساس في علاقة الإنسان بالله، وحاول التصوف أن يعيد العلاقة بين الإنسان والله إلى بناء جوهرى قائم على النية والقلب؛ لأنّ الناس قد نسيت جوهر هذه العلاقة، واهتموا فقط بأعمال الظاهر «فقد اختلف الناس وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادة، والخروج عن الاستقامة، ونسي الناس أعمال القلوب، وأغفلوها، وأقبل الحجم الغفير على صلاح الأعمال البدنية، والعناية بالمراسم الدينية من غير التفات إلى الباطن، ولا اهتمام بصلاحه، وشغل الفقهاء بما تعمّ البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفقيه، وهداية الجمهور، فاخصّ أرباب القلوب باسم الزهاد والعباد وطلاب الآخرة منقطعين إلى الله، قابضين على أديانهم»¹¹؛ فالفقه يندمج داخل حياة الناس والمعاملات بينهم، ولكن التصوف يركز على القلب في معاملة الله في كل شيء، ولذا نظر الصوفية إلى عمل الفقهاء على أنه عمل منقوص، طالما أنه لم يركز على الباطن في العلاقة بالله؛ لأنّ الباطن هو أساس الوحدة، وهو الذي يمنح المعنى، ويضفيه على أعمال الظاهر، فالظاهر إذن تنقصه الوحدة؛ لأنّ «الظاهر عبارة عن رسوم، وحدود ونصوص، لا تؤلف بينها غاية، وهذا ما اهتم به أهل الفقه، وأهل الحديث حتى إن بعضهم خرج عن روح الدين. أما الأصل الذي سار عليه الصوفية، فهو ما كان عليه السلف الصالح من العلم الجامع والمعرفة الحقة المتماسكة التي مجال عملها النية والطاعة والإخلاص لله جميعاً»¹².

9 - المرجع نفسه، ص 32

10 - ابن خلدون (عبد الرحمن)، شفاء السائل وتهذيب المسائل، مرجع سابق، ص 37

11 - المرجع نفسه، ص ص 42-43

12 - حسن الشرقاوي، الشريعة والحقيقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص 134

إن الصوفية نظروا إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن، وأنهم يضعون علمهم من حيث هو علم بالحقيقة في مرتبة أعلى من علم الفقهاء من حيث هو علم بأحكام الشريعة الظاهرة، ومهما يكن من أمر هذا كله، فإننا نلاحظ أن طائفة لا يُستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة، وها هو ذا القشيري يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من التحقق بالحقيقة وبين الشريعة، يقول: «إن الشريعة أمر بالترام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير مقبولة، فالشريعة أن تعبد الله، والحقيقة أن تشهد الله، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر، الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره»¹³.

لقد رأى المتصوفة أن مناط التكليف هو القلب لا الجوارح، وأن خلاص العبد في إخلاص النية في علاقته بالله، وليس مجرد القيام بالعمل، ولهذا فقد خالف الصوفية الفقهاء «في اعتبارهم النية أفضل من العمل، وفي تقديمهم التأمل على العبادة، والتحرير على الإباحة، أما أن النية أفضل من العمل فلأنها أساسه، ومبنى قوامه، وقيمة العمل ليست فيه من حيث ذاته، بل من حيث الباعث عليه والدافع إليه، ويقول الحديث الشريف: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرئ ما نوى)؛ أي إن قيمة الأعمال بحسب النية التي تدفع إليها، ولكل امرئ ما نوى معناه لكل إنسان نصيبه من الجزاء على قدر نيته. أما تفضيلهم التأمل على العبادة، فلأن التأمل عمل روحي بحت، والعبادة عمل روحاني بدني»¹⁴.

ويؤكد الصوفية أن القلب هو أساس العلاقة مع الله، وهو أساس العبادة، وأنه «إذا اتجه العبد الاتجاه الذي يريده هؤلاء الصوفية حصل الفوائد الروحية من العبادة، وكان لهذه الفوائد أثرها في تطهير النفس وتصفية القلب، وتقريب العبد من الله، وإذا تمت تصفية القلب، وحصل القرب من الله تحقق العبد بمعرفة الله، وهو في نظرهم الغاية القصوى والمقصد الأسمى الذي قصد إليه الشارع من التكليف»¹⁵ وبذلك يتجاوز التصوف حدود الفقه الضيقة؛ لأن «الشريعة تدعو إلى القيام بأعمال العبادة ونحوها والحقيقة تشهد معاني الألوهية، وتصرف الحق في الكون، وتوقفك على ما خفى عنك من أشرار القضاء»¹⁶.

والحق أن الصوفية كان ينظرون إلى أنفسهم على أنهم وحدهم من يدركون حقيقة الدين خلف المعاني والتكاليف الظاهرة؛ لأن أعمال الجوارح ليست مقصودة لذاتها، بل المعنى الباطني هو الهدف من هذه الأعمال، وهو الركيزة التي تؤسس عليها أعمال الظاهر ولذا «اعتبر الصوفية أنفسهم حماة الدين بمعناه

13 - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985، ص ص 112-113

14 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ص 126-127

15 - المرجع نفسه، ص 127

16 - المرجع نفسه، ص 126

الحقيقي لا الظاهري، فوضعوا حدوداً لأحكام الباطن، وأعمال القلوب، وعدوا ذلك جزءاً من الدين، بل عدوه الفقه الحقيقي في الدين؛ ذلك لأنهم اعتبروا الدين معاملة شخصية بين العبد وربّه، وقاسوا طاعة العبد لا بمطابقة فعله لأحكام ظاهر الشرع فحسب، بل بمطابقته لروح الشرع وحقيقته أيضاً، وبمقدار ما ينطوي عليه الفعل من إخلاص وبعد عن الرياء، ومن هنا كان الفقيه الحقيقي في نظرهم هو البصير بأمر دينه، الفاهم لحقيقة شرعه، لا العالم بظاهر أحكام ذلك الشرع»¹⁷.

والواقع أن الخلاف بين الصوفية والفقهاء بدأ يبدّ نتيجة اعتقاد كل منهما أنه يملك حقيقة الدين، وكان الفقهاء يخشون من ضعف سلطتهم على العوام بسبب ميل العوام إلى بعض الأولياء من الصوفية، وانتشار آثار التصوف في أشكال مختلفة من التدين الشعبي؛ فقد «اتهم الفقهاء الصوفية بالابتداع في الدين، واتهم الصوفية الفقهاء بالجمود وضعف الروحانية؛ وذلك للاختلاف الجوهرى بين الطائفتين في المنزعة والغاية، ولم يكن بد من أن يثور الصوفية في أوجه الفقهاء الذين أصبح الدين على أيديهم مجموعة من الرسوم والأشكال والأوضاع التي لا حياة فيها، ولم يكن بد من أن يثور الفقهاء في وجه الصوفية؛ لأنهم اعتبروا أنفسهم حماة الشرع الزائد عنه، والشرع لم يأت إلا بأحكام الظاهر، ولم يضع حدوداً لأحكام الباطن، فلم يضع حدّاً للنفاق والرياء والشرك الخفي أو عدم الإخلاص، أو ما شاكل ذلك من أعمال القلوب بل ترك أمر ذلك إلى الله»¹⁸.

ولقد أشعل الصراع بين الطرفين وجود أصحاب توجهات متطرفة في كلا الفريقين، سواء في المتصوفة أو في الفقهاء، مما أدى إلى اشتعال الصراع بينهما «فالحق أن من الصوفية فريقاً متطرفاً عبر عن حاله ومذهبه بعبارات هي غاية في الجرأة، وأبعد ما تكون عن حدود القصد والاعتدال، كذلك كان من الفقهاء فريق لم يلتزم في حكمه حدود الإنصاف، وإنما أطلق لأهوائه العنان، فلم يأت حكمه منزهاً عن الغرض، ولا مبرأً عن التعصب المذموم الذي لا يستند إلى أساس قوي من الشريعة، ولا يقوم عليه دليل قاطع من أدلتها، وليس من شك في أن أولئك وهؤلاء كانوا مسرفين على أنفسهم وعلى الحق»¹⁹.

ونتيجة للتمايز بين الطائفتين، كان الفقهاء يخشون من مدى تأثير الصوفية على العوام، ومن هنا فقد ناصبهم العدا، ولهذا يمكن القول بأنه «لما ظهر الصوفية وأخذوا بمنهجهم في فهم الدين، بدأ الفقهاء يتوجسون منهم خيفة من الزمن، ثم ما لبثوا أن ناصبهم العدا علانية، واضطهدوهم بكل نوع من أنواع الاضطهاد، والتي يحدثنا عنها التاريخ؛ ذلك أن شقة الخلاف بينهم قد اتسعت على مر الزمن، وأصبح لكل الطائفتين وجهة نظر خاصة في ماهية الدين نفسه، وكيف يجب أن يفهم، وماهية الأحكام الشرعية، وكيف يجب أن تستنبط وتعلل، وماهية العبادة وعلى أي نحو تؤدي، وما هو الحلال والحرام، وأيهما أفضل الفروض أم النوافل، وعلى أيّ نحو يجب أن نتصور الصلة بين الله والإنسان، أهى صلة محب بمحبوبه أم صلة عابد

17 - المرجع نفسه، ص 123

18 - المرجع نفسه، ص 132

19 - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص 112

بمعبوده؟ وما التوحيد أهو أفراد الموحد بصفات تميزه عن المحدثات أم أفراد بالوجود الحق؟ إلى غير ذلك من المسائل التي كانت في صميم الدين، وكان من الطبيعي إذن أن يقع الصدام بين الطائفتين لاختلافهما في الفكر والمنهج والعاطفة»²⁰.

كان الفقهاء يتخوفون على الإسلام من الصوفية، ويخافون من نفوذهم على الفقراء والعوام في نفس الوقت «وكان من أبرز الشخصيات التي ناهضت التصوف وقاومت الصوفية أحمد بن حنبل، على الرغم مما يكتنه لبعض الصوفية من احترام وتبجيل كما تشهد بذلك الحكايات التي تروى عنه مع الحارث المحاسبي، ولكن إشفاق ابن حنبل على الإسلام وتخوفه من انتشار نفوذ الصوفية كان أغلب عليه في تقديره لهم إنه لم ينكر عليهم أقوالهم، ولكنه كان يعترف صراحة أنه لا يفهمهم لأنهم يتكلمون بلغة لا عهد له بها»²¹ ثم «جاء أتباع ابن حنبل فكانوا أشد مقتاً للصوفية وتنكياً بهم، وقد بلغ اضطهادهم لهم أقصاه في محنة الصوفية المعروفة بمحنة غلام الخليل، وهي المحنة التي اتهم فيها نحو سبعين صوفياً من بينهم الجنيد شيخ الطائفة ببغداد، وحوكموا وحكم عليهم بالإعدام ثم أفرج عنهم»²².

وحين نستقرئ أحداث قتل الحلاج يبرز التاريخ مدى التفاف الفقراء حول الحلاج نتيجة للظلم الموجود في أروقة الحكم، وكانت السلطة السياسية تخشى من وقوع ثورة عليها، فما كان منها إلا أنها سعت إلى قتل الحلاج على يد الوزير حامد بن العباس، ولم يجد أمامه إلا تسويغ قتله من خلال اتهامه في دينه، فقد فطن حامد بن العباس إلى أن القناع الديني والتهمة الدينية هي خير وسيلة للتنكيل بالحلاج، فكتب ما رآه أنه اعتقاد الحلاج للفقهاء في بغداد فأنكروه، ومن النصوص الخطيرة التي من الممكن استحضارها في هذا السياق أنهم لما أرادوا قتل الحسين بن منصور أحضر ذلك الفقهاء والعلماء، وبمراجعة هذه المقولة تظهر المأساة الحقيقية؛ أي إن السلطة عندما قررت قتل الرجل أحضروا العلماء والفقهاء لترتيب الأوراق وصبغ الشرعية على عملية القتل، وبالفعل فقد قام هؤلاء الفقهاء بدورهم على أكمل وجه فصاحوا في مشهد واحد واصفين كلام الحلاج بأنه كلام أهل الزندقة، وأشاروا على السلطان بقتله، حتى إن الشاهد الوحيد الذي شهد على الحلاج بأنه ادعى الألوهية كان من طرف حامد بن العباس، وتطوع محمد بن داود ليقوم بالدور الأكبر، فقال: إن كان ما أنزل الله على نبيه حقاً، وما جاء به حق فما يقوله الحلاج باطل، وكان شديداً عليه، ويعلق ابن كثير قائلاً: فقتله بسيف الشرع الذي لا يقع إلا بين كتفي زنديق²³.

20 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 117

21 - المرجع نفسه، ص 117

22 - المرجع نفسه، ص 117

23 - محمد فياض، الحلاج بين الجناية السياسية والخطورة الاجتماعية.... قراءة جديدة في دوافع السلطة في إعدام الحلاج، مجلة المؤرخ المصري، العدد الثاني والخمسون، يناير 2018

ومن هنا نلاحظ أن السلطة السياسية لم تكن لتقتل الحلاج إلا بغطاء شرعي من خلال الفقهاء للشك في دين الرجل؛ لأنها تعرف جيّداً مدى عداة الفقهاء الصريح للمتصوفة، وللحلاج الذي جمع حوله العديد من الفقراء الذين يشعرون بالظلم، والذين يثقون فيه، ويؤمنون بكراماته، وورعه وتقواه.

