

التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق

الجزء الأول

زكي مبارك



التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (الجزء الأول)

التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (الجزء الأول)

تأليف

الدكتور زكي مبارك



التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (الجزء الأول)

الدكتور زكي مبارك

كلمات عربية للترجمة والنشر

جميع الحقوق محفوظة للناشر كلمات عربية للترجمة والنشر
(شركة ذات مسئولية محدودة)

إن كلمات عربية للترجمة والنشر غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه
ص.ب. ٥٠، مدينة نصر ١١٧٦٨، القاهرة
جمهورية مصر العربية

تليفون: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢ + فاكس: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥١ +

البريد الإلكتروني: kalimat@kalimat.org

الموقع الإلكتروني: <http://www.kalimat.org>

الغلاف: تصميم هاني ماهر.

جميع الحقوق الخاصة بصورة وتصميم الغلاف محفوظة لشركة كلمات عربية
لترجمة والنشر. جميع الحقوق الأخرى ذات الصلة بهذا العمل خاضعة للملكية
العامة.

Cover Artwork and Design Copyright © 2012 Kalimat Arabia.

All other rights related to this work are in the public Domain.

المحتويات

٧	الإهداء
٩	مقدمة
١٥	كلمة المؤلف
١٩	دعاء
٢١	فاتحةُ الكتابِ
٤٣	أغراضُ الكتابِ
٤٩	اشتقاقُ كلمةِ تصوّف
٦٥	التّصوّفُ في الأدب
٨٥	كلامُ الشعراءِ في الزهد
١٠٧	ذخائرُ منسيةٍ من الأدبِ الصوفي
١١٩	أخيلةٌ أدبيةٌ في وصفِ الدنيا
١٢٧	حكم ابن عطاء الله السكندري
١٤٩	مكانة ابن عربي في الأدب والتصوف
١٩٣	مصرع الحلاج
٢٠١	صراحة الجيلاني
٢٠٩	المنظومات الصوفية
٢١٣	منظومات ابن عربي
٢١٧	منظومات اليافعي
٢٢٩	أشعار النابلسي
٢٣٩	منظومات حسن رضوان

التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (الجزء الأول)

٢٥١	المدائح النبوية
٢٦٥	الهيام في حب الله
٢٧١	أشواق ابن الفارض
٢٩٣	أخبار الصوفية
٣٠٩	نقل الأقاويص الغرامية إلى الجواء الصوفية
٣١٧	صور المجتمع الإسلامي في كتب الصوفية
٣٥١	حياة اللهجات العربية في مؤلفات الصوفية
٣٥٩	أثر التصوف في الفنون
٣٦٧	خاتمة الجزء الأول

الإهداء

حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول

مولاي

كان من حظي أن أتشرف بإهداء كتاب «الأخلاق عند الغزالي» إلى جلالة الملك فؤاد الأول، وهو الكتاب الذي نلت به إجازة الدكتوراه أول مرة، فليكن من حظي أن أتشرف بإهداء كتاب «التصوف الإسلامي» إلى جلالة الملك فاروق الأول، وهو الكتاب الذي نلت به إجازة الدكتوراه ثالث مرة. وإنني لأرجو أن ينال هذا الكتاب من عطف مولاي الملك ما يتوجه بالقبول، والسلام.

المخلص زكي مبارك

مصر الجديدة في ٢٣ شعبان

سنة ١٣٥٧ / ١٧ أكتوبر سنة ١٩٣٨



جلالة الملك فاروق الأول الذي ورث أباه العظيم في رعاية الدراسات الجامعية.

مقدمة

بقلم حضرة صاحب العزة الأستاذ الكبير محمد جاد المولى بك المفتش
الأول للغة العربية بوزارة المعارف

القاهرة: ٢١ شعبان سنة ١٣٥٧ / ٢٥ أكتوبر سنة ١٩٣٨

(١)

ما وقع بصري على الأستاذ الدكتور زكي مبارك إلا تذكرت هجومي عليه في سنة ١٩٢٤ إذ انتدبتني وزارة المعارف عضواً باللجنة التي أدى أمامها امتحان الدكتوراه بالجامعة المصرية أول مرة، كما انتدبت المغفور له الأستاذ أحمد عبده خير الدين وكيل دار العلوم الذي انتاشه منأ الموت منذ شهور فمضى مأسوفاً عليه من جميع من عرفوا قلبه الطيب وأخلاقه العالية.

كنت في تلك الأيام لا أعرف الدكتور زكي مبارك معرفة شخصية، وإنما كنت أعرفه عن طريق ما يكتب في الصحف والمجلات، فكنت أتصوره شاباً بعيد الهمة كلفاً بنقد الشعراء والكتاب والمؤلفين محباً للظهور بمظهر السيطرة والاستعلاء. ولما اطلعت على رسالته التي قدّمها لامتحان الدكتوراه في تلك الأيام وهي (الأخلاق عند الغزالي) رأيت فيها ما صدق ظني فيه: رأيته يهجم على حجة الإسلام الغزالي ويقسو عليه، فلم أجد بداً من أن أتشدد في حسابه لأعجم عوده وأسبر غوره.

ولكن امتحانات الدكتوراه عليية يحضرها من يشاء، وكان من الحاضرين يومئذ حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد المجيد اللبان وجمهور من أفاضل العلماء بالأزهر الشريف، فلما أخذت في محاسبة الدكتور زكي مبارك على ما صنع في نقد الغزالي تكشفت جوانب أثارت فضيلة العالم الجليل الشيخ اللبان فتدخل وتدخل معه جماعة من جلة العلماء، وكاد الجمهور يموج من الغيظ، ولولا حكمة رئيس اللجنة يومئذ، وهو حضرة صاحب العزة الأستاذ الدكتور منصور فهمي بك، لاضطرب النظام وانفرد عقد الامتحان.

وحين خلت اللجنة للمداولة أسفر نقاشها عن منح زكي مبارك إجازة الدكتوراه بدرجة «جيد جدا» واقترحت أن ينص في محضر الجلسة على أن اللجنة غير مسئولة عما في الرسالة من الشطط والجموح، ولكن الأستاذ الدكتور منصور فهمي بك أقنعنا بأن من المفهوم أن امتحان الدكتوراه هو محاولة عقلية يخطئ الطالب فيها ويصيب، وأن الرسالة لن تخرج إلا محصنة، وكان ذلك مفهوما عندي وإنما قصدت الاحتياط لنفسي ولزملائي.

(٢)

وكنت أظن المشكلة انتهت عند هذا الحد، ولكنني تبينت مع الأسف أن هجومي على الدكتور زكي مبارك كانت له عواقب، فقد حمل عليه جماعة من العلماء في جريدة المقطم وجريدة الأخبار، يحمل لواءهم حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ يوسف الدجوي أمد الله في حياته النافعة، والأستاذ الشيخ أحمد مكي تغمده الله برحمته.

وعند ذلك عرفت أن الدكتور زكي مبارك قد يقضي حياته في المضاللة والمجادلة لما استقر في النفوس من أنه باحث متعسف مشاغب.

كان ذلك الحادث كافيا لأن يوجه نظري إلى هذه الشخصية الجديدة وإلى تعقب ما تؤدي من النفع أو الضرر للدراسات الأدبية والفلسفية، ولكن من الذي يستطيع أن يتعقب الدكتور زكي مبارك؟

وكيف يمكن ذلك وهو لا يسكت أبدا، ولا يترك فرصة لمن يريد أن يحكم له أو عليه؟ تراه حينما يجادل في الدقائق الفقهية كما صنع حين حقق نسب كتاب الأم فتضيفه إلى الفقهاء، وحينما يجادل في العضلات النحوية فتضيفه إلى النحويين وتنظر إلى

كتاب «النثر الفني» أو كتاب «الموازنة بين الشعراء» فتحسبه رجلا لا يحسن غير النقد الأدبي.

وتقرأ رسائله الغرامية ودراساته الطريفة للعشاق من الشعراء فيخيل إليك أنه شاب لا يعرف غير الاصطباح والاعتباق بهوى الغيد الرعابيب.

وتنظر رسالة «اللغة والدين والتقاليد» فتعده من كبار المصلحين وتنظر مقالاته في التربية والتعليم فتراه من أقطاب المربين، وتقرأ هجومه على الكتاب والشعراء والمؤلفين فتخاله من الهدامين وتسمع عن أخباره في الأندية والمجالس وأحاديث رحلاته إلى البلاد الشرقية والغربية وانتقاله من العمامة إلى الطربوش ثم إلى القبعة والسدارة فتعتقد أنه من المولعين بدرس أخلاق الأمم والشعوب.

وفي وسط هذا الضحيج قرأت في الصحف أنه سيؤدي امتحان الدكتوراه في جامعة فؤاد الأول فأرجأت ما كان عندي من الأعمال الحافزة وقصدت إليها لأشاهد الدكتوراه الثالثة؛ لأنه كان قد نقل ميدان مشاغباته إلى جامعة باريس وكذلك حضرت مع النظارة لأرى «هذا التلميذ» الذي اشتركت في امتحانه منذ ثلاثة عشر عاما وكونت فيه رأيه قد لا يرضيه لو اطلع عليه فماذا رأيته؟ وماذا لاحظت؟

رأيت طالب الدكتوراه في سنة ١٩٢٤ غير طالب الدكتوراه في سنة ١٩٣٧ كان الطالب الأول يجادل لجنة الامتحان بلا تهيب ولا تطف ولا أقول بلا تأدب أما الطالب الجديد فكان آية من آيات الأدب والذوق، وكان مثالا من أمثلة التواضع والاستحياء: يستمع السؤال بهدوء، ويجيب عليه بذكاء مقرون بالتحفظ والاحتراس، فماذا صنعت الثلاثة عشر عاما بالدكتور زكي مبارك؟

لقد تغير تغيرا تاما وانقطعت الصلة بين حاضره وماضيه أشد انقطاع، وكذلك يصنع العلم بأبنائه الأوفياء فهو يجعلهم متواضعين مهذبين لا يعرفون العنف ولا الغطرسة ولا الكبرياء.

(٣)

وبالغ الدكتور في الأدب والذوق فعرض عليّ رسالته الجديدة لأقدم إليه بعض الملاحظات، بوصف أنني من المشتغلين بدراسة فلسفة الأخلاق وقد نظرت في الرسالة الجديدة فرأيت الدكتور زكي مبارك لم يتغير ولم يتبدل، فمؤلف كتاب «التصوف الإسلامي» هو عينه مؤلف كتاب «الأخلاق عند الغزالي» بل هو في كتابه الجديد أخطر وأفتك، ولكن ماذا أملك في مقاومته هذه المرة؟

إن جامعة فؤاد الأول منحته درجة الدكتوراه في الفلسفة برتبة الشرف وهي شديدة الضن بالألقاب إلا على المستحقين، ولا سيما أن اللجنة التي أدى امتحانه أمامها قد ضمت نخبة من أكابر العلماء من بينهم معالي الأستاذ مصطفى عبد الرازق بك والدكتور منصور فهمي بك والدكتور عبد الوهاب عزام والأستاذ شفيق غربال.

ومن واجبي أن أحترس في الثناء فأصرح بأني لا أتفق والدكتور زكي مبارك في كل ما عرضه من الآراء في كتاب التصوف الإسلامي، ولا غرو في ذلك فالباحثون قلما اتفقوا على رأي واحد، إن المهم عندي وعند جميع المنصفين أن يكون الباحث حسن النية مستقلا في آرائه الفلسفية، والدكتور مبارك من هذه الناحية متفوق كل التفوق: فهو في كتابه هذا يدرس التصوف دراسة من يفهم أسرار التصوف.

والعقل الفلسفي ظاهر كل الظهور في هذا الكتاب، فالمؤلف أثابه الله يدرس الوجوه المختلفة للرأي الواحد، وقد يصل حاله إلى الغرابة في بعض الأحيان حين يعرض عليك عدة صور لرأي من الآراء ثم تراه متشيعا لكل صورة كأنها رأيه الوحيد وكأنه أشخاص يتحاورون لا شخص واحد.

وذلك هو العقل الفلسفي فيما أعرف، وهو لا يتوفر للباحث إلا حين تنضج مواهبه ويكبر عن التعصب لرأي من الآراء.

لقد ألف المسلمون مئات أو ألوفا من المصنفات في التصوف، وما كنا في حاجة إلى كتاب جديد.

فالمزية الصحيحة للدكتور زكي مبارك هي أنه لم يؤلف كتابه في الدعوة إلى التصوف، أو الهجوم على التصوف، وإنما ألف كتابه في نقد التصوف فبين ما فيه من محاسن وعيوب، وكشف عما فيه من ضعف وقوة، بصراحة فائقة وحماسة رائعة، وأسلوب متين.

وأصرح مرة ثانية بأني قد أخالف هذا المؤلف في كثير من الآراء التي عرضها في كتاب التصوف الإسلامي، ولكني أتمنى أن يكون قدوة لسائر المؤلفين، فما ينقصنا اليوم غير الابتكار، وهو أول شرط في جودة التأليف.

(٤)

وأنا بعد هذا التحفظ أشهد أن هذا الكتاب يفيض بقوة الروح، وأعتقد أنه يغرس الشعور بالتبعية الخلقية ويوجه القارئ إلى فهم أسرار المعاني، وتسجيل هذا الرأي يريحني من الإحساس الذي أرقني منذ سنة ١٩٢٤ حين حرّضت الجمهور علنا على الشك في آراء

مقدمة

الدكتور زكي مبارك، الرجل الفاضل المخلص الذي أنفق شبابه في الدراسات الأدبية والفلسفية.

كتب الله له دوام التوفيق، ونفع بمؤلفاته، وأطال في حياته.

كلمة المؤلف

بقلم محمد زكي عبد السلام مبارك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.
أما بعد، فهذا كتاب التصوف الإسلامي، وهو كتاب شغلت به نفسي نحو تسع سنين، وأنفقت في تأليفه من الجهد والعافية ما أنفقت، في أعوام عجاف لو ابتلي بمثلها أصبر الصابرين وأشجع الشجعان لألقى السيف وطوى اللواء، فقد كنت في حرب مع الناس ومع الزمان، ويا ويح من ابتلته المقادير بإفك الناس وغدر الزمان.
ولكن الله عز شأنه لم يخلق الشر إلا لحكمة عالية، فقد قويت عزيمتي بفضل ما عانيت في حياتي من ضروب الاضطهاد، واستطعت أن أقيم الدليل على أن الظلم قد يعجز عن تقويض عزائم الرجال.
وهل كان من هواي أن أسرف على نفسي مثل الذي أسرفت فأقضي عشرين سنة في الحياة الجامعية بين القاهرة وباريس كانت كلها نضالاً في نضال؟!
هل كان من هواي أن تخلو حياتي من الهدوء والطمأنينة فلا أصبح ولا أمسى إلا في عراك وكفاح؟!
هل كان من هواي أن أنتهي إلى ما انتهيت إليه، فلا يكون لي من نعيم الحياة إلا ما أصوره بقلم من حين إلى حين لأوهم نفسي أنني أعيش الأحياء؟!
عراك وكفاح؟!
هل كان من هواي أن أنتهي إلى ما انتهيت إليه، فلا يكون لي من نعيم الحياة إلا ما أصوره بقلم من حين إلى حين لأوهم نفسي أنني أعيش الأحياء؟!

تباركت يا ربي وتعاليت، فلولا لطفك وتوفيقك لما استطعت بفضل الجد أن ألقى أهل زماني بالاستطالة والكبرياء.

ومن هم أهل زماني؟

هم الكسالى الظرفاء الذين حرمهم الله نعمة البلاء بإقذاء العيون تحت أضواء المصابيح.

ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين: التصوف في الأدب، والتصوف في الأخلاق.

وقد كان هذا الموضوع فيما يظهر غامضاً أشد الغموض، فقد طلب مجلس الأساتذة بكلية الآداب أن نقدم له مذكرة نشرح بها الغرض من هذا الكتاب ليقبل أو يرفض جعله موضوع رسالة لامتحان الدكتوراه، وقد أجبنا يومئذ بأننا نريد أن نبين كيف استطاع التصوف أن يخلق فناً في الأدب ومذهباً في الأخلاق، وهو موضوع يستحق الدرس بلا جدال.

وكان مجلس الأساتذة على حق، فقد كنا في حيرة مظلمة الأرجاء، وكنا لا ندري كيف نتوجه، وكل ما كنا نملك حينذاك هو الاطلاع على العناصر وتصوير ما لها من أهمية لو وضعت في نظام واضح مقبول.

ولكن السبيل إلى ذلك كان في غاية من العسر والصعوبة، فقد كنا جمعنا ألوفاً من الجذائز لا ندري كيف نربط بعضها ببعض، وكيف نسوي منها رسالة للدكتوراه في الفلسفة تستوفي الشروط الجامعية.

وتجسم الخطر حين نظر المؤلف فرآه يخترق المصاعب وحده بلا هادٍ ولا معين، فقد كان ظفر بإجازة الدكتوراه قبل ذلك مرتين، مرة من الجامعة المصرية ومرة من جامعة باريس، وكان ذلك كافياً لأن ينصرف عنه الأساتذة ويتركوه يكتب ما يشاء كيف شاء. ولكن أولئك الأساتذة الذين اعتمدوا على كفايته العلمية لم يتركوه بلا حساب، فقد تدخلوا في تصميم الرسالة وخربوها بأيديهم مرتين، فخرج منها كتاب نشر منذ سنين هو كتاب «المدائح النبوية في الأدب العربي». والشر قد يكون باباً من الخير في بعض الأحيان.

نوقش هذا الكتاب بجلسة علنية في مساء اليوم الرابع من أبريل سنة ١٩٣٧، ناقشته لجنة عنيفة قهرت المؤلف على التواضع، وهو خلق لم يعرفه من قبل، واقترحت أن يحذف أشياء وأن يضيف أشياء.

وقد رجع المؤلف إلى الكتاب فنظر فيه من جديد وأضاف إليه طائفة من الفصول في الأدب والأخلاق، وحرر بعض الهوامش التي تحدد ما كان يحتاج إلى تحديد في بعض المواطن، وانتفع بإقامته في العراق فتعقب الصلات بين التصوف والتشيع، وقد أعانه ذلك على إمداد كتابه بحيوية جديدة سيرى القارئ شواهدا وهو ينتقل من بحث إلى بحث.

هذا، وقد يجد القارئ ما يثيره في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، فإن وجد ما يشوكة ويؤذيه فليرجع إلى ما شاكه وأذاه بالدرس والتأمل مرة أو مرتين أو مرات ليوافق أو يعترض على هدَى وبصيرة، وليتذكر أن الدراسات الفلسفية لا تقوى ولا تجود إلا إن سلمت سلامة تامة من الرياء وتخوف العواقب.

والمؤلف يرجو أن يتذكر القارئ أيضاً أن الصوفية كانوا من أقطاب الحرية الفكرية، فمحاربة هذه الحرية باسم الغيرة عليهم خطأ لا يقع فيه رجل حصيف. وفي ختام هذه الكلمة الوجيزة أدعو الله تباركت أسماؤه أن يسبغ على هذا العمل الخالص لوجهه الكريم حلة القبول؛ إنه قريب مجيب.

دعاء

«اللهم إني أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَقُولَ قَوْلًا حَقًّا فِيهِ رِضَاكَ أَلْتَمَسُ بِهِ أَحَدًا سِوَاكَ.
وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أَتَزَيَّنَ لِلنَّاسِ بِشَيْءٍ يَشِينُنِي عِنْدَكَ.
وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أَكُونَ عِبْرَةً لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ.
وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِكَ أَسْعَدَ بِمَا عَلَّمْتَنِي مِنْي.»



أحبك يا ربي وأعبدك

ومن أنت يا ربي؟ أجبني فإنني رأيتك بين الحسن والزهو والماء

فاتحةُ الكتابِ

صفحة من أيام المؤلف في صحبة الصوفية

هذا كتاب في التصوف، والتصوف يوجب نكران الذات، ولكني مضطر إلى الحديث عن نفسي في مطلع هذا الكتاب؛ لأبين كيف أقبلت على هذا الضرب من التأليف. كنت في حدثتي — كأكثر من ينشأون في الريف — أشهد مجالس الصوفية، وكانت لأبي صلات روحية بأهل الطريق، وكنت أعرف وأنا طفل أنني موصول العهد برجل صالح اسمه محمد سعد، وكذلك درجت على احترام أرباب التصوف، وتقديمهم على سائر الناس.

وفي سنة ١٩١٢ وأنا طالب في الأزهر اشتدت رغبتني في صحبة الصوفية، وألح الشوق، فأخذت أتقل من ناد إلى ناد حتى تعرفت إلى رجل فاضل من أساتذة الأزهر الشريف كان يومئذ من كبار الصوفية فأخذت عنه العهد، وبدأت أقوم بالأوراد على طريقة الشاذلية، وكان في صوتي من المرونة ما يساعد على إلقاء الأناشيد، فكنت من المقدمين في الإنشاد.

وفي سنة ١٩١٥ رأني ذلك الشيخ صالحًا للأستاذية في الطريق فأضاف اسمي إلى قائمة الخلفاء، وكان لي في سنتريس وغير سنتريس مريدون وأتباع، وأذكر أنني كنت أحسبني يومئذ من الموفقين.

وفي سنة ١٩١٨ قام بيني وبين الشيخ الطماوي نزاع، فقد كان يراني قليل الرعاية للتقاليد الصوفية، وتأملت فرأيت السبب تافهًا كل التفاهة، فقد غاظه أن أتكلم في حضرته وقد — وضعت رجلًا على رجل — وهي جلسة تدل فيما يقال على تعاضم وكبرياء، وحاسبت نفسي فرأيت أنني لم أفعل ذلك عن عمد، ثم خطر بالبال أن الصوفية

إنما يدعون علم القلوب، فلو كان ذلك الرجل من المهتمين لما أخذني على هفوة شكلية لم يكن لي في وقوعها قصد، ولم تسبقها نية سوء.

وانتهى ذلك الحادث بالقطيعة، ومرت أيام عانيت فيها من الضجر والغيط ما عانيت، وحاولت أن أصلح ما بيني وبين الشيخ، ولكني لم أفلح في جذب نفسي إليه، فقد اقتنعت بأن الصوفية أرباب ظواهر، وإن ادَّعوا أنهم أرباب قلوب!

وفي ظلال تلك الأزمة ألفت كتاب «الأخلاق عند الغزالي» الذي نلت به إجازة الدكتوراه من الجامعة المصرية في سنة ١٩٢٤ وهو كتاب تجنيت فيه على التصوف، ورميت أشياعه بالغفلة والجهل، وجعلت سلوكهم سبباً في انحطاط الأمم الإسلامية.

وما كاد ينشر هذا الكتاب حتى ضعفت حماستي لما أقمته عليه من أساس العقل؛ لأن الدنيا كانت بدأت تريني أنني تحاملت على الغزالي وتعجلت الحكم على آرائه في سياسة النفس؛ فقد كان يدعو إلى النفرة من الناس، وكنت أرى ذلك من الجبن في الحياة الاجتماعية، ثم تكشفت بعض الحقائق فرأيت المروءة تقضي في أحيان كثيرة بالهرب من الناس. ومن ذا الذي سلم أديمه من عدوان الخلق فلم يتمن الاعتصام من شرهم بالعزلة في شواهد الجبال؟!

وكذلك عدت أستروح بذكرى التصوف وأضمر له الشوق والحنين!

وفي سنة ١٩٢٧ لقيت الأستاذ ماسينيون في باريس، وقرأت معه فقرات من كتاب الزهرة، وعرفت ميله إلى درس العلاقة بين الحب العذري وبين التصوف، فتسرب إلى صدري بصيص من ضوء الفكرة التي يقوم على أساسها هذا الكتاب. وفي خريف سنة ١٩٣٠ وشتاء سنة ١٩٣١ حضرت دروس الأستاذ ماسينيون بالكولليج دي فرانس في العلاقة بين التصوف والحب الرقيق فازدادت الفكرة وضوحاً، وصحت عزيمتي على درس أثر التصوف في الأدب والأخلاق.

المراد من التصوف

ولكن هل التصوف الذي أعرفه اليوم هو التصوف الذي عرفته من قبل؟ هيهات! لقد كنت أعرف التصوف موصولاً بإشارات ورسوم وتقاليد، فعدت لا أعرفه إلا في القلب والروح، وأمست التقاليد تخيفني وترهبني؛ لأنها علامة زهو واستطالة وكبرياء. كنت أقول مع الغزالي: «التصوف أمر باطن لا يُطَّلَعُ عليه، ولا يمكن ضبط الحكم بحقيقته، بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهل العرف في إطلاق اسم الصوفي، والضابط

الكلي أن كل من هو بصفة إذا نزل في خانقاه الصوفية لم يكن نزوله فيها واختلاطه بهم منكرًا عندهم فهو داخل في غمارهم، والتفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات: الصلاح، والفقر، وزى الصوفية، وألا يكون مشتغلًا بحرفة، وأن يكون مخالطًا لهم بطريق المساكنة»^١.

ثم تبين أن هذا التعريف يقفني عند شخصية «الدرويش»، وعقلية الدرويش تستحق الاهتمام، ولكن من الخطأ أن تكون كل شيء في التصوف؛ لأنها شخصية ضعيفة، قليلة الأثر في الأدب والأخلاق.

على أن الغزالي نفسه لم يجعلها محور التصوف، بل نص على أن التصوف أمر باطن لا يطلع عليه، ولا يمكن ضبط الحكم بحقيقته، فهو يتصور أن للتصوف حقيقة غير التي درج عليها أهل العرف والاصطلاح.

والحق أن الغزالي لم يقل كلمته هذه إلا في سياق كان يوجب تضييق الحدود وهو بيان الشخصية التي يصرف إليها المال الذي ينص على أنه موهوب للصوفية، وشخصية الدرويش هي الشخصية الصالحة لأخذ الهبات والصدقات.

وقديمًا حار الناس في تعريف التصوف، وتشعبوا فيه إلى مئة رأي^٢ بل زادت أقوالهم في ماهيته على ألف قول،^٣ وفي ذلك مخلص لمن يريد أن يقف به عند معنى خاص، كأن يقول: «التصوف هو كل عاطفة صادقة، متينة الأواصر، قوية الأصول، لا يساورها ضعف، ولا يطمع فيها ارتياب».

وهذا التعريف قريب من قول أبي علي الروذباري: «التصوف الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه»،^٤ وقول الجُنَيْد وقد سئل عن التصوف: هو أن يملك الحق عنك ويحييك به.^٥

وكيف يقصر التصوف على أصحاب الرسوم والأشكال وهو من رسوم القلوب وأشكال الأرواح!؟

^١ الإحياء، ج ٢، ص ١٥٣.

^٢ اللمع، ص ٢٧.

^٣ انظر نشر المحاسن الغالية لليافعي، ج ٢، ص ٣٤٣.

^٤ الرسالة القشيرية، ص ١٢٧.

^٥ الرسالة القشيرية، ص ١٢٦.

إن التصوف خليق بأن يصحب كل نزعة شريفة من النزعات الوجدانية، والأساس أن يكمل الصدق ويسود الإخلاص بحيث لا تملك النفس أن تنصرف عما آمنت به واطمأنت إليه في عالم المعاني، وكذلك يتمثل التصوف في صور كثيرة: فيكون في الحب، ويكون في الولاء، ويكون في السياسة حين تقوم على مبادئ تتصل بالروح والوجدان. ومن شواهد التصوف في الحب قول جميل:

وإني لأرضى من بثينة بالذي لَو ابصره الواشي لقرت بلابله
بلا، وبأن لا أستطيع وبالمنى وبالأمل المرجوُّ قد خاب آمله
وبالنظرة العجلى وبالحوال تنقضي وأخاره لا نلتقي وأوائله

فهذا «الزهد» في الوصل تصوف، وإن لم يذكر اسم صاحبه بين أسماء الصوفية، وإنما كان الزهد تصوفاً؛ لأنه من دلائل الصدق وقوة العلاقة الروحية. وهل يمترى أحد في روح التصوف حين يقرأ هذا الشعر المنسوب إلى قيس بن الملوح:

وأحبس عنك النفس والنفس صبة بذكراك والممشى إليك قريب
مخافة أن يسعى الوشاة بظنِّة وأحرسكم أن يستريب مريب
لقد جعلت نفسي وأنت اخترمتها وكنت أعز الناس عنك تطيب
فلو شئت لم أغضب عليك ولم يزل لك الدهر مني ما حييت نصيب
أما والذي يبلو السرائر كلها ويعلم ما تبدي به وتغيب
لقد كنت ممن تصطفي النفس خلةً لها دون خلان الصفاء حُجُوب

فما رأيكم في هذا «التوحيد» في الحب؟ ألا ترونه من التصوف؟ فإن لم يكن هذا الترفق تصوفاً فما عساه أن يكون؟ وهل تذكرون هذه الأبيات:

لو جَزَّ بالسيف رأسي في مودتكم لمر يهوي سريعاً نحوكم رأسي
ولو بلي تحت أطباق الثرى جسدي لكنت أبلى وما قلبي لكم ناسي
أو يقبض الله روحي صار ذكركم روحاً أعيش به ما عشت في الناس

لولا نسيم لذكراكم يروحني لعدت محترقاً من حر أنفاسي

فأين تجدون ظلال المادة في هذه الأبيات؟ أليست ضريحاً من قبس الروح؟ فكيف لا تكون من التصوف في الحب؟ وهل تذكرون ابن الدمينة؟ إن ذلك الشاعر لمن أقدم الصوفية في عالم الحب، ومع ذلك لم أجد من تنبه إلى ما في شعره من نفحات التصوف، وكيف ينكر صفاء الروح على من يقول:

وإنني لأستحييك حتى كأنما
ولو أن ما بي بالحصا فلق الحصا
ولو أنني أستغفر الله كلما
وبالريح لم يسمع لهن هبوب
عليّ بظهر الغيب منك رقيب
ذكرتك لم تكتب علي ذنوب

بنفسي وأهلي من إذا عرضوا له
ولم يعتذر عذر البريء ولم يزل
لقد ظلموا ذات الوشاح ولم يكن
يقولون: من هذا الغريب بأرضنا
غريب دعاه الشوق واقتاده الهوى
ألا لا أبالي ما أجنّت صدورهم
ببعض الأذى لم يدر كيف يجيب
به سكتة حتى يقال: مريب
لنا في هوى ذات الوشاح نصيب
أما والهدايا إنني لغريب^٦
كما قيد عود بالزمّام أديب^٧
إذا نصحت ممن أودّ جيوب

يثاب ذوو الأهواء غيري ولا أرى
ألا ليت شعري عنك هل تذكريني
وهل لي نصيب في فؤادك ثابت
فلمست بمتروك فأشرب شربة
فلا خير في الدنيا إذا أنت لم تزر
أميمة مما قد لقيت تثيب
فذكرك في الدنيا إلي حبيب؟
كما لك عندي في الفؤاد نصيب؟
ولا النفس عما لا ينال تطيب
محباً ولم يطرب إليك حبيب

^٦ الهدايا جمع هدية، وهو ما يهدى إلى الحرم من النعم.

^٧ العود بالفتح هو البعير، والأديب هو البعير الذلول.

وكيف ينكر الصدق في الحب على من يقول:

ليهنك إمساكي بكفي على الحشا
ولو قلت: طأ في النار أعلم أنه
لقدمت رجلي نحوها فوطئتها
أرى الناس يرجون الربيع وإنما
أبيني، أفي يمني يديك جعلتني
لئن ساءني أن نلتني بمساءة
وإذراء عيني دمعها في زياك
هوَى منك أو مدن لنا من وصالك
هوَى منك لي أو غية من ضلالك
ربيعي الذي أرجو جدًّا من نوالك
فأفرح أم صيرتني في شمالك
لقد سرنني أنني خطرت ببالك

ولكن، هل معنى هذا أن كل محب صادق الحب يضاف إلى الصوفية؟ لا. فلو فعلنا ذلك لكان أكثر الشعراء من أرباب التصوف، وإنما نقصر هذا الوصف على من وقف قلبه عند هوَى واحد، فالمجنون متصوف، والعباس بن الأحنف متصوف؛ لأن المجنون صورته القصة رجلاً لا يعرف في الدنيا غير ليلاه، والعباس يشهد شعره بأنه وقف هواه على «فوز» وشارف حدود الفناء في الحب حين قال:

إذا لم يكن للمرء بد من الردى
ولو أن خلِّقًا كاتم الحب قلبه
فأكرم أسباب الردى سبب الحب
لمت ولم يعلم بحبكمو قلبي

التصوف في الحب والمودة والولاء والسياسة

أما التصوف في المودة فهو قريب من التصوف في الحب، ومن شواهد ما حدث به أبو محمد الزهري قال: كان لثعلب عزاء ببعض أهله، فتأخرت عنه لأنه خفي عني، ثم قصدته معتذراً، فقال لي: يا أبا محمد! ما بك حاجة إلى أن تتكلف عذراً، فإن الصديق لا يُحاسب.^٨ وأبرع شاهد على التصوف في الوداد قول التوحيدي:

قلت لأبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني: إني أرى بينك وبين ابن سيار
القاضي ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية،
فمن أين هذا؟ وكيف هو؟

^٨ تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٢٠٦.

فقال: يا بني! اختلطت ثقتي به بثقته بي، فاستفدنا طمأنينة وسكوناً لا يرثان على الدهر، ولا يحولان بالقهر، ومع ذلك فبيننا بالطالع ومواقع الكواكب مشكلة عجيبة، ومظاهرة غريبة، حتى إنا نلتقي كثيراً في الإيرادات والاختيارات والشهوات والطلبات، وربما تزاورنا فيحدثني بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل فأراها شبيهة بأمور حدثت لي في ذلك الأوان، حتى كأنها قسائم بيني وبينه، أو كأنني هو فيها أو هو أنا، وربما حدثته برؤيا فيحدثني بأختها فنراها في ذلك الوقت، أو قبله بقليل، أو بعده بقليل.

وقال بعد كلام: فقلت: هل تجد عليه في شيء، أو يجد عليك في شيء؟

فقال: وجدي به في الأول قد حجبني عن موجدتي عليه في الثاني، على أنه يكتفي مني فيما خالف هواي باللمحة الضئيلة، وأكتفي أنا أيضاً منه في مثل ذلك بالإشارة القليلة، وربما تعاتبنا على حال تعرض على طريق الكناية عن غيرنا، كأننا نتحدث عن قوم آخرين، ويكون لنا في ذلك مقنع وإليه مفرع، وقلما نجتمع إلا ويحدثني عني بأسرار ما سافرت عن ضميري إلى شفتي، ولا نددت عن صدري إلى لفظي، وذلك للصفاء الذي نتساهمه، والوفاء الذي نتقاسمه، والباطن الذي نتفق عليه، والظاهر الذي نرجع إليه، والأصل الذي رسوخنا فيه، والفرع الذي تشبثنا به. والله ما يسرني بصدافته حمر النعم، وإذا كنت أعشق الحياة لأني بها أحيا، كذلك أعشق كل ما وصل الحياة بالحياة، وجنى لي ثمرتها، و جلب إلي روحها، وخط بي طيبتها وحلاوتها.^٩

والتوحيدي ينظر إلى الصديق نظرة تصوف، وقد علل ميل الرجل إلى أهله وأحبابه بعلة دنيوية، ثم قال على لسان من أنطقه بالحديث: وكل هؤلاء مع شرف موقعهم مني وانتسابهم إلي دون الصديق الذي حريمي له مباح، وسارحي له مراح، أرى الدنيا بعينيه إذا رنوت، وأجد فائتي عنده إذا دنوت، إذا عززت له ذل لي، وإذا ذلت له عز بي، وإذا تلاحظنا تساقينا كأس المودة، وإذا تصامتنا تناجيننا بلسان الثقة، لا يتوارى عني إلا حافظاً للغيب، ولا يتراءى لي إلا ساتراً للغيب.^{١٠}

والصدقة على هذا النحو تصوف في الوداد، فقد جمعت أقصى معاني الصدق والإخلاص، ومن الصدق جاءت الصدقة؛ لقيامها على رباط من العطف وثيق.

^٩ الصدقة والصديق، ص ٣، ٤.

^{١٠} الصدقة والصديق، ص ٦٢.