وكذلك فقد تعرض شهاب الدين السهروردي للقتل، حيث كان السهروردي عديم الاكتراث بآراء الفقهاء، وكان الفقهاء من ناحية أخرى خصوصاً في القرنين الخامس والسادس الهجريين يتلمسون لأصحاب النظر العقلي نطاق المروق من المذهب الديني الرسمي فيحكمون بكفرهم، ويطلبون إقامة الحد عليهم، «وكان الحكام وجلهم من أهل السنة -بعد أن زالت الدولة الفاطمية الشيعية- يتخوفون من الحركات الباطنية، ويشتطون في محاربتها، وهالهم انتشار الإسماعيلية كمذهب ديني في الشرق فأخذوا يضيقون الخناق على أصحاب الدعاوي الباطنية، ومتفلسفة الصوفية هم أقرب المفكرين التياتاً بتيارات الباطنية، وهكذا نستطيع أن نرسم الإطار الذي وضعت فيه حادثة مقتل السهروردي للحلاج قبله في المشرق»²⁴؛ فقد أفتى فقهاء عصر السهروردي بقتله عام 587هـ، حين أرسلوا للملك صلاح الدين الأيوبي الفتوى بقتله، والذي أمر ابنه الملك الظاهر بقتله في رجب من عام (587هـ)، وكان هذا القتل بناءً على الخلاف الذي دبّ بين الفقهاء والسهروردي، حول قضايا دينية تعكس الخلاف بين الرؤية الفقهية والرؤية الصوفية.

وعلى الرغم من أن ابن تيمية كان له موقف إيجابي من التصوف السني الذي يسير على نهج الكتاب والسنة، إلا أن له موقفاً حاداً من أصحاب نظرية وحدة الوجود ونظريات الاتحاد والحلول، من أمثال الحلاج، وابن سبعين، وابن الفارض، وابن عربي، وقد ركز ابن تيمية معظم هجومه على ابن عربي، إذ يرى «أن نظريته حول وحدة الوجود تكشف عن أن ذات الحق عنده هي نفس وجود المخلوقات، وأسمائه هي النسب التي بين الوجود والأعيان، وأحكامها هي الأعيان، لتعلم كيف اشتمل كلامه على الجحود لله ولأسمائه ووصفاته وخلقه وأمره، وعلى الإلحاد في أسماء الله وآياته، فإن هذا الذي ذكر غاية الإلحاد في أسماء الله وآياته، الآيات المخلوقة والآيات المتلوة، فإنه لم يثبت له اسماً ولا آية»²⁵.

وينتهي ابن تيمية في موقفه من أصحاب نظريات وحدة الوجود، والحلول والاتحاد بأن هؤلاء كفرهم أعظم من كفر اليهود والنصارى، ويقول عنهم: «اعلم أن هؤلاء لما كان كفرهم في قولهم: إن الله هو مخلوقاته كلها أعظم من كفر النصارى بقولهم: (إن الله هو المسيح ابن مريم) المائدة 17 فكان ضلال النصارى أن أكثرهم لا يعقلون مذهبهم في التوحيد: وهو شيء متخيل لا يعلم ولا يعقل»²⁶.

24 - محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص 23

25 - ابن تيمية (أحمد) ملخص مذهب ابن عربي مع بيان كفره، رسائل ابن تيمية، الرسائل والمسائل تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ج4، ص 61

26 - ابن تيمية (أحمد) كفر القائلين بالاتحاد أعظم من كفر النصارى، رسائل ابن تيمية، الرسائل والمسائل، تحقيق محمد رشيد رضا، ج4، ص 29

وعلى الرغم من الهجوم الضاري الذي تعرض له التصوف والمتصوفة عبر تاريخهم من قبل السلطة السياسية من ناحية، ومن قبل السلطة الفقهية من ناحية أخرى، إلا أن التصوف كان حريصاً على أن يبرز المعنى الحقيقي للدين، والطابع الذوقي الأكثر إشراقاً له، والذي يكشف عن المعنى الباطني الحقيقي للدين القابع خلف التفسير الظاهري للفقهاء، فكان التصوف يرى أن الطريق إلى الله ينبغي أن يكون من خلال المحبة، وليس بمجرد العبادة الظاهرة للجوارح، فالدين ينبغي أن يرتكز على المعنى العميق، وليس على مجرد أداء الطقوس، فالطقوس تؤسس على المعاني، وعلى محبة الله «فالصلاة أفعال وأقوال مفتوحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كما يقول الفقهاء، أو الصلاة مناجاة قلبية بين العبد والرب كما يقول الصوفية؟ وأي النظريتين صادقاً وأيهما كاذب، النظر إلى الله باعتباره معبوداً، أم النظر إليه باعتباره محبوباً أولاً ومعبوداً ثانياً؛ لأن العبادة فرع المحبة»²⁷.

لقد هدف الفقه إلى السعي نحو تحقيق وحدة الجماعة المسلمة في عقائدها وشعائرها وعباداتها، ومعاملاتها، وطقوسها، كما هدف إلى تدبير ضبط حركة الاجتماع البشري تحت راية السلطة السياسية، فما يهم الفقه هو ظاهر الشريعة، ولا يعنيه حقيقة الشريعة، ولذا كان للفقهاء سلطة كبيرة على الجماعة المسلمة، وعلى شؤون تدبير الجماعة، ولكن التصوف كان يسعى إلى بناء الفرد، وبناء المعنى الحقيقي للإيمان، والتركيز على النية الكائنة خلف الممارسات والأفعال الإنسانية التعبدية، والاجتماعية، ولكن التصوف على الرغم من سعيه نحو بناء ذات الفرد إلا أن أتباع التصوف كان لهم تأثيرهم السحري على وعي العامة من الناس، ولهم تأثير كبير في أوساط التدين الشعبي، بما يملكه الولاة والأولياء من تعاطف مع الفقراء والمحتاجين والمعوزين في المجتمع، وبما يهبه رموز المتصوفة من أمل لهؤلاء المهمشين، وهو ما جعلهم رموزاً لهؤلاء الشرائح، وقد أثار حفيظة السلطة السياسية عليهم من ناحية، وأثار كذلك حفيظة السلطة الفقهية، والتي خشيت من سحب أولياء الصوفية السلطة والسيطرة على العوام وعلى المجتمع، والخوف من أن يحركهم هؤلاء الأولياء للتمرد على السلطتين السياسية والفقهية.

ومن هنا يمكن القول إن النزاع بين الفقه والتصوف حول تجلّي صورة الإله، وأنماط التدين الماثلة على الأرض، وفي المجتمع البشري، قد جعل الفقه من تجلّي الله أداة لضبط حركة الاجتماع من أجل استمرار سلطتهم من ناحية، ومن أجل إضفاء الشرعية على السلطة السياسية التي تستمد العون من الفقهاء في ضبط حركة الاجتماع باسم تسيير شؤون الجماعة من خلال سلطة الفتوى في التحليل والتحرير، ولكن التصوف سعى إلى ترسيخ صورة لتجلّي الإله تقوم على الجمال والكمال، وتؤسس للرحمة والتعایش والتعاطف مع الفقراء. إن التصوف أراد أن يحرر صورة الإله من كونه قامعاً وضابطاً لحركة الاجتماع - كما هي في الفقه - إلى كون الله وصورته طريقاً لتحرير الروح من كافة أشكال الطواغيت على الأرض، وأن الله سبيل للرحمة والمحبة، وهنا كان تركيز التصوف على ضرورة الانطلاق من النفس الإنسانية في سعيها نحو الله ونحو الفناء في الله، كسبيل

للخلاص من كافة صنوف القهر، ورفض التصوف أن يكون الوقوف عند حدود الظاهر في الشريعة كما فعل الفقه هو السبيل إلى تحقيق الإيمان؛ فالفقه يعلم الناس كيف يسلكون سلوك الإيمان ولكنه لا يعلمهم حقيقة الإيمان، ولذا كان مبدأ التصوف في معركته من خلال تطهير النفس الإنسانية في رحلتها إلى الله.

ثانياً: تجلّي الإله يبدأ من النفس الإنسانية

حاول الفقه أن يعنى بتدبير شأن الجماعة، وأن ينتج الفتوى لضبط السلطان لحركة الاجتماع، وحاجة القضاء إليها للفصل في المنازعات، كما أن الفقه قد عني بالتنظير لأمر الفرد وعبادته، كعبادة الجوارح والطقوس، والتنظير لشؤون الجماعة ومعاملاتها، ومن هنا كان الفقه مندمجاً في الشأن العام للجماعة المسلمة، وفي كل تفاصيل هذه الجماعة، ولذلك لم يجد السلطان بدءاً من الحاجة للفقهاء في ضبط حركة المجتمع متى عجز هو نفسه عن ضبط حركة الجماعة المسلمة. وفي هذا الإطار، تمّ توظيف الفقه من أجل السياسة، وتوظيف المقدس من أجل مصلحة المدنس، وتوظيف التدين من أجل ضبط الجماعة، ومن خلال هذا فقد الدين جوهره الأصيل، ورسالته الروحية، ودوره في صناعة ضمير الفرد، وإرواء الجانب الروحي للإنسان، وهنا يأتي التصوف ليرى أن الدين جاء لإصلاح حياة الفرد الروحية، وللارتقاء بالنفس الإنسانية، فرأى التصوف أن معركة الإنسان تبدأ من خلال نفسه بالأساس؛ فالنفس الإنسانية هي الركيزة التي تركز عليها صلاح الجماعة المسلمة، والنفس الإنسانية هي البداية لطريق الإصلاح والتغيير.

لقد رأى التصوف أن السياسة قد جرّت الدين إلى معترك الصراع بين الأفراد، وأن الفقهاء ساعدوا أصحاب السلطان في إخضاع الديني للسياسي، فما كان من المتصوفة إلا أن بحثوا عن طريق للخلاص الذاتي، وخلص الأفراد من سطوة الجماعة، ومن نزاعها المستمر، وأن أساس هذا النزاع هو مطامع النفس وشهواتها وطموحاتها الدنيوية، ولذا وجب أن تكون النفس هي المنطلق، وأن تكون معركة الإنسان مع نفسه هي الأساس في طريق إلى تحريره الروحي.

فالانطلاق من حسم قضايا الصراع يبدأ من حسم الذات الفردية وصراعها مع نفسها، ومع غيرها لأنها أساس جميع المصائب، وأساس الصراعات المختلفة بين الأفراد، ومن ثم فإن إصلاح النفس وتطهيرها هو بداية الطريق، فما هي النفس التي يهتم التصوف بها؟ وما هي النفس التي يسعى إلى الانطلاق من إصلاحها؟ وما هي النفس التي يسعى إلى التحرر منها؟

قد يكون تعريف النفس بأنها تمثل حقيقة الإنسان، وحقيقة ذاته، أو أنها تعني الروح، ولكن النفس عند المتصوفة المقصود بها النفس الأمانة بالسوء؛ فالمتصوفة قد تكلموا عن النفس المطمئنة، والراضية، والأمرّة بالسوء، والنفس اللوامة، ولكن معظم مدونات التصوف تركز على المعنى السلبي للنفس، والذي يختص بأن النفس «منبع الشر، وقاعدة السوء، وأنها السبب في ظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة، وهذا على

قسمين، أحدهما: المعاصي والآخر: أخلاق السوء مثل الكبر، والحسد، والبخل، والغضب والحقد، وما يشبه هذه المعاني المذمومة في الشرع والعقل، ويمكن رفع هذه الأوصاف بالرياضة مثلما تدفع المعصية بالتوبة؛ لأن المعاصي من أوصاف الظاهر، وهذه الأخلاق من أوصاف الباطن، وما يظهر في الباطن من الأوصاف الدنيئة فتظهر بالأوصاف السنية الظاهرة، وما يظهر على الظاهر يتطهر بالأوصاف الحميدة الباطنة»²⁸.

إن النفس التي وضعها المتصوفة موضع اهتمامهم هي النفس التي تخضع لشهواتها فتكون أسيرة لتلك الشهوات، وتسجن روح الإنسان في هذا القلب الضيق ذلك؛ لأن «من استولت عليه النفس صار أسيراً في حب شهواتها محصوراً في سجن هفواتها، ومنعت قلبه من الفوائد، فمن سقى أرض الجوارح بالشهوات، فقد غرس في قلبه أرض الندامة؛ ذلك لأن الله خلق الخلق على ثلاثة دروب، الملائكة وركب فيها العقل ولم يركب فيها الشهوة، وخلق البهائم وركب فيها الشهوة، ولم يركب فيها العقل، وخلق ابن آدم وركب فيه العقل والشهوة فمن غلبت شهوته عقله فالبهائم خير منه، ومن غلب عقله شهواته فهو خير من الملائكة»²⁹.

لقد حمل تركيب الإنسان قطعة من طين الأرض، ومن شهواتها، ورغباتها، وأهوائها، ونزواتها، كل هذا التركيب ينادي الإنسان بضرورة الإشباع، فمهما كان الإنسان يملك من المال، فهو لا ينتهي ولا يشبع، ورغباته التي لا تنتهي قد تحوله من غني مالياً إلى فقير، وشهواته تطلب الإشباع، وتطلب التنوع في الإشباع لمعالجة السأم والضجر الذي يستعبد النفس، ويطلب إشباع الغرائز اللامتناهية، وحب الزينة، كل هذه الأشياء تجعل النفس فقيرة إزاء متطلباتها، ومن هنا كان من الضروري أن يركز المتصوفة على ضرورة جهاد تلك النفس، وهو الجهاد الذي يعدونه الجهاد الأكبر، يقول الجيلاني إن الجهاد نوعان «جهاد باطن: جهاد النفس والهوى والطبع والشيطان والتوبة عن المعاصي والزلات والثبات عليها، وترك الشهوات والمحرمات، وجهاد الظاهر: جهاد الكفار المعاندين لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم ومقاساة سيوفهم ورماحهم وسهامهم تقتلون ويقتلون، فالجهاد الباطن أصعب من الجهاد الظاهر، وهو قطع مألوفات النفس عن المحرمات وهجرانها، وامتنثال أوامر الشرع، والانتهاز عن نهيه»³⁰ فمعركة الإنسان مع نفسه أشد وأصلب من معركة الإنسان مع غيره، ومع المحيط الذي حوله، بل ومعركته مع الجماعة المناوئة للدين الراضة له.

والسؤال الذي يتبادر للذهن لماذا حمل المتصوفة على النفس؟ ولماذا صوروها بكل الأشكال السلبية هكذا، نجد أن فريد الدين العطار يشبه النفس البشرية في جبروتها بفرعون، ويربط بينها وبين الشيطان في ارتكاب المعاصي³¹ كما يشبهها أحياناً أخرى بالثعبان والعقرب، ولذا فهو يذمها دوماً، وأحياناً يشبهها بالكلب الذي لا

28 - الهجويري (أبو الحسن)، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، ميراث الترجمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، رقم 1043، 2007، ج2، ص 427

29 - الغزالي (أبو حامد)، مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب، مطبعة الأنوار، القاهرة، دت، ص 76

30 - الجيلاني (عبد القادر)، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الريان للتراث، القاهرة، 1988، ص 9

31 - المرجع نفسه، ص 20

يطيع أمراً مطلقاً، ويقول إن نفسي لي عدوًّا، فكيف أقطع الطريق، إن كان رفيقي لَصًّا، فالنفس كالكلب لم تطع لي أمراً مطلقاً، ولا أعلم كيف أحرر الروح منها³² فالعطار يبحث عن السبيل الذي يمكن له أن يحرر الروح كقبضة نورانية من أدران النفس وشهواتها، حتى يستطيع أن يفتح على الطريق والوصول بالله تعالى.

ولأن النفس هي مصدر الشرور والآفات، فإن المتصوفة ركزوا على ضرورة عدم طاعة النفس، حتى لا تسيطر الشهوات والرغبات على الإنسان، وقد أفرد معظم أعلام التصوف المقولات في ضرورة مخالفة النفس؛ وذلك لأن مخالفة النفس رأس العبادة «وقد سئل المشايخ عن الإسلام، فقالوا: ذبح النفس بسيوف المخالفة، وأعلم أن من نجمت طوارق نفسه أفلتت شوارق أنسه، وقال ذو النون المصري: مفتاح العبادة: الفكرة، وعلامة الإصابة مخالفة النفس والهوى، ومخالفتها ترك شهواتها، وقال ابن عطاء: النفس مجبولة على سوء الأدب، والعبد مأمور بملازمة الأدب، فالنفس بطبعها في ميدان المخالفة، والعبد يرددها بجهد من سوء المطالبة، فمن أطلق عنانها فهو شريكها معها في فسادها، ويقول الجنيد: النفس الأمانة بالسوء: هي الداهية إلى المهالك، المعينة للأعداء المتبعة للهوى، المهتمة بأصناف الأهواء»³³.

ولقد عدد المتصوفة تجاربهم حول ضرورة مخالفة النفس والهوى، وضرورة الخروج من سجن النفس الأمانة بالسوء؛ لأنها أكبر حجاب بينك وبين الله عز وجل، ولعل ذلك يؤكد أن أهم أساس للاتجاه للعبادة الحقة هو ضرورة مخالفة النفس، وأن هذه المخالفة هي بداية الطريق إلى الله، وصارت مخالفة النفس هي أصل جميع العبادات، وأصل كل المجاهدات، ولا يمكن للعبد أن يؤسس طريقه إلى الله إلا بمخالفتها؛ وذلك ما يؤكده الغزالي بقوله: «اعلم أيها الإنسان أن النفس الإمارة بالسوء هي أعدى لك من إبليس، وإمّا يتقوى عليك الشيطان بهوى النفس، وشهواتها، فلا تغرنك نفسك بالأمانى والغرور؛ لأن من طبع النفس الأمن والغفلة والراحة والكسل، فدعواها باطل، وكل شيء منها غرور، وإن رضيت عنها واتبعت أمرها هلكت، وإن غفلت عن محاسنها غرقت، وإن عجزت عن مخالفتها واتبعت هواها قادتك إلى النار، وليس للنفس مرجوع للخير، وهي رأس البلى، ومعدن الفضيحة، هي خزنة إبليس، ومأوى كل شر لا يعرفها إلا خالفها»³⁴.

ومن ثم يمكن القول إن المتصوفة قد نظروا إلى النفس على أنها مصدر كل الشرور والآثام، وأنها عند المتصوفة العدو الأكبر الذي يجب منازلته، ولذا يتحدث الترمذي عن غرور النفس، ويبيّن «أن النفس تزين لصاحبها الباطل، وتعميه عن الحق، وتموه عليه حتى يدوم عليه ذلك الاغترار، وقد اشترك في هذه المحنة الصديقون، والزاهدون، والعابدون، والمتقون، وعلماء الظاهر، وقلّ من سلم من هذا الاغترار»³⁵ ومن هنا وجب مقاومتها ومخالفتها في السير إلى طريق الله سبحانه وتعالى.

32 - المرجع نفسه، ص 120

33 - القشيري (عبد الكريم)، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف دار المعارف، القاهرة، ط2، 2003، ج1، ص 283

34 - الغزالي (أبو حامد)، مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب، مرجع سابق، ص 45

35 - عامر النجار، التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2016، ص 27

وقد عمد المتصوفة في طريقهم إلى الله إلى التركيز على ضرورة الانطلاق من قهر النفس بمعناها السلبي، وضرورة تطهير هذه النفس من كل الأدران حتى يصير الإنسان كالمراة المجلوة لرؤية الله، والسعي نحو الفناء في الذات الإلهية؛ «فالتصوف إنما يقوم على مغالبة هوى النفس في جميع شهواتها حتى يعتدل مسلكها، وتدور في الفلك الصحيح، وهو فلك محبة الله، وإيثاره تعالى على ما سواه، ولما كان السير في هذا الفلك له آداب ظاهرة، وآداب باطنة، ولما كانت الآداب الباطنة أخفى من ديبب النمل، فقد وجب على المؤمن أن يستعين في سلوكها بأهل اليقين الذين أنار الله بصائرهم فصاروا أئمة في الإرشاد، يذللون كل القبعات في طريق السالك لربه، أكثر مما يفعل الفقهاء في تذليل الصعوبة في فهم أحكام العبادات والمعاملات، أو غيرها من سائر العلوم»³⁶.

وقد نظر المتصوفة لضرورة إصلاح النفس من أي خلل يمكن أن يلحق بها ويعيقها عن سبيل الله، ورأوا أن ذلك يمر بهرحلتين «الأولى: عملية معرفية حتى يميز العبد في مجال الاعتقاد بين الحق والباطل، وفي مجال الأقوال بين الصدق وغيره، وفي مجال الأخلاق والأفعال بين ما حسنه الشرع، وقبحه الشرع، والمرحلة الثانية لها شقان: 1- عمله في الظاهر: وهو ترويض النفس على شؤون العبادة بالزام الجوارح طاعة الله في العبادات والمعاملات في افعل ولا تفعل بعزم وحزم واهتمام 2- تصحيح النيات: فيكون العمل كله خالصاً لله، ولا يقصد به إلا وجهه، قال تعالى: {فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} [الكهف: 110]»³⁷.

ويركز المتصوفة على أهمية وضرورة مراقبة النفس في سعيها إلى بارئها ومتابعة التزامها بخلوص النية لله وحده في كل عمل قل أو جل، وهذا الإخلاص الحقيقي هو المعيار الحقيقي لعمل الظاهر، وعلى أساسه تكون قيمته، ومن ثم عائده الدنيوي والأخروي، ومن هنا يلزم دوام المراقبة، وعدم الركون إلى صلاح النفس؛ لأن النفس لا تنفك عن طبيعتها المتقلبة، وهي تخلي الشيطان عن الكيد لها والوسوسة إليها، وهل أهملت الدنيا وزينتها؟ فالنفس إن طهرت بالمجاهدة من الصفات الدنية كالحسد والبخل والرياء والحقد، وغير ذلك تحولت الرغبة من حب الثناء من الناس، وحسن المنزلة عندهم إلى الرغبة في المقامات العلا عند الله، عوضاً عن الموبقات التي تحولت عنها، ورغباتها هذه، وإن كانت أقل من سابقها في المخالفة، إلا أنه مما يشين العبودية الحققة، ومن هنا كانت المراقبة والمتابعة للنفس، ونصب ميزان المحاسبة دوماً لها ضرورة يجب ألا يغفل عنها المرید لطريق الله وحده كما لا يترك الاستعانة بالله أبداً³⁸.

وإذا كانت معرفة الله عند المتصوفة معرفة ذوقية، فإنه لابد من تطهير النفس من الأدران والشوائب، ومن الضروري تخليتها من العلائق والدنيا، ثم من الضروري بعد ذلك تحلية النفس بالذكر المستمر لله، وبالصلاة، وتعميق ذلك على مستوى اللسان والقلب؛ وذلك لأن النفس هي المنطلق في التوجه نحو الله، وهنا

36 - حسن الملطاي، الصوفية في الهامهم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط1، 2011، ج1، ص 35

37 - ابن معاذ (يحيى)، جواهر التصوف، تحقيق سعيد عاشور، مكتبة الآداب، القاهرة، 2002، ص 72

38 - المرجع نفسه، ص 173

لابد للنفس أن تتحلّى بالأخلاق الحميدة، وتخرج عن الأخلاق السيئة، فالتصوف هو الخروج من كل خلق دني والدخول في كل سني.

ولا شك أن تحلية النفس بالأخلاق الحسنة هو فعل مركزي في التصوف، ولذا نجد أن معظم أعلام المتصوفة يركزون على هذا، يقول الجنيد: «ليس التصوف رسوماً ولا علوماً، ولكنه أخلاق، وقال النوري: من زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف؛ فالصوفية تعني الانصياع لأوامر الله وشرائعه، تلك الشرائع التي تفهم بمعناها الباطني الروحي دون إنكار ظاهرها، وهذه الطريقة في الحياة لا تكون ممكنة إلا مع التسليم الممزوج بالحب، فالصوفية هي من صفاء السر من كدر المخالفة»³⁹.

ولاشك في أن الأخلاق التي يسعى المتصوفة إلى التمكن منها هي الأخلاق الروحية العملية كالسخاء، والرضا، والصبر، والغربة، والفقر، وغيرها من الصفات الحسنة التي ترتقى بالروح والنفس، ولذلك يرى الجنيد أن التصوف «هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية»⁴⁰ وغلب على المتصوفة أخلاق الزهد فيما في العالم، فهو لا يتعبه طلب، ولا يزججه أي سلب، وهو لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء، وأن نفسه هي في استرسال مع الله تعالى على ما يريد في كل وقت.

ومما سبق نلاحظ أن التصوف قد بدأ طريقه إلى الله من خلال حسم معركة الإنسان مع نفسه وتطهيرها من الدنس الدنيوي، والأخلاق السيئة، ثم تحلية تلك النفس بكل ما هو سامي يرتفع بنفس الإنسان إلى مدارج السالكين، ومن ثم «يتجه الوعي الصوفي في أن يعلن عن نفسه بأهمية التوبة، وهو تجرد النفس من جميع الشهوات والرغبات البدنية والتوجه نحو الله، ومن خصائص التوبة الصوفية أن يصاحبها حالة وجدانية معروفة، إذ يصاحبها ذلك الشوق الملح نحو الله، وشعور ديني عميق وحساسية دينية قوية، والتوبة بمعنى التحول في الموقف الديني من عقيدة إلى عقيدة في الدين الواحد، ومن دين إلى آخر، أو التوبة بمعنى التعميم والعزم الصادق على الإقلاع عن الذنوب والآثام، وقد تكون وثيقة الصلة بالتوبة الصوفية، وخطوة سابقة عليها، وتاريخ التصوف الإسلامي وغير الإسلامي حامل بأسماء الرجال والنساء الذين هرعوا إلى الطريق الصوفي أثر أزمة نفسية حادة انتهت به إلى توبة من النوع الأول ثم أسلمتهم إلى التوبة الصوفية»⁴¹.

يبدأ الطريق إلى الله من خلال النفس، ومن داخل ذاتك التي تحتاج لتطهر وارتقاء، إلى التحلي بالأخلاق الحميدة، والشمائل الصالحة، حتى تنهتياً النفس إلى أن تكون كالمراة المجلوة التي يمكن أن تنعكس عليها

39 - أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، منشوراه الجمل، ألمانيا، بغداد، ط2006، ص 21

40 - الكلاباذي (أبو بكر)، التعرف لمذهب أهل التصوف، حققه محمد أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992، ص 32

41 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 37

الملاحم النورانية والفيوضات الربانية، فالطريق إلى الله يبدأ بتجلية قلب الإنسان؛ لأنه المرآة التي يتطلع إلى حلول تجليات الله عليها حتى تصير الذات الفردية مجرد مرآة فعل لتجلي الذات الإلهية عليها.

ثالثاً: القلب من الخوف إلى المحبة

إذا كان المتصوف يبدأ طريقه إلى الله بتطهير نفسه من أمراض النفس، فإن القلب لدى المتصوفة هو المركز في الإنسان الذي يحتاج أيضاً إلى تجلية، ولذا عمد المتصوفة في الاعتماد على القلب الحي، القلب النابض بذكر الله؛ لأن الله قال: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» وقال الرسول: «ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهو القلب» فالقلب هو الذي إذا عرفه الإنسان عرف نفسه، وإذا جهله جهل نفسه، وإذا جهل نفسه جهل ربه، ومن جهل قلبه فهو بغيره أجهل، وأكثر الخلق جاهلون لقلوبهم وأنفسهم⁴².

فالقلب عند الصوفية هو محل المعرفة ومصدرها، وهو الذي يقذف فيه الله المعرفة، ولذلك اتخذ الصوفية من القلب أداة للمعرفة؛ لأن الحس كثيراً ما ينخدع والعقل كثيراً ما يشتط ولهذا رأى الحلاج «إن الله خلق القلوب، وجعل داخلها سره، وخلق الأنفاس وجعل مجراها من داخل القلب، وما من نفس يخرج إلا بإشارة التوحيد، وتوحيده في السر، وما من نفس يخرج إلا بإشارة التوحيد على دلالة المعرفة في بساط الاضطراب إلى عالم الربوبية»⁴³.