وشواهد التصوف في الولاء تجلُّ عن الإحصاء، ويكفي أن نشير إلى أظهر ما وعى التاريخ.

كان المتوكل عقد لولده المنتصر والمعز والمؤيد ولاية العهد، ثم تغير على المنتصر دون أخويه، وكان يسميه المنتظر ويقول له: «أنت تتمنى موتي، وتنتظر وقتي»^{١١}. ودسَّ المنتصر لأبيه من يقتله وهو في مجلس الشراب، فقال البحري بيكيه وكان في مجلسه ساعة القتل:

فأين الحجاب الصعب حيث تمنعت
وأين عميد الناس في كل نوبة
تخفَى له مُغتاله تحت غرة
تعرّض نصلُ السيف من دون فتحه
ولو عاش مَيِّتٌ أو تقرب نازحُ
لدارت من المكروه ثمَّ دوائرُه
بهيبتها أبوابه ومقاصره
تنوب وناهي الدهر فيهم وأمره
وأولى لمن يغتاله لو يجاهره
وعُيِّب عنه في خراسان طاهره
لدارت من المكروه ثمَّ دوائرُه

* * *

ومغتصب للقتل لم يُخَشْ رهطه
صريع تقاضاه السيوف حشاشة
أدافع عنه باليدين ولم يكن
ولو كان سيفي ساعة الفتك في يدي
حرام علي الراح بعدك أو أرى
وهل أرتجي أن يطلب الدم واتر
أكان وليُّ العهد أضمر غَدْرَةَ
فلا مُلِّي الباقي تراث الذي مضى
ولم تحتشم أسبابه وأواصره
يجود بها والموت حُمُرُ أظافره
ليثني الأعادي أعزل الليل حاسره
درى الفاتك العجلان كيف أساوره
دماً بدم يجري على الأرض مائره
يد الدهر والموتور بالدم واتره
فمن عجب أن وُلِّي العهد غادره
ولا حَمَلَتْ ذاك الدعاء منابره

ما رأيكم في هذا الرثاء؟ لقد سبقنا إلى تقديره أبو العباس ثعلب حين قال في هذه القصيدة: «ما قيلت هاشمية أحسن منها، وقد صرح فيها تصريح من أذهلته المصائب عن تخوف العواقب»^{١٢}.

^{١١} زهر الآداب، ج ١، ص ٢٦٠، من الطبعة الثانية.

^{١٢} زهر الآداب، ج ١، ص ٢٦٢.

ولا يمكن تقدير ما في هذا الولاء من التصوف إلا إذا تذكرنا الظروف التي قيلت فيها هذه القصيدة: فذلك خليفة قتل، وكان ابنه هو القاتل، وهو الذي تولى الخلافة من بعده، والبحثري لم يكن إلا شاعرًا يعيش على هامش الحياة، فلا صولة ولا جاه ولا مال ولا أنصار، فكيف يتفق له أن يقف هذا الموقف بلا قلب مؤزر بشجاعة الصوفية؟ إن أهم ثمرات التصوف هي الشجاعة، وهي التي خلقت من البحثري رجلًا قويًا في ذلك اليوم العصيب.

وكذلك يقال فيمن رثوا البرامكة ولم يبالوا بغضب الرشيد، وكيف تنكر الشجاعة الصوفية على رجل مثل سليمان الأعمى أخي مسلم بن الوليد، وقد قام يندب البرامكة على مسمع من الرشيد بهذا الشعر الصارخ:

أصبت بسادة كانوا عيونًا	بهم نُسقى إذا انقطع الغمام
فقللت وفي الفؤاد ضريم نار	وللعبرات من عيني انسجام
على اللذات والدنيا جميعًا	ودولة آل برمك السلام:
جزعت عليك يا فضل بن يحيى	ومن يجزع عليك فلا يلام
هوت بك أنجم المعروف فينا	وعز بفقدك القوم اللئام
ألهو بعدكم وأقر عينًا	عليّ اللهو بعدكم حرام
وكيف يطيب لي عيش وفضل	أسير دونه البلد الشام
وجعفر تاويًا بالجسر أبلت	محاسنه السمائم والقتام
أمر به فيغلبني بكائي	ولكن البكاء له اكتتام
أقول وقمت منتحبًا لديه	إلى أن كاد يفضحني القيام:
أما والله لولا خوف واش	وعين للخليفة لا تنام
لطفنا حول قبرك واستلمنا	كما للناس بالحجر استلام

ولنتذكر أن مثل هذا الشعر قيل في أوقات الشدائد يوم كان الباكون على البرامكة معرضين للقتل، أليس هذا الولاء الصادق من شعب التصوف؟

وكان في الأندلس شاعر اسمه محمد بن عيسى، وهو المعروف بابن اللبانة، وهو شاعر كان منقطعًا إلى المعتمد بن عباد، وله فيه مدائح، فلما أفل نجم المعتمد وخانت أيامه، وغدر به زمانه، ظل ابن اللبانة ملتزمًا عهد الوفاء، وكانت له مع أبناء أميره المغلوب نوادر تدل على غزارة المروءة ونبل الطبع؛ ومن حديث ذلك أنه «كان للمعتمد

على الله ولد يلقب بفخر الدولة، رشحه للملك من بعده، وجعله ولي عهده، ولقبه بالمؤيد بنصر الله، فعاقته الفتنة عن مراده، وحالت الأقدار بينه وبين إصداره وإيراده، فما برح بفخر الدولة تغير الأيام بعد الفتنة إلى أن أسلم نفسه في السوق وتعلم من الصنائع صنعة الصواغ»^{١٣}.

ومر ابن اللبانة بذلك الأمير الذي جنت عليه الليالي فحولته إلى صانع ينفخ الفحم في دكان صائغ، فتمثل ما كان عليه، وتفجع لما صار إليه، واندفع يبكيه بهذه القصيدة العصماء:

أذكى القلوب أسى، أبكى العيون دماً
أفراد عقد المنى منا قد انتثرت
شكاتنا فيك يا فخر الهدى عظمت
طوقت من نائبات الدهر مخنقة
وعاد كونك في دكان قارعة
صرفت في آلة الصواغ أنملة
يد عهدتك للتقبيل تبسطها
يا صائغاً كانت العليا تصاغ له
للفخ في الصور هول ما حكاه سوى
وددت إذ نظرت عيني إليك به
والله لو أنصفتك الشهب لانكسفت
لم يرحم الدهر فضلاً أنت حامله
شقيقك الصبح إن أضى بشارقه
خطبُ وجدناك فيه تشبه العدماء
وعقد عروتنا الوثقى قد انفصما
والرزء يعظم فيمن قدره عظما
ضاقت عليك وكم طوقتنا نعماء
من بعد ما كان في قصر حكي إرما
لم تدر إلا الندى والسيف والقلماء
فستقل الثرياً أن تكون فما
حلياً وكان عليه الحلي منتظما
هول رأيناك فيه تنفخ الفحما
لو أن عيني تشكو قبل ذاك عمى
ولو وفى لك دمع المزن لانسجما
من ليس يرحم ذاك الفضل لا رحما
وأنت في ظلمة فالصبح قد ظلما

أليس هذا الولاء من التصوف؟ وإلى من كان يرغب ابن اللبانة حين يهدي مثل هذا الشعر الموجه؟ لقد زهبت دولة ابن عباد، وأصبح ابنه شريداً طريداً لا يجد قوت يومه إلا عن طريق العمل المرهق لمن نشأ في قصور الملوك.
إن هذه النفحة من الولاء هي بلا جدال من أشرف ما تجود به النوازع الروحية.

^{١٣} المعجب في أخبار المغرب، ص ٨٨.

الزهد في قلوب الأغنياء والفقراء، والفاستقين والمتقين

وفي بعض المذاهب السياسية تصوف، فأصحاب هتلر هم اليوم صوفية، والصادقون من أنصار موسوليني صوفية، وأولئك وهؤلاء لهم أشباه في التاريخ الإسلامي، فالخوارج في حقيقة الأمر سياسيون، ولكنهم في صدقهم وصلوا إلى أبعد غايات التصوف، ولهم أخبار هي نهاية النهايات في الروحانية.

هل سمعتم بأخبار مرداس وقد حبسه عبيد الله فيمن حبس من الخوارج؟ لقد رأى صاحب السجن شدة اجتهاد مرداس وحلاوة منطقه فقال له: إني لأرى لك مذهباً حسناً وإني لأحب أن أوليك معروفاً، أفرأيت إن تركتك تنصرف ليلاً إلى بيتك أتدلج إلي؟ قال: نعم. فكان يفعل به ذلك. ولج عبيد الله في حبس الخوارج وقتلهم، فكلّم في بعض الخوارج فلجّ وأبى وقال: أقمع النفاق قبل أن ينجم، لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع.

فلما كان ذات يوم قتل رجل من الخوارج رجلاً من الشُّرط فقال ابن زياد: ما أدري ما أصنع بهؤلاء! كلما أمرت رجلاً بقتل رجل منهم فتكوا بقاتله، لأقتلن من في حبيبي منهم. فأخرج السجن مرداساً إلى منزله كما كان يفعل، وأتى مرداساً الخبر، فلما كان السحر تهيأ للرجوع فقال له أهله: اتق الله في نفسك فإنك إن رجعت قتلت. فقال: إني ما كنت لألقى الله غادراً! فرجع إلى السجن فقال: إني قد علمت ما عزم عليك صاحبك. فقال: أعلمت ورجعت؟!^{١٤}

والخوارج تُضرب بهم الأمثال في قوة العقيدة وصحة الدين، وقد يكون تصوفهم راجعاً إلى هذه الناحية، ولكننا نرى التصوف في مذهبهم السياسي قبل أن نراه في عقيدتهم الدينية.

وكذلك نقول فيمن تشيعوا لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب وقدموه على سائر الخلفاء، فهم في حقيقة الأمر سياسيون، وما حاربهم الأمويون والعباسيون إلا خوفاً من سيطرتهم على المنافع الدنيوية، وصدق أولئك وهؤلاء في الثبات على مبادئهم السياسية هو نفحة من التصوف، وذلك الصدق هو الذي سجل أخبارهم على جبين الزمان.^{١٥}

^{١٤} انظر الكامل، ج ٢، ص ١٦٠.

^{١٥} في جريدة السياسة بتاريخ ٢٩ ربيع الثاني سنة ١٣٥٣ فقرة منقولة من كتاب «على ضفاف التيمس» للكاتب التركي فالح رفقي، وهو يقرر أن التجلنز أو الثقة بقوة الأمة الإنجليزية صار عند الترك في بعض

والخلاصة أن التصوف ليس وقفًا على أولئك الدراويش الذين يعيشون عيش التسول، ويتخذون شمائل الزهاد، صادقين أو كاذبين؛ إنما التصوف نزعة روحية يحسها الأغنياء كما يحسها الفقراء، ويدركها الفاجر كما يدركها العفيف، وكم لفتة من لفتات الصدق تقع من رجل معروف بالطيش هي أقرب إلى التصوف والروحانية من أعمال كثير من المرائين الذين يلبسون مسوح الرهبان، ويضمرون غرائز اللئام من السباع والحشرات!

إن الرجل الذي يوجد بدرهم مما يملك أقرب إلى الزهد من الفقير الذي يعف عن دينار مما لا يملك، وليس الزهد أن تطيب نفسك عن مغام قد تنال وقد لا تنال، وإنما الزهد أن تطيب نفسك عن مال تعمر به خزائنك، ثم تجود به طائعا للفقراء والمعوزين. إن من الإجرام في الحياة العقلية والوجدانية أن نصف المفلسين والعجزة بالزهد والعفاف، إن الزهد أن تترك بعض ما تملك، والعفاف أن تكون عند القدرة مسيطرا على هোক. أما أولئك الدراويش الذين لا يقدرّون على فسق ولا زيغ فهم طفيليون في عالم الأخلاق. وإنما يتبين الخلق عند الغنى والعافية، فمن شاء أن يدرس التصوف حق الدرس فليُنظر في حياة أرباب الثروة الضافية والشباب السليم، أولئك هم المجاهدون في عالم الأخلاق، وأولئك هم الصوفية وإن لم يرتدوا المرقعات ولم يلزموا المحاريب. إن المال عزيز على مالكيه، وهم لا يبذلونه طائعين، وإنما يتبرعون طاعة لرغبة قاهرة من المعاني النفسية، وهي معان لا يخضع لها المرء إلا إن تصوف. والشباب غلاب قهار، ولا يسلك الشاب مسلك التجميل إلا طاعة لرغبة عاتية من المعاني النفسية، وهي معان لا يخضع لها المرء إلا إن تصوف.

وما أريد أن أحكم بأن كل تفضل زهد، أو أدعي أن كل تجميل عفاف، وإنما أقول: بأن الزهد لا يدل على قوة النفس إلا حين يتضمن معنى الحرمان، والحرمان مما تملك أقسى وأصعب من الحرمان مما تؤمل؛ لأن الملك يغيرك بالحرص، ويطمعك في المزيد. أما المأمول فهو سراب، والخفة إليه لا تضمن في جميع الأحوال، فالزهد فيه فضيلة الفارغين. وكذلك العفاف لا يكون إلا عند القدرة والعافية. أما عفاف العجزة والمفلسين فهو من الفضائل الخسيسة التي لا يتمدح بها إلا الرعاع في عالم الأخلاق.

الأوقات عقيدة سياسية صوفية، ولم تتزعزع هذه العقيدة الصوفية إلا حين قبض مصطفى كمال على ضابط إنجليزي برتبة أميرالي في أرضروم وزجه في السجن.

فإن أردتم مثلاً للزهد الذي أعنيه فإني أذكركم بالرجل الصالح إبراهيم بن أدهم الذي ترك ماله وجاهه؛ ليتقرب إلى الله بعيش الفقراء. وإن أردتم مثلاً للعفاف فإني أذكركم بألوف الشبان الذين يجاهدون أنفسهم وأهواءهم في سبيل المجد، ويقضون الليل والنهار في العمل الشريف، ولو غفت عنهم مطامحهم العالية لصرعتهم الشهوات. قد تقولون: وأين هذا من التصوف؟ وأجيب بأن التصوف لا يكون إلا في النفس، وفي النفس عوالم كثيرة بعضها أخطر من بعض، ومن الخطأ أن نقف عند حدود الاصطلاح في عوالم لا تحدها رسوم ولا حدود. فإن كان التصوف من النقص فلا تقصروه على أولئك الدراويش المساكين، فهم أضعف من أن يتفردوا بالنقص، وإن كان التصوف من الفضل فلا تقصروه على أولئك الدراويش المدعين، فهم أصغر من أن يتفردوا بالفضل!

التصوف في هذا الكتاب

ولكن ما هذا الإلحاح في إسباغ ثوب التصوف على كثير من النوازع الوجدانية؟ نحن لا نريد في هذا الكتاب أن نخرج به عن حدود الاصطلاح، فلن نتكلم عن التصوف في الحب أو الصداقة أو الولاء، ولن نستقصي المعاني التي اصطبغت بروح صوفية وإن بعدت عن الدين، لن نفعل شيئاً من ذلك، ولكننا لن نقف عند حرفية التصوف، فنحن نمقت الحروف والحرفيين، ونؤثر المعاني والمعنويين في جميع أبواب الحياة، وكان لا بد أن نلح في بسط هذا الفرض لنأمن اعتراض من يقف في فهم التصوف عند حدود الحروف.

التصوف في هذا الكتاب هو الصدق في العواطف الدينية، الصدق الصادق الصدوق الذي لا يثنيه وعد، ولا يرهبه وعيد، فالكميت عندنا من الصوفية وإن لم ينسبه أحد إلى التصوف؛ لأن حبه لأهل البيت تحول إلى عاطفة دينية رقيقة صادقة جلبت عليه الذل والويل، ودعبل عندنا من الصوفية وإن أنكر ناس أن يكون طبع هذا الرجل صالحاً لقبول التصوف؛ لأن تشرد ذلك الشاعر وهيامه من أرض إلى أرض خليق بأن يجعله من

الصوفية، فقد كان يضم من الحب لأهل البيت فنوناً من العطف قضت عليه بالزهد في دنيا الخلفاء والأمراء.^{١٦}

وأبو نُوَاس الفاجر الفاسق الزنديق هو عندنا في بعض أطواره من الصوفية، فقد مرت به لحظات كان قلبه فيها أرق من الهواء وأطهر من الماء.

أنكون أغير من الله على حرمان الله؟!

إن لأبي نواس أشعاراً في الندم هي أقوى وأصدق من كل ما نظم أبو العتاهية في الزهد، وليس بكثير أن يغفر الله لذلك الشاعر الذي ظلم نفسه ثم أناب، فما الذي يضر لو جعلنا أشعار أبي نواس في الزهد من آثار التصوف؛ وإن كان لم يلبس الصوف إلا ليخدع بعض الناس، وليصل إلى مزلق المجون؟!

إن غاية الدرس أن تكشف عن الدقائق المستورة في الآثار الأدبية، وقد يهدينا الدرس مثلاً إلى وصف بعض أشعار ابن الفارض الكذب، ونعت بعض أبيات أبي نواس بالصدق، وليس من المستحيل أن يضل مثل ابن الفارض أو أن يهتدي مثل أبي نواس، ولكن جرت العادة أن تؤول هفوات الصالحين، وأن تنسى حسنات المذنبين، فلنجرؤ مرة على التصريح بأن الخضوع لسلطان العرف لا يخلو من جبن أو ضلال، وأن آفة الباحثين أن ينحرفوا عن جهل أو رياء، عصمنا الله من غفلة الجهلة وتزوير المرائين!

فالفكرة الدينية التي يقوم على أساسها التصوف هي ذاتها أساس هذا الكتاب، والتغاضي عن حرفية التصوف لن يخرج الكتاب عن روح التصوف، فالعناية بالأشكال كانت مما أنكره كبار الصوفية، وأباه العظماء من رجال الأخلاق.

الشخصية الأدبية والشخصية الخلقية

بقي أن ننظر في الغرض من هذه الفصول الطوال.

ولنسارع فنقرر أن الصلة بين شطري هذه الفصول وثيقة، فالشطر الأول في الأدب، والثاني في الأخلاق، والأدب في الأصل من صفات النفس، ثم أطلق على جمال التعبير عما تضمهر النفوس، ولا عبرة بما اندرج في فن الأدب من التعابير عن المعاني التي تمثل النزق والطيش، فذلك ضرب من الاصطلاح، والمهم أن ننص على أن الأدب

^{١٦} انظر تفاصيل ذلك في كتاب «المدايح النبوية في الأدب العربي».

الذي يهمننا درسه في هذه الفصول هو تعبير عن خوالج نفسية صادقة يتقبلها الخلق الجميل بأحسن القبول، والشخصية الأدبية هنا هي شخصية خلقية، والرجل الصالح يعظ بالقدوة ويعظ بالقول، فهو شعلة هادية حين يعمل وحين يقول، وليس من المبالغة أن نحكم بأن هذا الكتاب في جملته وتفصيله ليس إلا صورة واحدة من الصور لعلم الأخلاق، والأدب فيه هو أدب النفس، أو هو خليق بأن يكون له في تاريخ الأدب قسم خاص، وكيف لا يكون التعبير عن الخلق من صور الخلق؟ أم كيف يكون من الفضول أن نضيف ما أنشأته الأخلاق إلى علم الأخلاق؟ إن الأدب الصوفي صورة من التصوف؛ لأنه نشأ عن التصوف، كما أن الأدب الماجن من المجون؛ لأنه نشأ عن المجون.

فإن أردتم تفسير ذلك بشاهد من التقاليد الأدبية فإننا نذكر أن القدماء من رجال القرن الثالث، وهم من أقدم من عرفنا من المؤلفين، كانوا يضعون روائع الأدب الصوفي في باب الزهد، وكأنهم كانوا يفهمون أن أدب النساك من الزهد، أو من وسائل الزهد، وما نحسبهم كانوا مخطئين، والذي نفعله اليوم هو رجعة إلى تقاليد ذلك العهد، فنحن نريد أن نضع ملامح جديدة للشخصية الخلقية، وهي عندنا روح يشعر ولسان يبين. لهذا نرجو ألا يتهمنا أحد بالتحزب للشخصية الخلقية، فما نريد بذلك أن نتحيف من سلطان الشخصية الأدبية، وإنما نريد أن نضع الحق في نصابه وأن نسترد ما انتزعه الأدب من الأخلاق.

فإن سألتهم: وهل عند رجال التصوف أخيلة أدبية؟

فإننا نجيب بأن الأدب كل الأدب هو ما أثر عن الصوفية، وإن تجاهله أهل العلم في مصر وغير مصر، بحيث لا نجد له أثرًا في البرامج التعليمية، ولا نجد منه شاهدًا فيما يتخيره أساتذة المدارس في مختلف الأقطار العربية للحفاظ والتسميع.

ارجعوا إلى محصول وزارة المعارف في التأليف، ودلونني على فصل واحد أريد به التذكير بما في كلام الصوفية من أخيلة أدبية، فإن لم تجدوا فتذكروا أن هذه النزعة من وجوه الابتكار في هذا الكتاب، فنحن لن نخلق ما لم يخلق، ولكننا سنكشف عن عالم جديد كان الناس عرفوه ثم جهلوه، وليس من القليل أن نكشف عن موجود مجهول.

قد يقال: إن مدرسي وزارة المعارف لم يغفلوا التصوف، وكيف وهم يحدثون تلاميذهم عنه في دروس الإنشاء!

وهذا صحيح، فالمدرسون يحدثون تلاميذهم عن الصوفية، ولكن كيف؟ كل ما يفعلون هو دعوة الطلبة إلى الكتابة عن البدع والخرافات التي تقع في الموالد العمومية. أما روح التصوف والكلام عما فيه من صور الأدب والأخلاق فأشياء لا تخطر بالبال!

وهناك مظهر لجحود وزارة المعارف لفضل التصوف، فقد اهتم كثير من الفضلاء بالتأليف في علم النفس، أفتردرون إلى من يتوجه أولئك الفضلاء؟ كل همهم أن ينقلوا ما قال الفرنجة في علم النفس، وما رأينا واحدًا منهم فكر فيما كتب الصوفية عن الأهواء والشهوات وأصول الخير والشر والضر والنفع، ولو رجعوا مرة إلى إحياء علوم الدين أو حكم ابن عطاء الله لعرفوا أن هناك مصادر للدرس تصلح للنقل والاقْتباس.

ولنجرؤ مرة ثانية فنقول: إن الشخصية الخلقية لم تكن يومًا من الشواغل الأساسية بقدر ما كانت في كتب الصوفية، ولم يكتب علم للحق ولوجه الحق على نحو ما كتب الصوفية في الأخلاق.

إن الرجل الصوفي حين يؤلف في أدب النفس يجمع بين الصورة القولية والصورة العملية، فهو شعلة من اليقظة الروحية فيما يعمل وفيما يقول. ونحن في هذا الموطن لن نخلق ما لم يخلق، ولكن سنذكر بأصول أضعافها أهلوها، وذهبوا يتسولون في حياتهم العقلية، وليس من القليل أن تذكر من عضة الجوع وراح يستجدي الجيران بأن في بيته بقايا من الزاد هي أنفع له من بذل ماء الوجه في السؤال!

أ يكون معنى هذا أننا ننهي عن الاستفادة مما كتب الأجانب في علم النفس؟ لا، ولكننا نستجهل من يتوهم أن علم النفس لم يخلق إلا بالأمس، وفي بدع اليوم أن يبحث الباحثون عن المعارف التي عرفها القدماء جدًّا من كهنة مصر إلى فلاسفة اليونان، فليكن من البدع المقبولة أن نتعرف إلى ما كتب المسلمون في علم النفس وعلم الأخلاق، وهم أقرب إلينا مما كتب كهنة المصريين وفلاسفة اليونان. ما هذا الطغيان؟ أكان للصوفية حقًّا أدب رفيع يلام على إغفاله أساتذة المدارس في الأقطار العربية؟

فاتحة الكتاب

إي والله! كان للصوفية أدب هو أعلا وأشرف من أدب البحري والمنتبي وأبي العلاء، ولكن طافت بالناس طائفة من الجهل فتوهموا أن لا صلة بين الأدب والدين، وراحوا يقفون فيما يتخبرون عند الكتاب والشعراء الذين ألقوا الروح المدنية، واتخذوا غذاءهم من الكئوس المترعة والوجوح الصباح.
إليكم هذا الشاهد النفيس، وهو دعاء لبعض الصالحين:

اللهم إنني أستغفرك من كل ذنب قوي عليه بدني بعافيتك، ونالته يدي بفضل نعمتك، وانبسبت إليه بسعة رزقك، واحتجبت فيه عن الناس بسترک، واتكلت فيه على أناتك وحلمك، وعولت فيه على كريم عفوك.

ألا ترون قوة المعنى وطرافة الخيال في هذا الدعاء؟ أليس هذا من البوارع في الصور الأدبية؟... ثم انظروا قول مطرف وهو يستعيد:

اللهم إنني أعوذ بك أن أقول قولاً حقاً فيه رضاك ألتمس به أحداً سواك، وأعوذ بك أن أتزين للناس بشيء يشينني، وأعوذ بك أن أكون عبدة لأحد من خلقك، وأعوذ بك أن يكون أحد من خلقك أسعد بما علمتني مني.^{١٧}

ثم انظروا هذه المناجاة:

وعزتک وجلالک، ما أردت بمعصيتي مخالفتك، وما عصيتك إذ عصيتك وأنا بنكالک جاهل، ولا بعقوبتك ولا بنظرک مستخف، ولكن سولت لي نفسي، وأعانني على ذلك شقوتي، وغرني سترك المرخي علي؛ فعصيتك بجهل، وخالفتك بجهل، فالآن من عذابك من يستنقذني؟ وبجبل من أعتصم إن قطعت حبلک عني.^{١٨}

وهذه الشواهد — عند التأمل — لا تقل خطراً عن الرائع المتخير من كلام الكتاب الفحول.

^{١٧} عيون الأخبار، ج ٢، ص ٢٨٩.

^{١٨} عيون الأخبار، ج ٢، ص ٢٩١.

التصوف في الأدب وفي الأخلاق

يضاف إلى ذلك ما في إشارات الصوفية من بوارق الذكاء، والذكاء هو السر في الروعة الأدبية، ولننظر هذا الشاهد وقد أثبتته ابن قتيبة في عيون الأخبار: ^{١٩}

كان فتى يجالس سفيان الثوري ولا يتكلم، وكان سفيان يحب أن يتكلم ليسمع كلامه، فمر به يوماً فقال له: يا فتى! إن من كان قبلنا مروا على خيل وبقينا على حمير دبرة. فقال الفتى: يا أبا عبد الله! إن كنا على الطريق فما أسرع لحوقنا بالقوم!

وللصوفية مواقف في الرثاء لم أر من اهتم بها ممن جمعوا المتخير في الرثاء، وانظروا كيف تكون جودة المعنة، وقوة السبك، ومثانة الديباجة، في قول ابن السَّمَك يوم مات داود الطائي، وهو رثاء فريد عرف قائله كيف يحدد خصائص من بكاه:

إن داود — رحمه الله — نظر بقلبه إلى ما بين يديه من آخرته، فأعشى بصر القلب بصر العين، فكان كأنه لا ينظر إلى ما إليه تنظرون، وكأنكم لا تنظرون إلى ما إليه ينظر، فأنتم منه تعجبون وهو منكم يعجب، فلما رآكم راغبين مذهولين مغرورين قد أذهلت الدنيا عقولكم، وأماتت بحبها قلوبكم، استوحش منكم، فكنت إذا نظرت إليه نظرت إلى حي وسط أموات.

يا داود! ما أعجب شأنك بين أهل زمانك! أهنت نفسك وإنما تريد إكرامها، وأتعبتها وإنما تريد راحتها، أخشنت المطعم وإنما تريد طيبه، وأخشنت اللبس وإنما تريد لينه، ثم أمت نفسك قبل أن تموت، وقبرتها قبل أن تقبر، وعذبتها ولما تعذب، وأغنيتها عن الدنيا لكيلا تذكر، رغبت نفسك عن الدنيا فلم ترها لك قدرًا إلى الآخرة، فما أظنك إلا وقد ظفرت بما طالبت، كان سيماك في شرك ولم يكن سيماك في علانيتك، تفقعت في دينك وتركت الناس يفتون، ^{٢٠} وسمعت الحديث وتركتهم يحدثون، وخرست عن القول وتركتهم ينطقون، لا تحسد الأخيار ولا تعيب الأشرار، ولا تقبل من السلطان عطية ولا من الإخوان

^{١٩} ج ٢، ص ٣٧٢.

^{٢٠} في عيون الأخبار «يغنون» وهو تحريف.

هدية، أنس ما تكون إذا كنت بالله خاليًا، وأوحش ما تكون أنس ما يكون الناس، فمن سمع بمثلك، وصبر صبرك، وعزم عزمك! لا أحسبك إلا وقد أتعبت العابدين بعدك، سجت نفسك في بيتك فلا محدث لك، ولا جليس معك، ولا فراش تحتك، ولا ستر على بابك، ولا قلة يبرد فيها ماؤك، ولا صفحة يكون فيها غذاؤك وعشاؤك، مطهرتك قلبك، وقصعتك تورك.^{٢١}

داود! ما كنت تشتهي من الماء بارده، ولا من الطعام طيبه، ولا من اللباس لينه، بلئ! ولكن زهدت فيه لما بين يديك، فما أصغر ما بذلت، وما أحقر ما تركت في جنب ما أمّلت، فلما مت شهرك ربك بموتك، وألبسك رداء عملك، وأكثر تبعك، فلو رأيت من حضرك عرفت أن ربك قد أكرمك وشرّفك، فلتتكلم اليوم عشيرتك بكل ألسنتها، فقد أوضح ربك فضلها بك.^{٢٢}

وكان الصوفية — إلى جانب هذا الإبداع الأدبي — يحولون ثمار الأدب إلى معان روحية، كالذي صنع الشعبي حين قال: ما أعلم لنا وللدنيا مثلًا إلا ما قال كُنَّير:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

وكذلك فعلوا في أكثر الأناشيد، فالشعر الذي يعبر عن نوازح حسية نقلوه في أناشيدهم إلى عواطف روحية، وقد أخذوا «ليلي» من «المجنون» فصيروها رمزًا لمن يناجون في عالم الأرواح، والصلة قريبة بين عالم الحس وعالم الروح عند من ينظرون بعيون القلوب.

أرأيتم كيف كان للصوفية مكان بين أرباب الآداب؟

أما مكان الصوفية بين أرباب الأخلاق فهو الصدر، وهم أساتذة الناس في هذا الباب. دعوا المتصوفين الجهلاء الذين يفسدون وهم يزعمون أنهم يصلحون، فإنما يحملون أوزارهم وأوزار أتباعهم يوم الدين، وتعالوا ننظر كيف كان ينظر الصوفية الموفقون إلى دقائق الأخلاق. ألا تذكرون ما نقلناه آنفًا من مرثية ابن السماك لداود الطائي؟ ألا تذكرون كيف قال: «كان سيماك في سرك، ولم يكن سيماك في علانيتك»؟

^{٢١} التور: إناء صغير.

^{٢٢} عيون الأخبار، ج ٢، ص ٣١٥ و ٣١٦.

إن هذه اللحمة لمن الدقائق في شرح أحوال القلوب.

وذكر الذين يلبسون الصوف عند الحسن البصري فقال: ما لهم، تفاقدوا تفاقدوا، تفاقدوا، أكنؤا الكبر في قلوبهم، وأظهروا التواضع في لباسهم؟! والله لأحدهم أشد عجباً بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه!^{٢٣}
ألا ترون كيف فطن إلى خفايا الرياء؟!

والذي ينظر في كتب الصوفية لا يحتاج إلى من ينبهه إلى ما فيها من مظاهر الذكاء والعقل والورع في فهم الأخلاق، وأهمية كتب القوم ترجع إلى ما فيها من الإلحاح في إحياء العزيمة والقلب، والتنفير من الإثم الظاهر والإفك الباطن، والدعوة إلى تظهير النفس من أدران الغفلة والرياء.

الصوفية قوة هائلة في الأخلاق، لا ريب في ذلك، ولكن معاذ الحق أن يغيب عنا أنهم لم يكونوا دائماً موفقين، فقد كانت لهم هنوات وهفوات، واستطاع فريق منهم أن يلحق بالعالم الإسلامي ضرراً غير قليل، ولو كانت مذاهبهم من الخير المحض أو الشر المحض لما احتجنا إلى تأليف هذا الكتاب، فغايتنا أن ننبه إلى أن لهم محاسن خلقية ينبغي أن تعرف، ففي الناس من ينكر عليهم كل فضل، وأن لهم مساوي خلقية يجب أن تعرف، ففي الناس من يسند إليهم كل فضل. وما ندعي أننا سننص في هذا الكتاب على جميع ما وفقوا إليه، أو خلطوا فيه، من المذاهب الأخلاقية، فذلك يحتاج إلى مجلدات، ولكننا سنبرز طوائف من مذاهبهم تشعر القارئ بخطرهم في عالم الأخلاق، وسنجتهد في توجيه القارئ إلى أهمية النظر الفاحص الذي لا يكتفي بلمحة واحدة، وإنما يتعقب الظواهر الخلقية فيدرسها من جميع الجوانب ليرى أين يكون الشر والخير، والضر والنفع، ويعرف كيف يختلف الناس حول الظاهرة الواحدة فيقبلها هذا ويرفضها ذاك.

كلمة عن المصادر ومنهج التأليف

لقد أطلنا القول في تحديد الغرض من هذا الكتاب، فلنذكر بإيجاز كيف تخيرنا المصادر وكيف وضعنا التصميم.

أما المصادر الأصلية فهي كتب التصوف أولاً، والتجارب الشخصية ثانياً. وأما المصادر الفرعية فهي كتب الأدب والأساطير، وهذه المصادر الفرعية تبدو أحياناً أقوى

^{٢٣} عيون الأخبار، ج ٢، ص ٣٧٢.

وأصدق؛ لأن الناس فيها يتكلمون بلا تحفظ ولا احتياط، فلا يستغرب القارئ إن رأنا نرجع إلى قصة عنتر بن شداد أو أخبار أبي نواس.

وأما التصميم فبنيناها على غرض الكتاب، فجعلنا الشطر الأول في الأدب، والثاني في الأخلاق، ولا ننكر أننا وجدنا صعوبة في تمييز بعض الشطرين من بعض؛ لأن فصول الكتاب يمكن إضافتها جميعاً إلى الأدب أو إلى الأخلاق، ثم رأينا أن نسلك مسلك النحاة في التفرقة بين البدل وعطف البيان، فكل أثر كانت الصورة الأدبية هي الأظهر فيه أضفناه إلى الأدب، وكل أثر كانت الوجهة الخلقية هي الباعث عليه أضفناه إلى الأخلاق، مع الاعتراف بأن عناصر هذا الكتاب لا يمكن فصل بعضها من بعض إلا بعنف شديد. ولنقيد أننا وقفنا في هذا البحث عند الأنواع الأدبية والخلقية، ولم نهتم بالزمان والمكان إلا قليلاً، فالمدائح النبوية مثلاً لم يكن يهمنا منها إلا درس النوع. أما التسلسل الزمني وتعقب الأقاليم التي ازدهر فيها هذا النوع فهو من المباحث الثانوية في هذا الكتاب، وكذلك يقال فيما كتبناه عن الدعاء والأخوة، والحب، والطعام، والزواج، والغناء، إلى آخر ما اهتمنا به من المسائل الأدبية والخلقية.

وعند التأمل يظهر أنه لم يكن يحسن بنا غير ذلك، فكتابنا هذا يراد به أثر التصوف في الأدب والأخلاق، أي عرض ما أنشأ التصوف من أدب وما أنشأ من أخلاق. أما الدراسات التي تصف تسلسل هذه الأنواع في مختلف عهود التاريخ، وتنقلها من إقليم إلى إقليم، وسيادتها هنا وانهزامها هناك، فهي دراسات تجيء في المكان الثاني بعد وضوح أغراض هذا الكتاب.

على أننا نعلم أنفسنا حين نقول: إننا أغفلنا الجوانب التاريخية والإقليمية إغفالاً تاماً، فقد بذلنا جهداً عظيماً في إعطاء بعض الأنواع ملامح تميزها من الوجهة التاريخية والإقليمية، ولكننا لم نشأ أن نسترسل في ذلك؛ لئلا يفسد علينا الاسترسال تصميم الكتاب.