ومن ثم، فإن القلب عند الصوفية ليس تلك المضغة الجاثية في الصدر، «بل يعنون به جوهرًا لطيفاً غير مادي تدرك به حقائق الإنسان، وتنعكس عليه كما تنعكس الصورة على المرآة، ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق، وقبول صورها رهن بصفائه؛ لأن حجه يختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فينا من الحواس والشهوات والمعاصي، وحب الذات، ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحُجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق»⁴⁴؛ فالقلب كالبدن والنفس يمرض كما يمرضان، ويشفى بالتوبة والذكر، وزينة القلب هي التقوى، كما أن طعامه وشرابه هو المعرفة والتوكل والمحبة.

ومن ثم، فعلى السالك في الطريق إلى الله أن يسعى إلى سلامة قلبه وصلاحه؛ وذلك لأن صلاح القلب وسلامته يعني صلاح الجسد كله، يقول ابن رجب الحنبلي: «إذا كان القلب سليماً ليس فيه إلا محبة الله، ومحبة ما يحبه الله، وخشية الله، وخشية الوقوع فيما يكرهه صلحت حركات الجوارح كلها، ونشأ فيها اجتناب المحرمات كلها، وتوقي الشبهات حذراً من الوقوع في المحرمات، وإذا كان القلب فاسداً قد استولى عليه

42 - عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص 63

43 - الحلاج (أبو منصور)، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، تحقيق قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2003، ص 238

44 - عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص 66

أتباع الهوى، وطلب ما يحبه ولو كره الله، فسدت حركات الجوارح، وانبعثت كل المعاصي والشبهات بحسب إتباع هوى القلب»⁴⁵. ولهذا، فإن الصوفي الحقيقي هو الذي يقوم بتطهير قلبه من الشوائب، وهو الذي يكون دائم التصفية لا يزال يصفي عن شوب الأكدار، بتصفية القلب عن شوب النفس⁴⁶.

ومن ثم، فقد رأى المتصوفة أن أعمال الجوارح تتركز على القلب الحي النابض بذكر الله، فأعمال الجوارح تكون مجرد طقوس إن لم تستند على قلب حي مؤمن، ووجهته كلها الله، وليس في قلبه سوى الله؛ وذلك لأن القلوب تصيبها المعاصي، ومن أهم معاصي القلوب: الشك والشرك، والنفاق والكفر، ومنها الاغترار بالله عز وجل، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، ومن معاصي القلوب احتقار الذنوب، والتسوية بالإنابة، وقلة الاكتراث بتراكم الأوزار، والإصرار على المعاصي، والتيه والرياء، ومن معاصي القلوب العجب، وحب الزينة، والمباهاة في الدنيا، والتكبر والزهو، وأيضاً من معاصي القلوب الحسد، والغل، والحقد، والشماتة، والعداوة والبغضاء، وسوء الظن، والتجسس، وإضرار السوء، والتريب بالدوائر، والرضى بالهوى، والحب والبغض بالهوى، والجفاء والقطيعة، والقسوة وقلة الرحمة، والحرص والطمع والطغيان⁴⁷.

وحاول التصوف أن يكشف أن ثمة أعمالاً للقلوب ينبغي أن ينتهجها الصوفي؛ لأنها تعالج كل أمراض القلب «فمن أعمال القلوب اعتقاد التواضع ونفي الكبر، والاعتقاد في الظاهر أنه منة من الله تعالى وتفضل، ونفي العجب، واعتقاد النصح للعباد، وحب الخير لهم، واعتقاد الكراهية لنزول البلاء بالمسلمين نصحاً لهم واتقاء الشماتة، واعتقاد الخوف ونفي الأمن، واعتقاد الحذر والشفقة والوجل من العمل الصالح، ونفي الغرة بالله واعتقاد السلامة للعباد، ونفي الحقد وتمنى البلاء، واعتقاد الصبر ونفي الجذع، واعتقاد الرضى ونفي السخط، واعتقاد اليأس مما في أيدي الناس يقيناً بالمقدور ونفي الطمع»⁴⁸.

ولقد بدأ التصوف - في بواكيره الأولى - بالتركيز على مشاعر الخوف التي تسيطر على قلب المتصوف، وهو يسلك الطريق إلى الله، وقد مثل هذا الاتجاه في بواكيره الأولى الحسن البصري (21-110هـ) فهو يمثل نوعاً خاصاً من الحياة الروحية القائمة على الخوف الدائم، فقد «كان الحسن البصري حليف الخوف والحزن، أليف الهم والشجن، عديم النوم والوسن، أبو سعيد بن أبي الحسن الفقيه الزاهد المتشمر العابد كان لفضول الدنيا وزينتها نابذاً، ولشهوة النفس ونخوتها واقداً»⁴⁹ وكان الحسن البصري يركز على الخوف من الله كأن النار لم تخلق إلا له وحده، وقد كان «علة الخوف عند الحسن البصري هو ما ذكره القرآن من مشاهد يوم القيامة، ليس هذا فحسب، بل كان سببه أيضاً هو الحزن على قصر الحياة فدفعه ذلك إلى الخوف من الموت، فكان يجزع

45 - المرجع نفسه، ص 64

46 - الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 212

47 - عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص ص 85-86

48 - المرجع نفسه، ص ص 86-87

49 - محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، دبت، ص 84.

أشد الجزع عن رؤيته، ولم يكن يلقاه بهدوء وثبات، بل يراه مخيفاً قاسياً، وقد أداه هذا الخوف إلى التشوف إلى الحياة الآخرة، إلى الخلود السرمدى في حضرة الله وفي جناته فنجده يصف الدار الدنيا بأنها قاتلة للنفوس جميعاً، فلا تبقى أحداً ولا تذر، فعجباً أن يتعلق بها المتعلقون، ويفرح بها الفرحون وليست هي إلا وهماً وسراباً⁵⁰.

ورأى الحسن البصري ضرورة صلاح القلب؛ لأنه هو المسيطر على الجوانح، ولهذا يجب تفريغها من التعلق بالدنيا، وأنه لا بد للقلب من أن يخاف الله ويخشاه، لأن أساس الزهد يرتكز على الخوف «فكان الحسن البصري زاهداً في هذه الحياة الدنيا، مزدرياً لها، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذي يعد في رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح، هذا فيما بينه وبين نفسه، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفاً إلى أبعد حدود الخوف الذي يرى أنه ليس ثمة شيء خيراً منه ينمي التقوى، وليس أدل على إسراف الحسن في الخوف، وإذعانه له من قول الشعرائي، كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له»⁵¹.

وكان الحسن البصري ينصح تلاميذه بضرورة مصاحبة من يزرعون بداخلك الخوف من الله حتى تأمن، يقول: «والله لئن تصحب قوماً يخوفونك حتى يدركك الأمن خير لك من أن تصحب أقواماً يؤمنوك حتى يلحقك الخوف»⁵².

ومن ثم فإن الحسن البصري كان يرى أن الخوف والرجاء هما مطيئا المؤمن، ولا شك أن تأسيس التصوف في بدايته على الخوف من الله باعتبار أن الخوف أساس التقوى كان في مرحلة صدر الإسلام بعد أن انفجر النزاع بين المسلمين على السلطة، والصراع بين مختلف الفرق الإسلامية على الحكم، وبسبب ذلك قد سالت دماء كثيرة، فكان الخوف من الله، والعزلة عن الناس أساس الشعور الصوفي في فترة مبكرة من تاريخ التصوف.

وإذا كان التصوف المبكر قد ارتكز على أهمية الخوف من الله، فقد استطاعت رابعة العدوية أن توجه مسار التصوف من الخوف إلى الحب (ت 185هـ)، والتي يقول عنها ماسينيون إنها تركت في الإسلام أريجاً من الولاية لن يتبخر، وأنها استعملت في غير تردد لفظة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما ورد في القرآن، وإننا وإن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تغنى «الحب» أو العشق، فإن أحداً من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظة «الحب» استعمالاً صريحاً، وتوجيهه إلى الله توجيهاً قوياً، وربطه بالكشف هذا الربط الذي تظهر عليه أبياتها المشهورة:

أحبك حين: حب الهوى

وحباً لأنك أهل لذاكا

50 - المرجع نفسه، ص 89

51 - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص 140

52 - جوزيبي، سكاتولين، أحمد حسن أنور، التجليات الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 65-67

فأما الذي هو حب الهوى
 فشغلي بذكرك عمن سواكا
 وأما الذي أنت أهل له
 فكشفك لي الحجب حتى أراكا
 فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي
 ولكن لك الحمد في ذا وذاكا⁵³

وتتميز رابعة العدوية في شعرها السالف بين حب الوداد أو الهوى، والحب الخالص؛ فالأول حب ناقص والثاني حب كامل، ولكنها تأخذ بهما الاثنتين؛ فمعنى حب الهوى: أن رأيتك فأحببتك عن مشاهدة اليقين، لا من خبر وسمع وتصديق من طريق النعم والإحساس، فتختلف محبتي إذا تغيرت الأفعال لاختلاف ذلك عليّ، ولكن محبتي من طريق العيان، فقربت منك وهربت إليك، فاشتغلت به لما تفرغت له، أما الحب الثاني الذي هو أهل له: تعني حب التعظيم والإجلال لوجه الله ذي الجلال، تقول ثم إني مع ذلك لا أستحق هذا الحب، ولا أستأهل أن أنتظر جزاءً عليه، بل يوجب على كل شيء مما لا أطيعه، ولا أقوم بحقه فيه أبداً، إذ كنت قد أحببتك فلزمني خوف التقصير، ووجب على الحياء عن قلة الوفاء، والخوف مما تعرضت به من حبك، أو ليس كمثلك شيء»⁵⁴.

ويرى أبو طالب المكي في تفسير هذه الأبيات أن حب الهوى هو الصادر عن طريق النعم والإحسان، أعني الحب الناشئ عن المنح والهبات والأفعال فهو حب التنعم بنعم الله، هو حب حسي؛ لأن المقصود بالنعم هنا النعم المادية لا الهبات القدسية، بيد أن هذا الحب ليس متغيراً بتغير أحوال النعم، فإذا كثرت تزداد وإذا قلت نقص، وإنما هو حب ثابت لأن صاحبه نظر إلى المعنى الكامن وراء النعمة أياً كان تعذرهما، وهو معنى لا يتغير لأنه مجرد الفضل، ودليل الرضا، أما الحب الذي هو أهل له -عند المكي- حب التعظيم والإجلال لوجهه العظيم ذي الجلال أعني أنه الحب الذي لم يكن باعته نعمة، ولا مدخل فيه للمتعة الحسية، بل باعته المحبوب نفسه لذاته وبذاته، وهذا الحب لا يستوجب جزاء عليه، بل كل الواجبات تقع على المحب وحده، وهي واجبات إنما يفرضها مجرد الحب، ويستلزمها وجود المحبوب، فلما كان وجوده لا متناهيًا، فإن الحب لامتناه، والواجبات هي بالتالي لا متناهية، لذا يوجب هذا الحب على المحبوب كل شيء مما لا يطيقه، ولا يقوم بحقه فيه أبداً، ومن هنا مزجه الخوف، الخوف من عدم الوفاء بالواجب، وهو خوف دائم لأن الواجب في هذه الحالة كما قلنا لا يفني أبداً، ولا يقوم المرء بحق المحبوب فيه أبداً»⁵⁵.

53 - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص 141

54 - عبد الرحمن بدوي، رابعة العدوية، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1962، ص 66

55 - المرجع نفسه، ص 67

ومن هنا نرى بوضوح كيف انتقلت رابعة بالتصوف الإسلامي من طريق الخوف إلى طريق المحبة، ولكن مع ذلك لم يتخلص قلبها من الإحساس بالخوف تجاه الخالق لعدم مقدرة الإنسان على أن يقوم بحق الله بما حمله من نقص، ولكن التصوف منذ رابعة صار ينظر إلى الله على أنه محل الجمال والجلال والتعظيم، وأن الطريق إليه ينبغي أن يكون طريقاً للحب، وإن لم يتخلص كلية من الخوف، فرغم الحب إلا أن الحزن مازال يسيطر على النفس فتقول رابعة:

يا مؤنس الأبرار في خلواتهم
يا خير من حلت به النزال
من ذاق حبك لا يزال متيماً
فرح الفؤاد متيماً بلبال
من ذاق حبك لا يرى متبسماً
من طول حزن في الحشا إشعال⁵⁶

كانت رابعة تتطلع دوماً إلى رؤية وجه الله، فهذا كان منتهى مبتغائها، وهدفها من صعود الطريق إلى الله، يقول فريد الدين العطار في (تذكرة الأولياء): «إن رابعة كانت تقول إلهي إن كنت عبدتك خوفاً من النار فأحرقني بالنار أو طمعاً في الجنة فحرمها علي، وإن كنت لا أعبدك إلا من حبك فلا تحرمني من مشاهدة وجهك، وكانت تقول إلهي كل ما قدرته لي من خير في هذه الدنيا أعطه لأعدائك، وكل ما قدرته في الجنة امنحه لأصدقائك؛ لأنني لا أسعى إلا إليك أنت وحدك»⁵⁷.