أما بعد، فإني أعترف بأن هذا البحث فوق طاقتي، وكان من الصعب أن ينهض به رجل واحد، ولكن من المؤكد أن القارئ سيتذكر أن المؤلف طالبٌ يتقدم للامتحان، والطالب يكتفى منه بما يقع في طاقة الطلاب، وإني لمطمئن إلى أنني مثلت دور الطالب الذي لا يملك غير الصبر والجهد. أما الزمن فمن الكثير أن يصبر الطالب على درس موضوع واحد أكثر من سبع سنين، وما أضييق وقت الطالب حين يتجاوز الأربعين!

أليس كذلك؟!

أغراضُ الكتابِ

أشرنا إلى أن هذا الكتاب ينقسم إلى قسمين: قسم الأدب وقسم الأخلاق، فلنتبع ذلك شيء من التفصيل فنقول:

الغرض من تأليف هذا الكتاب هو إبراز الملامح الأدبية والخلقية للنزعة الصوفية، وقد دعانا ذلك إلى البدء بالكلام عن اشتقاق التصوف؛ لأن الباحثين اختلفوا فيه اختلافاً شديداً، وأثر عنهم فيه كثير من الآراء والأقاويل.

ثم مضينا فبيناً نشأة الصوفي منذ كان الصوفية يسمون القراء والزهاد والنسك، وأشرنا إلى ما أثر عنهم من الكنايات والإشارات، وبسطنا القول فيما تفردوا به من الألفاظ والتعابير التي تعين مقاصدهم وهم يتحدثون عن أدواء النفوس وأحوال القلوب. ثم رأينا أن نقف وقفة عند آثار المرحلة الأولى من التصوف وهي الزهد، فتكلمنا بالتفصيل عن شعر أبي العتاهية؛ لأن زهدياته كانت طليعة الأدب الصوفي في اللغة العربية.

وأقبلنا بعد ذلك على عرض الخصائص التي امتاز بها أدب التصوف، ودرسنا طوائف من الصور الأدبية التي جاءت في وصف الدنيا أو شرح ما عانى الأنبياء والأصفياء من مكاره الحياة.

ثم عطفنا على الأدب الصرف الذي أثر عن الصوفية، فرأيناه ينقسم إلى مجموعات نثرية ومجموعات شعرية، وساقنا ذلك إلى الكلام عن حكم ابن عطاء الله، وهي تمثل ازدهار هذا الفن من الناحية النثرية، والكلام عن المنظومات التي أثرت عن أمثال ابن عربي والياضي والناقلي وحسن رضوان، وقفينا على ذلك بالحديث عمّا أُثِرَ عن الصوفية من طرائف الأقاصيص.

وكان لا بُدَّ لنا بعد ذلك من الإقبال على صميم المذاهب الصوفية من الوجهة الذوقية؛ لأن الأخلاق العملية ليست كل شيء عند أولئك القوم، فعبادتهم في الأغلب ترجع إلى قوة التأمل وطهارة الوجدان، وقد رأينا مذاهبهم في جوهرها ترجع إلى شُعبٍ ثلاث: الأولى عاطفة الحب الإلهي، والثانية نظرية وحدة الوجود، والثالثة حب الرسول.

أما الحب الإلهي فقد عقدنا له فصلين، تكلمنا في الفصل الأول عن نشأة هذا الفن في اللغة العربية، وتكلمنا في الفصل الثاني عن أشواق ابن الفارض.

وإنما اهتمنا بالحب الإلهي؛ لأنه يمثل السموَّ في أدواق الصوفية؛ إذ كانوا يتشبهون الفناء في الله، ويرون الأُنس به أشرف الأعراض.

وللصوفية في هذا التسامي منطق طريف، فهم يرون أنباع الشرع طُلابَ جناتٍ ونعيم، أما هم فيرون أنفسهم عُشاقًا لرب الجنة، وشتان بين من يصافي المالك ومن يتعلق بالمملوك.

وهيام الصوفية بالحب الإلهي حولهم إلى أقباس روحية وذوقية، وجعل حياتهم أوتارًا دِقاقًا تصدح بأعذب الألحان في عالم الأرواح والأدواق.

والحب الإلهي هو الذي جعل الصوفية لا يرون غير المعاني، ولا يعبأون بالأعمال، أليس فيهم من يقول: ذلة العاصي أشرف من كبرياء المطيع؟^١

وربما كان من الواجب أن ننص على أن الحب الإلهي كان في حقيقته من الوسائل للظفر بالجنة الروحية، وربما جاز لنا أن نقول: إنه يشبه المذهب الفلسفي الذي يسمى Quiétisme وهو المذهب الذي يؤمن أصحابه بأن حب الله كاف في الوصول إلى نعمة الإخلاص.

وتظهر أهمية هذه العاطفة السامية حين ننظر أثرها في الأدب، ونتعرف ما تركت من أقباس الحنان، وقد وقف الصوفية في التعبير عنها موقفين مختلفين: موقف المنشئين وموقف المنشئين. أما المنشئون فهم الأدباء الكبار الذين استطاعوا قرض الشعر في التشوق إلى الذات الإلهية، وأما المنشدون فهم الذين عجزوا عن النظم، ولكن لم يعجزوا عن تحويل الأشياء الحسية إلى معان روحية، فكان شعراء النسب ملازمهم حين يغنون. وقد رأينا كيف يختلف حال البيت الواحد في موطنين: فله في كتب الصوفية نفحات لا نجدها حين نعثر عليه في كتب العشاق.

^١ نفح الطيب، ج ١، ص ٥٨٧، طبعة ليدن.

وإنما كان ذلك كذلك لأن الصوفية يصفون على الأشعار الحسية أثوابًا من الذوق والروح حين ينقلونها من عالم الأرض إلى عالم السماء.

وعن الحب الإلهي تنشأ نظرية وحدة الوجود، فالصوفية لم يفهم أن يكون لهم وجود ذاتي يمتاز عن وجود الناس، ولم يفهم أن يعرفوا بالشوق إلى ذات الديان، وإنما وثب فريق منهم فادَّعوا أنهم جزء موصول بحقيقة أزلية هي حقيقة واجب الوجود. والفريق الذي يحب الله كان يتشرف بنسبة العاشق إلى المعشوق، أما الفريق الثاني فلا يرى عاشقًا ومعشوقًا، وإنما يرى شوقًا يتمثل في حنين الجزء إلى الكل، وهي وثبة جريئة في عالم المعقول.

وهذه النظرية لها مكان في هذا الكتاب، وكان يمكن أن يفرد لها بحث خاص، ولكننا اكتفينا بما أوردناه في درسها وشرحها ونقدها عند الكلام عن ابن عربي؛ لأنه أشهر من دافعوا عن هذه النظرية؛ ولأن درسها في أثناء الحديث عنه يهيئ لها جوارًا قد لا نستطيع تهيئته حين نفردها بالحديث.

ويحسن أن ننبه إلى أن هذه النظرية شغلت كثيرًا من الصوفية، وشطرتهم شطرين: شطرًا يؤثر الرفض، وشرطًا يؤثر القبول. وكان لمعتنقها ضحايا أشهرهم الحلاج. ولكن لا بد من الاعتراف بأن التصوف في جملته يرجع إلى هذه النظرية؛ إذ كان الصوفي الحق لا يهمله إلا الفناء في الله، فإن لم يكن فناء الجزء في الكل فهو فناء العاشق في المعشوق، وربما كان تهييبهم من إعلان هذه النظرية نوعًا من التقية وإيثار السلامة من مكاييد الناس.

والذي يتأمل آراء الصوفية في مختلف الشئون يراهم لا يقيمون وزنًا للظواهر، وإغفال الظواهر لا يستقيم إلا لمن يؤمن إيمانًا جازمًا بأن هناك حقيقة علوية خليقة بأن تشغله عن سواها من كل موجود.

وكان من همنا في هذا الكتاب أن نبين أثر هذه النظرية في المعاني الأدبية والذوقية، وقد وصلنا من ذلك إلى بعض ما نريد.

وعن نظرية وحدة الوجود ينشأ حب الرسول الذي أبدع في اللغة العربية فناً جديدًا هو فن المدائح النبوية.

وإنما نشأ حب الرسول عن وحدة الوجود؛ لأن من قالوا بهذه النظرية قرروا أن محمداً عليه السلام هو أول مظهر للذات الأحدية، وأنه خاتم النبيين، وأول الأولين، وآخر الآخرين، وأنه البرزخ بين الذات الأحدية وسائر الموجودات. وقد نظرنا فيما ترك حب الرسول من الآثار النظرية والشعرية، وسيراه القارئ فيما بعد، فليكن هذا الإجمال في انتظار ذلك التفصيل.

ثم رأينا أن نبين كيف نستفيد من كتب التصوف في الدراسات الأدبية فقررنا أنها سجل لصور المجتمع الإسلامي وحياة اللهجات، وساقنا ذلك إلى اتخاذ مؤلفات الشعراني وثيقة صورنا بها المجتمع المصري في القرن العاشر، راجين أن تتاح الفرصة لدرس سائر المجتمعات الإسلامية وفقاً للصور الباقية في كتب الصوفية. وساقتنا الحماسة إلى كتابة فصل أكملنا به القسم الأول، وهو فصل تحدثنا فيه عن أثر التصوف في الفنون، والصلة بين الأدب والفن لا تحتاج إلى من يقيم عليها الدليل.

أما القسم الثاني فقد ابتدأناه بدرس مفصل عن نشأة التصوف في الأخلاق، ثم مضينا فتكلمنا عن الأدعية والأوراد والاستغاثات والأحزاب والمقامات والأحوال والتجريد والأسباب وآداب الزواج والطعام والصيام والسمع، وما إلى ذلك مما يمثل مذاهب الصوفية في الحياة الاجتماعية والمعاشية والذوقية.

وختمنا الكتاب بدرس آداب المريدين كما يراها الشعراني؛ لأنه في نظرنا من كبار الباحثين في الآداب العملية؛ ولأن آراءه لا تزال تسيطر على الجماهير من أهل هذه البلاد.

ولا بد من النص مرة ثانية على أنه كان من الصعب أن نفصل بين مظاهر الأدب والأخلاق فصلاً تاماً في فصول هذا الكتاب، فكل نص أدبي يحمل في سطورمه معاني أخلاقية، وكل حكمة خلقية أو ذوقية تحمل في ثناياها صورة أدبية، ومن أجل ذلك قاسيت ضرباً من العناء في ربط فصول هذا الكتاب ببعضها ببعض، ولم أصل إلى نظامه الحاضر إلا بعد جهد عنيف.

ولو كان هذا الكتاب في تاريخ التصوف لكان المنهج أوضح وأسهل، ولو كان في شرح المذاهب الصوفية لما لاقينا في نظامه كثيراً من العناء، ولكنه وقع في موضوع كانت طرافته كالأزهار تحميها الأشواك، فتعبنا وأتعبنا، ولولا الصبر لأعيتنا وعورة الطريق

أغراض الكتاب

«وكلما عظم المطلوب وشرف صعب مسلكه، وطال طريقه، وكثرت عقباته» كما قال الغزالي طيب الله ثراه.
وسبحان من لو شاء لجزانا بفضله وكرمه، وأسبغ على عملنا حلة القبول.

اشتقاق كلمة تصوّف

قدم التصوف في الجزيرة العربية

كان الأستاذ مصطفى عبد الرازق نشر كلمة في مجلة المعرفة^١ عن اشتقاق كلمة تصوّف، وكانت كلمته سبباً في إثارة الجدل حول هذه اللفظة، فرأينا من المفيد أن نتعقب هذه الكلمة لنرى أي الآراء أرجح في تعرف أصلها القديم، وهي تحتمل أربعة فروض: الأول أن يكون الصوفي منسوباً إلى صوفة، والثاني أن يكون منسوباً إلى الصوف، والثالث أن يكون مشتقاً من الصفاء، والرابع أن يكون منسوباً إلى كلمة «سوفيا» اليونانية.

دلالة الصوف على الخشونة والتواضع

أما صوفة الذي قيل: إن الصوفي نسب إليه فهو اسم رجل كان انفراداً بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام، واسمه الغوث بن مر، فانتسب الصوفية إليه لمشابھتهم إياه في الانقطاع إلى الله، وإلى القارئ ما يقول ابن الجوزي في ذلك:

أنبأنا محمد بن ناصر عن أبي إسحاق إبراهيم بن سعيد الحبال قال: قال أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ قال: سألت وليد بن القاسم: إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم: صوفة انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية. قال عبد الغني:

^١ عدد يونيه سنة ١٩٢١.

فهؤلاء المعروفون بصوفة ولد الغوث بن مر بن أخي تميم بن مر. وبالإسناد إلى الزبير بن بكار قال: كانت الإجازة بالحج للناس من عرفة إلى الغوث بن مر بن أد بن طابخة ثم كانت في ولده، وكان يقال لهم: صوفة، وكان إذا حانت الإجازة قالت العرب: أجز صوفة. قال أبو عبيدة: وصوفة وصوفان يقال لكل من ولي من البيت شيئاً من غير أهله أو قام بشيء من أمر المناسك. قال الزبير: حدثني أبو الحسن الأثرم عن هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: إنما سمي الغوث بن مر صوفة؛ لأنه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة وتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، ففعلت له: صوفة ولولده من بعده. قال الزبير: وحدثني إبراهيم بن المنذري عن عبد العزيز بن عمران قال: أخبرني عقاب بن شبة قال: قالت أم تميم بن مر وقد ولدت نسوة: لله علي إن ولدت غلاماً لأعبدنه للبيت.^٢ فولدت الغيث بن مر فلما ربطته عند البيت أصابه الحر فمرت به وقد سقط واسترخى فقالت: ما صار ابني إلا صوفة؛ فسمي صوفة، وكان الحج وإجازة الناس من عرفة إلى منى، ومن منى إلى مكة لصوفة، فلم تزل الإجازة في عقب صوفة حتى أخذتها عدوان، فلم تزل في عدوان حتى أخذتها قريش.^٣

وهذا الكلام المهم في موضوعه لم يخترعه ابن الجوزي، فقد كان معروفاً، وأشار إليه الزمخشري في أساس البلاغة، والفيوزآبادي في القاموس المحيط.

صورته في الأخيلة الشعبية

والواقع أن التنسك كان معروفاً في الجاهلية، وقد حدثنا ياقوت عن حنظلة بن أبي عفراء الذي بنى دير حنظلة بالقرب من شاطئ الفرات «وكان قد نسك في الجاهلية وتنصر وبني هذا الدير فعرف به»،^٤ وحدث الخطيب البغدادي بسنده عن ابن المبارك عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قول الله تعالى: ﴿يَا أُخْتِ هَارُونَ﴾ قال: كان رجلاً صالحاً في

^٢ عبده وأعبده: جعله عبداً.

^٣ تلبيس إبليس، ص ١٦١.

^٤ معجم البلدان، ج ٤، ص ١٣٤.

اشتقاق كلمة تصوّف

بني إسرائيل حضر جنازته أربعون ألفاً ممن اسمه هارون سواه،^٥ والصلاح هنا هو التنسك، وأخت هارون هي مريم وكانت بأرض موصلية بالبلاد العربية. وكان في الجاهلية لفظة هي «الديان»، وكان في الجاهليين يزيد وعبد المسيح «ابنا الديان» مدحهما الأعشى فقال:

فإن تفعلا خيرًا وترتديا به فإنكما أهل لذاك كلاكما
وإن تكفيا نجران أمر عظيمة فقبلكما ما سادها أبواكما^٦

والديان المتنسك في الدين، ومثله الرباني وهي كلمة قديمة عرفتها العربية والسريانية، وظلت من ألفاظ التمجيد، وقد وصف البويطي بأنه «كان إماماً ربانياً كثير العبادة والزهد»،^٧ والربانيون فوق الأخبار درجة.^٨ وقد فسر الرهبان في القرآن الزهاد.^٩ وروي عن النبي أنه قال: «لا صام من صام الأبد».^{١٠} وصيام الأبد نوع من التصوف كان موجوداً قبل النبي، ولولا ذلك ما نهى عنه، وكان الذين يصومون الأبد يحيون سنة جاهلية يحسبونها من كمال الدين. وليس ما يمنع أن يكون التصوف عرف في الجاهلية باسمه ورسمه ثم كانت له رجعة في الإسلام، فذلك مصير كثير من الآراء الأدبية والدينية والاجتماعية. والفرض الثاني أن يكون الصوفي منسوباً إلى الصوف، وقد تعقبنا هذا الفرض فرأيناه أصح الفروض وإن استضعفه الألويسي،^{١١} ولتأييد هذا الفرض شواهد كثيرة جداً قيدناها في مطالعاتنا، وسنكتفي منها بالمهم في هذا الباب.

^٥ تاريخ بغداد، ج ١، ص ٣٨٢.

^٦ معجم البلدان، ج ٥، ص ٤٠٢.

^٧ معجم البلدان، ج ٢، ص ٢١٢.

^٨ قوت القلوب، ج ٢، ص ١٢.

^٩ قوت القلوب، ج ٢، ص ١٠.

^{١٠} تاريخ بغداد، ج ١، ص ٣٠٧.

^{١١} الفيض الوارد، ص ١٠١.

فقد حدث اليافعي أن لباس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلف الصوفية لكونه أقرب إلى الخمول والتواضع والزهد؛ ولكونه لباس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقد جاء أن رسول الله ﷺ كان يركب الحمار ويلبس الصوف، وعنه ﷺ أنه قال: «مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبياً حفاة عليهم العباء يؤمون البيت الحرام». وعنه ﷺ أنه قال: «يوم كلم الله تعالى موسى عليه السلام كان عليه جبة من صوف وسراويل من صوف وكساء من صوف». وقيل: إن عيسى عليه السلام كان يلبس الصوف والشعر ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى. وقال الحسن البصري (رضي الله عنه): لقد أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف.^{١٢}

وهذا الكلام صريح في أنه كان مفهوماً أن الأنبياء والصالحين كانوا يؤثرون لبس الصوف.

وروي عن النبي أنه قال: «من لبس الصوف، وأكل خبز الشعير، وركب الأتان؛ فليس فيه شيء من الكبير».^{١٣} وروي عنه أنه قال: «البسوا الصوف وشمروا وكلوا في أنصاف البطون تدخلوا في ملكوت السماء».^{١٤}

ويؤيد هذين الأثرين ما جاء في مرثية عمر لرسول الله إذ قال:

بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد اتبعك في قلة سنك، وقصر عمرك، ما لم يتبع نوحاً في كثرة سنه، وطول عمره، ولقد آمن بك الكثير وما آمن معه إلا القليل. بأبي أنت وأمي يا رسول الله لو لم تجالس إلا كفواً لك ما جالستنا، ولو لم تنكح إلا كفواً لك ما نكحت إلينا، ولو لم تواكل إلا كفواً ما واكلتنا، فلقد والله جالستنا ونكحت إلينا وواكلتنا، ولبست الصوف، وركبت الحمار، وأردفت خلفك، ووضعت طعامك على الأرض، ولعقت أصابعك؛ تواضعاً منك.^{١٥}

^{١٢} انظر نشر المحاسن الغالية، ج ٢، ص ٣٤٣.

^{١٣} محاضرات الأصفهاني، ج ٢، ص ١٥٨، ولسنا نجزم بصحة هذا الحديث، ولكن له دلالة على تصور أولئك الناس لاستحباب لبس الصوف.

^{١٤} قوت القلوب، ج ٤، ص ٤٧.

^{١٥} الإحياء، ج ١، ص ٣٢٠.

اشتقاق كلمة تصوّف

وهذا النص على جانب عظيم من الأهمية، ومن المحتمل أن يكون الصوفية لبسوا الصوف أول الأمر ليصح لهم الاقتداء بتواضع الرسول، ولا سيما إذا تذكرنا أن الرسول أقبل على أهل الصُفّة فواساهم، ولم يكن عندهم غير جباب الصوف.^{١٦} والصوف قديماً كان مظهر التخشن والتقشف، وقد وصفوا ابن أدهم بأنه حمل جلده على ضعفه خشونه الصوف،^{١٧} وأخذوا على المرائين أنهم يعذبون أنفسهم بلبس الصوف،^{١٨} وحدث المبرد أن محمد بن جعفر بن يحيى بن خالد بن برمك قال: قال أبي لأبيه يحيى بن خالد بن برمك — وهم في القيود والحبس: يا أبت! بعد الأمر والنهي والأموال العظيمة أصارنا الدهر إلى القيود ولبس الصوف والحبس». ^{١٩} فلبس الصوف هنا علامة الذل وسوء الحال، وفي هذا المعنى قول أبي تمام في تغلب الزمان:

كانوا برود زمانهم فتصدعوا فكأنما لبس الزمان الصوفاً^{٢٠}

وقول أبي فراس يخاطب سيف الدولة بن حمدان:

يا واسع الدار كيف توسعها ونحن في صخرة نزلزلها
يا ناعم الثوب كيف تبدله ثيابنا الصوف ما نبدلها^{٢١}

وقول الشريف الرضي يصف أباه بالوقار:

ما التذلبس الصوف إلا من تعمم بالقتير
متخدد الخدين مغبر الذوائب والصفور

^{١٦} حلية الأولياء، ج ١، ص ٢٤٥.

^{١٧} المدهش، ص ٢٠١.

^{١٨} تلبيس إبليس، ص ١٥١.

^{١٩} تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ١٢٢.

^{٢٠} انظر مقال المستر مرجوليوث في المعرفة، ص ٧٨٣، من السنة الأولى.

^{٢١} ديوان أبي فراس، ص ٨٧.

أسر الوقار طمأحه والقد أملك بالأسير

وكان مكتوبًا على أحد جوانب دير هند:

إن بني المنذر عام انقضوا بحيث شاد البيعة الراهب
تنفح بالمسك ذفاريهم وعنبر يقطبه القاطب
والقز والكتان أثوابهم لم يجب الصوف لهم جائب^{٢٢}

ومعنى هذا أن لبس الصوف كان يعيب المياسير.

وفي مثل هذا ما حدثوا أن إبراهيم بن أدهم كان من أبناء الملوك فخرج يومًا متصيًا فأثار ثعلبًا أو أرنبًا وهو في طلبه، فهتف به هاتف: يا إبراهيم! ألهدنا خلقت؟ أم بهذا أمرت؟ ثم هتف به أيضًا من قربوس سرجه: والله ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت، فنزل عن دابته وصادف راعيًا لأبيه، فأخذ جبة الراعي من صوف ولبسها وأعطاه فرسه وما معه، ثم دخل البادية.^{٢٣}

فالصوف من لباس الرعاة، وابن أدهم حين جاءه الهاتف ترك فرسه وما معه وتصوف؛ أي: لبس الصوف ليلحق بالزهاد.^{٢٤}

وقال عبد الله بن شداد: «أربع من كن فيه برئ من الكبر: من اعتقل البعير، وركب الحمار، ولبس الصوف، وأجاب دعوة الرجل الدون»، وهذا الكلام أثبتته الجاحظ في البيان والتبيين،^{٢٥} وهو يفسر ما نقلناه آنفًا من رثاء عمر بن الخطاب للرسول، فقد عدَّ من تواضعه — عليه السلام — ركوب الحمار ولبس الصوف.

ومن كلام ابن الجوزي: «كان الزهد في بواطن القلوب فصار في ظواهر الثياب، كان الزهد حرقة فصار اليوم خرقة، ويحك! صوف قلبك لا جسمك، وأصلح نيتك لا مرقعتك».^{٢٦}

^{٢٢} معجم البلدان، ج ٤، صفحة ١٨٤.

^{٢٣} الرسالة القشيرية، ص ٨.

^{٢٤} وكذلك لبس النعمان المسوح حين زهد في الملك. (انظر معجم البلدان، ج ١، ص ٤٨٤).

^{٢٥} جزء ٣، صفحة ٦٧.

^{٢٦} المهش، صفحة ٤٣٥.

والصوف في هذا الكلام علامة الزهد.

وذكر الذين يلبسون الصوف عند الحسن فقال: أكنوا الكبر في قلوبهم، وأظهروا التواضع في لباسهم، والله لأحدهم أشدَّ عجبًا بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه.^{٢٧} وفي أخبار الحاكم أنه في سنة أربع مئة لبس الصوف يوم عاشر رمضان وركب الحمار وأظهر النسك.^{٢٨}

وتلك رجعة إلى سيرة الرسول التي رأيناها أنفًا في مرثية عمر بن الخطاب. وعبر دعبل الجسر ببغداد وأبو سعد واقف على دابته عند الجسر وعليه ثوب صوف مشبه بالخز مصبوغ، فضرب دعبل بيده على فخذه وقال: دعي على دعي.^{٢٩} يريد أنه يدعي الجاه بلبس ثوب مشبه بالخز، مع أن ثوبه في الحقيقة من صوف، وهو لباس الفقراء.

وسئل أبو علي الروذباري فليل له: من الصوفي؟ فقال: من لبس الصوف على الصفا.^{٣٠}

فلبس الصوف عنده إشارة الزهد ولكنه لا يغني عن الصفاء. وقيل لأبي الحسين بن سمعون: أيها الشيخ! أنت تدعو الناس إلى الزهد في الدنيا والترك لها، وتلبس أحسن الثياب، وتأكّل أطيب الطعام، فكيف هذا؟ فقال: كل ما يصلحك لله فافعله، إذا صلح حالك مع الله بلبس لين الثياب وأكل طيب الطعام فلا يضرک.^{٣١}

كأنهم كانوا ينكرون أن يلتئم لين الثياب مع الزهد، أما أخشنها فهو الصوف. وقال الجنيد: إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب.^{٣٢} والظاهر هو خشونة الثوب.

^{٢٧} تلبس إبليس، صفحة ١٩٥.

^{٢٨} النجوم الزاهرة، جزء ٤، صفحة ٢٢٣.

^{٢٩} الأغاني، جزء ١٨، صفحة ٥٦، طبع الساسي.

^{٣٠} تاريخ بغداد، جزء ١، صفحة ٣٣١.

^{٣١} تاريخ بغداد، جزء ١، صفحة ٢٧٥.

^{٣٢} الرسالة القشيرية، صفحة ١٢٧.

وأُشِدُّ أبو حيان في جاهل لبس صوفياً وزهد فيه:

أيا كاسياً من جيّد الصوف نفسه ويا عارياً من كل فضل ومن كيس
أترهى بصوف وهو بالأمس مصبح على نعجة واليوم أمسى على تيس^{٣٣}

ومعناه أن لبس الصوف لا يغني عند عري النفس عن الفضل والذكاء.

المرقعات في البيئات الصوفية

والواقع أن الصوف كان شارة الزهد، وهو المراد بزّي الصوفية الذي وصف به المقري أحد الفقهاء،^{٣٤} والذي جعله الغزالي من صفات من يصرف إليهم ما يوصى به للصوفية،^{٣٥} وبه يوجه قول ياقوت: «وكان التوحيدي صوفي السميت والهيئة»،^{٣٦} والصوف هو «شعار الصالحين» الذي أضافه الثعالبي إلى الكنايات،^{٣٧} ومن أجل ثوب الصوف ظن جماعة أن يحيى بن أكتّم من الصوفية حين رأوه ولم يعرفوه،^{٣٨} ونقل المستر مرجوليوث عن قاموس دوزي من كتاب اسمه رياض النفوس: «رأيت رجلاً عليه جبة من صوف فقلت له: يا صوفي». ^{٣٩}

وكلف أبو نواس بغلام نصراني ولم يدر كيف يحتال في أمره «فعمد إلى جبة صوف قصيرة فلبسها، وسروال قصير، ونعل رقيق، وتزيا بزّي الزهاد» إلى آخر الحكاية.^{٤٠} فالفجرة كانوا يعرفون أن لبس الصوف يدفع عنهم الشبهات.

^{٣٣} نفح الطيب، جزء ١، ص ٨٢٤، وجودة الصوف في البيت الأول لا تدل على لينه، ولعل المراد بجدي الصوف أقربيه إلى زي الصوفية.

^{٣٤} نفح الطيب، جزء ١، ص ١١٩.

^{٣٥} الإحياء، جزء ٢، ص ١٥٣.

^{٣٦} معجم الأدباء، جزء ٥، ص ٣٨٠.

^{٣٧} كنايات الثعالبي، ص ٤٤.

^{٣٨} أحسن التقاسيم، ص ٤٠٥، طبع ليدين.

^{٣٩} المعرفة، ص ٧٨٤، من المجلد الثاني.

^{٤٠} أخبار أبي نواس، ص ٢٤٩.

وكانت الجماهير لا تتمثل الصالحين إلا في الثياب الصوفية، قال الزبيدي نقلًا عن كتاب بهجة الناظرين وأنس العارفين: ومما حدثنا به من أدركنا من المشيخة أن الإمام أبا حامد الغزالي لما حضرته الوفاة أوصى رجلًا من أهل الفضل والدين كان يخدمه أن يحفر قبره في موضع بينه، ويستوصي أهل القرى التي كانت قريبة إلى موضعه ذلك بحضور جنازته، وألا يبأشره أحد حتى يصل ثلاثة نفر من الفلاة لا يعرفون ببلاد العراق: يغسله اثنان منهما، ويتقدم الثالث للصلاة عليه بغير أمر ولا مشورة. فلما توفي فعل الخادم كل ما أمره به، وحضر الناس، فلما اجتمعوا لحضور جنازته رأوا ثلاثة رجال خرجوا من الفلاة، فعمد اثنان منهم إلى غسله، واختفى الثالث ولم يظهر، فلما غسل وأدرج في أكفانه، وحملت جنازته، ووضعت على شفير قبره ظهر الثالث ملتفًا في كسائه وفي جانبه علم أسود، معممًا بعمامة من صوف، وصلّى عليه وصلّى الله بصلاته، ثم سلم وانصرف وتوارى عن الناس.^{٤١}

والقصة مصنوعة، ولكنها تمثل رأي الجماهير في لباس الصوف.

وفي قصة عنتر بن شداد — وهي تمثل النزعات الشعبية — أنه بينما كان النمرود جالسًا في منظره عالية تشرف على خارج المدينة نظر إلى جماعة من الأحبار العباد عليهم لباس الشعر والصوف ... إلخ.^{٤٢}

ويؤكد التزام الصوفية للباس الصوف حرصهم على المرقعة؛ أي: الثوب المرقع، ومن رأي ابن الجوزي أنهم لما سمعوا أن النبي كان يرقع ثوبه وأنه قال لعائشة: لا تخلعي ثوبًا حتى ترقيعيه وأن عمر بن الخطاب كان في ثوبه رقاع اختاروا المرقعات،^{٤٣} وكذلك صارت المرقعة عنوانًا عليهم، وروي عن الثوري أنه قال: «كانت المرقعات غطاءً على الدر فصارت جيفًا على مزابل»،^{٤٤} ونظر محمد بن محمد الكتاني إلى أصحاب المرقعات فقال: «إخواني! إن كان لباسكم موافقًا لسرائركم فقد أحببتكم أن يطلع الناس عليها، وإن كان مخالفًا لسرائركم فقد هلكتم ورب الكعبة».^{٤٤} وقال محمد بن عبد الحق لبعض أصحابه: «لا يعجبنا ما ترى من هذه اللبسة الظاهرة عليهم، فما زينوا الظواهر إلا بعد أن خربوا البواطن».^{٤٤}

^{٤١} راجع كتاب الأخلاق عند الغزالي، ص ٦١.

^{٤٢} قصة عنتر بن شداد، جزء ١، ص ٣١١.

^{٤٣} تلييس إبليس، ص ١٨٦.

^{٤٤} تلييس إبليس، ص ١٩٠.

وهذا التقرير لا يوجه إلا لقوم يلبسون المرقعة بلا انقطاع؛ ولذلك كره بعض شيوخهم لبس المرقعة خوفاً من طوارق الرياء ومن التعرض للسؤال،^{٤٥} ولا يكون لبس المرقعة باباً إلى الرياء إلا حين تكون علامة قاطعة على التصوف وهي لا تعرض صاحبها للصدقات إلا لدالتها على الفقر والبؤس.

ويؤيد ذلك الملحظ ما حدث النضر بن شميل إذ قال: قلت لبعض الصوفية: تتبع جبتك الصوف؟ فقال: إذا باع الصياد شبكته فبأي شيء يصطاد؟^{٤٦}

وكانوا يرون نزع المرقعة علامة الإقبال على الدنيا، ويذكرون أن محمد بن أحمد بن موسى قدم بغداد وأقام بها مدة يتكلم بلسان الوعظ، ويشير إلى طريقة الزهد، ولبس المرقعة، ويظهر عزوف النفس عن طلب الدنيا، فافتتن به الناس لما رأوا من حسن طريقته، وكان يحضر مجلس وعظه قوم لا يحصون، ثم إنه قبل ما كان يوصل به بعد امتناع شديد كان يظهره من قبل، وحصل له ببغداد مال كثير، ونزع المرقعة ولبس الثياب الناعمة الفاخرة وجرت له أقاصيص وصار له تبع وأصحاب.^{٤٧}

وترقيع الثياب في الأصل من علامات الفقر، ومنه قول عروة بن الزبير: لقد تصدقت عائشة (رضي الله عنها) بخمسين ألفاً وإن درعها لمرقع،^{٤٨} وهذه الخمسون ألفاً لا يمكن أن تكون دنانير.

وينكر ابن الجوزي أن يكون للمرقعة أصل في السنة،^{٤٩} وهذا يدل على أن الصوفية كانوا يتسامون إلى جعل المرقعة من السنن النبوية، وذلك دليل جديد على تشبثهم بالمرقعات.

على أنه لا موجب لكل هذا العناء في الاستقصاء، فالصوفية كانوا يعرفون نسبتهم إلى الصوف، قال أبو سليمان الداراني لرجل لبس الصوف: إنك قد أظهرت آلة الزاهدين، فماذا أورثك هذا التصوف؟ فسكت الرجل. فقال له: يكون ظاهرك قطنياً وباطنك صوفياً.^{٥٠} ودخل أبو محمد ابن أخي معروف الكرخي على أبي الحسن بن بشار وعليه

^{٤٥} القشيرية، ص ١٧

^{٤٦} تلبيس إبليس، ص ١٩٨.

^{٤٧} تاريخ بغداد، جزء ١، ص ٣٥٩.

^{٤٨} الإحياء، جزء ١، ص ٢٣٨.

^{٤٩} تلبيس إبليس، ص ١١٩.

^{٥٠} تلبيس إبليس، ص ١٩٨، والقوهي: الثياب البيض.

جبة صوف، فقال له أبو الحسن: يا أبا محمد! صوفت قلبك أو جسمك؟ صوف قلبك واللبس القوهي على القوهي.^{٥٠}
وكان لبس الصوف يؤكد الخشوع كقول من قال: «رأيت امرأة متبثلة تلبس صوفًا».^{٥١}

وهذا كله ظاهر، ولكن يهمننا أن نقيّد في هذا البحث أن لبس الصوف كان من تقاليد النصرانية، وهي في أصلها تصوف وروحانية، روى ابن قتيبة بسنده قال:

بلغني أن عيسى خرج على أصحابه وعليه جبة من صوف وكساء وتبان^{٥٢} حافياً مجزوز الرأس والشاربين، باكياً شعناً مصفر اللون من الجوع، يابس الشفتين من العطش، طويل شعر الصدر والذراعين والساقين، فقال: السلام عليكم يا بني إسرائيل! أنا الذي أنزلت الدنيا منزلها، ولا عجب ولا فخر، أتدرون أين بيتي؟ قالوا: أين بيتك يا روح الله؟ قال: بيتي المساجد، وطيبني الماء، وإدامي الجوع، ودابتي رجلي، وسراجي بالليل القمر، وصلاتي في الشتاء مشارق الشمس، وطعامي ما تيسر، وفاكهي وريحاني بقول الأرض، ولباسي الصوف وشعاري الخوف، وجلسائي الزمنى والمسكين، أصبح وليس لي شيء، وأمسي وليس لي شيء، وأنا طيب النفس غني أكثر، فمن أغنى وأربح مني؟^{٥٣}

إيثار المسيح والرهبان لزي الصوفية

وهذا النص صريح في إيثار المسيح للباس الصوف.

وقال ابن سيرين: كان عيسى عليه السلام يلبس الصوف ونبينا يلبس الكتان، وهو أحب إلينا أن نقتدي به.^{٥٤}

وكانت المسوح — وهي ثياب الرهبان — مما يحمّد لبسه في الجاهلية، و«كان أمية بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها، وليس المسوح تعبدًا»،^{٥٥} وكان عيسى عليه

^{٥١} الكشكول للعالمي، ص ٢٧٠.

^{٥٢} التبان: سروال قصير.

^{٥٣} عيون الأخبار، جزء ٢، ص ٢٦٩.

^{٥٤} محاضرات الأصفهاني، جزء ٢، ص ١٥٨.

^{٥٥} الأغاني، جزء ٤، ص ١٢٢، طبع دار الكتب المصرية.

السلام يقول: يا بني إسرائيل! ما لكم تأتونني وعليكم ثياب الرهبان وقلوبكم قلوب الذئاب الضواري، البسوا لباس الملوك، وألبنوا قلوبكم بالخشية،^{٥٦} فهو يعرف الثياب، ولكنه ينكر القلوب.

ولعله لأجل هذا — أي: نسبة الصوف إلى الرهبان — كان من زهاد المسلمين من يرى لبس الصوف بدعة، فقد قال سفيان الثوري لرجل عليه صوف: لباسك هذا بدعة،^{٥٧} والجاحظ يحدثنا أن النصراني يلبس الصوف حين يتنسك^{٥٨} وفي رسائل إخوان الصفا أن راهباً قدم في ثوب من صوف.^{٥٩}

احترام كلمة راهب في الأدب القديم

والواقع أن كلمة «راهب» كان يلحظ فيها شيء من المعاني التعليمية، وقد قال الرشيد:

كان أبو العباس عيسى بن علي راهبنا وعالمنا أهل البيت.^{٦٠}

وكان في كلمة «القس» معنى الخشوع، ومنه عبد الرحمن القس الذي لقب بذلك لورعه، وهو الذي عشق سلامة المغنية^{٦١} التي سميت سلامة القس، وكان صوفياً أضرعه الحب فقال:

قد كنت أعذل في السفاهة أهلها فاعجب لما تأتي به الأيام
فاليوم أعذرهم وأعلم أنما سبل الضلالة والهدى أقسام

وهذا لا ينافي نهى الرسول عن الرهبانية والتبتل، فقد كان عيسى في ثيابه وشمائله مضرب المثل في الزهد، وكان المسلمون يتقصون أخباره وأخبار أصحابه، ولا ينكرون على بعضهم غير الرياء.

^{٥٦} تلبيس إبليس، ص ١٨٨.

^{٥٧} تلبيس، ص ١٩٦.

^{٥٨} الحيوان، جزء ١، صفحة ١٠٣.

^{٥٩} جزء ٢ في رسالة الطير والحيوان.

^{٦٠} تاريخ بغداد، جزء ١٠، صفحة ٥٠.

^{٦١} القاموس المحيط، مادة قس.

ولم يكن المسلمون في الصدر الأول ينظرون إلى النصرانية كما نظروا إليها فيما بعد، وكما ينظرون اليوم؛ لأن المودة بين الديانتين كان لها وجود، وكان النبي أثنى على القسيسين والرهبان وفقاً لكلمة القرآن المجيد ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٦٢﴾

وهذا خليق بأن يمنح الرهبان شيئاً من الجاذبية، وأن يحبب إلى الزهاد الاقتداء بهم في لبس الصوف.

نقض الرأي القائل بنسبة الصوفي إلى الصفاء أو نسبته إلى (سوفيا) من اللغة اليونانية

أقول هذا ولا أجزم بأن في لبس الصوف رجعة إلى التقاليد المسيحية، ولكن القارئ عرف أن النبي محمداً كان يستحب لبس الصوف تواضعاً، وأن النبي عيسى كان يستحب لبسه كذلك تواضعاً، وأن الرهبان في المسيحية والزهاد في الإسلام كان يستحبون لبس الصوف، وفي مجموع ما أسلفنا من الشواهد مقنع لمن يرتاب في نسبة الصوفي إلى الصوف. يضاف إلى ذلك ما روي من أن كلمة «صوفي» وردت في كلام منسوب إلى الحسن البصري وهو من التابعين فقد قال: رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ وقال: معي أربعة دوانق يكفيني ما معي،^{٦٣} ويشبه هذا قول سفيان: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقائق الرياء،^{٦٤} ويؤيد هذا وذاك ما جاء في كلام بعض المؤلفين من أن مكة كانت خلت قبل الإسلام في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت ثم ينصرف^{٦٥} فاللفظة على ذلك قديمة، وقدمها يرجح نسبتها إلى من استحبوها الصوف من الأنبياء.

^{٦٢} سورة المائدة، آية ٨٢ و٨٣.

^{٦٣} نشر المحاسن الغالية، ص ٢٤٥، ج ٢.

^{٦٤} راجع كتاب اللمع، ص ٢٢، طبع ليدن.

^{٦٥} زهر الآداب، ج ٣، ص ٢٢٩، الطبعة الأولى.

والفرض الثالث نسبتها إلى الصفاء، وليس هذا الفرض إلا حذقة من بعض الصوفية الذين عبر أبو الفتح البستي عن غرورهم حين قال:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقاً من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فُصوفِي حتى لقب الصوفي

وقد سخر منهم أبو العلاء فقال:

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا^{٦٦}

وقد استبعد ذلك القشيري وهو من أقطاب الصوفية. والفرص الرابع — وهو نسبتها إلى سوفيا اليونانية — ليس إلا ضرباً من الإغراب، وقد قال به أبو الريحان البيروني سنة ٤٤٠ وقال به فون هامر من المستشرقين وتعصب له الأديب عبد العزيز الإسلامبولي،^{٦٧} والأستاذ محمد لطفي جمعة في مقال كتبه في المعرفة،^{٦٨} ومقال كتبه في البلاغ.

وكلمة «سوفيا» اليونانية معناها الحكمة، ومنها فيلسوف: أي محب الحكمة وكانت الفلسفة عند اليونان القدماء تهتم بالعلوم الطبيعية، وكان كثير من فلاسفتهم أطباء، وقد ترجمها العرب فسموا الطب الحكمة، وكلمة حكيم لا تزال تؤدي معنى كلمة طبيب، والفلسفة نفسها سماها العرب الحكمة، وقالوا: تاريخ الحكماء، فهم عرفوا من «سوفيا» الفلسفة والطب. أما الحكمة الروحانية فمن البعيد أن يكونوا لمحوها؛ لأنهم كانوا يرون اليونان من عبدة الأوثان.

على أنه ما الذي يمنع من أن تكون «سوفيا» بمعنى الحكمة الروحانية جاءت من كلمة صوف، وهي قديمة في العربية؟ إن التصوف قديم جداً عند العرب، وهو أساس المسيحية، ولبس الصوف كان علامة التقشف، فليس من المستبعد أن ترحل كلمة صوف إلى معابد اليونان.

^{٦٦} اللزوميات، جزء ٢، صفحة ١٠٥.

^{٦٧} المعرفة عدد أغسطس، سنة ١٩٣١.

^{٦٨} عدد ديسمبر، سنة ١٩٣١.

ولا يفوتنا أن نقيّد أن العرب كانوا مولعين بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية، ولو كان «التصوف» من «سوفيا» لنصوا عليه في كثير من المؤلفات فلم يبق إلا أن يكون ورودها في كلام البيروني بابًا من الإغراب.

خاتمة البحث

وقد بقيت فروض لا تقوى على احتمال البحث كالنسبة إلى الصّف بالفتح، والصّفّة بالضم، والصّفّة بالكسر، وعند التأمل نجد هذه الفروض لم تعرف إلا بعد الصدر الأول حين استقل الصوفية نسبتهم إلى الصوف!

وگرام بعض الكاتبين من أهل هذا الزمان برد الصوفي إلى سوفيا اليونانية يمثل إحدى النزعات العصرية، ففي أهل هذا الزمن من يرد كل كلمة عربية إلى أصل أجنبي حين يرد لها مشابه في لغة أجنبية، فإذا وجدت اللفظة في العربية والعبرية فالأصل للعبرية، وإذا وجدت في العربية والسريانية فالأصل للسريانية. أما اليونانية فهي عند كثير من المعاصرين سيدة اللغات في الشرق القديم!

وليس معنى هذا أننا نجعل العربية أصلًا في جميع الأحوال، ولكننا نتحرز حين نجد التأويل يمت إلى نزعة يغلب عليها التجني والافتعال.

هذا ولست أدعي أكثر من أنني عانيت مشقة عظيمة في إعداد هذا البحث وسأظل راضيًا عنه إلى أن توجد نصوص جديدة تحمل على الشك فيما قدمت من البيانات.^{٦٩}

^{٦٩} من أقدم الأحوال التي لبس فيها الصوف رغبة في التنسك ما وقع من أبي العتاهية — الأغاني، ج٤، صفحة ٢٩ — وكان أبو العتاهية من المتحذلقين وكان يدعي العلم بفلسفة اليونان، فلو كان وصل إلى سمعه أن هناك سمات للتنسك غير لبس الصوف لما تردد في خلب معاصريه بوسم جديد، ولكنه كان يرى الناس جميعًا يلبسون الصوف حين يتنسكون فصنع صنيعهم ولبس الصوف حين تنسك.

التَّصَوُّفُ فِي الْأَدَبِ

الفرق بين النظرة الأدبية والنظرة الخلقية

بيننا في فاتحة الكتاب كيف كانت للوصفية آثار أدبية، ونعود إلى هذا المعنى بشيء من التفصيل فنقول:

كان الصوفية يعرفون باسم القراء والزهاد والنسك، وكان ملحوظًا فيهم أنهم من أقطاب الأدب والبيان، ومن المؤكد أن الجاحظ حين اهتم بهم لحظ فيهم شيئين: جودة الأدب وقوة الأخلاق؛ ولذلك نراه يقول في مطلع كتاب الزهد: ^١ «نبدأ باسم الله وعونه بشيء من كلام النسك في الزهد، وبشيء من ذكر أخلاقهم ومواعظهم»، فهو يرى في «الكلام» صورة غير صورة «الأخلاق والمواعظ».

والفرق واضح بين قول ابن سيرين: «ما حسدت أحدًا على شيء قط» ^٢ وقول أبي الدرداء: «كان الناس ورقًا لا شوك فيه، وهم اليوم شوك لا ورق فيه». فالعبارة الأولى خلقت محض، والعبارة الثانية أدب صرف، وكانت الأولى خلقًا محضًا؛ لأنها تعبر تعبيرًا ساذجًا عن معنى من أشرف المعاني الخلقية، وكانت الثانية أدبًا صرفًا؛ لأن جمالها يرجع إلى ما وشَّاهها به القائل، وكلتا العبارتين صدرتا عن أنفس مشبعة بروح التصوف.

^١ البيان والتبيين ج ٣ ص ٦٥.

^٢ ص ٦٦.

وقد يجتمع الأدب والخلق في تعبير واحد، كقول أبي حازم: «الدنيا غرَّت أقوامًا فعملوا فيها بغير الحق، ففاجأهم الموت: «فخلَّفوا ما لهم لمن لا يحمدهم وصاروا إلى من لا يعذرهم، وقد خلقنا بعدهم فينبغي لنا أن ننظر إلى الذي كرهناه منهم فنجتنبه، وإلى الذي غبطناهم به فنستعمله».^٣

والخلق في هذه العبارة يتمثل في التربية النفسية التي دعا إليها صاحب هذه الحكمة، أما الأدب فيتمثل في قوله: «خلفوا ما لهم لمن لا يحمدهم، وصاروا إلى من لا يعذرهم»، وهو كلام يبدو لمن يتأمله غاية في روعة الخيال. وشبيه بذلك هذه الفقرة:

رأى بعض النساك صديقًا له من النساك مهمومًا فسأله عن ذلك فقال: كان عندي يتيم أحتسب فيه الأجر فمات، قال: فاطلب يتيمًا غيره فإن ذلك لا يعدمك إن شاء الله تعالى! فأجاب: أخاف أن لا أصيب يتيمًا في سوء خلقه. فقال: أما إنني لو كنت مكانك لم أذكر سوء خلقه.^٤

ففي هذه الفقرة خلق، وفيها أدب، أما الخلق ففي المعنى كله، وأما الأدب ففي الذكاء الذي يتمثل في الاستدراك الأخير، وهذا الذكاء في هذا المقام من صور الخلق ولكنه بالأدب الصق. وكذلك هذه الفقرة:

«صام رجل سبعين سنة، ثم دعا الله في حاجة، ولم يستجب له، فرجع إلى نفسه فقال: (منك أتيتُ) فكان اعترافه أفضل من صومه».

والفطنة إلى أن الاعتراف كان أفضل من الصوم فيها خلق، وفيها أدب، أما الخلق ففي تصور القيمة المعنوية للوم النفس، وأما الأدب ففي الذكاء الذي يمثله هذا التعقيب. وقال شيخ من أهل المدينة: ما كنت أريد أن أجلس إلى قوم إلا وفيهم من يحدث عن الحسن وينشد للفرزدق.^٥

فما معنى هذا؟ معناه أن الحديث عن الحسن البصري كانت فيه متعة أدبية لا تقل عن إنشاد شعر الفرزدق، والحق أن النساك والزهاد والصوفية كانت لهم كلمات تشوق

^٣ ص ٦٦.

^٤ صفحة ٦٧.

^٥ البيان والتبيين ج ٣ صفحة ١١٣.

القلب والوجدان، ومن الإطناب أن نكثر الشواهد، فلنكتف بخطبة عمر بن ذر يوم مات ابنه وقد وقف على قبره فقال: «يا ذر، والله ما بنا إليك من فاقة، وما بنا إلى أحد سوى الله من حاجة. يا ذر، شغلني الحزن لك عن الحزن عليك»، ثم قال: «اللهم إنك وعدتني بالصبر على ذر، صلواتك اللهم ورحمتك، وقد وهبت ما جعلت لي من أجر على ذر لذر، فلا تعرّفه قبيحًا من علمه، اللهم وقد وهبت له إساءته إليّ فهب لي إساءته إلى نفسه، فإنك أجود وأكرم»، فلما انصرف عنه التفت إلى قبره فقال: «يا ذر، قد انصرفنا وتركناك، ولو أقمنا ما نفعناك».^٦

وكلام الزهاد والنسك كثير جدًّا، اهتم به الجاحظ وابن قتيبة، وغيرهما من المؤلفين، ولا شك في أن الصور الأدبية كانت مما لحظه من جمع كلام أولئك الرجال.

اهتمام المؤلفين بأدب النسك

وكان أكثر الصوفية معروفين بسعة الإطلاع وكثرة الحفظ، وكان في شريش صوفيًّا حافظٌ للشعر فلا يعرض في مجلسه معنى إلا وهو ينشد عليه، فاتفق أن عطس رجل بمجلسه فشتمته الحاضرون فدعا لهم، فرأى الصوفي أنه إن شتمته قطع إنشاده بما لا يشاكلة من النظم، وإن لم يشتمته كان تقصيرًا في البر... إلى آخر ما حدث صاحب نفح الطيب.^٧ وهذا الخبر في جملة فكاهاة، ولكنه دليل على هيام الصوفية بالثقافة الأدبية.

حرص الصوفية على الثقافة الأدبية

لا مفر من الاعتراف بأن الصوفية كان لهم وجود أدبي ملحوظ، وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعايير دونها المؤلفون، وتلك الألفاظ والتعايير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات، وقد يقال: إن لكل قوم ألفاظًا وتعايير حتى النجارين والحدادين، ولا يكون ذلك عنوانًا على سلطتهم الأدبية، ونجيب بأن ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية: فهي ألصق بالحياة الأدبية.

^٦ صفحة ٧٥.

^٧ ج ٢ صفحة ٣٠١.

ولنقيد هنا بعض ما عرف عنهم من الألفاظ، ولنتخير ما قد يحتاج إلى معرفته قارئ هذا الكتاب.^٨

- **المريد:** هو المتجرد عن إرادته.
- **المراد:** هو المجذوب عن إرادته، مع تهيؤ الأمور له، فجاوز الرسوم والمقامات في غير مكابدة.
- **السالك:** هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه.
- **السفر:** عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه إلى الحق.
- **المسافر:** هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات.
- **الطريق:** عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها.
- **الوقت:** عبارة عن حالك في زمان الحال، لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل.
- **الأدب:** يريدون به أدب الشريعة، ووقتاً أدب الخدمة، ووقتاً أدب الحق. وأدب الشريعة الوقوف عند رسومها، وأدب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها، وأدب الحق أن تعرف ما لك وما له.
- **المقام:** عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام.
- **الحال:** هو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب، وقيل: هو تغير الأوصاف على العبد.
- **الانزعاج:** هو أثر المواعظ في قلب المؤمن، وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس.
- **القطب:** وهو الغوث، عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان.
- **الأوتاد:** عبارة عن أربعة رجال، منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم: شرق وغرب وشمال وجنوب، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة.
- **الأبدال:** هم سبعة، ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسداً على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البديل.

^٨ تخيرنا الألفاظ من رسالة محيي الدين بن عربي المسماة «اصطلاحات الصوفية» وهي مطبوعة في ذيل كتاب التعريفات.

- **النقباء:** هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاث مئة.
- **النجباء:** هم أربعون وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق.
- **الإمامان:** هما شخصان أحدهما عن يمين الغوث ونظره في الملكوت، والآخر عن يساره ونظره في الملك، وهو أعلى من صاحبه الذي يخلف الغوث.
- **المكان:** عبارة عن منازل في البساط لا تكون إلا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال وحازوهما، أما المقام الذي فوق الجلال والجمال فلا صفة له ولا نعت.
- **القبض:** حال الخوف في الوقت، وقيل: واردٌ يرد على القلب يوجب الإشارة إلى عتاب وتأديب، وقيل: أخذ وارد الوقت.
- **البسط:** هو عند ابن عربي حال من يسع الأشياء ولا يسعه شيء، وقيل: هو حال الرجاء، وقيل: هو وارد يوجب الإشارة إلى رحمة وأنس.
- **الهيبة:** هي أثر مشاهدة جلال الله في القلب، وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال.
- **الأنس:** أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال.
- **التواجد:** استدعاء الوجد وقيل: إظهار حالة الوجد من غير وجد.
- **الوجد:** ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده.
- **الوجود:** وجدان الحق في الوجد.
- **الجلال:** من نعوت القهر من الحضرة الإلهية.
- **الجمع:** إشارة إلى حق بلا خلق.
- **جمع الجمع:** الاستهلاك بالكلية في الله.
- **البقاء:** رؤية العبد قيام الله على كل شيء.
- **الفناء:** عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك.
- **الغيبية:** غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه.
- **الحضور:** حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق.
- **الصحو:** رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي.
- **السكر:** غيبة بوارد قوي.
- **الذوق:** أول مبادئ التجليات الإلهية.

- الشرب: أوسط التجليات.
- المحو: رفع أوصاف العادة وقيل: إزالة العلة.
- الإثبات: إقامة أحكام العبادة وقيل: إثبات المواصلات.
- القرب: القيام بالطاعة وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين.
- البعد: الإقامة على المخالفة وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف الأحوال فتدل على ما يراد به قرائن الأحوال.
- الحقيقة: سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه.
- الخاطر: ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانياً كان أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً من غير إقامة وقد يكون كل وارد لا عمل لك فيه.^٩
- علم اليقين: ما أعطاه الدليل.
- عين اليقين: ما أعطته المشاهدة.
- حق اليقين: ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود.
- الوارد: ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعمل ويطلق بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب.
- الشاهد: ما تعطيه المشاهدة من الأثر في القلب، فذلك هو الشاهد وهو على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة المشهود.
- الروح: يطلق بإزاء الملقى إلى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص.
- السر: يطلق فيقال: سر العلم بإزاء حقيقة العالم به، وسر الحال بإزاء معرفة مراد الله فيه، وسر الحقيقة ما تقع به الإشارة.
- الوله: إفراط الوجد.
- الوقفة: حبس بين المقامين.
- الفترة: خمود نار البداية المحرقة.
- التجريد: إماطة السوي والكون عن القلب والسر.
- التفريد: وقوفك بالحق معك.
- اللطيفة: كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة وقد تطلق بإزاء النفس الناطقة.

^٩ انظر تفسير الخاطر في تعريفات الجرجاني فهو هناك أوضح.

- **الرياضة:** رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس، ورياضة طلب وهو صحة المراد له، وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية.
- **المجاهدة:** حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال.
- **الفصل:** فوت ما ترجوه من محبوبك.
- **الذهاب:** غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائناً المحبوب ما كان.
- **الزاجر:** واعظ الحق من قلب المؤمن وهو الداعي إلى الله.
- **السحق:** زهاب تركيبك تحت القهر.
- **المحق:** فناؤك في عينه.
- **الستر:** كل ما يستر عما يفنيك، وقيل: غطاء الكون، وقد يكون الوقوف مع العادة وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال.
- **التجلي:** ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب.
- **التخلي:** اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق.
- **المكاشفة:** تطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة.
- **المشاهدة:** تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك.
- **المحادثة:** خطاب الحق للعارفين من عالم الملك والشهادة كالنداء من الشجرة لموسى (عليه السلام).
- **المسامرة:** خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب.
- **اللوائح:** هي ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال وعند ابن عربي ما يلوح للبصر إذا لم يتقيد بالجراحة من الأنوار الذاتية لا من جهة القلب.
- **الطوابع:** أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار.
- **اللوامع:** ما ثبت من أنوار التجلي وقتين وقريباً من ذلك.
- **البوادة:** ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة، إما لموجب فرح أو لموجب ترح.
- **الرغبة:** رغبة النفس في الثواب، ورغبة القلب في الحقيقة، ورغبة السر في الحق.

- **الرهبنة:** رهبة الظاهر في تحقق الوعيد، ورهبة الباطن لتقليب العلم، وهبة لتحقيق أمر السبق.
- **الاصطلام:** نوع وله يَرِدُ على القلب فيسكن تحت سلطانه.
- **الغربة:** تطلق بإزاء مفارقة الوطن في طلب المقصود، وتقال: الغربة في الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهش.
- **الهمة:** تطلق بإزاء تجريد القلب للمُنَى، وتطلق بإزاء أول صدق المرید وتطلق بإزاء جمع الهمم لصفاء الإلهام.
- **الفتوح:** فتوح العبادة في الظاهر، وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح المكاشفة.
- **الوصل:** إدراك الغائب.

نماذج من اصطلاحات الصوفية

تلك كلمات تخيرناها من رسالة ابن عربي في اصطلاحات الصوفية، وبقيت كلمات كثيرة، وما ذكرناه فيه الكفاية؛ لأن الغرض هو التمثيل لا الاستقصاء، وللقارئ أن يرجع إلى هذه المصطلحات في تعريفات الجرجاني وقاموس عبد الرازق، فإن الشرح هناك يختلف عما هنا بعض الاختلاف، واهتمام المتقدمين بجمع ألفاظ الصوفية يدل على مكانتهم الأدبية. وألفاظهم كما رأيت تمثل المعقولات أكثر مما تمثل المحسوسات، فهي من الألفاظ التي لا تنبت إلا في جو الخواص.

ألفاظ الصوفية في التعبير عن بعض المعاني المعاشية والاجتماعية

وكانت للصوفية ألفاظ في أبواب من الحياة دونها المؤلفون، من ذلك كنايةهم عن الأطعمة، فالحمل: هو الشهيد ابن الشهيد، والقطائف: قبور الشهداء، والفالودج خاتمة الخير، والأرز بالسكر: هو الشيخ الطبري بالطيلسان العسكري، واللوزينج أصابع الحور^{١٠} والخبز: أبو جابر، والسكباج أم القدور والقلية: زلزل المغني، والطباهج. الزرزور الصناج، والمضيرة: الشيخ اليهودي والخل: أبو عامر الغضبان، والخيار: أبو الأخضر،

^{١٠} انظر كنايات الثعالبي ص ٤٩ وخاص الخاص ص ٤٤.

والقثاء: أبو القرون، والبصل: أبو القمصان، والدجاج: أم حفص، والفُرُوج بنات المؤذن، والسكر، أبو شيبه الخوذي^{١١} والخوان: أبو جامع، والرقاق: أبو حبيب، والثريد: أبو رزين، والبقل: أبو جميل، واللحم: أبو الخصيب، والخبيص: أبو الطيب، والتمر أبو عون، والفالوج، أبو سائخ.^{١٢}

مذهب الصوفية في إثثار الغموض

والصوفية في جميع العصور كانت لهم رموز وإشارات، ولو دون المؤلفون كل ما اصطاح عليه الصوفية لكان من ذلك شيء كثير، والذي يتأمل ألفاظهم يراها تدل على لباقة وذكاء: فألفاظهم المعاشية والاجتماعية وُضِعَتْ في الأصل لستر معانيهم عن عامة الناس.

والصوفية في العصر الحاضر لهم تعابير خاصة بهم، وتنفرد كل طائفة بجملة من الاصطلاحات، والشاذلية الذين صحبتهم فأحمدت صحبتهم، لهم كلمات لا تزال في البال على قدم العهد: فالهواء التي توزع على الإخوان بعد الحضرة اسمها النفحة، والورد الأكبر اسمه وظيفة، والاسم الذي يلقن لكبار المريدين هو اسم السر، والرفيق اسمه (أخينا) والمتكلم اسمه (الفقير) وإذا طلب أحدهم من أخيه حاجة كان من الأدب أن يبدأ الخطاب بهذه العبارة: «نعم سيدي» ورئيس الحضرة (المقدّم) والرفاق اسمهم (الإخوان) والعقوبة اسمها (المنافسة)، وإذا دعا المقدّم الإخوان إلى إبداء الرأي قال: (تذاكروا يا حبايب).

وقد لاحظت أن تعابير الصوفية تختلف وفقاً لمنشأ المذهب، فالشاذلية مثلاً ألفاظهم في الأكثر مغربية، والأحمدية ألفاظهم مصرية، وهكذا دواليك.

والذي ينظر في مناقب الصوفية — وهي كثيرة جداً — يجد فروقاً ظاهرة فيما نسب إلى القوم من الألفاظ والتعابير والاصطلاحات، ومن الطريف أنهم قد يتعابرون بالألفاظ، كما يتفق ذلك لأهل الديانات، فيسخر بعضهم من ألفاظ بعض.

^{١١} محاضرات الأصفهاني ص ٣٠٠ ج ١ وقد صدر الكلام بقوله: (كنى الأطعمة وأسمائها الأعلام عند الصوفية). ثم قال: قد أكثر الناس من ذلك. إلخ.

^{١٢} ثمار القلوب ص ٢٠٢.

واختلافهم في الألفاظ والتعابير من دلائل الحيوية وقوة الشخصية، ولو لم يكن لهم في الدنيا وجود ملحوظ لما احتاجت كلماتهم إلى من يجمعها ويضع لها مختلف التأويلات.

أساس البيان عند الصوفية

وألفاظهم في الطعام خاصة تدل على شيئين: الأول استطراف الجمهور لما أذاعوا من التعابير، وما كان يصح ذلك لولا اهتمامهم بالصور الأدبية، والثاني كلفهم بالطعام، وهذا معقول؛ لأن الحرمان الذي درجوا عليه جعل للطعام في أنفسهم حرمة قوية عبروا عنها بتلك الصور الشعرية التي خلدوا بها أسماء طائفة من الأطعمة المشتهاة، ولعل منهم من لا يزال يغازل الأطعمة بالطريف المستلمح من الكنى والألقاب، والشوق يبعث الخيال!

هل كان نظم الشعر مما لا يحسن بالنسك؟

ومذهب الصوفية في الغموض معروف، وقد وصل صداه إلى ميادين النقد الأدبي، فرأينا الثعالبي يعيب على المتنبي «امتثال ألفاظ المتصوفة واستعمال كلماتهم المعقدة ومعانيهم المغلقة» في مثل قوله في وصف فرس: «سُبُوْحُ لها منها عليها شواهد» وقوله:

أفيكم فتي حيٌّ يخبرني عني بما شربت مشروبة الروح من ذهني

وقوله:

نال الذي نلت منه مني لله ما تصنع الخمورُ

وقوله:

كُبرُ العيان عليَّ حتى إنه صار اليقين من العيان توهماً

وقوله:

وبه يضمن على البرية لا بها وعليه منها لا عليها يوسى

وقوله:

ولولا أنني في غير نوم لكنت أظنني مني خيالاً

قال صاحب: ولو وقع قوله:

نحن من ضايق الزمان له فيـ كـ وخانته قربك الأيامُ

في عبارات الجنيد والشبلي لتنازعه المتصوفة دهرًا طويلًا.^{١٣}
وعرض الصَّفدي ما رُوي أن أعرابياً لقيه رجل لم يكن يعرفه قبل ذلك فقال له:
كيف كنت بعدي؟ فقال له الأعرابي: ما بعد ما لا قبل له؟ ثم قال: «وأما قول شرف
الدين بن الفارض:

حديثي قديم في هواها وما له كما علمت بعد وليس له قبل

فأمر خارج عن العقل؛ لأن العقل لا يمكن أن يتصور شيئاً لا قبل له ولا بعد إلا
واجب الوجود، ولكن الصوفية يحيلون مثل هذه الأشياء على الذوق ويقولون في مثل هذه
الأمور: إنها من وراء العقل».

ثم قال بعد أن روى حكاية شيخ تكلم على طرائق الصوفية في حضرة ابن دقيق
العيد بكلام لم يفهم منه غير المفردات:

وهؤلاء القوم يسلم لهم حالهم، فإنهم قد جاء منهم علماء كبار مثل الشيخ
محيي الدين بن عربي وقطب الدين بن معين، وفي كلامهم من هذا النوع كثير.

^{١٣} يتيمة الدهر ج ١ ص ١٢٤، ومعنى هذه الإشارة أن كلام الصوفية كان يطول فيه الشرح والتأويل.

وحدثنا أن السنجاري عارض تائية ابن الفارض بتائية طويلة «حط فيها عليه»
منها قوله:

ولست كمن أمسى على الحب كاذباً مُضلاً لأرباب العقول السخيفة
يَمُنُّ على الجاهل من عصابة الهوى بنسبته في الحب من غير نسبة
فيزعم طوراً أنه عين عينها ويزعم طوراً أنها فيه حلت
ويجمع ما بين النقيضين قوله وذاك محالٌ في العقول السليمة

ومضى فذكر شيئاً من أخبار الصوفية في العمل والغموض، ثم قال: ومما يلحق
بكلام الصوفية وليس منه قول بعض الفضلاء:

ما يقول الفقيه أيده الله ولا زال عنده الإحسانُ
في فتى علّق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان

وشاهد التعقيد الذي يشبه كلام الصوفية «أن البيت الثاني ينشد على ثمانية أوجه:
بالتقديم والتأخير والتغيير مع استعمال اللفظ في الحقائق دون المجاز وصحة الوزن،
وكل بيت منها يشتمل على مسألة من الفقه في التعاليق الشرعية والألفاظ اللغوية، وتلك
المسألة تشتمل على سبع مئة وعشرين مسألة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية
بشرط التزام المجاز في الألفاظ وطرح الحقائق وعدم ذكر الوزن إلخ، إلخ»^{١٤}.

وقد أطلال الصفدي في شرح هذه المعيّات، وليس يعيننا إلا حكمه بأن هذا النمط من
القول: «يشبه كلام الصوفية».

وكتب ابن عربي إلى عمر بن الفارض يستأذنه في شرح التائية فأجاباه:

كتابك المسمّى بالفتوحات المكية شرح لها.^{١٥}

^{١٤} انظر الفيث المنسجم صفحة ١٠٥-١٠٨.

^{١٥} نوح الطيب جزء ١ صفحة ٥٧٠، وهذه الرواية لا تخلو من افتعال، وبيان ذلك أن ابن عربي لم
يفرغ من تأليف الفتوحات المكية إلا قبل موته بثلاث سنين، أي: في سنة ٦٣٥، وابن الفارض مات سنة

وفي كلا الأثرين غموض، ولا مانع من أن يشرح الغموض بالغموض، فنفى النفي
إثبات!

ومن كلام ابن عربي:

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

وقد سأله بعض إخوانه لما سمع هذا البيت: كيف تقول: إنه لا يراك وأنت تعلم أنه
يراك؟ فقال:

يا من يراني مجرمًا ولا أراه آخذًا
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذًا

قال المقرئ: «من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ — رحمه الله — مثول، وأنه لا يقصد ظاهره، وإنما له محامل تليق به ... فأحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم، والله بكلام أوليائه أعلم»^{١٦}. وما نريد أن نحكم بأن الغموض هو خير المذاهب الأدبية، وأن الصوفية صاروا بإيثار الغموض خير الناس، لا، وإنما نريد أن نقول: إن وجودهم الأدبي كان ظاهرًا جدًا، وأن مذهبهم في التعبير شاع حتى وصل صدها إلى ميادين النقد الأدبي، وليس الغموض بالمذهب المذموم على الإطلاق، فله في مصر وغير مصر أنصار وأشباع، وليس من المستكره أن يعمد الكاتب إلى معانيه فيفصح عن بعض ويرمز إلى بعض، بل قد يكون من مظاهر الأريستوقراطية العقلية أن لا يفكر الكاتب إلا في الخواص، وهذه الأريستوقراطية ليست مذمومة في جميع الأحوال؛ لأن الكاتب لا يحسن به دائمًا أن يخاطب جميع الناس، فللوضوح مقامات، وللغموض مقامات، وكانت معاني الصوفية أدق من أن ترسل إلى مختلف الجماهير في ألفاظ واضحة المدلول.

٦٣٢، فهل يمكن القول: بأن كتاب ابن عربي نقلت نسخه من الشام إلى مصر قبل أن يفرغ المؤلف من تصنيفه بنحو عشر سنين؟ من المحتمل أن تكون آراء ابن عربي وصلت إلى مصر في حياة ابن الفارض، ولكن الجواب الذي صنعه على لسان ابن الفارض يشعرون بأن كتاب الفتوحات المكية كان معروفًا في مصر قبل أن يفرغ ابن عربي من تأليفه، وهذا فرض غير مقبول.

^{١٦} نفع الطيب جزء ١ صفحة ٥٧١ و ٥٧٢.

أصل التحامل على الشعر والشعراء

وأذواق الصوفية كانت مما ضرب به المثل في الحياة الأدبية، ومن ذلك «مُدام الصوفي» في قول جمال الدين عبد القاهر التبريزي يصف الشبابة:

وناطقة بأفواه ثمان تميل بعقل ذي اللب العفيف
لكل فم لسانٌ مستعار يخالف بين تقطيع الحروف
تخاطبنا بلفظ لا يعيه سوى من كان ذا طبع لطيف
نصيحة عاشق ونديم راع وعزة موكب ومُدام صوفي^{١٧}

وكانت طرائقهم في الإنشاء معروفة أيضًا، فقد تحدث المقرّي عن أبي المطرف بن عميرة قال:

وأما الكتابة فهو فارسها الذي لا يجارِضِي، وصاحب عينها الذي لا يبارِى،
وله وعظ على طريقة ابن الجوزي.^{١٨}

وكانت لهم آراء معروفة في المذاهب الأدبية، فهم الذين قاوموا القصاص، ومقاومة القصاص تقوم على نزعة خلقية؛ لأن القصاص في رأيهم «يخلطون ويغلطون ويقدمون ويؤخرون»^{١٩} ولكنها في الجوهر تقوم على استنكار مذهب من المذاهب الأدبية التي تعتمد أولاً وقبل كل شيء على حسن البيان، ومعنى هذا أن البيان عندهم يجب أن ينهض على أساس من الخلق الصحيح.

دفاع خواص النساك عن الشعر والغناء

قد يقال: إن النساك كان يُستكثر عليهم نظم الشعر، فإن المرزباني نقل بسنده أن ابن شهاب قال: أتيت عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود يوماً في منزله فإذا هو مغيطٌ

^{١٧} الغيث المنسجم جزء ١ صفحة ١٧٠.

^{١٨} نفع الطيب جزء ١ صفحة ٢٠١.