وترى رابعة أن جمال علاقتها مع ربها قائمة على المحبة والمناجاة «حكي عن رابعة العدوية أنها كانت إذا صلت العشاء قامت على سطح لها، وشدت عليها ورعها وخمارها ثم قالت: إلهي أنارت النجوم، ونامت العيون، وأغلقت أبواب الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك ثم تقبل على صلاتها، فإذا كان وقت السحر، وطلع الفجر قالت: إلهي هذا الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر فليت شعري! أقبلت مني ليلتي فأهنأ، أم رددتها علي فأعزي، فوعزتك هذا دأبي ما أحبيتني وأعنتني، وعزتك لو طردتني ما برحت عنك لما وقع في قلبي من محبتك»⁵⁸.

واستطاعت رابعة أن تجعل من الحب طريقاً إلى الله، وصار هناك تقليداً جديداً في التصوف الإسلامي، وهو أن الحب هو الطريق إلى الله «ولم يصبح لكلمة الحب الشأن الأول في سياق العلاقة بالله إلا عند الصوفيين، الحب وسيلة وهدف بالنسبة إلى التصوف وسُمي الله المحبوب، واستخدم الصوفيون المسلمون متناً

56 - المرجع نفسه، ص 73

57 - المرجع نفسه، ص 91

58 - المرجع نفسه، ص 23-24

لغويًا مزخرفًا، وشعرًا يحفل بصيغ وصور الحب الدنيوي، إلا أن التصوف الإسلامي يظل واقفًا عند نبرة العشق والصبابة، فلا يتحدث مطلقًا عن الحب المادي الذي كان أمرًا مألوفًا⁵⁹.

ونجد رابعة العدوية تشخص حبها في أبيات الشعر، فتقول:

يا سروري ومنيتي وعمادي
 وأنيسي وعدتي ومرادي
 أنت روح الفؤاد أنت رجائي
 أنت لي مؤنس وشوقك زادي
 أنت لولاك يا حياتي وأنسي
 ما تشنت في فسيح البلاد
 كم بدت منة، وكم لك عندي
 من عطاء، ونعمة وأيادي
 حبك الآن بغيتي ونعيمي
 وجلاء لعين قلبي الصادي
 ليس لي عنك ما حييت براح
 أنت مني ممكن في السواد
 إن تكن راضيًا علي فإني
 يا منى القلب قد بدا إسعادي⁶⁰

ولأن حال الحب عند رابعة لم يخل من الخوف، فكانت لرابعة العدوية أحوال شتى؛ فمرة يغلب عليها الحب، ومرة يغلب عليها الأنا، ومرة يغلب عليها الخوف، ففي حال الحب تقول:

حبيب ليس يعدله حبيب
 ولا لسواه في قلبي نصيب
 حبيب غاب عن بصري وشخصي
 ولكن في فؤادي ما يغيب

59 - تور أندريه، التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 227

60 - عبد الرحمن بدوي، رابعة العدوية، شهيدة العشق الإلهي، مرجع سابق، ص 24

وفي حال الأُنس تقول:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي
وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجلّيس مؤانس
وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي
وفي حال الخوف، تقول:
وزادي قليل ما أره مبلغي
ألزاد أبكي أم لطول مسافتي
أتحرقني بالنار يا غاية المنى
فأين رجائي فيك أين مخافتي⁶¹

ولا شك في أن حضور الله في قلب رابعة يتأرجح بين الحب والأُنس والخوف وكل ذلك تطلعاً لوجه الله، والسعي إلى رؤية وجهه، فحين كانت رابعة في طريقها إلى الكعبة ذات يوم، فبقيت وحدها في الصحراء، وشعرت بالوحشة صاحت (إلهي)! إن قلبي ليضطرب في هذه الوحشة، أنا لبنة والكعبة حجر، وما أريده هو أن أشاهد وجهك الكريم، فنادها صوت من عند الله تعالى يقول: يا رابعة أتطلبين وحدك ما يقتضى دم الدنيا بأسرها إن موسى حين رام أن يشاهد وجهنا لم نلق إلا ذرة من نورنا على جبل فخر صعقاً، وفي هذه الرواية نرى رابعة تتحدث عن الكعبة على أنها حجر فحسب أي إنها بدأت تتخلص من التلبس بالمعنى الحسي في الحج، وهو ما وصل إليه العلاج حين اعتقد بعد أن حج للمرة الثالثة بأن شوقنا إلى الله يجب أن يحو عقلياً في نفوسنا، صورة الكعبة كيما نجد من أقامها، وأن نحطم معبد بدننا كيما نبلغ من جاء إليه ليتحدث إلى بني الإنسان⁶².

إن العزلة مطلب وواقع لدى رابعة؛ لأنها تسعى إلى الوصول مع الذات الإلهية الحاضرة دوماً في قلبها، وتشخص رابعة سعيها في الوصول إلى الله، فتقول:

راحتي يا إخوتي في خلوتي
وحبيبي دائماً في حضرتي
لم أجد لي عن هواه عوضاً
وهواه في البرايا محنتي

61 - المرجع نفسه، ص 130

62 - المرجع نفسه، ص 38-39

حيثما كنت أشاهد حسنه
 فهو محرابي إليه قبلتي
 إن أمت وجداً وما ثم رضا
 واعنائى في الورى! واشقوتي
 يا طبيب القلب يا كل المنى
 جد بوصل منك يشفي مهجتي
 يا سروري وحياتي دائماً
 نشأتى منك وأيضاً نشوتي
 قد هجرت الخلق جمعاً أرتجي
 منك وصلأ فهو أقصى منيتي⁶³

ويسعى التصوف منذ رابعة إلى معرفة الله بالسعي نحو حب الحقيقة ومعرفتها، فكان التصوف هو الميدان الوحيد الذي يلتقي فيه حب الحقيقة، ومعرفتها من خلال سعي الروح إلى الاتصال بالله، هذا الاتصال الذي يجتمع فيه الحب والمعرفة في تجربة واحدة، ولهذا يمكن القول إن الشعر كان وسيلتهم البلاغية الجميلة في صياغة جمال الشعور، وحال الوجد الذي يعيش فيه المتصوف السالك إلى الله، ولذا فقد «اصطنع الصوفية على اختلاف ملهم وأجناسهم وأوطانهم لغة الحب للتعبير عن أحوالهم وأذواقهم التي لا يستطيع العقل إدراكها، ولا اللغة التعبير عنها، وأبدعوا في اصطناع هذه اللغة أيما إبداع، فزخرت لغة التصوف بكنوز من الشعر الإلهي الخالد، ولشعراء الفرس من الصوفية أمثال جلال الدين الرومي، وفريد الدين العطار، وعبد الرحمن الجامي، ومحمود شبستري، ومن شعراء الصوفية العرب أمثال ابن الفارض وابن عربي في رياض الحب الإلهي أناشيد تهتز لسماعها قلوب العاشقين ممن يدركون إشاراتهم ومراميتهم»⁶⁴.

ومنذ رابعة العدوية، أصبح الحب هو الطريق إلى الله عند صوفية الإسلام؛ فالله هو مصدر الحقيقة، ومحل الجمال والكمال والجلال المطلق، والذي يسعى الصوفي دوماً إلى الوصال معه، والتطلع إلى وجهه الكريم، ومن ثم كانت «المحبة هي حالة تستولى على المحب حتى لا يشهد إلا المحبوب»⁶⁵ كما أن «المحبة الإلهية عند ابن الفارض هي منبع فياض بالآثار الكونية، وأصل وجود الأشياء المادية وهي على ما تفيضه من آثار، وما يصدر عنها من كائنات ليست من هذا العالم المادي في شيء»⁶⁶.

63 - المرجع نفسه، ص 63

64 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 24

65 - الحلاج (أبو منصور)، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 224

66 - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص 176

ومن المفارقات الغريبة أن من المتصوفة الذين اتخذوا من محبة الله سبيلاً إليه وسبيلاً إلى التطلع إلى وجه الكريم، من ينظرون إلى أن المحبة هي سر الكون، وأن الكون بأسره مؤسس على المحبة، فالمحبة صفة عامة سائرة في سائر الذوات على اختلاف أجناسها حيّها وجمادها؛ إذ هي النور الذي به ظهر في عامة الموجودات كلها من لدن أعلى عليين، ومنحدرًا إلى أسفل سافلين، بالمحبة تمت كل الكائنات، عنها وجدت على اختلاف الحركات، حتى إن حركة الخائف إنما بعثه عليها حب النجاة، فمن أجل ذلك تحرك، فهي كامنة في كل جوهر، وما من وجود في العالم إلا وله نصيب منها قل أو كثر بطن أو ظهر، فهي أعم نسب الوجود، ويقدر نصيب الذات تناسب جميع الذوات وتشاركتها⁶⁷. هكذا هي عيون المتصوفة تنظر إلى شمول سيادة المحبة على أرجاء الكون كله؛ وذلك حتى تنطلق من الحب المتجلي على الكون والأرض في اتجاه العالم السماوي، وتطلعاً إلى رؤية جمال وجه الله الذي تشتاق إليه شوقاً وعشقاً.

ولكن ما عساها أن تكون المحبة في رؤى المتصوفة الآخرين؟ يرى الحلاج «أن المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك؛ لأن كلية المحب تطابق كلية المحبوب فغيبت غيبة محبوبه، ووجوده وجوده».

وقيل: المحبة سرور القلب بمطالعة جمال المحبوب.

وقيل: المحبة محو المحب صفاته وإثبات المحبوب ذاته.

وقيل: حقيقة المحبة أن تمحو من القلب ما سوى المحبوب.

وقيل: المحبة نار في القلب تحرق ما سوى المحبوب.

وقيل: المحبة أن تهب كليتك لمحبوبك فلا يبقى لك منه شيء.

وقيل: المحبة أغصان تغرس في القلب فتثمر على قدر العقول⁶⁸.

ويتضح في التعريفات السابقة للمحبة أن الإنسان الصوفي المحب عليه أن يخلع أوصافه البشرية حتى يفنى في صفات محبوبه الإلهية، وأنه يسعى بذلك إلى محو صفاته من أجل إثبات صفات المحبوب، وهذا قمة التفاني؛ فالمحبة الإلهية لا ترى شيئاً إلا محبوبها، ولذا فإن المحبة الإلهية تستولى بالكلية على الإنسان لتسيطر على كل جوارحه؛ وذلك حتى يسعى إلى أن يكون في حالة وصال دائمة مع خالقة أو محبوبه.

ولقد رأى المتصوفة أن كمال المحبة لله لا يتحقق إلا بكمال المعرفة له، المعرفة بكمال المحبوب وجلاله؛ لأن المحبة الإلهية هي أساس السعادة الأبدية، يقول ابن الدباغ: «اعلم أن أجمل ما في الوجود السعادة الأبدية، ولا يتوصل إلى هذه السعادة إلا بمحبة الحق تعالى بكل القلب من غير شرك في محبته، ولا يوصل إلى كل المحبة إلا المعرفة بكمال المحبوب وجماله، إذ من لا يعرف لا يحب، وكما كان المحبوب في نهاية الأوصاف الجميلة،

67 - ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري)، مشارق أنوار القلوب، تحقيق، هـ. ريتز، دار صادر بيروت، دت، ص 26

68 - المرجع نفسه، ص 21

وحصلت المعرفة التامة بتلك الأوصاف على حقيقتها، ظهرت المحبة على الذات العارفة عقيب ذلك ظهوراً لازماً، وأجرى الله بذلك السنة، فالمحبة إذن ثمرة المعرفة، والمعرفة علة المحبة وسببها فهي متقدمة على المحبة بالسبب، والمحبة متقدمة عليها بالشرف من حيث إنها مقصودها، وكل محب عارف، وليس كل عارف بمحب، إن المعرفة إذا تأكدت أثمرت المحبة، وإذا تأكدت المحبة تجلت للمحب أوصاف حبيبه، ودام هنا التجلي، وحصل بدوام المحبة، ودامت المحبة بدوام التجلي»⁶⁹.

ويعتبر الصوفية أن المحبة هي أصل جميع المقامات والأحوال؛ لأنها كلها مندرجة تحتها فهي إما وسيلة إليها أو ثمرة من ثمارها، «والدليل على أن المحبة مشتملة على جميع المقامات والأحوال، أن الإنسان لا يحب محبوباً إلا بعد العلم بكمال ذات ذلك المحبوب، ثم يتأكد هذه العلم عنده ويتوالى فيكون معرفة فتنبعث عن ذلك الإرادة ثم الشوق إلى جمال هذه الذات، ثم يلزم عن المحبة الصبر على شدة الطلب، وينبعث له أثناء ذلك خوف الحجاب ورجاء القرب والوصول، ثم تثمر المحبة الرضى بجميع مراد المحبوب، والزهد فيما سواه، واعتقاد وحدانيته أعنى انفراده بصفات الكمال، فإن ما سواه عدم محض، وإسناد الأمور كلها بالتفويض له والتوكل عليه»⁷⁰ وهكذا تنتهي قمة المحبة لله إلي محو الذات الإنسانية نفسها، وتفويض أمرها كله إلى الله تعالى.

ومن ثم ينتهي معظم الصوفية وخاصة المتأخرون منهم إلى أن «المحبة أصل وقاعدة الطريق إلى الله، والأحوال والمقامات كلها بالنسبة إلى المحبة لهو، وأي محل يغرق فيها الطالب جدير أن يتطرق إليه الفناء، ولا يليق أن يكون محلاً للمحبة مادامت ذاته باقية؛ وذلك هو رأي القشيري حين اعتبر أن المحبة محو المحب صفاته وإثبات المحبوب لذاته»⁷¹.