^{١٩} راجع ما جاء في قوت القلوب جزء ٢ صفحة ٢١، ٢٤، ٢٥.

ينفخ، فقلت له: ما لي أراك هكذا؟ قال: دخلت على عاملكم هذا — يعني عمر بن عبد العزيز — ومعه عبد الله بن عمر بن عثمان فسلمت فلم يردًّا عليَّ السلام، فقلت:

فإن أنت لم تفعل فأبلغ أبا بكر	ألا فابلغا عني عراك بن مالك
فإنكما بي موقران من الصخر	فقد جعلت تبدو شواكل منكما
لعمري لقد أورى وما مثله يورى ^{٢٠}	وطاوعتما بي غادراً ذا معاكة
للمتكم لومًا أحر من الجمر	فلولا اتقا الله اتقائي فيكما
وفيها المعاد والمقام إلى الحشر	فمسا تراب الأرض منها خلقتما
فما حُسي الأقوم شرًّا من الكبر	ولا تأنفا أن تغشيا فتكلما
علانية أو قال عندي في السر	ولو شئت أدلى فيكما غير واحد
ضحكت له حتى يلج ويستشري	فإن أنا لم أمر ولم أنه عنكما
على ما أتى وهو ابن عشرين أو عشر	وكيف تريدان ابن سبعين حجة
من القوم لا رخو المراس ولا نزر	لقد علققت دلوكما دلو حوّل

قال ابن شهاب: فقلت له: مثلك يرحمك الله مع نسكك وفضلك وفهمك يقول الشعر؟ فقال: إن المصدور إذا نفث بري.^{٢١}

أ يكون هذا شاهدًا على أن النساك ما كان يليق بهم أن ينظموا الشعر؟ هو ذلك، ولكن له تأويل، فإن الحملة التي وجهت إلى الشعر على أثر ما كان من لدن اليهود وتوثب شعراء المشركين كانت أثرت تأثيرًا عميقًا في حياة المسلمين من الوجهة الأدبية، فرأيناهم يسرفون في بغض الشعر والنيل من الشعراء، وكان من ذلك أن قيل لسعيد بن المسيب: إن قومًا بالعراق يكرهون الشعر فقال: نسكوا نسكًا أعجميًا. وسئل ابن سيرين في المسجد عن رواية الشعر في رمضان، وقد قال قوم: إنها تنقض الوضوء، فقال:

نبئت أن فتاة كنت أخطبها عرقوبها مثل شهر الصوم في الطول

^{٢٠} يقال: معك به وسدل به إذا تعرض به لشر. انظر أمالي المرتضى صفحة ٦٠ جزء ٢.

^{٢١} أمالي المرتضى جزء ٢ صفحة ٦١، ٦٢.

ثم قام فأَمَّ الناس ...

وسئَل ابن عباس: هل الشعر من رفث القول؟ فأُشِد:

وهن يمشين بنا هميسًا إن تصدق الطير ننب... لميسا

وقال: إنما الرفث عند النساء، ثم أحرم للصلاة.

ورأينا الناس يزعمون أن الإمام الشافعي قال:

ولولا الشعر بالعلماء يزري لكنت اليوم أشعر من لبيد

ولا يزال شيوخ الأزهر مختلفين في بدء الشعر بالبسملة؛ لأنه فيما يرون ليس من الأمور ذوات البال. ولا أدل على هوان الشعر في نظر الفقهاء من قول الغزالي: «وأما الشعر فكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح»، وهذا كله من أثر الحملة التي وجهت إلى الشعر والشعراء.

وقد اهتم ناس من أهل الأدب بتصحيح هذا الموقف، منهم ابن رشيق الذي أتعب نفسه بذكر نماذج من أشعار الخلفاء والأئمة والقضاة؛ ليقيم الحجة على أن الشعر مباح. وحسب الشعر هواناً أن تقول: إنه مباح.^{٢٢}

والظاهر أن تلك الحملة كانت حملة عامية، فإن الذين أثاروها بعد الرسول هم العوام، والذين قاوموها هم الخواص، فقد حدث محمد بن سلمة عن أبيه قال: أتيت عبد العزيز بن المطلب أسأله عن بيعة الجن للنبي ﷺ بمسجد الأحزاب ما كان بدؤها، فوجدته مستلقياً يتغنّى:

فما روضة بالحزن طيبة الثرى يمجُّ الندى جتجاثها وعرارها
بأطيب من أردان عزة موهناً وقد أوقدت بالمندل الرطب نارها
من الخفرات البيض لم تلق شقوةً وبالحسب المكنون صاف نجارها
فإن برزت كانت لعينك قررة وإن غبت عنها لم يغمك عارها

^{٢٢} لخصنا هنا ما أثبتناه في كتاب (الموازنة بين الشعراء) ص ٢٨-٣٠.

فقلت له: أتغني أصلحك الله وأنت في جلالك وشرفك؟ أما والله لأحملنَّها ركبان نجدا!
قال: فوالله ما اكترت بي وعاد يتغنى:

فما طبية أدماء خفاقة الحشا تجوب بظلفيها مُتَوْنَ الخمائِلِ
بأحسن منها إذ تقول تدللاً وأدمعها تدرين حشو المكاحل:
تمتع بذا اليوم القصير فإنه رهين بأيام الصدود الأطاول

قال: فندمت على قولي وقلت له: أصلحك الله، أتحدثني في هذا بشيء؟
فقال: نعم حدثني أبي قال: دخلت على سالم بن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهم)
وأشعب يغنيه:

مغيرية كالبدر سُنَّةٌ وجهها مطهرة الأثواب والعرصُ وافرُ
لها حَسَبٌ زاكٍ وعرض مهذبٌ وعن كل مكروه من الأمر زاجر
من الخفرات البيض لم تلق ريبة ولم يستملها عن تقى الله شاعر

فقال له سالم: زدني! فغناه:

ألَمَّت بنا والليل داغٍ كأنه جناح غراب عنه قد نفض القطرًا
فقلت: أعمار ثوى في رحالنا وما احتملت ليلي سوى طيبها عطرا

فقال له سالم: والله لولا أن تتداوله الرواة لأجزلت جائزتك فإنك من هذا الأمر
بمكان.^{٢٣}

والواقع أن هذا الضرب من التزمت كان كثير الوقوع في البيئات الإسلامية، ومن
الرجعة إليه ما نراه اليوم عند الوهابيين من مقاومة الموسيقى والغناء وما نراه عند ناس
من أهل مصر إذ يقاومون بعض الفنون الأدبية، ولو اقترح بعض المصلحين إدخال
الثقافة الموسيقية في المعاهد الدينية لما قوبل اقتراحه بغير السخرية والاستهزاء.

^{٢٣} روضة المحبين ص ٢٤٤، ٢٤٥.

ولكن هذا التزمت لم يحل بين الصوفية وبين الأدب، ولم يصرفهم عن الموسيقى والغناء؛ لأنهم يملكون عنصرين من أنفس عناصر الاستعداد: وهما الإخلاص والصفاء، وكذلك انطلقوا ينظمون وينشئون في فنون مختلفة لا يصددهم عرف، ولا يعوقهم خوف، فكان منهم أقطاب في الموسيقى والغناء.

والتزمت الذي أحيطوا به لا يخلو من فضل، فهو نفسه دليل على قوة الحاسة الخلقية، وشاهد على أنهم لا يلهون حين ينظمون ويغنون، وإنما يتبعون وحي الوجدان. وفي هذا الكتاب تنهض الحجج الدوامغ على أن الصوفية كانوا من قادة الفكر والبيان، فسرى القارئ كيف ابتدعوا فن المدائح النبوية، وكيف تدرج هذا الفن إلى أن صار من القوى الأدبية، وسرى كيف أنشأوا فن المناجاة الذي يتمثل في حب الذات الإلهية وفي الأدعية والأوراد، وكيف أوحى الزهد أكرم الشعر إلى كبار الشعراء، وكيف كان بعضهم للنديا مما عاد على الأدب بكثير من النفحات الوجدانية، وكيف أجادوا القول في الوصايا والنصائح إلى آخر ما تتفرق عناصره في قسم الأدب وقسم الأخلاق من هذا الكتاب.

وليتذكر القارئ أن «أدباءنا» هؤلاء لم يكونوا من المحترفين، وهذا نقص من جانب، وفضل من جانب، هو نقص حين ننظر إلى بعض ما نراه في أدبهم أحياناً من ضعف النسج، وهو فضل حين نراهم سلموا في الأغلب مما تورط فيه الأدباء المحترفون، حين أثقلوا أدبهم بالزخرف والتنميق.

كيف نفهم أدب الصوفية؟

وقارئ هذه الفصول مَرَجُوْ أَنْ ينظر إلى أدب الصوفية برفق، فهم يؤثرون المعاني ويسرون في ظلال الأدواق. وقد تكون اللمحة منهم أصدق شعراً وأوفى معنى من ديوان ينظمه أديب من أهل الاحتراف. فإن رأنا القارئ نستجيد ما لا يستجيد فليتنفضل بالتروي قبل أن يحكم علينا بالتعصب، فلأدب القوم موازين غير ما وضعه أمثال الأمدي والجرجاني وأبي هلال.

والقارئ مَرَجُوْ أيضاً أن يتسامح إن رأنا نزلهم في بعض الأحيان، فما ندعي أننا أحطنا خبراً بجميع مذاهبهم الذوقية، ومن الخير أن نعترف بأن حظنا من التصوف أقل من القليل، وأننا لا نملك من أدوات هذا الأدب الصوفي إلا رسماً ضئيلاً جداً من رسوم الصفاء.

التَّصَوُّفُ فِي الْأَدَبِ

وفي ظلال هذا التحفظ نشرع في درس الأدب الذي أنشأه التصوف، راجين أن لا يضيع ما أنفقنا فيه من العمر والعافية، والله وحده هو المستعان.

كلامُ الشعراءِ في الزهد

الزهد بعد المجون

نذكر في هذا الفصل أشياء من كلام الشعراء في الزهد، ولا نقول: الصوفية، فلهؤلاء وجهة غير وجهة أولئك، إنما نريد الشعراء الذين عرفوا في بعض أدوار حياتهم بالمجون، ثم غزتهم المعاني الروحية فنقلتهم من حال إلى حال.

والماجنون حين يزهدون يصبح شعرهم قيثارة تندب بأوتار الندم والخوف، ويمسون ولهم شمائل تنفح بالوداعة واللين، ومن أمثلة ذلك حديث آدم بن عبد العزيز الأموي، وكان ماجناً منهمكاً في الشراب، وكان يصحب يعقوب بن الربيع أخا الفضل بن الربيع، وكان يعقوب أيضاً من أهل الخلاعة والمجون، ثم تاب آدم بن عبد العزيز ونسك، واتفق أن استأذن يوماً على يعقوب بن الربيع، وكان يشرب، فقال يعقوب: ارفعوا الشراب، فإن هذا قد تاب وأحسبه يكره أن يحضره! فرُفِعَ الشراب وأُذِنَ له، فلما دخل آدم قال: إني لأجد ريح يوسف! فقال يعقوب: هو الذي وجدت، ولكننا ظننا أن يثقل عليك لتركك له. قال: إي والله، إنه ليثقل علي ذاك! قال: فهل قلت في ذلك شيئاً منذ تركته؟ قال: نعم! وأنشد:

ألا هل فتى عن شربها اليوم صابر ليجزيه عن صبره الغد قادر
شربت فلما قيل: ليس بنازع نزعت وثوبي من أذى اللوم طاهر^١

^١ معجم الأدباء ج ٧ ص ٣٠٣.

حديث آدم بن عبد العزيز

ونبدأ هذا الفصل بالكلام عن أبي نواس؛ لأنه أظهر شخصية تكلمت في الزهد بعد المجون، ويمتاز أبو نواس بالإخلاص في كل ما لهج به من المعاني الشعرية، فهو مخلص في زندقته، ومخلص في فجوره، ومخلص في تقاه، ولا تكاد تشعر بأن أبا نواس يعبث، إنما يتكلم بكلام أصحاب المبادئ؛ فهو يشك عن إخلاص، ويلحد عن إخلاص، ويفسق عن إخلاص، ويتوب عن إخلاص، فهو أنموذج لقوة الروح وحياة الوجدان، في مسالك الهوى ومسارب الضلال. وأول ما تنبهنا له من شعور أبي نواس بلوعة الندم قوله في مطلع قصيدة يمدح بها الأمين:

يا دار ما فعلت بك الأيام	ضامتك والأيام ليس تضام
عرم الزمان على الذين عهدتهم	بك قاطنين وللزمان عرام ^٢
أيام لا أغشى لأهلك منزلاً	إلا مراقبة عليّ ظلام
ولقد نهزتُ مع الغواة بدلهم	وأسمتُ سرح اللهو حيث أساموا
وبلغتُ ما بلغ أمرؤُ بشبابه	فإذا عصارة كل ذاك أثامُ

وهذه «العصارة» ظلت تلاحق أبا نواس بمرهوب الخيال، ولعله كان يقاسي اعتلاج هذه المرارة حين قال يدافع عن اقتراح الشهوات:

غدوت على اللذات منهتك الستر	وأفضت بنات السر مني إلى الجهر
وهان عليّ الناس فيما أريده	بما جئت فاستغنيت عن طلب العذر
رأيت الليالي مرصداً لمُدَّتِي	فبادرت لذاتي مبادرة الدهر

وهذا الشعر يمثل مذهبه في تحليل الفسوق، فهو يخاف من الليالي ويراهي تنتهب مدته في الحياة، فيسبق لاقتناص ما يستطيع اقتناصه من طيب اللذات.

^٢ العرام: الشدة والشراسة.

إخلاص أبي نواس في ميادين اللهو والجد

ثم ننظر فإذا عُمُرُ أبي نواس يميل إلى الغروب، وعندئذ ينفر من اللذات تجملاً فيقول:

أيا من بين باطية وزق
إذا لم تنه نفسك عن هواها
فإني قد شبعْتُ من المعاصي
ومن أسوا وأقبح من لبيب
وُعُودٍ في يدي غان مغنِّي
وتُحَسِّنُ صَوْنَهَا فإليك عني
ومن إدمانها وشبعن مني
يرى متطرباً في مثل سني

ونراه يفزع عن قرب أجله فيقول:

سهوت وغرني أملي
ومنزلة خلقت لها
يظل الدهر يطلبني
فأيامي تقربني
وقد قصرت في عملي
جعلت لغيرها شغلي
وينحوني على عجل
وتدنيني إلى أجلي

أو يجزع من الشيب فيقول:

انقضت شِرَّتِي^٢ فعفت الملاهي
ونهتني النهى فملت إلى العد
أيها الغافل المقيم على السهو
لا بأعمالنا نطيق خلاصاً
إذ رمى الشيب مفرقي بالدواهي
ل وأشفقت من مقالة ناه
ولا عذر في المقام لساه
يوم تبو السماء فوق الجباه

ثم نراه ينظر إلى العمر نظرة فلسفية إذ يقول:

إن مع اليوم فاعلمن غداً
ما ارتد طرف امرئ بلذته
فانظر بما ينقضي مجيء غده
إلا وشيء يموت من جسده

والبيت الثاني يمثل عند الشعور به أقصى غايات الخوف والجزع.

^٢ الشرة: الحدة.

نوازعه الزهدية

ولأبِّي نواس نظرات في الناس والحياة، فالناس عنده يتسللون من الهالكين، وإذا انتسب الرجل فهو ابن فلان الهالك ابن فلان الهالك، وهكذا دواليك إلى آدم، فنسبهم في الهلاك نسبٌ عريق، والحياة عنده عدوٌ يلبس ثوب الصديق.

أرى كل حي هالِكًا وابن هالك وذا حسب في الهالكين عريق
فقل لقريب الدار: إنك ظاعن إلى منزل نائي المحل سحيق
إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت له عن عدوٍّ في ثياب صديق

وهذه النظرة على جانب من الدقة وطرافة الخيال، فأنساب الناس مطمورة في التراب، والدنيا تبدو في زينتها وتبسم كل يوم، ولكنها تعطينا اللذات بثمن غال عزيز، هي تأخذ العمر والعافية، وأي شيء أئمن من العمر والعافية؟

رأيه في الدنيا والناس

وأبو نواس، على ما به، يثق بالله، ويدعو إلى الثقة به، ويرى الحاجة إلى الناس من علامات ضعف اليقين، ويقول:

لو لم تكن لله متهمًا لم تمس محتاجًا إلى أحد

الاهتمام برواية زهديات أبي نواس

وشهرة أبي نواس بالخلاعة والمجون لم تمنع أهل الفضل من رواية شعره. في الزهد، وقد اختار له ابن أبي الحديد^٤ الرائية التي يقول فيها يخاطب الأدميين:

يا بني النقص والعبر وبني الضعف والخور
وبني البعد في الطبأ ع على القرب في الصور

^٤ شرح نهج البلاغة جزء ٣ صفحة ٨٥.

وفي البيت الثاني نظرة فلسفية لا تكثر على أبي نواس وقد خبر طوائف كثيرة من خلق الله!

وحدث أحمد بن يحيى ثعلب قال: كنت أحب أن أرى أحمد بن حنبل فصرت إليه، فلما دخلت عليه قال لي: فيم تنظر؟ فقلت: في النحو والعربية، فأشدني أبو عبد الله أحمد بن حنبل:

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل خلوت، ولكن قل: عليّ رقيب
ولا تحسبنّ الله يغفل ما مضى ولا أن ما تُحفي عليه يغيب
لهونا عن الأيام حتى تتابعت ذنوب على آثارهن ذنوب
فيا ليت أن الله يغفر ما مضى ويأذن في توباتنا فنتوب^٥

وهذه الأبيات من شعر أبي نواس، وحسبه شرفاً أن يروي شعره أحمد بن حنبل. وفي ديوان أبي نواس باب اسمه باب الزهد يشتمل على قصائد ومقطوعات تمثل رأي الشاعر في بعض الأزمات النفسية والأخلاقية، فليرجع إليه القارئ إن شاء. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هذا الشاعر يتفق له أحياناً أن ينطق بأبيات هي نماذج من الندم الموجع وهو يتحدث عن المجون، وتعليل ذلك سهل: فلبعض النفوس الجوامح صبوات إلى ما في الرشد من طمأنينة وأمان.

شعر أبي العتاهية

وبعد أبي نواس يأتي أبو العتاهية، وكان أولى بالتقديم لغلبة الزهد على شعره، ولكننا نرى القليل من زهديات أبي نواس أحفل بروح الصدق من كثير أبي العتاهية. كان أبو العتاهية غزير البحر، لطيف المعاني، سهل الألفاظ، كثير الافتنان قليل التكلف، إلا أنه كثير الساقط المرذول مع ذلك، وأكثر شعره في الزهد والأمثال.^٦

^٥ تاريخ بغداد جزء ٥ صفحة ٢٠٥.

^٦ الأغاني ج ٤ ص ٢.

وكان في صباحه لا يتخير أصدقاءه من خيار الناس، فلما تقدمت به السن مال إلى الرزانة والجد، ولكن ماضيه في صحبة الفارغين ظل يلاحقه طول حياته، وظل معاصروه يتهمونه بتكلف الزهد ويتقولون عليه الأقاويل.

قال الجاحظ: وزعم لي بعض أصحابنا قال: دخلت على أبي العتاهية في بعض المتنزهات وقد دعا عياشاً صاحب الجسر وتهياً له بطعام وقال لغلامه: إذا وضعت قدامهم الغداء فقدم إليّ ثريدة بخل وزيت، فدخلت عليه وإذا هو يأكل منها أكل متكمش غير منكر لشيء، فدعاني فمددت يدي معه، فإذا بثريدة بخل وبزر بدلاً من الزيت، فقلت له: أتدري ما تأكل؟ قال: نعم! ثريدة بخل وبزر فقلت: وما دعاك إلى هذا؟ قال: غلط الغلام بين دبة الزيت ودبة البزر^٧ فلما جاءني كرهت التجبّر وقلت: دهن كدهن فأكلت وما أنكرت شيئاً.^٨

وهم بهذا يتهمونه بالشح على نفسه، ويرونه من أهل الحرص على ما يملك وليس ذلك من أخلاق الزاهدين.

وقال ثمامة بن أشرس: أنشدني أبو العتاهية:

تملكه المال الذي هو مالكة	إذا المرء لم يعتق من المال نفسه
وليس لي المال الذي أنا تاركة	ألا إنما مالي الذي أنا منفق
يحق وإلا استهلكته مهالكه	إذا كنت ذا مال فبادر به الذي

فقلت له: من أين قضيت بهذا؟ قال: من قول رسول الله ﷺ: «إنما لك من مالك ما أكلت فأفנית، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت».

فقلت له: أتؤمن بأن هذا قول رسول الله ﷺ وأنه الحق؟ قال: نعم. قلت: فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بكرة في دارك^٩ ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تزكي ولا تقدمها ذخرًا ليوم فقرك وفاقتك؟ فقال: يا أبا معن، والله إن ما قلت لهو الحق، ولكني أخاف الفقر

^٧ الدبة: الوعاء للبزر والزيت.

^٨ الأغاني ج ٤ ص ١٧.

^٩ البكرة عشرة آلاف درهم.

والحاجة إلى الناس، فقلت: وبم تزيد حال من افتقر على حالك، وأنت دائم الحرص، دائم الجمع، شحيح على نفسك، لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد؟ فترك جواب كلامي كله ثم قال لي: والله لقد اشتريت في يوم عاشوراء لحمًا وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم. فلما قال لي هذا القول أضحكني حتى أذهلني عن جوابه ومعاتبته، فأمسكت عنه وعلمت أنه ليس ممن شرح الله صدره للإسلام.^{١٠}

وفي هذه القصة فكاهة، واختراعها يدل على غرام من عاصروا أبا العتاهية بتعقب أخباره وحمل الناس على الارتياب في حقيقة ما كان يعلن من الزهد.

وحدثوا أنه كان لأبي العتاهية جار ضعيف، سيئ الحال، متجمل عليه ثياب، فكان يمر بأبي العتاهية طرفي النهار، فيقول أبو العتاهية: اللهم أغنه عما هو بسبيله، شيخ ضعيف، سيئ الحال، عليه ثياب متجمل، اللهم أغنه واصنع له وبارك فيه. فبقي على هذا الحال إلى أن مات الشيخ نحوًا من عشرين سنة، وما تصدق عليه قط بدرهم ولا دانق، وما زاد على الدعاء شيئًا. قال المحدث: فقلت له يومًا: يا أبا إسحاق، إنني أراك تكثر الدعاء لهذا الشيخ وتزعم أنه فقيرٌ مقلٌّ، فلم لا تتصدق عليه بشيء؟ فقال: أخشى أن يعتاد الصدقة، والصدقة آخر كسب العبد، وإن في الدعاء خيرًا كثيرًا.^{١١}

بخله وحرصه على المال

والكلام عن بخل أبي العتاهية وشحه ومنعه الزكاة كثير جدًا يجده القارئ في الأغاني وغيره، والأقاصيص المروية عنه بعضها صحيح وبعضها منحول، ولكنها في جملتها تدل على أن معاصريه تلقوا مسلكه في الزهد بالغمز والسخرية، واستكثروا عليه أن يكون من أهل الحكمة والدين.

وقد كانت له بالفعل آراء فيها تطرف، ولم يسلم من التهمة بالزندقة، وكان من العسير أن تمر الأزمان العقلية في زمانه ولا تمسه بشيء من السوء، وقد استطاع خصومه

^{١٠} الأغاني جزء ٤ صفحة ١٦.

^{١١} الأغاني جزء ٤ ص ١٧.

أن يهيجوا عليه العامة، وأن يدعوا أنه زنديق، وأن يتهموه بالتهاون بالجنة وابتدال نكرها في شعره إذ يقول:

كَأَنَّ عَتَابَةَ مِنْ حَسَنِهَا دُمِيَّةٌ قَسٌّ فَتَنَتْ قَسَّهَا
يَا رَبِّ لَوْ أَنَسَيْتِنِيهَا بِمَا فِي جَنَّةِ الْفَرْدُوسِ لَمْ أَنَسَهَا^{١٢}

ولاتهامه بالزندقة أخبار كثيرة، وذلك يدل على أن معاصريه لم يتقبلوا زهده بأحسن القبول، وما ظنكم برجل كان الخواص من أحبائه يذكرون أخبار زهده بالسخرية، فقد حدث مُخَارِقُ أَنَّ أَبَا الْعَتَاهِيَةَ دَعَاهُ لَزِيَارَتِهِ، فَلَمَّا حَضَرَ وَجَدَ الشَّوَاءَ وَالشَّرَابَ وَالْفَاكِهَةَ وَالرِّيْحَانَ، فَشَرِبَ مَا شَاءَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَبُو الْعَتَاهِيَةَ: غَنَنِي فِي قَوْلِي:

أَحْمَدُ قَالَ لِي وَلَمْ يَدِرْ مَا بِي أَتَحِبُّ الْغَدَاةَ عُتْبَةَ حَقًّا

فغناه، فشرب قدحًا وهو يبكي أحر بكاء، ثم قال: غنني في قولي:

لَيْسَ لِمَنْ لَيْسَتْ لَهُ حِيلَةٌ مَوْجُودَةٌ خَيْرٌ مِنَ الصَّبْرِ

فغناه وهو يبكي وينشج، ثم شرب قدحًا آخر وقال: غنني، فديتك، في قولي:

خَلِيلِيَّ مَا لِي لَا تَزَالُ مُضْرْتِي تَكُونُ مَعَ الْأَقْدَارِ حَتْمًا مِنَ الْحَتْمِ

قال مخارق: وما زال يقترح عليّ كل صوت غنيّ به في شعره فأغنيه ويشرب ويبكي حتى صار العتمة فقال: أحب أن تصبر حتى ترى ما أصنع، فجلست فأمر ابنه وغلّامه فكسرا كل ما بين أيدينا من النبيذ وآلته والملاهي، ثم أمر بإخراج كل ما في بيته من النبيذ وآلته فأخرج جميعه، فما زال يكسره ويصب النبيذ وهو يبكي حتى لم يبق من ذلك شيء، ثم نزع ثيابه واغتسل، ثم لبس ثيابًا بيضًا من صوف، ثم عانقني وبكى، ثم قال: السلام عليك يا حبيبي وفرحي من الناس كلهم، سلام الفراق الذي لا لقاء بعده، وجعل

^{١٢} الأغاني جزء ٤ ص ٥١.

يبكي، وقال: هذا آخر عهدي بك في حال تعاشر أهل الدنيا، فظننت أنها بعض حماقاته، فانصرفت وما لقيته زماناً، ثم تشوقته فأتيته فاستأذنت عليه فأذن لي فدخلت، فإذا هو أخذ قوصرتين^{١٣} وثقب إحداهما وأدخل رأسه ويديه فيها وأقامها مقام القميص، وثقب الأخرى وأخرج رجليه منها وأقامها مقام السراويل. فلما رأته نسيت كل ما كان عندي من الغم عليه والوحشة لعشرته، وضحكت والله ضحكاً ما ضحكت مثله قط. فقال: من أي شيء تضحك؟ فقلت: أسخن الله عينك! هذا أي شيء هو؟ من بلغك عنه أنه فعل مثل هذا من الأنبياء والزهاد والصحابة والمجانين؟ انزع عنك هذا يا سخين العين.^{١٤}

اتهامه بالزندقة

ما لنا ولأخبار أبي العتاهية نتحدث عن الصحيح منها والمنحول، ونسرد ما أضيف إليه على سبيل الفكاهة والسخرية، إنه لا شك في أن أبا العتاهية شغل بتقويم نفسه، وأقبل في بعض أدوار حياته على التنسك والزهد، ولا يخرج حاله عن فرضين: الأول أن يكون مخلصاً، الثاني أن يكون مرثياً، فإن كان مخلصاً فشعره شاهد ذلك الإخلاص، وإن كان مرثياً فهو ورياًؤه وأشعاره من مظاهر التصوف؛ لأن التخلق بأخلاق الزهاد لا يكون إلا إن صح لهم اسمٌ وصيت، ولا جدال في أن الزهاد كان لهم سلطان في ذلك العهد، وكان يسر أبا العتاهية أن يقف من الخلفاء ذلك الموقف المشرف الذي كان يقفه عمرو بن عبيد وعبد الله بن المبارك، وقد صح له شيء من تلك الأحلام، فذكر بالخير في مجلس الرشيد ومجلس المأمون.^{١٥}

سخرية معاصريه من تزهده

غير أنه لا ينكر أن مجموعة أخبار أبي العتاهية تمثله رجلاً يضجره القلق، ويقل في حياته الأمن والاطمئنان، ودليل ذلك ما حدث به أبو عكرمة عن شيخ له من أهل الكوفة

^{١٣} القوصرة: وعاء من قصب يوضع فيه التمر.

^{١٤} الأغاني جزء ٤ ص ١٠٧-١٠٩.

^{١٥} انظر ما جاء في الأغاني ج ٤ ص ٥١ و ٥٢.

قال: دخلت مسجد المدينة ببغداد بعد أن بويح الأمين محمد بسنة، فإذا شيخ عليه جماعة وهو ينشد:

لهفي على ورق الشباب وعضونه الخضر الرطاب
ذهب الشباب وبان عني (م) غير منتظر الإياب
فلأبكين على الشبا ب وطيب أيام التصابي
ولأبكين من البلى ولأبكين من الخضاب
إنني لأمل أن أخلد (م) والمنية في طلابي

قال: فجعل ينشدها وإن دموعه لتسيل على خديه، فلما رأيت ذلك لم أصبر أن ملت فكتبتها، وسألت عن الشيخ ف قيل لي: هو أبو العتاهية.^{١٦}
فهذه الحسرة على الشباب وأيام التصابي تصوره رجلاً مغلوباً على الذات، وتطعن في صحة زهده، ولو كان زهده عن إخلاص مطلق لرمى بذكريات الشباب حيث رمتها الأيام.

ولسنا نقول: بأن الزهد يقضي على جميع الصبوات القلبية، وأن بكاء الشباب لا يمر بقلب رجل زاهد، وأن الحسرة على أيام التصابي لا تكون إلا من رجل مزعزع اليقين، لا، ولكننا نتخذ من ذلك شاهداً على أن الرجل ظل يعيش إلى أخريات أيامه بقلب مفتون بأيام الصبوة والفتك، وإن كان شعره في الزهد ملاً الدنيا وغزا صوامع الرهبان.^{١٧}

قلقه الروحي وحزنه على الشباب

أما شعر أبي العتاهية في الزهد فكان في الأغلب سهلاً ليناً، وكانت له في ذلك سياسة يكشف عنها حديث نقله صاحب الأغاني عن كتاب هارون بن علي، قال: حدثني علي بن مهدي عن ابن أبي الأبيض قال: أتيت أبا العتاهية فقلت له: إنني رجل أقول الشعر في الزهد، ولي فيه أشعار كثيرة، وهو مذهب أستحسنه لأنني أرجو أن لا آثم فيه،

^{١٦} الأغاني جزء ٤ ص ٤٦.

^{١٧} انظر ما جاء في الأغاني جزء ٤ ص ١٠٠.

كلامُ الشعراءِ في الزهد

وسمعت شعرك في هذا المعنى فأحببت أن أستزيد منه، فأحب أن تنشدني من جيد ما قلت، فقال: اعلم أن ما قلتَه رديء. قلت: وكيف! قال: لأن الشعر ينبغي أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين، أو مثل شعر بشار وابن هرمة، فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه مما لا تخفى على جمهور الناس مثل شعري، ولا سيما الأشعار التي في الزهد، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك، ولا من مذاهب رواة الشعر ولا طلاب الغريب، وهو مذهب أشغف الناس به الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرياء والعمامة، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه، فقلت: صدقت. ثم أنشدني قصيدته:

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير إلى تباب
ألا يا موت لم أر منك بدءاً أتيت وما تحيف وما تحابي
كأنك قد هجمت على مشيبي كما هجم المشيب على شبابي^{١٨}

وهذا اعتذار عن إثارة السهولة واللين، وهو لا يمنع أن يقع للشاعر شيء من الكلام الجزل. كأن يقول:

طول التعاشر بين الناس مملوُّ ما لابن آدم إن فتشت معقولُ
يا راعيَ الشاء لا تُغفل رعايتها وأنت عن كل ما استرعتت مسئُولُ
إني لفي منزل ما زلت أعمُرُه على يقين بأنني عنه منقولُ
وليس من موضع يأتيه ذو نفس إلا وللموت سيف فيه مسلولُ
لم يُشغل الموت عنا مذ أعد لنا وكلنا عنه باللذات مشغولُ
ومن يموت فهو مقطوع ومجتنبُ والحي ما عاش مغشيٌّ وموصولُ
كل ما بدا لك فالآكال فانية وكل ذي أكل لا بد مأكولُ

^{١٨} الأغاني جزء ٤ ص ٧٠.

ولأبي العتاهية في زهدياته مذاهب، فتارة يدعو إلى اليأس من الناس، كأن ينفر
من الثقة بالأصدقاء فيقول:

ليخل امرؤ دون الثقات بنفسه فما كل موثوق به ناصح الجيب

أو يتهمهم بضعة النفس والتبعية للأغنياء فيقول:

وابغ ما اسطعت عن الناس الغنى فمن احتاج إلى الناس ضرع^{١٩}
قد بلونا الناس في أخلاقهم فرأيناهم لذي المال تبع

أو يحكم بأنهم لا يتعارفون إلا بفضل ما ستروا من نوازع الشر فيقول:

وفي الناس شرٌّ لو بدا ما تعاشروا ولكن كساه الله ثوب غطاء

أو يصفهم بالفضول فيقول:

وللناس خوض في الكلام وألسنٌ وأقربها من كل خير صدوقها
وما صح إلا شاهد صح غيبُهُ وما تذب الأغصان إلا عروقتها

أو يرميهم بالبخل فيقول:

لو رأى الناس نبياً سائلاً ما وصلوه
أنت ما استغنيت عن صا حبك الدهر أخوه
فإذا احتجت إليه ساعة مجك فوه

وتارة يدعو إلى القناعة فيقول:

متى تنقضي حاجات من ليس واصلاً إلى حاجة حتى تكون له أخرى
وإن امرأً يسعى لغير نهاية لمنغمس في لجة الفاقة الكبرى

^{١٩} ضرع: ذل.

كلامُ الشعراءِ في الزهد

وفي هذين البيتين صورة جيدة للشقاء الذي يتتابع وفقاً لتتابع الرغائب، وقد زاد هذا المعنى إيضاحاً حين قال من كلمة ثانية:

ليس على المرء في قناعته إن هي صحت أذى ولا نصب
من لم يكن بالكفاف مقتنعاً لم تكفه الأرض كلها ذهب

وتارة يسلك مسلك التخويف من عواقب الحياة، وله في ذلك معان جيدة كقوله في نقص الأنفس من حيث تكون الزيادة في الفتوة:

ونفس الفتى مسرورة بنمائها وللنقص تنمو كل ذات نماء

وقوله يصف يقظة الموت:

لم يشغل الموت عنا منذ أعد لنا وكلنا عنه باللذات مشغول

وقوله في الترهيب من الغرور بما يملك الرجال:

يا رب ذي نشب تكنَّفَه حب الحياة وجره نشبه
قد صار مما كان يملكه صِفْراً^{٢٠} وصار لغيره سلبه^{٢١}
يا صاحب الدنيا المحب لها أنت الذي لا ينقضي تعبهُ
إن استهانتها بمن صرعت لبقدر ما تسمو به رُتْبُهُ
وإن استوت للنمل أجنحة حتى يطير فقد دنا عطبه
إنني حلبت الدهر أشطره فرأيته لم يصف لي حلبه
حلم الفتى مما يزينه وتمام حلية فضله أدبه

^{٢٠} يقال: هو صفر اليمين ليس فيهما شيء، مأخوذ من الصغير وهو الصوت الخالي من الحروف.

^{٢١} السلب: الغنيمة.

التَّصَوُّفُ الْإِسْلَامِيُّ فِي الْأَدَبِ وَالْأَخْلَاقِ (الجزء الأول)

ولأبي العتاهية لحظات يقف فيها موقف الواعظ، كأن يقول:

الحرص داء قد أضر	بمن ترى إلا قليلا
كم من عزيز قد رأيت	الحرص صبحه ذليلا
فتجنب الشهوات واحذر	أن تكون لها قتيلا
فلرب شهوة ساعة قد	أورثت حزناً طويلا
من لم يكن لك منصفاً	في الود فابغ به بديلا
وعليك نفسك فارعاها	واكسب لها فعلاً جميلاً
ولقلما تلقى اللئيم	عليك إلا مستطيلا
والمرء إن عرف الجميـ	ل وجدته يبغي الجميلا
اضرب بطرفك حيث شئت	ت فلا ترى إلا بخيلا

وقد يتشأم من الوجود كله ويرى الراحة في الاستهانة به فيقول:

يا رَبِّ بَرَقَ شِمْتُهُ	عادت مَخِيلَتُهُ عَجابا
وَلَزُبُّ عَذْبٍ صار بَعْدَ	د عذوبةٍ مَلْحًا أَجابا
ولرب أخلاق حسا	ن عدن أخلاقاً سماجا
كدر الصفاء من الصد	يق فلا ترى إلا مزاجا
وإذا الأمور تزاولت	فالصبر أكرمها نتاجا
هون عليك مضايق الـ	دنيا تُعَدُّ سبلاً فجاجا
من عاج من شيء إلى	شيء أصاب له مَعاجا ^{٢٢}

وقد تغلب عليه الحكمة، والرغبة في النصح، كأن يدعو إلى صيانة الوجه عن السؤال

فيقول:

ما اعتاض باذل وجهه بسؤاله عوضاً ولو نال الغنى بسؤال

^{٢٢} عاج إلى الشيء: عطف عليه.

أو يدعو إلى القناعة بالقليل فيقول:

متى تمسي وتصبح مستريحًا
وقد يجري قليل المال مجرى
وأنت الدهر لا ترضى بحال
كثير المال في سد الخلال
وإذا كان القليل يسد فقري
ولم أجد الكثير فلا أبالي

أو يحبب إليهم الصمت فيقول:

الصمت أجمل بالفتى
لا خير في حشو الكلا
من منطق في غير حينه
م إذا اهتديت إلى عيونه

طريقته في نظم أشعار الزهد

بقيت مسألة أكثر الرواة من الكلام عليها، ولكننا لا نفهمها، فقد حدثوا أن أبا العتاهية امتنع عن الغزل، وأن ذلك غاظ الرشيد فحبس من أجله أبا العتاهية؛ ولذلك أخبار طوال ذكر بعضها في الأغاني، وبعضها في زهر الآداب، وليس من المستحيل أن يقع ذلك من الرشيد، ولكنه سخف لا يبعد أن يكون من وضع الملقين، وهذا البحث يوجب أن نشير إلى بعض تلك الأخبار، فلنكتف بما نقل محمد بن صالح عن أبي العتاهية. قال: كان الرشيد مما يعجبه غناء الملاحين في الزلازل^{٢٢} إذا ركبها، وكان يتأذى بفساد كلامهم ولحنهم، فقال: قولوا لمن معنا من الشعراء يعملوا لهؤلاء شعراً يغنون فيه، ف قيل له: ليس أقدر على هذا من أبي العتاهية، وهو في الحبس، قال: فوجه إليّ الرشيد: قل شعراً حتى أسمع منه، ولم يأمر بإطلاقي، فغاضني ذلك، فقلت: والله لأقولن شعراً يحزنه، ولا يُسر به، فعملت شعراً ودفعته إلى من حفظه الملاحين، فلما ركب الحراقة سمعه، وهو:

خانك الطرف الطموح
لدواعي الخير والشر
أيها القلب الجموح
دنو ونزوح

^{٢٢} الزلازل: نوع من السفن، ومثلها الحراقات.

هل لمطلوب بذنب	توبة منه نصوح
كيف إصلاح قلوب	إنما هن قروح
أحسن الله بنا أن	الخطايا لا تفوح ^{٢٤}
فإذا المستور منا	بين ثوبيه نضوح
كم رأينا من عزيز	طويت عنه الكشوح
صاح منه برحيل	صائح الدهر الصدوح
موت بعض الناس في الأر	ض على قوم فتوح
سيصير المرء يوماً	جسداً ما فيه روح
بين عيني كل حي	علم الموت يلوح
كلنا في غفلة والـ	موت يغدو ويروح
لبني الدنيا من الدنـ	يا غبوق وصبوح
رحن في الوشى وأصبحـ	ن عليهن المسوح
كل نطاح من الدهـ	ر له يوم نطوح
نح على نفسك يا مسـ	كين إن كنت تنوح
لتموتن وإن عمـر	ت ما عمـر نوح

قال: فلما سمع الرشيد ذلك جعل يبكي وينتحب، وكان الرشيد من أغزر الناس دموعاً في وقت الموعظة، وأشدهم عسفاً في وقت الغضب والغلظة، فلما رأى الفضل بن الربيع كثرة بكائه أوماً إلى الملاحين أن يسكتوا.^{٢٥}

وهذا الحديث يدل على ثلاثة أمور: الأول أن الملاحين لذلك العهد كانوا يلحنون، وذلك معقول، فما نظن أن الفصيح ساد سيادة مطلقة في جميع الطبقات في أي عصر من العصور، وليس هذا خاصاً باللغة العربية: فسائر اللغات كذلك؛ لأن الإفصاح في أغلب الأحيان من سمة الخواص.

والثاني أن أبا العتاهية كان معروفاً بسهولة الشعر، وبأنه أقدر الناس على النظم الفصيح الذي يفهمه العوام.

^{٢٤} تفوح: تظهر رائحتها.

^{٢٥} الأغاني ج ٤ ص ١٠٢-١٠٤.

والثالث أن أبا العتاهية كان لا يخلو من الميل إلى الأذى، فهذا الشعر الجيد لم ينظم لوجه الحق، وإنما نظم لإيذاء الرشيد، وهذا الميل الخبيث كانت له أسباب فما كان يعقل أن ينظم أبو العتاهية أبياتاً تصلح لبشاشة الغناء وهو سجين، ولكن التعريض بالرشيد وإنذاره بزوال الدنيا والملك هو في هذا الموقف من نزغات الشيطان.

صور من خواجه الزهديه

ولا ننكر أن في هذا شيئاً من روح الشجاعة وهي من أهم آثار التصوف وقد شجع في موطن آخر حين كتب إلى الرشيد، وقد توانى في إخراجه من الحبس.

أما والله إن الظلم لوم ^{٢٦}	وما زال المسيء هو الظلوم
إلى ديان يوم الدين نمضي	وعند الله تجتمع الخصوم
لأمر ما تصرفت الليالي	وأمر ما توليت النجوم ^{٢٧}
تموت غداً وأنت قرير عين	من الغفلات في لجج تعوم
تنام ولم تنم عنك المنايا	تنبه للمنية يا نئوم
سل الأيام عن أمم تقضت	ستخبرك المعالم والرسوم
تروم الخلد في دار المنايا	وكم قد رام غيرك ما تروم

أخباره مع الرشيد

ولا بد من الإشارة إلى أرجوزته المزدوجة التي سماها «ذات الأمثال» وهذه الأرجوزة من بدائع أبي العتاهية^{٢٨} وقد جرى ذكرها بحضرة الجاحظ وأُنشد المنشد قوله:

يا للشباب المرح التصابي روائح الجنة في الشباب

^{٢٦} لوم: لؤم.

^{٢٧} توليت بالبناء المفعول، والله هو الذي تولاه بالظهور والأقول، وقد يكون بالبناء الفاعل لتزواج مع (تصرفت) في صدر البيت وعندئذ تثبت لام الفعل متحركة بلا إعلال وهذا كان يستجيزه القدماء فقد قال البحترى في سينيته (أضواً) ففي مكان أضاء، والبحترى جاء بعد أبي العتاهية بزمان.

^{٢٨} الأغاني ج ٤ ص ٣٦.

فقال الجاحظ للمنشد: قف، ثم قال: انظروا إلى قوله:

روائح الجنة في الشباب

فإن له معنًى كمعنى الطرب الذي لا يقدر على معرفته إلا القلوب، وتعجز عن ترجمته الألسنة، إلا بعد التطويل وإدامة التفكير، وخير المعاني ما كان القلب إلى قبوله أسرع من اللسان إلى وصفه.^{٢٨}
وتلك الأرجوزة تجمع بين الحكمة والزهد، فهي دستور أبي العتاهية في الأخلاق، ولنكتف منها بهذه الشذرات:

حسبك مما تبتغيه القوت	ما أكثر القوت لمن يموت
الفقر فيما جاوز الكفافا	من اتقى الله رجا وخافا
هي المقادير فلُمّني أو فذر	إن كنت أخطأت فما أخطأ القدر
لكل ما يؤذي وإن قل ألم	ما أطول الليل على من لم ينم
ما انتفع المرء بمثل عقله	وخير نخر المرء حسن فعله
إن الفساد ضده الصلاح	ورب جد جره المزاح
من جعل المنام عيناً هلكا	مبلغك الشر كباغي هلكا
إن الشباب والفرّاح والجده	مفسدة للمرء أي مفسده
ما عيش من آفته بقاؤه	نغص عيشاً طيباً فناؤه
ما تطلع الشمس ولا تغيب	إلا لأمر شأنه عجيب
ما زالت الدنيا لنا دار أذى	ممزوجة الصفو بألوان القذى
الخير والشر بها أزواج	لذا نتاج ولذا نتاج
من لك بالمحض وليس محض	يخبث بعض ويطيب بعض
لكل إنسان طبيعتان	خير وشر وهما ضدان
إنك لو تستنشق الشحيحا	وجدته أنتن شيء ريحا
والخير والشر إذا ما عدّا	بينهما بون بعيد جدّا
عجبت حتى غمني السكوت	صرت كأنني حائر مبهوت
كذا قضى الله فكيف أصنع	الصمت إن ضاق الكلام أوسع

وهذه الأرجوزة التي يقال: إن له فيها أربعة آلاف مثل^{٢٩} لا يمكن أن تصدر إلا عن رجل مشغول بالأخلاق، وابتداع الحكم والأمثال لا بد له من صفاء، والصفاء ليس من حظ النفوس المقتولة بالشواغل الدنيوية، فلا مفر من الاعتراف بأن أبا العتاهية استطاع أن يخلص من دنياه بعض الخلاص، ليفرغ لنظم أشباه هذه الأمثال.

أرجوزته المزدوجة

وما أدري كيف يغلبني الميل إلى عرض أكثر الجوانب من شخصية أبي العتاهية، مع رغبتي في إيجاز هذا الفصل، ولعل السر في ذلك خوفي من مشاركة من عاصروه في الغض من قيمته الأخلاقية، فقد كانت لهم من دنيا ذلك الشاعر شبهاً تبرر التجني عليه، أما نحن فلم يبق أمامنا إلا هذه الثروة الأدبية، وهي الأصل الأول في تقدير قيمته الذاتية، أما لغو المعاصرين فليس بحجة؛ لأن الحسد يحمل الناس على ارتكاب جريمة الإفك والبهتان. والواقع أن المرء يحسد على السمعة الطيبة أكثر مما يحسد على الثراء العريض، ولا سيما في عالم المنازعات الأدبية، وأكثر الرواة والشعراء لعهد أبي العتاهية كانت سمعتهم مما تلغظ به الجماهير، وكانت لهم أندية يكثر فيها اللغو، وتقع فيها الآثام حول موائد الشراب، وكان من العزيز عليهم أن يطير عنهم أبو العتاهية فيحلق في سماء الفضيلة، ويثير شعره دموع بعض الخلفاء.

قيمه الذاتية

هذا، ولا بد من الإشارة إلى أن شعور أبي العتاهية بتفاهة الدنيا تمثل له عند الموت، في صورة جديدة، فقد أعلن يأسه من وفاء الأصدقاء، وزهده في بكاء الباقيات، حين اشتهى أن يغنيه مخارق:

سيعرض عن ذكري وتُنسى مودتي ويحدث بعدي للخليل خليل
إذا ما انقضت عني من الدهر مدتي فإن غناء الباقيات قليل^{٣٠}

^{٢٩} الأغاني جزء ٤ صفحة ٣٦.

^{٣٠} الأغاني جزء ٤ صفحة ١٠٩.

وقد نظم أبياتاً لتوضع على قبره، وكذلك فعل أبو نواس، والكتابة على القبور سنة قديمة عرفها المصريون والآشوريون، ولكنها كانت في الأغلب وصايا يراد بها زجر من يطمعون في انتهاب ما في القبور من الذهب والثياب، أما أبو العتاهية وأبو نواس فكان شعرهما في التحذير من عواقب العيش، والمشرف على الموت يحب أن يكون أفصح الناس في وصف الدنيا بالغدو وسرعة الزوال، ومن يعيش حتى يمد يده لمصافحة الموت يعرف صحة هذا الفرض!

الأشعار القبرية

وهناك شاعر أثرت عنه مقطوعات في الزهد، وهو رجل صوفي النزعة، ولم يقع له في شبابه من النزق والطيش أشباه لما وقع لأبي العتاهية وأبي نواس، وإن كان عرف طوائف من الصبوات، ذلك الشاعر هو الشريف الرضي، الذي حن إلى ملاعب الأطباء بالحجاز حينئذ هو غاية الغايات في قوة الروح.

نموذج من شعر الشريف الرضي في الزهد

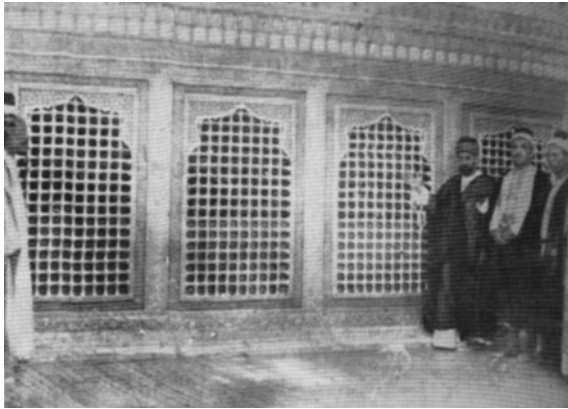
ولا يمكن القول: بأن الشريف من أقطاب هذا الفن، فشعره في الزهد قليل، ولكنه على كل حال من شواهد هذا الباب، ولننظر هذه القصيدة وهي تصور سخريته من الرغبة في استبقاء المال:

يا آمن الأقدار بادر صرفها	واعلم بأن الطالبين حثاث
خذ من تراثك ما استطعت فإنما	شركاؤك الأيام والوراث
لم يقض حق المال إلا معشرٌ	وجدوا الزمان يعيث فيه فعاثوا
تحثو على عيب الغني يد الغنى	والفقر عن عيب الفتى بحاث
المال مال المرء ما بلغت به	الشهوات أو دفعت به الأحداث
ما كان منه فاضلاً عن قوته	فليعلمن بأنه ميراث
ما لي إلى الدنيا الغرورة حاجة	فليخز ساحر كيدها النفاث
طلقتها ألقاً لأحسم داءها	وطلاق من عزم الطلاق ثلاث
سكناتها محذورة وعهودها	منقوضة وحبالها أنكاث

كلامُ الشعراءِ في الزهد

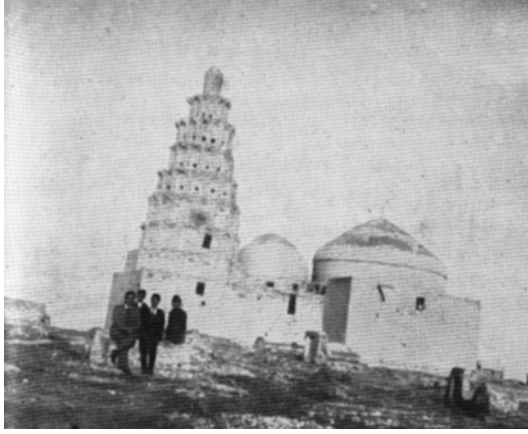
أم المصائب لا يزال يروعنا منها ذكور نوائب وإناث
إني لأعجب من رجال أمسكوا بحبائل الدنيا وهن رثاث
كنزوا الكنوز وأغفلوا شهواتهم فالأرض تشبع والبطون غراث
أتراهم لم يعلموا أن التقى أزوادنا وديارنا الأجداث

والزهد — في هذه القصيدة — له معنى غير الزهد المعروف، فهو هنا دعوة إلى إنفاق المال في الشهوات ودفْع العاديات، فالشاعر يحب المال، ولكنه يرى استبقاءه من الحمق، وهذا وجه الزهد. أما الحرمان فليس من أغراض هذا الشاعر وتلك أيضًا صوفية، وللتصوف وجوه كثيرة، منها هذا الوجه، ومن الصوفية من يوسع على نفسه في يومه، ويترك الغد للأقدار، ولنقيده أن «الشهوات» في هذه القصيدة لا يراد بها الشهوات الحسية، وإنما المراد بها مطالب العيش المترف الذي بجانب التقشف ويقبل على الطيبات. وهذه اللمحات من الزهد لا يخلو منها ديوان شاعر إلا في القليل ومن السهل على القارئ أن يتعقبها ويدرس ما فيها من مختلف النوازع النفسية، فلنقف عند هذا الحد، فإنما نريد التنبيه لا الاستقصاء.



واجهت من ضريح علي بن أبي طالب — كرم الله وجهه — في النجف وأكثر الصوفية يرجعون نظام الخرقة إلى علي بن أبي طالب ويرونه أول من أذاع المعاني الروحية.

التَّصَوُّفُ الإِسْلَامِيُّ فِي الأَدَبِ والأَخْلَاقِ (الجزء الأول)



ضريح الحسن البصري بضواحي البصرة والحسن البصري أخذ عن علي بن أبي طالب، وإليه يرجع الفضل في تأسيس قواعد التصوف. (انظر تفصيل ذلك في الباب الأول من الجزء الثاني.)

ذخائر منسية من الأدب الصوفي

كيف جهل مؤرخو الأدب بلاغة الصوفية

نتكلم في هذا الفصل عن طوائف من الأخيطة والمعاني والصور لم يهتم بها رجال الأدب، ولم يحسبوا لها أي حساب. ولعل السر في إغفال مؤرخي الأدب لهذه الفنون أنهم لم يضعوا البلاغة الصوفية في الميزان؛ لأن الصوفية كانوا انحازوا جانبًا عن صحبة الأدباء؛ ولأن الأدباء أنفسهم كانوا أقبلوا على الصور الحسية إقبالًا شغلهم عن الأدب الذي يصور أحوال الأرواح والقلوب، فظنوا أدب الصوفية بعيدًا عن المجال الذي تسابقوا فيه: مجال التشبيب والوصف والحماسة والعتاب.

ولو أن رجال الأدب وعلماء البلاغة نظروا في الأدب الصوفي نظرة جدية لا اتخذوا منه شواهد في المجازات والتشبيهات، ولرأوا فيه كلمات متخيرة تصلح نماذج لإصابة المعنى والغرض. ولكنهم انصرفوا عنه فلم نر في مؤلفاتهم النقدية غير شواهد من كلام الشعراء والكتاب والخطباء الذين سبقوا في ميادين غير ميادين الأرواح والقلوب.

بكاء داود وبكاء يحيى

وأول ما راعني من هذا الأدب المجهول الصورة التي وضعها الصوفية لبكاء داود عليه السلام: فقد حدثوا أنه بكى أربعين يومًا ساجدًا لا يرفع رأسه حتى نبت المرعى من دموعه، وحتى غطي رأسه. فنودي: يا داود، أجاجع أنت فتطعم، أم ظمآن فتسقى، أم عار فتكسى؟ فنحب نحبة هاج لها العود فاحترق من حر خوفه. ثم أنزل الله عليه التوبة والمغفرة فقال: يا رب اجعل خطيئتي في كفي. فصارت خطيئته في كفه مكتوبة. فكان

لا يبسط كفه لطعام ولا لشراب ولا لغيره إلا رآها فأبكته. وكان يؤتى بالقدح ثلثاه ماء، فإذا تناوله أبصر خطيئته فما يضعه على شفته حتى يفيض القدح من دموعه.^١ وحدثوا أنه لما طال بكأوه ولم ينفعه ذلك ضاق ذرعه، واشتد غمه، فقال: يا رب، أما ترحم بكائي! فأوحى الله إليه: يا داود، نسيت ذنبك وذكرت بكاءك؟ فقال: إلهي وسيدي، كيف أنسى ذنبي، وكنت إذا تلوت الزبور كف الماء الجاري عن جريه، وسكن هبوب الريح، وأظلني الطير على رأسي، وأنست الوحوش إلى محرابي! إلهي وسيدي، فما هذه الوحشة التي بيني وبينك؟ فأوحى الله إليه: يا داود، ذاك أنس الطاعة، وهذه وحشة المعصية. يا داود! آدم خلق من خلقي، خلقتك بيدي، ونفخت فيه من روحي، وأسجدت له ملائكتي، وألبسته ثوب كرامتي، وتوجهت بتاج وقاري، وشكا إلي الوحدة فزوجته حواء أمتي، وأسكنته جنتي؛ ثم عصاني فطرده عن جوارى عريان ذليلاً. يا داود، اسمع مني والحق أقول: أطعنا فأطعناك، وسألنا فأعطيناك، وعصيتنا فأمهلتناك، وإن عدت إلينا على ما كان منك قبلناك.

وحدثوا أنه كان إذا أراد أن ينوح مكث قبل ذلك سبعا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب، ولا يقرب النساء، فإذا كان قبل ذلك بيوم أخرج له المنبر إلى البرية فأمر سليمان أن ينادي بصوت يستقري البلاد وما حولها من الغياض والآكام والجبال والبراري والصوامع والبيع، فينادي فيها: ألا من أراد أن يسمع نوح داود على نفسه فليأت. فتأتي الوحوش من البراري والآكام، وتأتي السباع من الغياض، وتأتي الهوام من الجبال، وتأتي الطير من الأوكار، وتأتي العذراى من خدورهن، ويجتمع الناس لذلك اليوم، ويأتي داود حتى يرقى المنبر ويحيط به بنو إسرائيل، وكل صنف على حدته محيطون به، وسليمان قائم على رأسه، فيأخذ في الثناء على ربه فيضجون بالبكاء والصراخ، ثم يأخذ في ذكر الجنة والنار فتموت الهوام وطائفة من الوحوش والسباع والناس، ثم يأخذ في ذكر الجنة والنار فتموت الهوام وطائفة من الوحوش والسباع والناس، ثم يأخذ في أهوال القيامة وفي النياحة على نفسه فيموت من كل نوع طائفة. فإذا رأى سليمان كثرة الموتى قال: يا أبتاه قد مزقت المستمعين كل ممزق، وماتت طوائف من بني إسرائيل ومن الوحوش والهوام، فيأخذ في الدعاء. فبينما هو كذلك إذ ناداه بعض عباد بني إسرائيل: يا داود، عجلت بطلب الجزاء على ربك. فيخبر داود مغشياً عليه، فإذا نظر سليمان إلى ما أصابه

^١ الأحياء جزء ٤ صفحة ١٩٠.

أتى بسرير فحملة عليه. ثم أمر منادياً ينادي: ألا من كان له مع داود حميم أو قريب فليأت بسرير فإن الذين معه قتلهم ذكر الجنة والنار.^٢

صورة الزهد في الزهد

أرأيتم هذه الصور في وصف بكاء داود؟ إن هذه صور أدبية رائعة تمثل بعض أحوال النفوس وهي لا تقل روعة عن نظائرها من الصور الوصفية، التي تمثل مقامات الأدباء بين أيدي الخلفاء والملوك. وأي بلاغة أروع وأمتع من هذه العبارة النفسية التي قيلت في تصوير السماحة الربانية:

أطعنتنا فأطعناك، وسألتنا فأعطيناك، وعصيتنا فأمهلتناك، وإن عدت إلينا على ما كان منك قبلناك.

هذه صورة من صور الصفح تستحق الإعجاب، وكلمة «على ما كان منك» من العبارات المتخيرة الدقيقة الصنع، وهي إشارة إلى قصة داود التي قصها القرآن إذ قال: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۗ قَالُوا لَا تَخَفْ ۗ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ * إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَابِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْبِكَ إِلَى ابْنِ أَبِي نِعَاجِهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِيَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَحَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ * ۝ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ ۗ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ * يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ۚ﴾.

وحسرة داود أشار إليها القرآن إشارة تشبه إيماءة الطرف، فجاء الصوفية فوشوها توشية طريفة وعرضوها في صور مختلفة لا تخلو من سحر وفنون. ولم يفهم أن

^٢ الإحياء ج ٤ ص ١٩١.

يجعلوا بكاء داود من فنون الرياضات فقالوا: إنه كان إذا أراد أن ينوح مكث قبل ذلك سبعا لا يأكل الطعام، ولا يشرب الشراب، ولا يقرب النساء.

وتسامى بهم الخيال فجعلوا بكاء داود من المواسم الروحية التي يتجمع لها الوحوش والسباع الهوام والعذارى أيضا؛ ثم جعلوا نهاية تلك الملطمة الوجدانية مختومة بأشلاء الصرعى من السباع والوحوش والناس.

ومن الواضح أن هذه كله من صنع الخيال، فلا مجال فيه لتحقيقات التاريخ. وما دخل التاريخ في الصور الأدبية؟ التاريخ يعرف أن داود فتن امرأة واصطفاها لنفسه، وأن الله أذنبه أظرف تأديب، ثم جاء الخيال خيال الأفاصيص فلون تلك الحقيقة بما شاء.

دقائق نفسية

ويشبه هذه الصور ما حدثوا به عن يحيى بن زكريا، فقد قالوا: إنه دخل بيت المقدس وهو ابن ثماني حجج فنظر إلى عبادهم قد لبسوا مدارج الشعر والصوف،^٢ ونظر إلى مجتهدهم قد خروا للتراقي وسلكوا فيها السلاسل وشدوا أنفسهم إلى أطراف بيت المقدس فهاله ذلك، فمر بصبيان يلعبون فقالوا له: يا يحيى هلم بنا لنلعب، فقال: إني لم أخلق للعب. ثم أتى أبويه فسألهما أن يدرعاه الشعر ففعلا. فرجع إلى بيت المقدس فكان يخدمه نهارًا. ويصبح فيه ليلاً، حتى أتت عليه خمس عشرة سنة، فخرج ولزم أطواد الأرض، وغيران الشعاب، فخرج أبواه في طلبه فأدركاه على بحيرة الأردن، وقد أنقع رجليه في الماء حتى كاد العطش يذبحه وهو يقول: وعزتك وجلالك لا أذوق بارد الشراب حتى أعلم أين مكاني منك. فسألته أبواه أن يفطر على قرص كان معهما من شعير، ويشرب من ذلك الماء، ففعل وكفر عن يمينه، فمدح بالبر. فرده أبواه إلى بيت المقدس، فكان إذا قام يصلي بكى حتى يبكي معه الشجر والمدر، ويبكي زكريا لبكائه حتى يغمى عليه، فلم يزل يبكي حتى خرقت دموعه لحم خديه، وبدأت أضراسه للناظرين. فقالت له أمه: يا بني، لو أذنت لي أن أتخذ لك شيئاً توارى به أضراسك عن الناظرين! فأذن لهما فعمدت إلى قطعتي لبود فألصقتهما على خديه، فكان إذا قام يصلي بكى، فإذا استنقعت

^٢ تأمل هذه العبارة واربطها بالبحث الذي عقدناه عن اشتقاق كلمة التصوف: فهي دليل على أنه كان مفهوماً أن النساك قبل الإسلام كانوا يلبسون الصوف.

دموعه في القطعتين أتت إليه أمه فعصرتهما، فإذا رأى دموعه تسيل على ذراعي أمه قال: اللهم هذه دموعي، وهذه أمي، وأنا عبدك، وأنت أرحم الراحمين. فقال له زكريا يوماً: يا بني، إني سألت ربي أن يهبك لي لتقر عيناك بك. فقال يحيى: يا أبت إن جبريل أخبرني أن بين الجنة والنار مفازة لا يقطعها إلا كل بكاء. فقال زكريا: يا بني، فابك.^٤

فهذه الصورة في بكاء يحيى صورة رائعة، ومع روعتها لم يتحدث عنها أحد من الأدباء. ولو أن هذه الصورة نفسها أضيفت إلى مجنون ليل لعدوها من الروائع، وتحدث عنها صاحب الأغاني وصاحب مصارع العشاق. لو نظمت هذه الصورة في أخبار رجل من أصحاب العشق الحسي لكانت متعة الأسمار والأحاديث، ولكنها أضيفت إلى أخبار من قضاوا صرعى في ميادين الأشواق الربانية فتجاهلها الأخباريون.

أرأيتم قول يحيى:

اللهم هذه دموعي، وهذه أمي، وأنا عبدك، وأنت أرحم الراحمين.

أرأيتم كيف كانت تقابل هذه العبارة الرقيقة الباكية لو قالها شاعر في حضرة أحد الملوك؟

وبكاء الشجر والمدر، ما رأيكم فيه؟

ستضيفونه إلى بكاء السباع والوحوش والهوام في قصة داود، وتجعلونها جميعاً من الأساطير! ولكن أكل أسطورة خبل في خبل وضلال في ضلال؟

إن أمثال هذه الأساطير لها صلة وثيقة بفهم الصوفية لحقيقة الوجود، فهم لا يرون أنفسهم منفصلين عن عوالم الجماد والنبات والحيوان. هم يحسون كأن الدنيا تتوجع لهم وتشفق مما يعانون؛ ويتجسم هذا الإحساس فيريهم أن الشجر والمدر والسباع والوحوش تذرِف الدمع حين يأخذون في البكاء.

وهذه الشطحات تستحق العطف؛ لأنها تصدر عن ناس فنوا فناء تاماً في الحب الإلهي، وبدت لهم ذنوبهم أثقل من الجبال، وخيل إليهم أن رحمة الله لا تنال بغير الدمع والأثنين.

والبكاء في ذاته نفحة من النفحات الشعرية؛ لأنه لا يكون إلا من فيض الوجد وقوة الإحساس، وهو من وسائل الإفصاح عن أوجاع القلوب.

^٤ الإحياء ج ٤ ص ١٩٢.

صورة أدبية ليوم الحساب

وقد تقع في كتب الصوفية صفحات من الأدب النبيل، ولكنها تظل من الأدب المجهول؛ لأن الأدباء شغلوا بالمحسوس عن المعقول، وإلا فأى صورة أبرع من الصورة التي وضعها الغزالي للزهد حين قال:

إن الكاره للدنيا مشغول بالدنيا، كما أن الراغب فيها مشغول بها، والمشغل بما سوى الله حجاب عن الله، وهو ليس في مكان حتى تكون السموات والأرض حجاباً بينك وبينه، فلا حجاب بينك وبينه إلا شغلك بغيره، وشغلك بنفسك وشهواتك شغل بغيره، فالمشغول بحب نفسه مشغول عن الله، والمشغول ببعض نفسه مشغول أيضاً عن الله، بل كل ما سوى الله مثاله مثال الرقيب الحاضر في مجلس يجمع العاشق والمعشوق، فإن التفت قلب العاشق إلى الرقيب وإلى بغضه واستثقاله وكراهة حضوره فهو في حال اشتغال قلبه ببغضه مصروف عن التلذذ بمشاهدة معشوقه. ولو استغرقه العشق لغفل عن غير المعشوق ولم يلتفت إليه. فكما أن النظر إلى غير المعشوق لحبه عند حضور المعشوق شرك في العشق ونقص فيه، فكذا النظر إلى غير المعشوق لبغضه شرك فيه ونقص. ولكن أحدهما أخف من الآخر، بل الكمال في أن لا يتلفت القلب إلى غير المحبوب بغضاً أو حباً، فإنه كما لا يجتمع في القلب حبان في حالة واحدة، فالمشغول ببغض الدنيا غافل عن الله، كالمشغول بحبها، إلا أن المشغول بحبها غافل وهو في غفلته سالك في طريق البعد، والمشغول ببغضها غافل وهو في غفلته في طريق القرب.[°]

أترون ما في هذه الصورة من الحسن؟ إن الكاتب يريد أن يقول: إن الزهد هو أن تزهد في الزهد، هو أن تخلو نفسك خلواً تاماً من كل ما سوى الله، فلا تحب ولا تبغض، ولا تمدح ولا تقدر، ولا تثني ولا تلوم. وهذه الصورة تبدو جافية لمن يغفل أقدار المعاني. هي كالحسنة التي غفلت عن حسنها العيون؛ لأنها لا تعرف الزينة ولا تحسن أساليب الإغواء.

[°] الإحياء ج ٤ ص ١٠١.

ومع ذلك نرى الكاتب قرب معانيه كل التقريب فضرب المثل بما بين العاشق والمعشوق. والصوفية يرون الناس لا يفهمون غير المحسوسات، ومن أجل ذلك يضربون بها الأمثال. وهم أنفسهم يرون العشق الحسي درجة من درجات العشق الروحي؛ لأن العشق في الأصل لا ينسجم إلا بين روح وروح.

ولكن لا مفر من الاعتراف بأن هذه الصور لا يقدرها حق قدرها إلا من يرى البلاغة في المعاني. أما الذين يقفون عند الألفاظ ويستهوهم بريق البديعة فالغزالي عندهم لا يعد في البلغاء.

قوة التعليل

وقد تجد في أجوبة الصوفية أعاجيب من الأدب الرفيع. حدثوا أن سفيان الثوري كان يرد ما يعطي ويقول: لو علمت أنهم لا يذكرون ذلك افتخارًا به لأخذت.^٦

وعوتب بعضهم في رد ما كان يأتيه من صلة فقال: إنما أرد صلتهم إشفاقًا عليهم، ونصًا لهم؛ لأنهم يذكرون ذلك ويحبون أن يعلم به فتذهب أموالهم وتحبط أجورهم.^٦ وقال بشر: ما سألت أحدًا قط شيئًا إلا سرًّا السقطي؛ لأنه قد صح عندي زهده في الدنيا فهو يفرح بخروج الشيء من يده ويتبرم ببقائه عنده فأكون عونًا له على ما يحب. والبلاغة في هذه الأجوبة ترجع إلى معانيها، وهي معان شريفة متصلة بالأحوال النفسية، وما فيها من مراقبة النفوس يسمو بها إلى أرفع درجات البيان.

كيف تقرأ كتب التصوف

ولا ينبغي أن ننسى ما كتب الصوفية في الترغيب والترهيب. لا ينبغي أن ننسى ما صوروا به الفضائل والردائل، وما جرت به أقلامهم في مصائر الصالحين والطلحين، فلهم في هذا الباب صور تخب العقول وتفتن القلوب، ولا ينظر في كتبهم رجل له ذوق إلا عجب من غفلة الناس عن أدبهم الأصيل.

^٦ الإحياء ج ٤ ص ٢١٦.

انظروا قوة التصوير في شرح قول عمر بن الخطاب: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»، فقد عرض الغزالي لشرح هذا النص فقال:

وإنما حساب المرء لنفسه أن يتوب عن كل معصية قبل الموت توبة نصوحًا، ويتدارك ما فرط من تقصيره في فرائض الله تعالى، ويرد المظالم حبة حبة، ويستحل كل من تعرض له بلسانه، ويده، وسوء ظنه، بقلبه، ويطيب قلوبهم حتى يموت ولم يبق عليه مظلمة ولا فريضة: فهذا يدخل الجنة بغير حساب وإن مات قبل رد المظالم أحاط به خصماؤه: فهذا يأخذ بيده، وهذا يقبض على ناصيته، وهذا يتعلق بلبيه، وهذا يقول: ظلمتني، وهذا يقول: شتمتني، وهذا يقول: استهزأت بي، وهذا يقول: ذكرتني في الغيبة بما يسوءني، وهذا يقول: جاورتني فأسأت جواربي، وهذا يقول: عاملتني فغششتني وأخفيت عني عيب سلعتك، وهذا يقول: كذبت في سعر متاعك، وهذا يقول: رأيتني محتاجًا وكنت غنيًّا فما أطعمتني، وهذا يقول: وجدتني مظلومًا وكنت قادرًا على دفع الظالم عني فداهنت الظالم وما راعيتني، فبينما أنت كذلك وقد أنشب الخصماء فيك مخالبتهم، وأحكموا في تلايبك أيديهم، وأنت مبهور متحير من كثرتهم، حتى لم يبق في عمرك أحد عاملته على درهم، أو جالسته في مجلس، إلا وقد استحق عليك مظلمة بغيبة أو خيانة أو نظر بعين استحقار، وقد ضعفت عن مقاومتهم، ومددت عنق الرجاء إلى سيدك ومولاك لعله يخلصك من أيديهم، إذ قرع سمعك نداء الجبار جل جلاله: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ۗ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ فعندئذ ينزع قلبك من الهيبة، وتوقن نفسك بالبوار، وتتذكر ما أنذرك الله تعالى على لسان رسوله حيث قال: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ۗ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ * مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۗ وَأَفْنَدْتُهُمْ هَوَاءً﴾ فما أشد فرك اليوم بتمضمضك بأعراض الناس وتناولك أموالهم! وما أشد حسراتك في ذلك اليوم إذا وقف ربك على بساط العدل، وشوقته بخطاب السياسة وأنت مفلس فقير عاجز مهين لا تقدر على أن ترد حقا أو تظهر عذرا. فعند

ذلك تؤخذ حسناتك التي تعبت فيها عمرك، وتُنقل إلى خصمائك عوضاً عن حقوقهم.^٧

فما رأيكم في هذه الصورة؟ أترون خصب اللغة وقوة الخيال؟ أترون استقصاء المعاني في أحوال المعاملات؟ أترون الدقة في تصوير الإيذاء الذي يكون باليد واللسان وسوء الظن بالقلب؟ أترون قوة السخرية من الظالم حين يؤخذ بظلمه يوم الحساب؟ أترون المفاجأة في الانتقال من حال إلى حال؟ هذه صورة فنية لها أمثال تعدُّ بالألوف، ولكن الأدباء نسوا أدب الصوفية كل النسيان.