ومن ثم، فقد صار القبض والبسط، والخوف والرجاء، مجرد حالات ومقامات في تجليات صور المحبة في نفس الصوفي، يقول ابن الدباغ: «أما الخوف والرجاء فهما مقامان من مقامات عوام المحبين السالكين، ومعنى الخوف استشعار فوات محبوب أو هجوم مكروه، والرجاء طمع النفس في نيل مطلوبها من محبوبها، إلا أن الرجاء من صفات مشاهدة روح الجمال، والخوف من صفات من عاين عز الجلال، فإذا دام وصار كل واحد منهما ملكة سُمي ذلك مقاماً، ولا شك أن هذين المقامين يلزمان المحب في أول سلوكه، فإن من أحب شيئاً رجا ثبوته ودوامه، وخاف نقده أو الانقطاع عنه، ولكن إذا غلب على المحب إحدى هاتين الصفتين، سُمي المحب ذلك الوصف وانفراده بإحدهما مع عدم الآخر نقص، إذ مجرد الخوف يوجب الوحشة من المحبوب، وذلك من أعظم الحجب، ومجرد الرجاء يوقع المحب في الإعجاب فيسقط بسوء الأدب، ولا يصلح سلوك السالك إلا

69 - المرجع نفسه، ص 11

70 - المرجع نفسه، ص 23

71 - منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، المغرب، 1977، ص 37

باعتهما فيه»⁷² وقد يترتب على هذين المقامين أحوال، فالخوف يقبض، والرجاء يبسط، كما قال بعضهم
الخوف يقبضني، والرجاء يبسطني، والحقيقة تجمعني، والحق يفرقني.

والواقع أن الحلاج قد استطاع أن يعبر عن تجربته الخاصة في الحب الإلهي بأشعار في منتهى القوة، وهي
ممتلئة بالوجد، وتيار من الشعور المتدفق، فيجسد علاقته بربه القائمة على الحب، وأنه يستعذب العذاب في
طريقه إليه، يقول الحلاج:

الصب رب محب
نواله منك عجب
عذابه عندي عذب
وبعده عنك قرب
وأنت عندي كروحي
بل أنت منها أحب
وأنت للعين عين
وأنت للقلب قلب
حسبي من الحب أي
لما تحب أحب⁷³

هكذا نظر الحلاج إلى الله على أن لعينه عين، وأنه ملأ قلبه، بل عبر عن حالة التوحد الشديدة في الحب
بقوله إن حسبه من الحب أنه يحب حين يحبه الإله.

وهذا التوحد الشديد في حالة حب الحلاج، تجعل وجود الإنسان العاشق خارج دائرة الإحساس بالزمن،
لأن وجود الله قد استولى على وجوده، يقول:

والله لو حلف العشاق أنهم
موتي من الحب أو قتلي لما حنثوا
قوم إذا هجروا من بعد ما وصلوا
ماتوا وإن عاد وصل بعده بعثوا
تري المحبين صرعى في ديارهم

72 - ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري)، مشارق أنوار القلوب، مرجع سابق، ص ص 77-78

73 - الحلاج (أبو منصور)، الديوان، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص ص 290-291

كفتية الكهف لا يدرون كم لبثوا⁷⁴

ويبرز الحلاج حالة أن قلبه صار في يد الله، وأنه صار في حالة فناء في حب الله، يقول:

فيك معنى يدعو النفوس إليك

ودليل يدل منك عليك

لي قلب له إليك عيون

ناظرات وكله في يديكا

لا كنت إن كنت أدري

كيف السبيل إليك

أفئنتني عن جميعي

فصرت أبكي عليك⁷⁵

وعلى الرغم من امتلاء قلب الحلاج بالوجود الإلهي، فإن لحظات غربة تنازعه، واشتياقاً وتطلعاً لرؤية الله، يقول في حب ربه:

أنتم ملكتم فؤادي

فهمت في كل وادي

ردوا على فؤادي

فقد عدمت رقادي

أنا غريب وحيد

بكم يطول انفرادي⁷⁶

وبعد ذلك، فقد صار الحب مبدأ حياة الصوفي لدى المتأخرين، وكيونتهم إلى درجة أصبحت كلمة «صوفي» تطابق في معناها كلمة «محب» أو «عاشق»؛ فالحب والعشق والصفاء والتصوف كلها كلمات تشير

إلى نفس التجربة والسلوك، يقول الرومي:

جاء العشق

وصفا قلبي من غيره

74 - المرجع نفسه، ص 297

75 - المرجع نفسه، ص 317

76 - المرجع نفسه، ص 298

فرفعه بلطفٍ إذ وضعني

جاء العشق

وصار كدمي في عروقي وجلدي

حتى أخلاني من الغير، وملأني بحب الحبيب⁷⁷.

ويشرح ابن الدباغ المقامات التي يتدرج فيها المحب في سبيل طريقه إلى الله، والتي تكشف عن تدرج السالك في علاقته بالله عن الأدنى إلى الأعلى؛ فأول مقام للمحبة هو الألفة: ومعناها إثارة جانب المحبوب على كل مطلوب ومصحوب، ويستند عليها الإنسان باستقراء محاسن المحبوب، وإدامة الفكر في لطافة شمائله، وما هو عليه من بديع صنعه، ثم مقام الخلّة: ومعناها تخلل شمائل المحبوب بروحانية حتى تتكيف بها النفس والروح، وسائر الجبلة الإنسانية فتتحرك أعضاء المحب عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب فتستحيل المخالفة، ثم مقام الهوى: ومعناه ميل القلب بالكلية إلى وجهة المحبوب والإعراض عما سواه، وتجريد القصد له في كل حين، وصرف الهمه إليه، وفيه تستحكم المحبة، وتشيد صورتها، وينبسط سلطانها، ولكن الهوى يستعبد الأرواح والأجساد، ومنقاد لعزة القلوب غاية الانقياد، فلا يبقى له معها اختيار ولا مراد، ولا يصح الاتصاف بالهوى إلا لمن خرج عن هواه، وأثر طاعة حبيبه على ما سواه فلا يسمع إلا منه ولا يتحدث إلا منه. أمام مقام الشغف: وهو عند أهل اللسان بلوغ الحب شغاف القلب أي إلى أصله، وليس القلب في الحقيقة هو الشكل الصنوبري الذي تحيط به الأضلاع كما هو للبهيمة، ولكن القلب سر الإنسان ومحل إطلاع الرب الذي لا تحيط به الأجسام، إذا بلغت المحبة بصاحبها إلى هذا العالم النوراني والحمى الإلهي الذي لا يصل إليه إلا من اختصه الحق تعالى بعنائه أباحه حرم حرمانه، وجناب جلاله وعظمته. ثم تصل إلى المقام الأخير للحب وهو مقام الوجد، ومعناه وجود ذات المحبوب، وسائر صفاته الحقيقية منطبعة في ذات المحب انطباعاً ثابتاً، حيث لا يمكن زواله ولا يتصور انفصاله، وإذا بلغ المحب إلى هذا الحد؛ فقد ذهب عنه الكسب والاختيار، واستوى في حقه الإعلان والإسرار فقد دخل في أودية الحب، وسكر من مداها سكرًا، دوامه بدوامها إلى أن صار السكر يهيم به في كل واد⁷⁸.

ومما سبق، نلاحظ في شرح ابن الدباغ كيف يرتقي المحب في مقامات المحبة حتى يصل إلى نهايتها، وحتى يظهر عليه آثار الشهود فيشهد محبوه في سائر الذوات، وصفاته على سائر الصفات، فينتهي إلى أن يرى الكل ضمن حقيقته الإلهية، وهذا قمة السبيل للوصول إلى الله سبحانه وتعالى.

وفي مرحلة متقدم من علاقة الحب الإلهي بين الإنسان والله، يتجه الإنسان إلى درجة أعلى وهي درجة العشق، وللعشق لدى المتصوفة درجات، فأول مقاماته الغرام، وهو الانتشاء من خمر المحبة ثم الافتتان وهو

77 - منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، مرجع سابق، ص ص 370-371

78 - ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري)، مشارق أنوار القلوب، مرجع سابق، ص 56

خلع العذار، وعدم المبالاة بالخلق، ثم الوله وهو مقام الحيرة، ثم الدهش وهو الذهول، ثم الفناء عن رؤية النفس، وهو أن يكون العاشق لا يسمع إلا لمحبوبه، ولا يبصر إلا به، ولا يدرك إلا به وله، ومنه فناء به عن نفسه وعن الأشياء.

مساكين المحبين الحيارى
تراهم مطلقين وهم أسارى
وتحسبهم صحاة من مدام
وهم من خمر عشقهم سكارى
إذا ذكر الحمى حنوا إليه
بأرواح مولهه حيارى
لقد سكن الهوى لهم قلوباً
وقربها فأعدمها القراراً⁷⁹.

وللمحبة والعشق تجليات في النفس الإنسانية وعلامات واضحة وآثار مترتبة في النفس الإنسانية «ضمن علامتها إيثار المحبوب على ما سواه فإنه لو علم أنه في العالم من هو أكمل من محبوبه أو أتم محاسناً لصرف عنان محبته إليه، ويلزم عنها أيضاً فراغ القلب مما سوى المحبوب، وبذل النفس في جانب محبه فلا يبقى فيه للغير شيء، ولا لنفسه أيضاً بل يكون إقباله عليه بالكلية، وهذا هو حال الجميع والحضور كما قيل.

أحبك لا ببعضي بل بكلي
وإن لم يبق حبك بي حراكا
ويسمّج من سواك الشيء عندي
فتفعله فيحسن منك ذاكا

ثم يستوي عنده العز والذل، والمنع والعطاء، وسائر الأفعال التي يراها غيره متضادة فيراها هو حسنة كلها بل يراها واحدة كصدورها عن محبوب واحد⁸⁰.

إن المتأمل في مسألة الحب الإلهي عند الصوفية يتساءل أحياناً ما هي حدود علاقة الحب البشري بالحب الإلهي؟ وهل يمكن أن يفتح البشري على الإلهي؟ وذلك لأن الحب البشري رغم نسبيته، ورغم محدوديته يعيد إنتاج إنسانية الإنسان في نظرتة للعالم والناس والوجود، إن مذاق الحب البشري لمن يحياه يفتح للإنسان

79 - المرجع نفسه، ص 38

80 - المرجع نفسه، ص 62

آفاق التسامح والتفاؤل والأمل، ويزيده قوة في مواجهة الألم، والصعاب، والمشاكل، ولكن عجز الإنسان عن اتساع دائرة الحب البشري ورغبته في إرواء نفسه وروحه منه، يجعل الإنسان يشتهي العيش المطلق في حالة ومقام الحب، ومن ثم فقد يبدو التصوف لدى بعض أعلام التصوف هو تغيير في اتجاه العاطفة الوجدانية من النسبي إلى المطلق، ومن البشري إلى الإلهي، ومن الحسي إلى المعنوي، ومن المتعين إلى الغيبي لعله أن يكون في ذلك إرواء لمحبتته؛ وذلك لأن حجم الحب بداخل المحب تجاه محبوبه، قد لا يتحملة محبوبه النسبي المقيد المتعين الناقص، فيسعى المحب إلى تغيير عواطفه أحياناً إلى الألوهية والمطلق والكلي، لكي يكتمل الحب الإلهي في داخله، وأنه يجد في هذا الحب ما يروى ظمأه، ويحيي قلبه بعيداً عن اهتزازات النسبي وتغيره.

ولقد وجدنا من أعلام الصوفية من انتقل من البشري إلى الإلهي في مسألة الحب، فيقول مصطفى حلمي عن تجربة ابن الفارض في الحب الإلهي «ليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ينجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك فيحبها ويهيم بها، ويكلف بهذا الغرام الجميل أو ذاك فيعشقه ويتغنى به، وليس ما يمنع أيضاً من أن يكون ابن الفارض قد أخفق في حبه الإنساني، فلم يصب ممن أحب ما كان يصبو إليه قلبه، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء، وطهارة وصفاء فإذا به ينصرف عمّن يحب، ويزهد فيمن يحب، فإذا هو يرى عاطفته أرقى وأسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلاً لها من البشر، بل هي خليفة بأن توجه إلى من هو خير وأبقى من البشر جميعاً، إلى هذه المحبوبة الحقيقية إلى الذات الإلهية، أو هذه الذات العلية، ومن هنا كان التحول في حياة ابن الفارض العاطفية والانتقال من مرحلة الحب الإنساني إلى مرحلة الحب الإلهي، أو قل كان التسامي بعاطفته عن هذه الأرض، وتركيزها في حب جمال أتم وأكمل من كل ما في السموات والأرض وما بينهما، ولا غرو في ذلك»⁸¹.

إن الإنسان الذي لا يدرك صفات الكمال والجلال والجمال بصورة مطلقة إلا عبر تجليات هذه الصفات في الإنسان والطبيعة بالنسبي، فإنه كذلك لا ينطلق ولا يستشعر تجربة الحب المطلقة إلا عبر معايشة الحب النسبي المتعين في علاقاته، ولهذا فقد مرت رابعة العدوية في تجربة الانغماس في الحسي البشري وانتقلت إلى الحب الإلهي، وكذلك مر ابن عربي بتجربة الحب البشري لينتقل إلى كتابة أروع سطور العشق الإلهي في ديوانه «ترجمان الأشواق».