نماذج من حكم الصوفية

ولا تنس أن أدباء الصوفية قد يعللون ما يصنعون من الصور والتهاويل فيجمعون بين جمال الحقيقة وروعة الخيال، من ذلك ما وصفوا به عذاب القبر إذ قالوا: إن الكافر يسلِّط عليه في قبره تسعة وتسعون تِنِّيًّا، والتِّينُ تسعة وتسعون حية، لكل حية سبعة رءوس، يخدشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون.

«ولا ينبغي أن تعجب من هذا العدد على الخصوص، فإن أعداد هذه الحيات والعقارب بعدد الأخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات، فإن لها أصولاً معدودة، ثم تتشعب منها فروع معدودة، ثم تنقسم فروعها بأقسام تلك الصفات بأعيانها، وهي المهلكات بأعيانها، تنقلب عقارب وحيات، فالقوي منها يلدغ لدغ التين، والضعيف يلدغ لدغ العقرب^٨ وما بينهما يؤذي إيذاء الحية؛ وأرباب البصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها، إلا أن مقدار عددها لا يوقف عليه إلا بنور النبوة»^٩.

^٧ الإحياء ج ٤ ص ٥٤٦.

^٨ العقرب تلدغ في لغة الغزالي، وهي عند غيره تلسع.

^٩ الإحياء جزء ٤ صفحة ٥٢٤.

ولا يقف الغزالي عند هذا التعليل الفلسفي، بل يمضي فيذكر أن لا غرابة في أن نرى الميت ساكنًا وهو يعذب، فإن النائم قد يبدو ساكنًا وهو يقاسي أمر الآلام، حين يعاني مضجرات الأحلام. «والحية بنفسها لا تؤلم، بل الذي يلقات منها هو السم؛ ثم السم ليس هو الألم، بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم، فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سم لكان العذاب قد توفر»،^٩ وكذلك يلقي الكافر في قبره عذاب العقارب والحيات، وإن لم تر العين أنه ملسوع أو ملدوغ.

الأدب الصوفي هو أدب المعاني

وجملة القول: أن كتب الصوفية تفيض بالأخيلة والصور والتعابير في روعة وقوة. ويزيد في جمال الأدب الصوفي أنه موصول بعلم النفس وأن له غاية نبيلة هي غرس الخلق الشريف في أنفس الرجال.

ولا يستطيب كتب التصوف إلا من يقبل عليها وهو يعرف أنها عصارة القلوب، وأنها آداب ناس عرفوا الدنيا وأهلها ثم ملوا المجتمع وانقلبوا عليه يصفون عيوبه ومقاتله بأقلام تنضح بالسم الزعاف.

هذا، وينبغي أن نعرف أن أدب الصوفية لم يجهل كله: فقد تنبه كثير من المؤلفين إلى ما في أجوبتهم من جوامع الكلم، فساقوا منها نماذج تفيد من يتطلع إلى مكارم الأخلاق.

وإليك شذرات من أجوبة القوم:

- قيل لسهل بن عبد الله المروزي: ما لك تكثر التصدق؟ فقال: لو أن رجلاً أراد أن ينتقل من دار إلى دار، أكان يبقى في الأولى شيئاً؟
- وقيل للربيع بن خيثم وقد اعتل: ندعو لك بالطبيب؟ فقال: قد أردت ذلك فذكرت عادًا وثمود وأصحاب الرس وقرونًا بين ذلك كثيرًا، وعلمت أنه كان فيهم الداء والمداوي فهلكوا جميعًا.
- وقيل لبعض الزهاد: ما أبلغ العظائم؟ فقال: محلة الأموات.
- وقيل للحسن البصري: كيف ترى الدنيا؟ فقال: شغلني توقع بلائها عن الفرح برحائنها.

- وقيل للفضيل: إن ابنك يقول: وددت أنني في مكان أرى الناس ولا يرونني. فقال: يا ويح ابني، أفلا أتمها فقال: لا أراهم ولا يرونني!
- وقيل لبعض الصوفية: أي شيء أعجب عندك؟ فقال: قلب عرف الله ثم عصاه.
- وقيل لآخر: ما لك كما تكلمت بكى كل من يسمعك، ولا يبكي من كلام واعظ المدينة أحد؟ فقال: ليست النائحة الثكلي كالنائحة المستأجرة.
- وقيل للربيع بن خيثم: ما نراك تغتاب أحدًا. فقال: لست عن حالي راضيًا حتى أتفرغ لذم الناس.
- وقيل لعبد الله بن المبارك: حتى متى تكتب كل ما تسمع؟ فقال: لعل الكلمة التي تنفعني لم أكتبها بعد.
- وقيل لصوفي: ما صناعتكم؟ فقال: حسن الظن بالله، وسوء الظن بالناس.
- وقيل للشبلي: لم سُمي الصوفي ابن الوقت؟ فقال: لأنه لا يأسف على الفائت، ولا ينتظر الوراد.
- وقيل لابن السماك: ما الكمال؟ فقال: الكمال أن لا يعيب الرجل أحدًا بعيب فيه مثله حتى يصلح ذلك العيب من نفسه، فإنه لا يفرغ من إصلاح عيب حتى يهجم على آخر فتشغله عيوبه عن عيوب الناس، وأن لا يطلق لسانه ويده حتى يعلم: أي طاعة أم في معصية؟ وأن لا يلتمس من الناس إلا ما يعلم أنه يعطيهم من نفسه مثله، وأن يسلم من الناس باستشعار مداراتهم، وتوفية حقوقهم، وأن ينفق الفضل من ماله ويمسك الفضل من قوله.
- وقيل للشبلي: من الرفيق؟ فقال: من أنت غاية شغله.^{١٠}

ولهذه الحكم نظائر كثيرة مبعثرة في كتب الصوفية، وليس المهم هو الاستقصاء، وإنما المهم هو توجيه الأنظار إلى ذلك الأدب المجهول، وهو أدب خلا في جملته من الزخرف، ولكنه حافل بدقائق المعاني، والمعاني هي كل البلاغة عند أرباب القلوب.

^{١٠} أكثر ما أثبتناه في الفقرة الأخيرة من الحكم الصوفية اقتبسناه من كتاب «سياسة الفحول» للمرحوم حسن توفيق العدل.

التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (الجزء الأول)



ضريح الجنيد وبجانبه ضريح السقطي في بغداد وهما من أقطاب الصوفية.

أخيلة أدبية في وصف الدنيا

الدنيا في القرآن والحديث

أكثر الصوفية من الأخيلة الأدبية في وصف الدنيا، وهم في هذا مسبقون بالقرآن والحديث وكلام الأنبياء. ففي القرآن المجيد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا﴾ وفيه: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ﴾ وفيه: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ﴾.

وفي الحديث الشريف: «ما لي وللدنيا؟ إنما مثلي ومثل الدنيا كمثل راكب قال في ظل شجرة في يوم صائف ثم راح وتركها». وفيه: «ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه في اليم فلينظر بماذا يرجع». وقال أحد أصحاب الرسول: «كنت مع الركب الذين وقفوا مع رسول الله ﷺ على السخلة الميتة، فقال رسول الله ﷺ: أترون هذه هانت على أهلها حتى ألقوها؟ قالوا: ومن هوانها ألقوها، يا رسول الله! قال: فالدنيا أهون على الله من هذه على أهلها». وفي المسند عنه ﷺ: «إن الله ضرب طعام ابن آدم مثلًا للدنيا وإن

قزحه وملحه فليُنظر إلى ماذا يصير^١ وفي الحديث: «مثل هذه الدنيا مثل ثوب شق من أوله إلى آخره فبقي معلقاً في خيط في آخره فيوشك ذلك الخيط أن ينقطع». وقال عيسى (عليه السلام): «يا معشر الحواريين! أيكم يستطيع أن يبني على موج البحر داراً؟ قالوا: يا روح الله، ومن يقدر على ذلك؟ قال: إياكم والدنيا فلا تتخذوها قراراً»،^٢ وقال: «الدنيا قنطرة فاعبروها ولا تعمروها». وفي كلام الرسول وأحاديث الأنبياء شيء كثير من أمثال هذه الأوصاف والتشبيهات، وهو كما قلنا أساس ما وصفت به الدنيا من الأخيلة الأدبية في كلام الصوفية.

الدنيا في كلام المسيح

وللصوفية في وصف الدنيا صور مختلفة، منها الموجز، ومنها المفصل، وهي كلها ترجع إلى معنى واحد: هو وصف الدنيا بالنصرة وكثرة التقلب وسرعة الزوال. فمن الصور الموجزة قول يونس بن عبد الأعلى: ما شبهت الدنيا إلا برجل نام فرأى في منامه ما يكره وما يحب، فبينما هو كذلك انتبه.^٣

وقول ابن القيم: «أشبه الأشياء بالدنيا الظل، تحسب له حقيقة ثابتة وهو في تقلص وانقباض، تتبعه لتدركه فلا تلحقه»، وقوله: «وأشبه الأشياء بها السراب، يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً»، وقوله: «وأشبه الأشياء بها المنام يرى فيه العبد ما يحب وما يكره فإذا استيقظ علم أن ذلك لا حقيقة له».^٤ وقوله: «وأشبه الأشياء بها عجوز شوهاء قبيحة المنظر والمخبر، غدارة بالأزواج، تزينت للخطاب بكل زينة، وسترت كل قبح»، وما حدث عوف عن أبي العلاء: «رأيت في النوم عجوزاً كبيرة عليها من كل زينة الدنيا، والناس عكوف عليها متعجبون ينظرون إليها، فجئت فنظرت وقلت: ويلك من أنت؟ قالت: أما تعرفني؟ قلت لا: قالت: أنا الدنيا». وما قال الفضيل: «بلغني أن رجلاً عرج بروحه قال: فإذا امرأة على قارعة الطريق عليها من كل زينة الحلي والثياب،

^١ انظر هذه الأحاديث في (عدة الصابرين) صفحة ١٤٤، ١٤٥.

^٢ عدة الصابرين صفحة ١٤٥.

^٣ عدة الصابرين صفحة ١٩٤.

^٤ مرت هذه الصورة منسوبة إلى يونس بن عبد الأعلى.

وإذا هي لا يمر بها أحد إلا جرحته، وإذا هي أدبرت كانت أحس شيء رآه الناس، وإذا أقبلت أقبح شيء: عجوز شمطاء زرقاء عمشاء، فقلت: أعوذ بالله! قالت: لا والله لا يعيدك الله حتى تبغض الدرهم! قال: من أنت؟ قالت: أنا الدنيا»^٥.

قال ابن القيم: «ومثلت الدنيا بمنام، والعيش فيها بالحلم، والموت باليقظة، ومثلت بمزرعة، والعمل فيها بالبذر، والحصاد يوم المعاد. ومثلت بدار لها بابان: باب يدخل منه الناس وباب يخرجون منه، ومثلت بحية ناعمة الملمس، حسنة اللون، وضربتها الموت. ومثلت بطعام مسموم، لذيد الطعم، طيب الرائحة، من تناول منه بقدر حاجته كان فيه شفاؤه، ومن زاد على حاجته كان فيه حقه. ومثلت بالطعام في المعدة، إذا أخذت الأعضاء منه حاجتها فحبسه قاتل أو مؤذ، ولا راحة لصاحبه إلا في خروجه. ومثلت بامرأة من أقبح النساء قد انتقبت على عينين فنتت بهما الناس، وهي تدعو الناس إلى منزلها، فإن أجابوها كشفت لهم عن منظرها وذبحتهم بسكاكينها وألقتهم في الحفر»^٦.

صور الدنيا في كلام الصوفية

وعند درس ما مر بنا من الصور نجد القرآن يؤثر تشبيه الدنيا بالنبات، ونجد الصوفية يؤثرون تشبيهها بالمرأة، والتشبيه الأول مرجعه إلى طبيعة الجزيرة العربية التي لا يستحب فيها شيء كما يستحب النبات البهيج، والتشبيه الثاني مرده إلى كلمة أثرت عن عيسى — عليه السلام — إذ رأى الدنيا في صورة عجوز عليها من كل زينة، فقال: كم تزوجت؟ قالت: لا أحصيهم. قال: فكلهم مات عنك أو كلهم طلقك. فقالت: كلهم قتلته.

فقال عيسى: بؤساً لأزواجك الباقيين، كيف لا يعتبرون بأزواجك الماضين!^٧

والبيئة التي عاش فيها عيسى عليه السلام كانت توحى بمثل هذا التشبيه.

وقد وردت هذه الصورة أيضاً في قول ابن عباس: «يؤتى بالدنيا يوم القيامة في صورة عجوز شمطاء، زرقاء، أنيابها بادية، مشوه خلقها، فتشرف على الخلائق فيقال:

^٥ عدة الصابرين صفحة ١٩٥، ١٩٦.

^٦ عدة الصابرين صفحة ٣١٦.

^٧ صفحة ١٩٤.

أتعرفون هذه؟ فيقولون: نعوذ بالله من معرفة هذه، فيقال: هذه الدنيا التي تشاجرتم عليها... ثم يقذف بها في جهنم».^٨

تشبيهات ابن القيم

أما الأخيلة المفصلة فكثيرة، وأهمها ما دونه ابن القيم في عدة الصابرين، وهو يمثل شهوات الدنيا في القلب بشهوات الأطعمة في المعدة ويقول: «وسوف يجد العبد عند الموت لشهوات الدنيا في قلبه من الكراهة والنتن والقبح ما يجده للأطعمة اللذيذة إذا انتهت في المعدة غايتها، وكما أن الأطعمة كلما كانت أذً طعمًا وأكثر دسمًا وأكثر حلاوة كان رجيحها أقدر، فكذلك كل شهوة كانت في النفس أذً وأقوى فالتأذي بها عند الموت أشد، كما أن تنفج الإنسان بمحبوبه إذا فقدته يقوى بقدر محبة المحبوب».^٩

ويمثل الدنيا وأهلها في اشتغالهم بنعيمها عن الآخرة وما يعقبهم من الحسرات بقوم ركبوا سفينة فانتهت بهم إلى جزيرة، فأمرهم الملاح بالخروج لقضاء الحاجة وحذرهم الإبطاء، وخوفهم مرور السفينة فترقوا في نواحي الجزيرة، ففضى بعضهم حاجته وبادر إلى السفينة فصادف المكان خاليًا، فأخذ أوسع الأماكن وألينها وأوقفها لمراده، ووقف بعضهم في الجزيرة ينظر إلى أزهارها وأنوارها، ويسمع نغمات طيورها، ويعجبه حسن أحجارها، ثم حدثته نفسه بفوت السفينة وسرعة مرورها وخطر ذهابها فلم يصادف إلا مكانًا ضيقًا فجلس فيه، وأكب بعضهم على تلك الأحجار المستحسنة، والأزهار الفائقة، فحمل منها حملة، فلما جاء لم يجد في السفينة إلا مكانًا ضيقًا، وزاده حملة ضيقًا، فصار محموله ثقلاً عليه ووبالًا، ولم يقدر على نبذه، بل لم يجد من حملة بدءًا، ولم يجد له في السفينة موضعًا فحملة على عنقه، وندم على أخذه فلم تنفعه الندامة، ثم ذبلت الأزهار، وتغير أريجها، وأذاه ننتها. وتولج بعضهم في تلك الغياض ونسي السفينة وأبعد في نزهته، حتى إن الملاح نادى بالناس عند دفع السفينة فلم يبلغه صوته لاشتغاله بملاهيه، فهو تارة يتناول من الثمر، وتارة يشم تلك الأنوار، وتارة يعجب من حسن الأشجار، وهو على ذلك خائف من سبع يخرج عليه، غير منفك من شوك يتشبث

^٨ صفحة ١٩٥.

^٩ صفحة ١٩٩.

في ثيابه ويدخل في قدميه، أو غصن يجرح بدنه، أو عوسج يخرق ثيابه^{١٠} ويهتك عورته، أو صوت هائل يفزعه. ثم من هؤلاء من لحق السفينة ولم يبق فيها موضع فمات على الساحل. ومنهم من شغله لهوه فافترسته السباع ونهشته الحيات. ومنهم من تاه فهم على وجهه حتى هلك.^{١١}

وهذه الصورة ظل لصور كثيرة يجدها القارئ فيما أثر من أقاصيص الأدب القديم، يوم كان العرب يسيحون في البحار، أو يتمثلون ما يصادف رواد البحار من صور الأمن والخوف، والنعيم والشقاء.

ومن أحسن الأمثلة — في رأي ابن القيم — ملك بني دارًا لم ير الرءاون ولم يسمع السامعون أحسن ولا أوسع ولا أجمع لكل ملاذ النفوس منها، ونصب إليها طريقًا، وبعث داعيًا يدعو الناس إليها، وأقعد على الطريق امرأة جميلة قد زينت بأنواع الزينة، وألبست أنواع الحلبي والحلل، وممر الناس كلهم عليها، وجعل لها أعوانًا وخدمًا، وجعل تحت يدها ويد أعوانها زادًا للمارين السائرين إلى الملك في تلك الطريق، وقال لها ولأعوانها: من غض طرفه عنك، ولم يشتغل بك عني وابتغى منك زادًا يوصله إلي فاخدميه، وزوديه ولا تعوقيه عن سفره إلي، بل أعينيه بكل ما يبلغه في سفره، ومن مد إليك عينيه ورضى بك وآثرك علي وطلب وصالك فسوميه سوء العذاب، وأوليه غاية الهوان، واستخدميه واجعليه يركض خلفك ركض الوحش، ومن يأكل منك فاخدميه به قليلًا ثم استرديه منه واسلبه إياه كله، وسلطي عليه أتباعك وعبيدك، وكلما بالغ في محبتك وتعظيمك وإكرامك فقابليه بأمثاله قلى وإهانة وهجرًا، حتى تنقطع نفسه عليك حسرات.^{١٢}

وغاية هذا المثال دار الملك، والمراد بها الجنة، والعائق هو المرأة، وهي الدنيا الغرور. وعرض ابن القيم مثالًا آخر، وخلصته أن ملكًا خط مدينة في أصح المواضع وأحسنها هواءً، وأكثرها مياهاً، وشق أنهارها، وغرس أشجارها، وقال لرعيتها: تسابقوا إلى أحسن الأماكن فيها، فمن سبق إلى مكان فهو له، ومن تخلف سبقه الناس إلى المدينة فأخذوا منازلهم، وتبوءوا مساكنهم فيها، وبقي المتخلفون من أصحاب الحسرات، ثم نصب لهم ميدان السباق وجعل على الميدان شجرة كبيرة لها ظل مديد، وتحتها مياه

^{١٠} العوسج: الشوك.

^{١١} صفحة ١٩٩، ٢٠٠.

^{١٢} صفحة ٢١٠.

جارية، وفي الشجرة من كل أنواع الفواكه، وعليها طيور عجبية الأصوات، وقال لهم: لا تغتروا بهذه الشجرة وظلها فعن قليل تجتث من أصلها، ويذهب ظلها، وينقطع ثمرها، وتموت أطياريها، وأما مدينة الملك فأكلها دائم، وظلها مديد، ونعيمها سرمدي، وفيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فسمع بها الناس فخرجوا في طلبها على وجوههم، فمروا في طريقهم بتلك الشجرة على أثر تعب ونصب وحر وظمًا، فنزلوا كلهم تحتها واستظلوا بظلها وذاقوا حلاوة ثمرها، وسمعوا نغمت أطياريها فقيل لهم: إنما نزلتم تحتها لتحموا أنفسكم، وتضمروا مراكزكم للسباق. فقال الأكثرون: كيف ندع هذا الظل الظليل، والماء السلسبيل، والفاكهة النضيجة والدعة والراحة، ونقتحم هذه الحلبة في الحر والغبار والتعب والنصب والسفر البعيد والمفاوز المعطشة التي تتقطع فيها الأمعاء، وكيف نبيع النقد الحاضر بالنسيئة الغائبة إلى الأجل البعيد، ونترك ما نراه إلى ما لا نراه، وذرة منقودة في اليد أولى من ذرة^{١٣} موعودة بعد غد. خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به، ونحن بنو اليوم، وهذا عيش حاضر كيف نتركه لعيش غائب في بلد بعيد لا ندري متى نصل إليه؟ ونهض من كل ألف واحد وقالوا: ما مقامنا هنا^{١٤} في ظل زائل تحت شجرة قد دنا قلعها وانقطع ثمرها، وموت أطياريها، ونترك المسابقة إلى الظل الظليل الذي لا يزول، والعيش الهنيء الذي لا ينقطع، إلا من أعجز العجز^{١٥} وهل يليق بالمسافر إذا استراح تحت ظل أن يضرب خبائه عليه، ويتخذه وطنه خشية التأذي بالحر والبرد؟ وهل هذا إلا أسفه السفه؟ فالسباق السباق والبدار البدار! فاقتحموا حلبة السباق، ولم يستوحشوا من قلة الرفاق، وساروا في ظهور العزائم، ولم تأخذهم في سيرهم لومة لائم، والمتخلف في ظل الشجرة نائم، فما كان إلا قليل حتى ذوت أغصان تلك الشجرة، وتساقطت أوراقها، وانقطع ثمرها، وبيست فروعها، وانقطع مشربها، فقلعها قيمها من أصلها، فأصبح أهلها في حر السموم يتقلبون، وعلى ما فاتهم من العيش في ظلها يتحسرون، ثم أحرقها فصارت هي وما حولها نارًا تلتظي، وأحاطت النار بمن تحتها فلم يستطع أحد منهم الخروج، فقالوا: أين الركب الذين استظلوا معنا تحت ظلها، ثم راحوا وتركوه؟ فقيل لهم: ارفعوا أبصاركم تروا منازلهم! فرأوهم من البعد

^{١٣} في الأصل «ذرة» بالذال المعجمة وهو تحريف.

^{١٤} في الأصل «هذا» وهو تحريف.

^{١٥} هذا مرتبط بعبارة «ما مقامنا هنا»

في قصور مدينة الملك وغرفها يتمتعون بأنواع اللذات، فتضاعفت عليهم الحسرات وهذا جزء المتخلفين.^{١٦}

وبقيت عند ابن القيم أمثلة لا تقل قيمة عما أسلفناه، وهي تدور حول محور واحد، ولا تختلف إلا بالصور والأشكال، وهذا وجه البراعة عند أولئك الناس، فالمعنى واحد، ولكن الأداء يختلف، كأنما يتسابقون في التزيين والتلوين. فإذا تأمل القارئ هذا عرف كيف استطاع التصوف أن يخلق ما شاء من الصور الأدبية، وكيف انتقلت الأخيلة على أقلام الصوفية من لون إلى لون، في براعة وحذق، وقوة تصوير وتهويل. والمعاني النفسية لا تقل في هذا خطراً عن المعاني الأدبية، ففي هذه الصور تصغير وتحقير لمن ينسون الأجل الخالد حين يفتنهم العاجل العابر بما فيه من زخرف وبريق، وفي هذا وذاك هداية للنفس ومتعة للخيال.

^{١٦} انظر صفحة ٢١١، ٢١٢.

حكم ابن عطاء الله السكندري^١

سيرورة الحكم العطائية

اهتمام العلماء بالحكم العطائية

نحن مقبلون على التعرف إلى سفر من أسفار الأدب العالي: هو مجموعة الحكم التي نظمها ابن عطاء الله السكندري، وكانت هذه المجموعة مما يدرسه كبار العلماء في الأزهر الشريف، وكان المرحوم الشيخ محمد بخيت يدرسها للجمهور بعد العصر من أيام رمضان في مسجد الحسين، وقد حضرت عليه طائفة من تلك الدروس، وأنست بمعاني الحكم العطائية أشد الأُنس.

^١ كان ابن عطاء الله — محمد بن أحمد أو أحمد بن محمد — من أهل العلم في التفسير والحديث والنحو والفقه والأصول، صحب أبا العباس المرسى وأخذ عنه التقي السبكي. واستوطن القاهرة، وكان له كرسي في الأزهر يجلس عليه ليشرح آثار القوم وأثار السلف، ومات بالمدرسة المنصورية بالقاهرة سنة ٧٠٩. ولما صنف حكمه عرضها على شيخه أبي العباس المرسى فتأملها وقال: «لقد أتيت يا بني في هذه الكراسة بمقاصد الأحياء وزيادة»، قال صاحب كشف الظنون: (ولذلك تعشقها أرباب الذوق لما رق لهم من معانيها وراق، وبسطوا القول فيها وشرحوها).

انظر معجم سركيس وفهرس دار الكتب المصرية، وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية بالعدد الرابع من المجلد الأول، ومنه يستفاد أن حكم ابن عطاء الله شرحت باللغة التركية واللغة المالوية. وانظر كلمة عنه في مقدمة شرح ابن عجيبة على الحكم صفحة ٩.

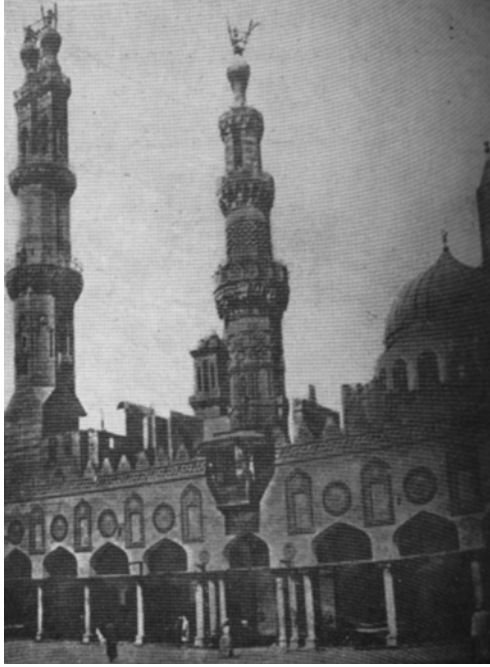
واهتمام علماء الأزهر بدرس حكم ابن عطاء الله هو صورة جديدة للحفاوة بتلك اللآلئ النفيسة، فقد اهتم بها الناس من قبل، وظفرت بعدة شروح، أشهرها شرح الرندي وشرح الشرقاوي، ولا تزال على كثرة ما لقيت من الشرح والدرس تبعث في قلوب المريدين أنوارًا لم يتنورها الشارحون.

تهيب الشراح لأسرارها

وإنما قلنا هذا لأن الحكم العطائية نظمت نظامًا غنائيًا روعي فيه أن تكون إشارات إلى أحوال النفوس، والنفوس تتغير وتتبدل، وتعتورها ألوان من الكدورة والصفاء، فما يفهمه هذا قد لا يفهمه ذلك، وما يرتضيه قوم قد يرفضه آخرون. ومن أجل هذا أضيفت حكم ابن عطاء الله إلى الرمزيات، وتهيبها الشراح فصرحوا بأن كلامهم ليس إلا طوافًا حول ذلك السر المكنون، وفي ذلك يقول الرندي:

ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب، وما تضمنه من لباب الباب؛ لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة، وجواهر حكم مكنونة، لا يكشفها إلا هم ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقي عنهم، ونحن في هذه الكلمات التي نوردها، والمناحي التي نعتمدها، غير مدعين لشرح كلام القوم، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهبهم، حسبما يفعله كل مصنف، فإننا إن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب، تقول بنا والعيان بالله إلى العطب. وكنا قد تعرضنا للخطر والضرر في تعاطي ما لا يليق بنا من شرح كلام السادة من أهل الله تعالى من غير خوف ولا حذر، وإنما نورد ذلك على حسب ما فهمناه من كلامهم، وما انتهى إلينا علمه من مذاهبهم، فإن وافقنا فيه حقيقة الأمر، وعثرنا على مكنون السر، كان ذلك من النعم التي لا نحصي لها شكرًا، ولا نقدر لها قدرًا، وإن خالفنا ذلك، ولم نهتد إلى تلك المسالك، أحلناه على نقصنا وجهلنا، وانتقى عنا التغيرير بقولنا وفعلنا، واقتصر الأمر في ذلك علينا، وكانوا هم مبرئين مما قلنا ونوينا.

وهذا الكلام يذهب بصاحبه إلى تقديس الحكم العطائية، وهو يشبه ما يقوله علماء الأزهر في هذه الأيام عن ترجمة القرآن، إذ يصرون على أن تصدر الترجمة بمقدمة ينص



الجامع الأزهر وفيه كان ابن عطاء الله السكندري يلقي دروسًا على الجمهور في شرح معاني التصوف.

فيها على أن هذا هو ما فهموه من القرآن، وقد يكون الله أراد معاني لم يهتدوا إليها ولم تخطر لهم على بال.

سر البلاغة

والحق أن الحكم العطائية على جانب عظيم من الوضوح، وما يقوله الرندي ليس إلا بابًا من التأدب في فهم كلام القوم. ولكن هذا لا يمنع من الاعتراف بأن الحكم العطائية فيها غموض، ولكن أي غموض؟ هو الغموض الذي يوصف به كل كلام وصل إلى غاية عالية من البيان.

وأحب أن أشرح هذه النقطة فأقول:

يوجد في الكلام البليغ صور وإشارات تتفاوت في إدراكها العقول، وقد يكون النص البليغ واضحاً في لفظه ومعناه، ومع ذلك يظل كالحسن الفائق لا تجتلي فتنه بنظرة ولا نظرتين، وإنما تطالع فيه العين كل يوم باباً جديداً من أبواب الفتون، أو كالبحر تعرف هوله وجلاله، ثم ترى فيه كلما واجهته ضرورياً جديدة من الهول والجلال.

وقد يتفق لنا في أحوال كثيرة أن نحمل النصوص معاني لم يردها الكتاب أو الشعراء، فنعد ذلك تفوقاً في الفهم، وهو في حقيقة الأمر ضلال مقبول.

والألفاظ في الأصل صور ضئيلة جداً للمعاني، والمعاني أيضاً صور ضئيلة جداً للحقائق، والحقائق في عظمتها وجبروتها لا تدرك كل الإدراك، وهل كان الألم على لذعه صورة كاملة للداء؟ وهل كان الدمع على حرارة صورة مقاربة لما يتوجع له القلب، وهل كان تموج البحر على صخبه صورة تامة لما في أحشائه من تقلب وهياج؟ وهل كان التماسك البادي بين أجزاء الوجود صورة واضحة لما فيه من قوات الكهرباء؟

إن الغرور يوهنا أشياء كثيرة، واللغات بين الناس من أهم أسباب الأوهام فقد ظنناها حددت المعاني كل التحديد، ولو أن ذلك كان صحيحاً لارتفعت أسباب الخلاف.

ولكن هل كانت العقبة الوحيدة هي الاختلاف في فهم النصوص؟

لا، لا، فقد يتلقى الرجلان عند صورة واحدة من المعنى، ثم يختلفان اختلافاً شديداً في تصور المعنى الواحد؛ لأنهما يختلفان في صحة الجسم وعافية الروح.

فإذا قلت: إنك تترجم القرآن ترجمة صحيحة فأنت صادق، وإذا قلت إنك لا تترجم إلا ما فهمت فأنت صادق؛ أنت صادق في الأولى لأن القرآن في الأصل جاء لهدايتك فلم يكن له أن يحتجب وينتقب.

وأنت صادق في الثانية؛ لأن القرآن رمز لمعان يختلف في فهمها الناس بفضل ما يختلفون في دقة الفهم وقوة الإدراك.

وكذلك صح للشراح أن يجزموا بأنهم لم يصلوا في فهم الحكم العطائية إلى الأعماق.

أسلوب ابن عطاء الله

والحكم العطائية عبارة عن طائفة من الفقرات القصيرة المختلفة الأغراض وهو يخاطب المرید بصيغة المفرد، ويسجع في بعض الأحيان، وطريقته في البلاغة تختلف، فحيناً يجرّد

المعاني تجريدياً تماماً من الصور والأخيلة، كأن يقول: «من علامة الاعتماد على العمل، نقصان الرجاء عند وجود الزلل».^٢

وكأن يقول: «تنوعت أجناس الأعمال، لتنوع واردات الأحوال».^٣
وحيثاً يوشى معانيه بالخيال توشية طريفة، كأن يقول: «ادفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه».

وكأن يقول: «لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحاء يسير والمكان الذي ارتحل إليه هو المكان الذي ارتحل منه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون».^٤
وتارة يقف عند المعنى فيديره في صورة واحدة لا تختلف إلا فيما تربط به القافية،

كأن يقول: «كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الذي أظهر كل شيء».

«كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الذي ظهر بكل شيء».

«كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الذي ظهر في كل شيء».

«كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الظاهر قبل وجود كل شيء».

«كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو أظهر من كل شيء».

«كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الواحد الذي ليس معه شيء».

«كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو أقرب إليك من كل شيء».

«كيف يتصور أن يحجبه شيء، ولولاه ما كان وجود شيء».^٥

وتارة يغرب في إيراد المعاني إغراباً مقصوداً كأنما يريد أن يقصر خطابه على الخواص، ولذلك شواهد كثيرة جداً، نكتفي منها بهذه الفقرة:

شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه، المستدل به عرف الحق لأهله فأثبت

الأمر من وجود أصله، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه، وإلا فمتى غاب

حتى يستدل عليه، ومتى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه.^٦

٢ ص ٣.

٣ ص ٥.

٤ الرحا هي الطاحون.

٥ ص ٣٦.

٦ ص ٧.

٧ ص ٢٧.

فإن هذه الفقرة لا تفهم إلا بعد أن نعرف أنه يقسم أهل الله إلى قسمين: مرادين ومريدين: فالمرادون يستدلون بالله على الأشياء والناس: لأنه الأصل، والمريدون يستدلون بالأشياء والناس على الله، وذلك لوجود الحجاب. ولو أنهم وصلوا إلى لباب الحقائق لعرفوا أن الله لم يغيب حتى يستدل عليه، ولم يبعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه.^٨

كيف نستدل على الله

وليس بين الحكم العطائية رباط وثيق، فهي مجموعة من الأقوال نظمت في أوقات مختلفة ثم ضم بعضها إلى بعض بلا ترتيب مقصود، وقد يتفق للكاتب أن يفتن ببعض المعاني فيكررها في صور مختلفة مرتين أو مرات، وإليك هذه الفقرة:

إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية.^٩

فإن هذا المعنى هو عينه الذي عبر عنه بقوله في فقرة ثانية:

ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه.^{١٠}
وهو نفسه الذي عبر عنه بقوله في فقرة ثالثة:

لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها، فلو أرادك لاستعملك من غير إخراج.^{١١}

^٨ من دقائق التعابير في الفرق بين المرید والمراد قول الشيخ أرسلان: «ما دمت أنت فأنت مرید، فإذا أفنأك عنك فأنت مراد»، ويشرح هذا المعنى قول بعض العارفين: «من اهتدى إلى الحق لم يهتد إلى نفسه، ومن اهتدى إلى نفسه لم يهتد إلى الله» يعني أن من رأى الحق عاب عن نفسه ومن رأى نفسه حجب عن الله.