ويفسر ابن الدباغ علاقة البشري بالإلهي، فيقول: «قد جرت العادة الإلهية والحكمة الربانية بارتباط الأنوار بالهياكل، والأرواح بالأجسام، والمعاني بالقوالب ارتباط لطيف بكثيف، وعال بسافل، ليدل الأدنى على الأقصى، والظاهر على الباطن، فلذلك يستدل المحب بالدار على الساكن»⁸² ومن ثم فإن ميل النفس الإنسانية إلى التشبيه والتجسيد يجعلها أسيرة في بعض الأحيان بالآثار، ولذلك «فعندما يستروح المحب إلى نسيم الجمال، وتستتر عن لوامع بروق الجلال، تستريح إلى تقبيل الآثار، ويسأل الرسوم عن الأخبار، ويطوف بالأطلال، ويكثر

81 - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص 157

82 - ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري)، مشارق أنوار القلوب، مرجع سابق، ص ص 71-72

الوقوف بها والتساؤل، لتشهد النفس من مرابع أحبابها، وملاعب أترابها، ما يكون مُذكرًا لها بالسكان، فلتستدل على الأثر بالعيان، ومن شيم النفوس الحرة الحنين إلى مآلف الصبا والتعرض لنفحات الفن والشوق إلى معاهد عمرتها مع الأحباب، وجرت في عرصاتها برود الشباب مع الأتراب»⁸³ ولكن هل تستمر حالة رغبة المتصوف إلى التعيين والتحديد أم يجاوز ذلك إلى عشق الروحي؟ والتسامي عن الحسي والمادي؟ يجيب ابن الدباغ عن ذلك «بأنه إذا استولت المحبة على قلب المحب، وسكر من صفو مداها، وتردد في أودية غرامها، وأرقته لواعج الشوق المطلق، والوجد المحرق، استراح لكل شيء له أدنى تعلق بالمحبوب، وتشبث بكل سبب يتوهم أنه يوصل إلى المطلوب فيعقل بلمعان البروق، ويداوي بهبات النسيم قلبه المشوق، ويستقي الغمام لعرضات الدار، ويلثم من شغفه الرسوم والآثار، لا سيما إذا سلب القرار، وأعوزه الاضطراب»⁸⁴.

ومن ثم، فإن النفس الإنسانية حين تدرك جمال نفس إنسانية مناسبة لها إدراكاً عرياً عن العلل والعوارض، يحصل لها من الابتهاج واللذة بجمال ما أدركت ما يزيل عنها كثيراً من حب الشهوات البدنية التي كانت قبلها مألوفة لها، وحتى إنها إذا أمعنت في ذلك تنصرف عن بدنها الذي كانت تحبه وتعشقه بطبعها، ولهذا نجد العاشق يسلبه عشقه للكمال عن لذة الطعام والمشرب والنوم، وهي من الأمور الضرورية للجسم، بل يجعل للنفس من الطرب والسرور بما هي فيه من اللذة الروحانية ما يشغلها عن الشعور بما فات من اللذات الخسيسة⁸⁵.

ومما سبق، نلاحظ أن بعض المتصوفة قد انطلقوا من تجربة الحب البشري لتتسع الآفاق إلى تجربة الحب الإلهي استمراءً لاستمرار حال الحب، وسعيًا نحو المطلق، كما أن الحب الإلهي نفسه قد ينطلق من خلال التعلق بالحسي والمادي حتى يتحرر منه منتقلًا إلى الروحي والإلهي بشكل كامل، ومن هنا نلاحظ أن ثمة جدلاً واضحاً في طريق الصوفي بين الإنساني والإلهي، في علاقة تداخل شديد يسعى العبد فيها إلى محو إرادته في إرادة خالقه، ويمحو وجوده في وجوده من خلال التحرر من متعلقات النفس، سعيًا إلى الفناء في الذات الإلهية، ولذا يقول الدباغ «اعلم أن الحق تعالى تجلّى لعباده في كل شيء فهم يشهدونه في كل مشهود، ويطالعونه في كل موجود، وذلك عند فناء ذواتهم في مشاهدة ذاته لا بمعنى الحلول الذي هو صفة المحدثات، فعند فناء العبد وذهابه عن نفسه يشهد ربه كأنه الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان، وعلى هذا يحمل سائر إطلاقات المحبين إذا غلبت عليهم صفات الأنس، وسكر الأحوال، لا على معنى الحلول اللائق بالأجسام، كما قال: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فليس في الكون سوى من هو أنا»⁸⁶.

83 - المرجع نفسه، ص 72

84 - المرجع نفسه، ص 74

85 - المرجع نفسه، ص 16

86 - المرجع نفسه، ص 65

وينتهي مقام الحب الإلهي عند الصوفية إلى التسليم المطلق لذات المتصوف لله سبحانه وتعالى في كل شيء، وإلى تفويض الذات نفسها لله، فليس الهلاك إلا في التدبير، وليس النجاة إلا في التفويض، ومن أراد أن يذوق شيئاً من الأحوال فليُنزل نفسه إحدى منازل ثلاث: إما أن يكون كما كان في بطن أمه مُدبراً غير مدبر، مرزوقاً حيز رزقه من حيث لا يعلم، أو أن يكون كما يكون في قبره، أو كما يكون في القيامة⁸⁷.

ونلاحظ كيف أن المتصوفة في علاقتهم بالله قد انتهوا إلى سبيل الاتصال بالله، باعتباره محل الحقيقة والجمال والكمال والجلال هو الحب، وأن العلاقة بين الإنسان والله تقوم على إثارة الإنسان (المحب) لله (المحبوب) على كل شيء، ووفقاً لهذه العلاقة ينظر الإنسان المحب إلى محبوبه على أنه مصدر كل جمال وكمال، وأنه الأولى بكل محبة، وعليه أن يمحو ذاته في ذات محبوبه، ويمحو إرادته في إرادة محبوبه، فكل حركاته وسكناته وفقاً لهذا المنطق هي من أجل السير في الطريق إلى الله، الطريق القائم على المحبة، الأمر الذي ينتهي بالإنسان إلى أن يحل الله كمشهود في كل أرجاء الكون في عينه، فلا يرى الأشياء إلا من خلال اتصالها بهاء خلق الله المحبوب.

وهنا تصبح العلاقة بين الله والإنسان القائمة على المحبة والعشق كاسرة لشوكة القهر والخوف، والرهبنة، تلك السمات التي أصل لها كلا من علم الكلام والفقه، فصارت العلاقة بين الإنسان والله قائمة على أداء طقوس وعبادات شكلية في معناها، ولم تقم على إيمان قوي، فالتصوف وحده هو الذي يعلم الإنسان طريق الإيمان القويم، في حين أن الفقه يؤصل إلى سلوك الإيمان، وطقوسه، ومن هنا كان التباعد بين الفقه والتصوف من ناحية، وبين علم الكلام والتصوف من ناحية أخرى.

ولكي نرى اكتمال المشهد علينا أن نسأل ماذا يترتب على هذا الحب في نفس الإنسان تجاه العالم والوجود والحقيقة؟ كيف تصير رؤية الصوفي لنفسه تجاه حقائق الأشياء؟ أو كيف ينظر إلى الآخر المغاير له في الدين والملة؟ كيف ينظر الإنسان إلى محيطه الخارجي حين يمتلئ بالحب؟ أسئلة كثيرة لا بد من الإجابة عنها.

رابعاً: من نسبية الحقيقة إلى الانفتاح على الآخر

إن طريق التصوف الذي يفتح على التجربة الإيمانية، والوصال بالله من خلال الحب، إنما يؤمن بصورة أساسية بأن مقدرة الإنسان على إدراك الحقيقة إنما يكون بصورة نسبية؛ لأنهم كما يقولون إن الله ألقى بالحقيقة كلوح زجاج من السماء ما إن نزل إلى الأرض حتى تناثرت أجزاءه، فمسك كل إنسان بجزء من لوح الزجاج معتقداً أنه كل الحقيقة، وما هو بكل الحقيقة في شيء، وإنما هو إدراكه هو للحقيقة عبر جزئية محدودة منها.

وحاول الحلاج أن يبرز طبيعة نسبية الحقيقة البشرية في إدراكها للحقيقة الإلهية، فإن الوصول إلى الحقيقة الإلهية أمر مستحيل؛ لأن «الله حجبهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم القدرة لطاشوا، ولو كشف لهم الحقيقة لماتوا، فأسماء الله من حيث الإدراك اسم، ومن حيث الحق حقيقة»⁸⁸ فالحلاج يبرز أن الله أبرز نفسه لخلقه بالاسم حيث مدى إدراكهم، ولم يكشف لهم قدرته أو حقيقته لأن أجهزتهم المعرفية لا تقوى على إظهاره قدرته أو معرفة حقيقته، والأسماء التي أبرز بها نفسه لخلقه هي أسماء في وعي الناس بها، ولكنها من حيث الله تمثل حقيقته، فالله قد حجب وراء الاسم في وعي البشر.

ويؤكد الحلاج أن أفهام البشر لا يمكن أن تدرك الحقيقة المطلقة «فأفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخلقية، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ الحق وراء الحقيقة والحقيقة دون الحق»⁸⁹ وبذلك يعمق الحلاج طبيعة علاقة الإنساني البشري بالإلهي المقدس المطلق، وهي عجز الإنساني عن إدراك الحقيقة الإلهية بكلياتها.

ولأن معظم الصوفية قد آمنوا بنسبية معرفة الإنسان لما هو إلهي، وأن ما يدركه من المطلق إنما يدركه بما هو نسبي ومحدود، كانوا مدركين كذلك أن إدراك كل صوفي لمعاني القرآن مختلف من شخص لآخر. لذا «فإن معاني القرآن تنكشف لكل صوفي بحسب استعداده الروحي، وبحسب وقته وحاله، وهنا نعلم لماذا يختلف الصوفية في مشاربهم ونزعاتهم واتجاهاتهم الروحية؟ فإن ما يغلب على أحدهم من الأحوال نتيجة لتلاوته القرآن غير ما يغلب على الآخر، والحقيقة أن لكل صوفي عالم روحي بذاته، وأن الطرق الصوفية المؤدية إلى الله هي بقدر هذه العوالم الروحية، وإذا عرف بعض قدماء الصوفية التصوف بأنه إدراك الحقائق، فليس لهذا التعريف من معنى إلا أنه إدراك الحقائق الإلهية كما يدركها كل صوفي على حده، وبمقدار استعداده الروحي وتكوينه»⁹⁰.

فقد آمن المتصوفة بأن لهم طرق ومسالك ومشارب إلى الله تتعدد بتعدد التوجهات؛ لأن التصوف بالعمق هو تجربة فردية في علاقة العبد بالرب، ونتيجة لاختلاف مشارب الناس وأحوالهم من الصوفية فقد آمنوا بأن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، فالصوفية يؤمنون بتعدد الطريق إلى الله؛ لأن رؤية الحقيقة المطلقة ذات الجلال والكمال لا تتجلى للبشر النسبي إلا بما هو نسبي؛ فالكل يدرك الحقيقة وفقاً لحاله.

ولا شك في أن إيمان المتصوف بتعدد الطريق إلى الله، ونسبية إدراك الحقيقة، جعل من طريق المحبة الصوفي إلى الله طريقاً منفتحاً على كل الأديان والثقافات والتجارب التي يمكن أن تغذي التجربة الدينية الفردية للمسالك في طريقه إلى الله، ومن هنا كان لابد أن نرى كيف أن طريق الصوفي إلى الله كان منفتحاً على

88 - المرجع نفسه، ص 221

89 - الحلاج (أبو منصور)، الطواسين، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 167

90 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 122

كل الأديان والمثلل والثقافات، وكيف كانت نظرة الصوفي إلى الآخر المغاير له في الدين والثقافة نظرة متسامحة، فالصوفي بطبعه لا يميل إلى تكفير المغاير له في الدين والاعتقاد؛ لأنه يرى أن الأديان هي مجرد طرق للوصول إلى الحق الأول (الله)، ومن ثم علينا إذن أن نتساءل ما هو موقف الصوفي من التسامح بين الأديان؟ وكيف انفتح عليها؟ وكيف استفاد التصوف من تجارب الآخرين في الأديان والثقافات؟ تساؤلات عديدة تطرح طبيعة انفتاح التجربة الصوفية على العالم والوجود والثقافات.

وتبدو نظرة الحلاج المتسامحة في قوله: «ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحتته إيمان، ولا طاعة إلا وتحتتها معصية أعظم منها، ولا أفراد بالعبودية إلا وتحتته ترك حرمة، ولا دعوى المحبة إلا وتحتتها سوء الأدب، لكن الله تعالى عامل عباده على قدر طاقتهم»⁹¹.

ومن هذا المنطق المتسامح، نظر الحلاج إلى الذين كفروه نظره متسامحة تنم عن عمق الإيمان، والتجربة الروحية الشديدة التميز، فيقول لأحد تلاميذه: «يا بني إن بعض الناس يشهدون علي بالكفر، وبعضهم يشهدون علي بالولاية، والذين يشهدون علي بالكفر أحب إلي وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية؛ لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي، والذين يشهدون علي بالكفر يشهدون تعصباً لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد»⁹² وهكذا نرى عظمة التجربة الصوفية القائمة على التسامح والمحبة حتى للذين يمكن أن يكفروا الآخر، وينظروا إلى الجانب الإيجابي القائم في مسألة التكفير.

لقد آمن المتصوفة بالانفتاح على الأديان بالذات لاعتقادهم بأن مصدرها واحد وهو الله، ولذا يؤمن التصوف بوحدة مصدر الأديان، ووحدة أهدافها، وكان الحلاج يرجع وحدة الأديان إلى المحبة الإلهية، فما دام الناس يحبون الله، فيجب أن يكون الحب هو دينهم، وأن الاختلاف في الأسماء والصفات والمعاني فهو اختلاف عرضي، فالمحبة هي الأصل، وما الأديان إلا شعب جمّة، يقول الحلاج:

تفكرت في الأديان جد محقق

فألقيتها أصلاً له شعب جماً

فلا تطلبن للمرء ديناً فإنه

يصد عن الأصل الوثيق وإهما

يطالبه أصل يعبر عنده

جميع المعالي والمعاني فيفهما⁹³

91 - الحلاج (أبو منصور)، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 243

92 - المرجع نفسه، ص 262

93 - الحلاج (أبو منصور)، الديوان، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 322

ويرى الحلاج أن الأديان كلها لله عز وجل، وأن كل طائفة تنشغل بدين لها، وأنه لا اختيار لهم في دينهم، يقول: «الأديان كلها لله عز وجل جعل لكل دين طائفة، لا اختيار لهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية مجوس هذه الأمة، وأعلم أن اليهودية، والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف»⁹⁴ ومن هنا نلاحظ أن أساس الانفتاح على الأديان الأخرى هو البحث عن وحدة هذه الأديان من حيث الأصل والهدف، وهذا ما يقرب بين الأديان ويوحد بينها بروح متسامحة محبة، ومن ثم لا ينبغي الحكم على معتقدات دين من الأديان بأنها باطلة خطأ؛ لأن غاية كل الأديان هو التوحيد، والبحث عن حقيقة وصور تجليات الإله في قلوب البشر.

ولعل نظرية وحدة الأديان التي قال بها الحلاج قد استهوت ابن عربي بعده بعدة قرون، والذي اعتبر أن الإنسان يدين بما يراه؛ لأن الإله في كل كائن من الكائنات كما في قوله:

«وما الكلب والخنزير إلا إلهنا

وما الله إلا راهب في كنيسة

كما يدعو إلى عدم التقيد بدين معين؛ لأن ذلك يجعله يكفر بالأديان الأخرى كما صرح بذلك.

عقد الخلائق في الإله عقائداً

وأنا اعتقدت جميع ما عقده

وطالما أن عقيدته تلك جامعة لمعتقدات جميع الناس، فهي تشمل ديانات السماء وعقائد الأرض كلها، حيث لا يفرق بين وثنية قديمة أو إلحادية جديدة، ولا بين إسلام ونصرانية ويهودية، بل هو في آن معاً مسلم ووثني يؤدي عبادته لأي رب سواء تصوره في وثن أو في حيوان أو رآه في كنيسه؛ فالمعبود هو الجوهر الأزلي القديم المقوم لجميع صور الوجود. أما العابد، فهو الصورة المتقومة بهذا الجوهر، فكل صورة من الصور ناطقة بالوهية الحق مسبحة بحمده، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه، وأرقى أنواع العبادة هي التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو وهو أنت، حيث يكون القلب هيكلاً لجميع المعتقدات، والعبادة مرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق»⁹⁵.

94 - الحلاج (أبو منصور)، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 259

95 - سارة الجويني حفيز، صورة المسيح في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ص 168

ومن ثم، فإن نظرية وحدة الأديان عند محيي الدين بن عربي جعلته منفتحاً على جميع الأديان؛ لأن الصوفي ينظر إلى كل العبادات الصحيحة على أنها مجال لتجليات الحقيقة الواحدة وهي الله، ولهذا يقول ابن عربي في «ترجمان الأشواق».

«لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي

إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني

لقد حذر ابن عربي من خلال هذه الأبيات وغيرها من الإيمان بدين خاص، والكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه فكن في نفسك هيولياً لصورة المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه»⁹⁶.

ومن خلال إيمان المتصوفة بوحدة الأديان، وأن الأديان هي مجرد طرائق إلى الله يمكن أن نفهم تأثير الصوفية بالأديان الأخرى، وبالثقافات المغايرة للثقافة الإسلامية، وذلك لأن سمات التجربة الصوفية في كل الأديان واحدة في جوهرها، وإن اختلفت في طبيعتها وفي التعبير عنها، ولذلك يمكن القول بأن دراسات معظم المستشرقين الذين يسعون إلى بيان المصادر الأجنبية للتصوف الإسلامي هي دراسات غير موضوعية؛ لأنها تسعى إلى تعرية التصوف الإسلامي عن أصلته؛ وذلك لأننا إذا فهمنا أن التصوف يؤمن بوحدة الأديان، وأن التجربة الصوفية موجودة في كل الأديان والثقافات، ففي هذه الحالة يمكن أن نقبل أن هناك مؤثرات في التصوف الإسلامي، سواء من الأديان أو الثقافات المغايرة للإسلام.

والواقع أن انفتاح التصوف على الأديان الأخرى، باعتباره ديناً للمحبة والتسامح يبدو لنا واضحاً في موقف التصوف الإسلامي من المسيح، وفي مدى حضور صورة جيدة للمسيح والمسيحية في التصوف الإسلامي، وهو ما يكشف عن أمرين؛ أولهما تسامح التصوف، وثانيهما وحدة التجربة الصوفية، فقد بدا السيد المسيح في التصور الإسلامي «هو بالدرجة الأولى زاهد عظيم، إنه المثل الأعلى، القديس الذي استغنى عن حاجات الدنيا،

وارتباطاتها جميعاً فراح يسبح في الأرض يلتحف السماء، ويتوسد الأرض، وهو في جولاته ورحلاته لا يتطلب النقود مثله في ذلك مثل الراهب البوذي المتسول تماماً، ولكنه يختلف عن الأخير من حيث إنه كان يمتلك مصفاة وطاسة للصدقات. أما المسيح، فما كان يمتلك أي شيء من المتاع. إنه لا يتسول من أجل لقمة العيش، وإنما يقتات بما تجود به الطبيعة له، ماء من عين، وحشائش مما تنبت في الأرض»⁹⁷.

ولقد كان هناك أواصر قربي بين المتصوفة المسلمين والرهبان في أنماط الحياة والتعاليم، ولذا فقد احتل المسيح مكانه بارزة لدى المتصوفة المسلمين؛ فقد «تركت الأحاديث ذات الطابع الفكري التي دارت بين المسلمين والزهاد النصارى سواء في الصوامع الموحشة، أو من خلال السياحة التعبدية في الجبال المقفرة آثاراً كانت أكبر من مجرد التعرف على حياة المسيح عيسى بن مريم وكلماته، ومهما يكن من أمر فقد تعلم الزهاد المسلمون على وجه الخصوص ترديد عبارات من موعظة الجبل، ومنها بالدرجة الأولى تلك العبارات التي تحذر من مغبة التظاهر على الآخرين بالتعبد، أو إدانة واحتقار الآخرين، وكذلك تلك العبارات التي تؤكد على ضرورة المسامحة، كما تعلموا ضرورة الإشادة بهذه الفضائل الإنجيلية، وضرورة تطبيقها بنفس الصيغة التي شاهدها عند الرهبان والنصارى»⁹⁸.

ولا شك في أن هذا التأثير من قبل الصوفية بالرهبان النصارى نابع من مدى وحدة التجربة الصوفية في كل الأديان، حيث كانت إرشادات الرهبان أمراً نافعاً، «فمالك ابن دينار لا يأنف من أن يتعلم من الرهبان النصارى، فهو يقول رأيت جبلاً عليه راهب فناديت، فقلت: يا راهب أفدني شيئاً مما تزهدني به الدنيا، قال أولست صاحب قرآن وفرقان؟ قلت: بلى! ولكن أحب أن تفيدني من عندك شيئاً أزهد به في الدنيا، قال: إن استطعت أن تجعل بينك وبين الشهوات حائطاً من حديد فافعل»⁹⁹.

ومن جانب آخر، فإن التصوف الإسلامي قد تأثر ببعض عقائد المسيحية، فقد قال بعض صوفية الإسلام بالحلول بالمعنى المسيحي كالحلاج حين قال:

سبحان من أظهر ناسوته

سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً

في صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه

كلحظة الحاجب بالحاجب

97 - تور أندريه، التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 26

98 - المرجع نفسه، ص 50

99 - المرجع نفسه، ص 28

وفي هذا إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية، اللاهوت والناسوت وهما اصطلاحاً أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعة المسيح، وقد روى عن الحلاج أبيات أخرى صريحة في الحلول، والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائماً بالمسيحية، فهو يصف روحه وروح الإله في حالة امتزاج يقول:

مزجت روحك في روحي كما

تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني

فإذا أنت أنا في كل حال

ويصف حالة الاتحاد التام بربه، فيقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا¹⁰⁰

ولا شك في أن اعتقاد الصوفية بأن السبيل إلى الله قائم على المحبة، وأن المحبة هي جوهر الاعتقاد بالله فيه تأثير واضح من قبل الصوفية بروح المسيحية؛ وذلك لأن «المحبة الإلهية من أجزاء العقيدة المسيحية، وهي العمود الفقري لدى المتصوفة منهم، فالغالب عليهم وصف المسيح بأنه مؤنس النفس ومحبوها، فالمحبة تنمي القوة الخاصة داخل المسيحي، وتمكنه من التخلي عن أنانيته، وتفسح له المجال أمام العطاء الحر للآخرين باعتبار أن المحبة، إنما هي كائن فعال ينتقل من الرضاعة إلى الطفولة إلى الكهولة عبر تلك العلاقة الشخصية بالمسيح، والحب لدى المتصوفة يجرى مجرى الدم في الكائن الحي، وعلى ذلك فدورة الحب تشبه الدورة الدموية تبدأ من الله وتعود إليه»¹⁰¹.

ومما سبق ينبغي أن نقر بمدى انفتاحية التجربة الصوفية على كل الأديان والثقافات، وهذا ينم عن مدى التسامح الذي يتمتع به التصوف في موقفه من الآخر المغاير له في الدين أو المغاير له في الثقافة، وهذا ما يميز روح التصوف عن روح علم الكلام، أو روح الفقه، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نقر ما حاول المستشرقون أن يرددوه من البحث عن أصول أجنبية للتصوف الإسلامي، فمنطلق انفتاحية التجربة الصوفية وتسامحها مع الآخر، فإن له ما يبرره نتيجة لوحدة التجربة الصوفية في كل الأديان.

100 - أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ص 86-87

101 - سارة الجويني حفيز، صورة المسيح في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 125

ومن ثم، فإننا في هذا الفصل، وإن كنا نؤكد على أهمية كون التصوف طريقاً لمحبة الله ذي الجلال والكمال، وأن إعادة الروح الصوفية للإسلام، والمذاق الصوفي للإسلام، يمكن أن يجدد التجربة الإيمانية للأفراد في حياتنا المعاصرة، ويعيد إنتاج العلاقة الخاصة بين العبد والرب كعلاقة قائمة على المحبة، وأن الدين يؤسس في المقام الأول على المجال الشخصي الوجداني للإنسان؛ لأنه يساهم في صناعة ضمير الفرد، الذي هو الركيزة الأساسية لدور الدين الفاعل في حركة الاجتماع البشري.

ومن جانب آخر، تميز تجلّي صورة الإله في التصوف الإسلامي بأنه تجلّ لصورة متسامحة تتسم بالرحمة والغفران، وتقوم على المحبة، ولم يخلف التصوف عبر تاريخه ما خلفه علم الكلام من صناعة الفرقة والدماء بسبب التصارع حول العقيدة بين الفرق، أو ما خلفه الفقه بالنظر إلى الله كمشرع ليتم ضبط حركة الاجتماع البشري لصالح السلطان، أو لكي يتحكم رجال الدين في أرواح وأجساد البشر وفي حركاتهم وسكناتهم، بناء على الفتاوى الفقهية التي يؤسسون لها. ولذا يمكن القول إن التصوف ينقل حضور الإله في قلب المؤمن من أرض الخوف التي رسخ لها علم الكلام والفقه، إلى أرض المحبة والتسامح وفقاً للرؤية الصوفية المنفتحة.

ولا يعني تقديرنا لقيمة التصوف أن يصبح الناس كلهم مناصرين لهذا الطريق ولكن ما أعنيه أن يقدم الدين وأهباطه التدين بروح المتصوفة القائمة على المحبة والتسامح، وأن تسود صورة الإله الحاضرة في التصوف، والقائمة على الترغيب لا التهيب، والتسامح لا التعصب، لكي يكون الدين أداة داعمة لقوة الحياة الروحية للأفراد؛ لأن عودة الدين إلى المجال الشخصي على يد التصوف يحمي المقدس من المندس، ويحمي الإله من تلاعب السياسة به على الأرض، ويعيد للمقدس والإلهي هيئته على الأرض.

وعلى الرغم من إيماننا بقوة دور التصوف ومذاقه الروحي في العقيدة والتدين، فإننا لا ينبغي أن نغض الطرف عن بعض الآثار السلبية في التصوف سواء في الطرق الصوفية، أو في علاقة المريدين بالشيخ القائمة على الطاعة العمياء، والثقة الكاملة في الشيء، دون تفكير ولا روية، لدرجة أن بعض المريدين يصفون طابع القداسة على بعض مشايخهم ثقة فيهم، وهذا قد يعوق النمو والتطور الروحي للمريدين، وقد يقف تقديس المريدين لهم في سبيل تحقيق هذا الهدف.

ومن جانب آخر، فإن ما يؤخذ على التصوف وخاصة في الفترة الأخيرة هو انتشار الطريقة، التي تركز على الشكل والمظاهر، والاحتفالات بالموالد، بما ينقل التدين إلى أحد أشكال التدين الشعبي الخالص، وليس العلاقة الروحية العميقة بين العبد والرب، كما يؤخذ على الطرق الصوفية أنها كانت أداة في يد المستعمر الأجنبي لنشر الأساطير والخرافات وعبادة الأشخاص، وإرساء السكينة الواهية في حياة الأفراد، وكل هذه المظاهر السلبية في الطريقة الصوفية هو مما يحسب على التصوف، وهي قضايا عالجه العديد من الباحثين في بيان الآثار السلبية للطرق الصوفية التي تكسر دافعية الأفراد للحياة، ودافعتهم للمقاومة، وتعديل أوضاع المجتمع.

الفصل

كما يؤخذ على التصوف الكلاسيكي - لدى البعض - انتشار معتقدات وحدة الوجود، والحلول والاتحاد، والتي بسببها كفرهم السلفية، وتم تصفية العديد منهم، وإن كانت عقيدة وحدة الوجود تأتي في سياق عجز قوالب اللغة التقليدية في التعبير عن تجاربهم الصوفية، وفي التعبير عن مكنوناتهم، ولذا كان للتصوف لغته الخاصة، كما اتخذ من الشعر طريقاً للتعبير عن هذه التجارب.

 Mominoun

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun_sm

info@mominoun.com

www.mominoun.com

مُهْمِنُون بِلا حدود

Mominoun Without 3orders

www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