^٩ صفحة ٤ جزء ١ شرح الرندي.

^{١٠} صفحة ٢٠.

وهو أيضاً المراد بقوله في كلمة رابعة:

أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك.^{١٢}

فهذه الفقرات كلها تنتهي إلى غرض واحد: هو أن يقف المريد حيث أقامه الله فلا يضر من النقص ولا يطمع في المزيد.

التجريد والأسباب

ومحصول هذه الحكم الأربع يكشف عن جانب من آراء ابن عطاء الله، فهو يدعو إلى احترام الواقع، ولا يرى عملاً أفضل من عمل، ما دامت الأعمال كلها بإرادة الله. حدث عن نفسه قال:

دخلت على الشيخ (رضي الله عنه) وفي نفسي العزم على التجريد، قائلاً في نفسي: إن الوصول إلى الله تعالى على هذه الحالة بعيد مع الاشتغال بالعلوم الظاهرة ووجود المخالطة للناس، فقال لي من غير أن أسأله: صحبني إنسان مشغل بالعلوم الظاهرة ومتصدر فيها فذاق من هذه الطريق شيئاً فجاء إليّ فقال: يا سيدي، أخرج عما أنا فيه وأتجرد لصحبتك، فقلت له: ما الشأن ذا، ولكن امكث فيما أنت فيه، وما قسم الله لك على أيدينا فهو إليك واصل. ثم قال الشيخ — ونظر إليّ — وهكذا شأن الصديقين لا يخرجون من شيء حتى يكون الحق سبحانه وتعالى هو الذي يتولى إخراجهم. فخرجت من عنده وقد غسل الله تلك الخواطر من قلبي، ووجدت الراحة بالتسليم إلى الله تعالى.^{١٣}

وهذه النظرة إلى الأعمال الدنيوية أدق وأصح من نظرة الغزالي الذي يدعو في مواطن كثيرة إلى ترك العلوم الظاهرة، وينصح بالتجريد المطلق، ويقبح ما يتصل بالجاه من أعمال الناس.

^{١١} صفحة ٢١.

^{١٢} صفحة ٦.

^{١٣} صفحة ٦ من شرح الرندي.

وعلى ذلك يكون الاهتمام بالعمران وبالمعاش وبالمجتمع مما لا ينافي أدب المريـد في نظر ابن عطاء الله، وإنما يشترط لذلك أن يعرف المريـد أنه يقف حيث أقامه الله، وأن لا غرض له من التشبث بأعمال المعاش.

حقوق الصديق

ولكن الرضا عن الحال غير الرضا عن النفس، فلك أن ترضى عن حالك التي أقامك الله عليها في مرافق الحياة، أما نفسك فالرضا عنها أصل كل معصية وغفلة وشهوة،^{١٤} ورفيقك الذي تصحبه يجب أن يكون من الذين لا يرضون عن أنفسهم «ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه، فأى علم لعالم يرضى عن نفسه، وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه».^{١٥}

وابن عطاء الله يكثر من الكلام عن الصحبة، ولكن «لا تصحب من لا ينهضك حاله، ولا يدلك على الله مقاله»^{١٦}، والصحبة أصل كبير من أصول القوم، وفيها منافع وفوائد؛ ولذلك استمر عليها شأنهم قديماً وحديثاً^{١٧} وللصحبة آداب ذكرناها في قسم الأخلاق، ولكن لا بأس من التذكير بأنهم يرون الصديق الحق من لا يزيدك عنده البرُّ ولا ينقصك عنده الجهل؛ ولذلك قيل: كن مع أبناء الدنيا بالأدب، ومع أبناء الآخرة بالعلم، ومع العارفين كيف شئت. وقيل لبعض الصالحين: إن فلاناً يحبك ويكثر ذكرك، فقال: إنه لحبيبٌ إليّ، وأجلُّه وأعرف قدره، ولكن يهون عليّ أن ألقى الشيطان ألف مرة، ولا ألقاه مرة واحدة، قيل له: وكيف ذلك؟ قال: أخشى أن أتزيّن له ويتزيّن لي. قال المكي: وكانت هذه الطائفة من الصوفية لا يصطحبون إلا على استواء أربعة معانٍ لا يترجح بعضها على بعض، ولا يكون فيها اعتراض من بعض على بعض إن أكل صاحبه الدهر كله لم يقل له: صم، وإن صام الدهر كله لم يقل له صاحبه: أفطر، وإن نام الليل كله لم يقل له صاحبه: قم فصَلِّ، وإن صلى الليل كله لم يقل له صاحبه: قم

^{١٤} انظر صفحة ٣١ جزء ١.

^{١٥} صفحة ٣٢.

^{١٦} صفحة ٣٧.

^{١٧} الرندي جز ١ صفحة ٣٧.

بَعْضَهُ، وتستوي أحواله عنده فلا مزيد لأجل صيامه وقيامه، ولا نقصان لأجل إفطاره
نومه.^{١٧}

وسر هذا الأدب هو الفرار من هوى النفس، فأنت لا تلوم الصديق في سرك أو جهرك
إلا وأنت تعتقد أنك أفضل منه، وهذا خطر يؤذن بكدورة النفوس.
فالقوم يوجبون تخير الصديق، ولكن ذلك في البداية، أما إذا انعقدت الصداقة فالبر
كل البر أن تسمى عينك عن عيوب صديقك، وأن لا ترى نفسك أفضل منه وإن تخلف
عنك. والأساس أن تكون مع الله بقلبك: فلا تشغل بغير عيوبك، ولا ترى الحياة إلا في
شهوده ورضاه.

الشهرة والخمول

قلنا: إن ابن عطاء الله لا يدعو إلى قطع الأسباب ولا يرى بأساً في اشتغال المرید بالعلوم
الظاهرة والسعي فيما يسعى إليه الناس من نعيم المعاش، فلنذكر لتقبيد ذلك أنه يكره
للمريد أن يسعى إلى الشهرة وبعد الصيت، وله في هذا كلمة هي من الذخائر في الأخيلة
الأدبية، قال:

ادفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت مما يدفن لا يتم نتاجه.

وهي كلمة رائعة لم أشهد لها مثيلاً فيما قرأت، وفيها حيوية قوية، كأن الكاتب
ألقاها في لحظة من اللحظات التي تتجمع فيها قوى النفس، ثم تقذف بالمعنى فيخلد
لقوته على وجه الزمان.

والصوفية مجمعون على بغض الشهرة وحب الخمول، ولهم في ذلك كلمات جرت
مجرى الأمثال، كقول بعضهم: «طريقتنا هذه لا تصلح إلا لأقوام كنست بأرواحهم
المزابل»، وقول ابن أدهم: «ما صدق الله من أحب الشهرة»، وقول آخر: «ما أعرف رجلاً
أحب أن يعرف إلا ذهب دينه وافتضح»، وقول آخر: «كلما دفنت نفسك أرضاً سما قلبك
سماً سماً».^{١٨}

^{١٨} هذه الكلمات مقتبسة من شرح الرندي وشرح ابن عجيبة.

ومن أغرب ما قرأت في هذا المعنى قول الفُضَيْل:

بلغني أن الله عز وجل يقول في بعض ما يمن به على عبده: ألم أنعم عليك؟
ألم أسترِكَ؟ ألم أخمَل ذَكَرَكَ!^{١٩}

والذين ابتلاهم الله بالشهرة يعرفون صدق هذه الكلمات، فالشهرة محنة قاسية لا يتبلى بها الرجل إلا ذهب عمره في مدافعة القيل والقال، وطال بلاؤه بالتجمل والتزين للناس. والعمر قصير، ولكن الرجل المشهور ينفق عمره على قصره في تفاهات وصغائر يوجبها الاحتفاظ باسمه سليماً من أقدار الأقاويل، وهيهات أن يسلم، فالشهرة محنة حتى في الخير المحض، فلو اشتهرت بالإحسان إلى المساكين لجرك ذلك إلى الخراب، وألقى على عمك أكداً من تراب الرياء. وبعض المشهورين يلذ لهم أن يتسمعوا ما يقال فيهم، فيصطدمون بأكاذيب وأراجيف يشيب لها الوليد، ثم ينتهون إلى اليأس من أدب الناس، وإذ ذاك ينقلبون إلى نار عاتية تحقق كل ما تصادف من أصول الأخلاق.

ومع أنني قليل التجاريب في هذه الدنيا ولم يطر اسمي في مشرق ولا مغرب فإن الشهرة الضئيلة التي قضت بأن يردد اسمي في بعض المجتمعات عطلت علي أنفس أوقاتي، وكدرت صفائي، ولونت أدبي بألوان أبغضها أفبح البغض، وصيرتني أسيراً لصنوف من التقاليد السخيفة، تقاليد المجتمع السخيف. وحاولت أن أتحل وأتخلص فلم أفلح؛ لأن الشهرة كالميسم المتقد لا تمحو أثره الأيام.

وما فكرت في المشهورين من الرجال إلا طال لهم رثائي، فعلى هؤلاء واجبات خلقتها الشهرة، ولم يفرضها الحق، عليهم أن يغيثوا كل ملهوف، وأن يواسوا كل محزون، وأن يزوروا ويزاروا في كل حين. وعلى أقدامهم أن تمشي إلى كل مأتم، وعلى ألسنتهم أن تتكلم في كل مجمع، وعلى آرائهم أن تظهر في كل ميدان، وتكون النتيجة أن يصبحوا كالألات تصنع ما لا تريد.

وإنما ضربنا الأمثال لنبين أن أدب ابن عطاء الله في بغض الشهرة من الآداب العملية، فهو ليس أدب الرجل العاطل، وإنما هو أدب الرجل الذي يهمله أن يكون من النافعين. وأكاد أجزم بأن عمارة الدنيا عبء لا ينهض به إلا الخاملون؛ لأن الخمول يصرف عن النفس شواغل كثيرة فتفرغ للنهوض بجلال الأعمال.

^{١٩} شرح الرندي جزء ١ صفحة ٤٥.

والناس تعودوا أن يحملوا المشهورين ما لا يستطيعون أن يحملوا، ويكلفوهم ما لا يطيقون، فتثور بذلك أحقاد وضغائن يأبأها العقل، ويأبأها المنطق، وتحول الدنيا إلى جحيم يصلأه أهل الشهرة، من حيث يحتسبون أو لا يحتسبون.
تأمل في بلايا أهل الشهرة أيها القارئ، ثم انظر مرة ثانية في هذه النصيحة الغالية:

ادفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه.^{٢٠}

مذهب الحلول

ولابن عطاء الله كلمات تذكر بمذهب الحلول، وهو أن يكون الله كل شيء في كل شيء، فلا تكون ذرة، ولا قطرة، ولا نبتة، ولا نسمة، إلا وهي جزء من الذات الإلهية. من ذلك قوله:

إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء، لغيبتهم عن الله في كل شيء ولو شهدوه في كل شيء، لم يستوحشوا من شيء.^{٢١}

وقوله:

علم منك أنك لا تصبر عنه، فأشهدك ما برز منه.^{٢١}

وهذه الكلمة الثانية صريحة في قوله بالحلول؛ لأنها تفصح إفصاحًا بأن العالم هو الجزء البارز من الله، وأن على المؤمن أن يراه في كل موجود.
ولكن ابن عطاء الله لا يرى هذا الرأي في جميع الأحوال: فأدبه قائم على أن الإنسان منفصل عن الله وأن عليه أن يتأدب، وأن يتقرب إلى ربه المتفرد بالعزة والجلال، وأن يطلب رضاه بالفناء في حبه، وأن يوقن بأن هناك دارين، وقد أمره في هذه الدار بالنظر

^{٢٠} في شرح ابن عجيبة كلام كثير عن التخلص من الجاه والمال للوصول إلى نعمة الخمول، وقد ضرب المثل بالششتري — وكان وزيرًا وابن أمير فلما أراد الدخول في طريق القوم خرج عن دنياه وطاقف بالأسواق طواف المجاذيب (صفحة ٢٨)، والذي نراه أن المعول عليه صدق النية، فليست الشهرة مما تفسد به القلوب في جميع الأحوال، والعزم على إهانة النفس قد يعرض المرء للرياء.

إلى مكوناته، وسيكشف له في تلك الدار عن كمال ذاته،^{٢٢} ويذكر المرید بحاجته إلى حلم الله في جميع الأحوال فيقول:

أنت إلى حلمه إذا أطعته، أخرج منك إلى حلمه إذا عصيته.^{٢٣}
ويجعل الله صاحب الفضل المطلق فيقول:

لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك، ومحو دعاويك، لم تصل إليه أبدًا،
ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه، ونعتك بنعته، فوصلك
إليه بما منه إليك، لا بما منك إليه.^{٢٤}

والحق أن في كلام ابن عطاء الله تعابير كثيرة تؤذن بالحلول، ولكنه يثب فجأة
فيشهد الله بالوحدانية المنفصلة عن سائر الأكوان، كأن يقول:

الأكوان ثابتة بإثباته، وممحوة بأحدية ذاته.

على أن هذه الكلمة نفسها تدل على أنه يدفع تهمة الحلول، كأنه يظن أن الشبهة
قائمة، شبهة اتصال الموجد بالموجود، وامتزاج الخالق بالخلق، وهي شبهة تقوى في
بعض الأنفس، في بعض الأحوال، تقوى حين تصفو النفس، وحين تشهد من الجمال
والجلال ما يعسر إضافته إلى الموجودات الفانية، وإلا فمن ذا الذي يصدق أن البحر في
ظلمات الليل خال من معاني الألوهية؟ ومن ذا الذي يصدق أن هذا الوجود المربوط
برباط الكهرباء خال في تماسكه من النفحات الربانية؟

القبض والبسط

إن مذهب الحلول لا ينهدم أمام العقل إلا حين نفكر في أصاغر الموجودات وصغائر
الناس، ولكن من يدري؟ فقد يثبت يومًا أننا مخطئون في تقدير حقائق الأشياء، وتقويم

^{٢٢} ص ٩٩.

^{٢٣} ص ٩٨.

^{٢٤} ص ١٠٣.

طباع الناس، قد يثبت يوماً أن العمل الحقير لا يقل نفعاً في تماسك الوجود عن العمل الجليل، أم يثبت أن العالم يشكو النقص في سم بعض الحيات؟ ألم يتمن الأطباء لو أمكن الإكثار من «الكوبرا»؛ لينفع سمها في شفاء السرطان؟ ألم تصل إلى أذنك كلمة من عدو حقوق فتكون على قذارتها بعثاً لهمتك الغافية، وتنقلك من حال إلى حال؟

نحن لا ننكر مذهب الحلول إلا؛ لأننا خلقنا قواعد مستبدة لأصول الشرف والانحطاط، ولو سمحنا لأنفسنا بقليل من التبذل لكشفنا هذه المسألة كل الكشف، وما لنا نتهيب؟ أليس البراز مثلاً للقذارة الحسية، ومع ذلك فانظروا خطرته إذا بقي في الأمعاء وفيه ملايين الجراثيم؟

إن في الوجود أشياء كثيرة معروفة القبح، ولكنها مجهولة النفع، وما أقمناه من قواعد الذوق هو سر ما نقع فيه أحياناً من الجهل، ولو عقلنا لعرفنا أن ليس في الكائنات فاضل ومفضل، وإنما هي قوى تتساند وتتعاون في حفظ هيكل الوجود، وما تستصغر شأنه من الفضلات قد يكون فيه من القوى الخفية ما يبهر اللب لو كشف عنه الحجاب.^{٢٥}

دقائق الرياء

ولابن عطاء الله كلام ممتع في القبض والبسط، وهما من أحوال النفس، وهو لا يسره أن يكون البسط من آثار النعمة، وأن يكون القبض من آثار الحرمان، ويقول:

متى كنت إذا أعطيت بسطك العطاء، وإذا منعت قبضك المنع، فاستدل بذلك على ثبوت طفوليتك، وعدم صدقك في عبوديتك.^{٢٦}

^{٢٥} لابن عطاء الله كلام في الشريعة والحقيقة ورد في ص ٩٧ من كتابه (إسقاط التدبير)، وهو يحكم بأن من رأى أن الملك لله وأن لا ملك لغيره معه فقد قذف به في بحر الزندقة وعاد حاله بالوبال عليه ومعنى ذلك أن الإنسان غير الله. فإله يملك والإنسان يملك، وإن كان الله يملك ملك الرب، والإنسان يملك ملك العبد.

^{٢٦} ص ١٠٦.

وهو يرى أن القبض قد يكون أنفع للنفس من البسط، ويقول:

ربما أفادك في ليل القبض، ما لم تستفده في إشراف نهار البسط، لا تدرون
أيهم أقرب إليكم نفعاً.^{٢٧}

وإنما أثروا القبض على البسط لما في القبض من انعدام حظوظ النفس؛ ولأن القبض قد يفتح أمام النفس آفاقاً من التأمل لا يفتحها البسط، والنهار ليس في كل حال أنفع من الليل.

الاستغاثات العطاءية

ولابن عطاء الله كلمات كثيرة تدل على بصره بسرائر النفوس، من ذلك قوله:

حظ النفس في المعصية ظاهر جلي، وحظها في الطاعات باطن خفي، ومداواة
ما يخفى صعب علاجه.^{٢٨}

وهذا كلام دقيق جداً، يفسره قوله في كلمة ثانية:

ربما دخل الرياء عليك، من حيث لا ينظر الخلق إليك ...

ولهذه الدقائق نظائر كثيرة في كلامه فلا ندل عليها جمعاء، وإنما يكفي أن نشير إلى أن الرجل تعمق في تفكيره كل التعمق، وعرض أفكاره في أشرف بيان. ونكرر ما قلناه من قبل، وهو أن حكم ابن عطاء الله خالية من الوحدة الفنية؛ لأنها في الأصل خطرات عرضت من وقت إلى وقت، ثم أضيف بعضها إلى بعض من غير ترتيب.

صلتنا بالله

ننتقل بعد ما سلف إلى بحث من الأدب الصرف، هو ما ختم به كتابه من الاستغاثات، وكان يمكن نقل هذا البحث إلى ما كتبناه عن الأدعية والأوراد، ولكننا رأينا أن تكون آثار

^{٢٧} ص ١٠٧.

^{٢٨} ج ٢ ص ٤.

ابن عطاء الله في مكان واحد، وهذا الكتاب تمت أصوله إلى وشيخة واحدة وإن تعددت الفروع.^{٢٩}

ونبادر فنذكر أن ابن عطاء الله يتأثر في استغاثاته خطوات أبي الحسن الشاذلي في «حزب البر» أي: أنه يحلل المعاني ويعلمها ويشرح وينقد ويستنبط، فأنت أمام رجل بليغ لا يكتفي بزخرف اللفظ، وإنما يفتن افتناناً شائناً في زخرف المعاني، على طريقة الفحول الذين يلقونك في الأودية العقلية، فيجعلون منها مفاتن تفوق الزخارف اللفظية، وذلك كله يجري بأسلوب سمح لا تكلف فيه ولا افتعال. ولننظر كيف يبدأ استغاثاته فيقول:

إلهي أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري.^{٣٠}
إلهي أنا الجاهل في علمي، فكيف لا أكون جهولاً في جهلي.^{٣١}
وهذا المعنى اللطيف كرره ابن عطاء الله في عبارة الثالثة فقال:

«إلهي وصفت نفسك باللطف والرأفة بي قبل وجود ضعفي، أفتمنعني منهما بعد وجود ضعفي».^{٣٢}

والفقرة الثالثة فيها تعمل، ولكن المعنى يشرق منها كل الإشراق، والمؤلف يكاد يعيدك فينقل إلى قلبك روعة التقوى ورقة الخشوع، وهذا المعنى فيه كل دقائق التصوف والروحانية، فالمرء في قوته وعلمه وغناه مفتقر في كل لحظة إلى رعاية الله، فكيف يكون وهو معدم جاهل ضعيف؟ إن المرء لا يملك لنفسه لستر لحظة واحدة، ولا يملك لنفسه السلامة لحظة واحدة، ولا يملك لنفسه الغنى لحظة واحدة، ففي الغيب مستورات من الصروف لا يقيك منها غير الحفيظ المغيث، وقد تبسم لك الدنيا فتزهو وتختال، وأنت لا تعرف أن كلمة تخرج من فيك، أو إشارة تصدر منك، أو عرقاً يختلج في جسمك، لا تعرف أن بعض هؤلاء قد ينقلك من نضرة النعيم إلى جحيم الشقاء.

^{٢٩} لابن عطاء الله مكان آخر القسم الثاني من هذا الكتاب.

^{٣٠} الرندي ج ٢ ص ٨٩.

^{٣١} شرح الزندي ج ٢ ص ٨٩.

^{٣٢} ص ٩٠.

وبدا له أن يوازن بين ما يكون منه وما يكون من الله فقال:

إلهي، مني ما يليق بلؤمي، ومنك ما يليق بكرمك.^{٣٣}

ثم جعل محاسنه لا تظهر إلا بفضل الله، ومساويه لا تظهر إلا بعدل الله، فقال:

إلهي، إن ظهرت المحاسن مني فبفضلك ولك المنة علي، وإن ظهرت المساوي فبعدلك ولك الحجة علي.^{٣٤}

وعلى التوسل بالفقر فقال:

ها أنا أتوسل إليك بفقرتي إليك، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن يصل إليك؟ أم كيف أشكو إليك حالي وهي لا تخفى عليك؟ أم كيف أترجم لك بمقالي وهو منك برز إليك؟ أم كيف تخيب آمالي وهي قد وفدت إليك؟ أم كيف لا تحسن أحوالي وبك قامت وإليك؟^{٣٥}

وهذه الفقرة في غاية من النفاسة؛ لأن الكاتب يشرح الفكرة الصوفية التي تقول: بأن الخير المطلق هو في نسيان الذات والأحوال، فهو يتوسل أولاً بالفقر، ثم يبدو له أن الاعتداد بالفقر ذنب، ويرى من العبث أن يشكو إلى الله حالاً لا تخفى عليه، أو يترجم له بمقال هو منه برز إليه، ويعجب كيف تخيب الآمال وقد وفدت إلى الله، وكيف لا تحسن الأحوال وبه قامت وإليه توجهت. وهذا وذاك من التلطف في مناجاة علام الغيوب. ويفتح أمام قلبه باب الرجاء فيقول:

إلهي، كلما أخرسني لؤمي أنطقني كرمك، وكلما آيستني أوصافي أطمعنتني منك.^{٣٦}

٣٣ ص ٩١.

٣٤ ص ٩٢.

٣٥ ص ٩٣.

٣٦ ص ٩٤.

ومعنى هذا أن الذنوب لا تمنع المؤمن من الطمع في كرم الله، وهذه الفكرة هي أساس التصوف. وتفني محاسنه أمام عينيه فيقول:

من كانت محاسنه مساوي، فكيف لا تكون مساويه مساوي، ومن كانت حقائقه دعاوي، فكيف لا تكون دعاويه دعاوى.^{٣٧}

ومعنى ذلك أن أعمالنا كلها هباء، والاعتداد بصالح الأعمال غرور ينكره الصوفية. وينكر أن تكون الكائنات هي الشاهد على وجود الله فيقول:

إلهي، كيف يستدل عليك، بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى نحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك.^{٣٦}

وهو بهذا ينظر نظر المجذوبين لا نظر السالكين، فالسالك يستدل بالموجودات على الله، والمجذوب يستدل بالله على الموجودات؛ لأنه أصل كل شيء، وقد عبر عن هذا المعنى مرات مختلفة، فهو من آرائه الأساسية.

وهو مع هذا لا ينكر أن تكون الآثار شواهد على الله، ويقول:

إلهي، أمرت بالرجوع إلى الآثار، فأرجعني إليها بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها. إنك على كل شيء قدير.^{٣٨}

وهذه غاية في التعلق بالله، والتعامي عما سواه.

وهو يتلهف على الوصول إلى الله فيقول:

إلهي، منك أطلب الوصول إليك، وبك أستدل عليك، فاهدني بنورك إليك، وأقمني بصدق العبودية بين يديك.^{٣٩}

٣٧ ص ٩٥.

٣٨ ص ٩٥.

٣٩ ص ٩٦.

بين الخوف والرجاء

ويمعن في التفلسف في محاوره الله فيقول:

إلهي، تقدر رضاك عن أن تكون له علة منك، فكيف تكون له علة مني، أنت الغني بذاتك عن أن يصل إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنياً عني.^{٤٠}

وهذه النقطة في غاية من الدقة، فالمؤلف يرى رضا الله منزهاً عن أن تكون له علة من الله نفسه، فكيف تكون له علة من الناس، ويرى الله على عظمته غنياً بذاته عن أن ينفع نفسه فكيف لا يكون غنياً عن نفع الناس وهم حقراء.

ومعنى هذا الكلام أن معصيتنا لا تعود على الله بضر، وأن طاعتنا لا تعود عليه بنفع، فرضاه عنا ليس متعة له وغضبه علينا ليس دليلاً على أساه.

فما هي صلتنا في طاعتنا ومعاصينا بذلك العلي العظيم؟ أنغضبه حين نعصي ونسره حين نطيع؟ وإذا أغضبناه أيكون معنى ذلك أننا أسأنا إليه؟ وإذا أرضيناه أيكون معنى ذلك أننا أحسننا إليه؟

إن الله منزّه عن الآثار الحسية لمعاني الحب والبغض، ولو لم يكن منزهاً عن ذلك لكان في مقدور المخلوق الضعيف أن يؤثر في الذات الإلهية بالرضا والاكنتاب، وهو محال. فلم يبق إلا أن تكون صور غضبه ورضاه موصولة بصوالحنا الذاتية، لم يبق إلا أن يكون الغضب والرضا صورة لما نفهم نحن لا ما يفهم الله، لم يبق إلا أن نكون خلعنا على الله خلعة إنسانية فجعلناه يرضى ويغضب، كما نرضى نحن ونغضب، وتمثلناه يألم ويجذل، كما نألم ونجذل، وهو سبحانه منزّه عن كل ما يلابس الناس.

وإذا كان ابن عطاء الله ينزه الله عن الرضا فكيف يترضاه؟ وإذا كان ينزّهه عن الغضب فكيف يتسغفره؟ وإذا كان يراه أعلا من أن ينظر إلى الحسنات فكيف يتقرب إليه، وإذا كان يراه أمتع من أن تهمة السيئات فكيف يتوجع لما اقترف من الذنوب؟ هذه مشكلة لم يحلها الصوفية، وستظل أبد الدهر من المشكلات.

ولكن ما الذي يمنع من أن نقرر أن فهمنا للذات الإلهية فهم ناقص أشبع النقص؟ ما الذي يمنع من أن نقرر أنه لا يبعد أن تكون الذات الإلهية تنظر إلى الأشياء على نحو ما ننظر، وتعقل على نحو ما نعقل، مع حفظ الفارق بين قوة الخالق وضعف المخلوق؟

^{٤٠} ص ٩٧.

وهل يقدر في عظمة الله أن يطرب للحسن وينفر من القبح؟ هل يقدر في عزة الله أن يرضى حين نحسن ويغضب حين نسيء؟ إن من شمائلنا المرضية أن نطرب للمحاسن ونجزع من العيوب، فكيف ننزه الله عما ارتضينا لأنفسنا من الشمائل والخصال؟ أنا أخشى أن يكون فيما ارتأه الصوفية فرار من الاكتراث بالتبعات، أخشى أن يكون في تنزيههم الله عن الرضا والغضب خروج إلى باحة الانحلال، وأرى أن الذين يقفون عند حدود الشرع أصلح وأسلم، فهم يتمثلون الله يرضى ويغضب، وهم يعملون للنجاة من غضبه والظفر برضاه، وما أراهم من المخطئين.

ولكن من نحن حتى نكيف القوة الإلهية؟ من نحن؟ من نحن؟ ألم أقل لكم إن هذه المسألة ستظل أبد الدهر من المشكلات؟

إن ابن عطاء نفسه لم يسلم من القلق، وما قاله في الاستغاثة والمناجاة يدل على أنه لا يعرف بالضبط كيف يعامل الله، فهو موزع القلب بين الرجاء والخوف ولعل هذه الحيرة هي خير ما تلقى به الله الذي لم يخف منه شيء، ولم يظهر منه شيء.

هل نملك الطاعة والعصيان؟

وابن عطاء الله يصر إصرارًا جازمًا على أن العمل لا ينفع إلا بفضل من الله، ويقول:

إلهي، إن رجائي لا ينقطع عنك، وإن عصيتك، كما أن خوفي لا يزيلني وإن أطعتك.^{٤١}

وهذا من المعاني التي كررها المؤلف في صور مختلفة، فهو يدعو هنا بما كان ينصح به هناك.

وابن عطاء الله لم يبتكر هذا المعنى: فهو أصل من أصول التصوف، ومن قبل قال يحيى بن معاذ:

يكاد رجائي لك مع الذنوب يغلب رجائي لك مع الأعمال؛ لأنني أجدني أعتد على الأعمال على الإخلاص، وكيف أحررها من الرياء وأنا بالآفة معروف؟ وأجدني في الذنوب أعتد على عفوك، وكيف لا تغفرها وأنت بالوجود موصوف؟

ومن دعاء أبي العباس:

إلهي معصيتك نادتني بالطاعة، وطاعتك نادتني بالمعصية، ففي أيهما أخافك؟
وفي أيهما أرجوك؟ إن قلت: بالمعصية قابلتني بفضلك فلم تدع لي خوفاً، وإن
قلت: بالطاعة قابلتني بعدلك فلم تدع لي رجاء، فليت شعري كيف أرى
إحساني مع إحسانك؟ أم كيف أجهل فضلك مع عصيانك؟^{٤٢}

وهذا كلام نفيس في معناه.

والصوفية في هذا الموطن يفرقون بين العوام والخواص، فالعوام يخافون عند
موجبات الخوف ويرجون عند موجبات الرجاء، أما الخواص فيجمعون بين الخوف
والرجاء في جميع الأحوال.

هل نملك الطاعة والعصيان؟

ولا يثق ابن عطاء الله بقدرة المرء على فعل الخير وترك الشر، ويرى العزيمة ضائعة،
ولكنه يحاولها امتثالاً للأمر، ويقول في ذلك:

إلهي، كيف أعزم، وأنت القاهر؟ وكيف لا أعزم، وأنت الأمر.^{٤٣}

وهذه أيضاً من المشكلات الباقية، فنحن لا نعصي إلا بقضاء، ولا نطيع إلا بقضاء،
نحن مسخرون في الخير ومسخرون في الشر، ومن فجورنا وتقوانا يقوم الوجود،
أفنتطيع حين نعصي أن نفعل ما لا يشاء الله؟ أفنتطيع حين نطيع أن نحس إلى الله؟
وكيف خلق المعصية وهي نكراء؟ وكيف هيأ لنا أسباب الشر وهو بلاء؟ وكيف خلق فينا
ذوق الإثم وهو يبغضه؟ وكيف فاته أن يصوغنا من الخير المحض وهو كل هواه؟
إن الإرادة الإنسانية فكرة وهمية، ومن الغرور أن نحكم بأننا نملك تصريف هذا
الوجود، فلم يبق إلا أن نقول مع ابن عطاء الله: وكيف لا نعزم وأنت الأمر.
أمرنا بالعزم على الخير، فلنعزم على الخير، ولنفوض الأمر إليه.

^{٤٢} ص ١٠١ ج ٢.

^{٤٣} الرندي ج ٢ ص ١٠٢.

هذا، ولابن عطاء الله كلمات سارت مسير الشمس فكانت شاهداً على قوته الروحية،
من ذلك قوله:

إلهي، هذا ذلي ظاهر بين يديك، وهذا حالي لا يخفى عليك.^{٤٤}
فقد كنت أسمع هذه الكلمة كلما لقيت جماعة من المتعبدين.
ومن ذلك أيضاً قوله:

بك أستنصر فانصرني، وعليك أتوكل فلا تكلني، وإياك أسأل فلا تخيبني،
وفي فضلك أرغب فلا تحرمني، ولجنابك أنتسب فلا تبعدني، وببابك أقف فلا
تطردني.^{٤٥}

ولو أضفنا إلى ذلك ما ظفرت به الحكم العطائية من الشروح والتفاسير، وما أوجت
إلى الناس من مختلف المعاني، لرأينا كيف كانت قيمتها من الوجهة الأدبية والفلسفية.
ولا يغض من الحكم العطائية أنها ظلت مجهولة في التاريخ الأدبي؛ لأن مؤرخي
الأدب غفلوا عن أمثال هذه الفرائد فلم يكن لها من عنايتهم نصيب.
وقد قلنا في غير موطن من هذا الكتاب: إن رجال الأدب شغلوا بأسرى الحواس، ولم
يهتموا برجال القلوب.
ولعل هذا الفصل يذكر رجال الأدب بعظمة ذلك الأديب المجهول، فما تقل كلماته
في الأدب مع الله عن كلمات ابن المقفع في الأدب مع السلاطين.

^{٤٤} ج ٢ ص ٩٥.

^{٤٥} ص ٩٦-٩٨.

مكانة ابن عربي في الأدب والتصوف

حياة ابن عربي

لقد عانيت مشقة عظيمة في إعداد هذا الفصل؛ لأن شخصية ابن عربي معقدة أشد التعقيد، ومن العسير بيان الخصائص الأساسية لهذا العقل المحيط في فصل من كتاب، ولكن يعزينا أن منهج البحث لا يفرض الكلام على ابن عربي من جميع نواحيه في إفاضة واستقصاء، وإنما يوجب عرض الجوانب البارزة التي تركت أثرًا ظاهرًا في الأدب والأخلاق.

كيف أفادته الرحلات

وابن عربي هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي، من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم، يكنى أبا بكر، ويلقب بمحيي الدين، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي بدون ألف ولام كما اصطلاح عليه أهل المشرق، فرقًا بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي.^١

ولد في مرسية من بلاد الأندلس في أواخر رمضان سنة ٥٦٠، ثم انتقل من مرسية إلى أشبيلية سنة ٥٦٨، فأقام بها إلى سنة ٥٩٨ ثم انتقل إلى المشرق حاجًا ولم يعد بعدها إلى الأندلس، وقد دخل مصر وأقام بالحجاز مدة، ودخل بغداد والموصل وبلاد الروم، وتوفي بدمشق ليلة الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ٦٢٨.

^١ نفح الطيب ج ١ ص ٥٦٩.



وكان ابن عربي من أعظم القائلين بوحدة الوجود.

صبوات ابن عربي

ويظهر من أخباره الموثقة في تضاعيف مؤلفاته أنه اتصل بما مر به من البلاد اتصالاً قوياً فكانت حياته سلسلة من التعرف إلى الرجال والآراء، ومن النقد والمصاولة في الميادين الفقهية والصوفية، وكان لذلك أبلغ الأثر في تكوين ذلك العقل الصوال.

وقد كانت الرحلات من التقاليد المصطفاة عند علماء الإسلام، وكان لها فضل عظيم في صقل العقول، وكان ابن عربي من أظهر من استفادوا من نظام الرحلات، ففي كتبه إشارات كثيرة إلى من عرف من الرجال، وفي أبحاثه صدى للمشكلات التي عرضت له وهو يحاور علماء المشرق وعلماء المغرب، وكذلك كان اسمه ملء الأفواه في أواخر القرن السادس وصدر القرن السابع، وكانت أفكاره وآراؤه شغل الناس في تلك الحقبة من الزمان، وليس ذلك بالأثر القليل.

فتنته بنفسه

لا نعرف كثيراً من أخبار ابن عربي في صباه، ولكن يظهر أنه كان مرهف الحس والذوق، وأنه نعم بماض خصب في عالم المحسوس، والنعيم في عالم المحسوس يزيد الأنىس بالمعاني في عالم المعقول، فالذين عرفوا «ليلي» في عالم المحسوسات يرون لها وجوداً مشرقاً في عالم المعقولات، والذين شهدوا «الكأس» في عالم الحس يتمثلون لها صوراً

فتانة في عالم الوجدان، ومن أجل ذلك نرى أشعار ابن عربي أثارة من رقدة الشوق ولفحة الحنين.

إن التصوف في جوهره نوع من التسامي في الروحانية، والصوفية الأخيار كانوا في الأصل من عشاق الصورة الحسية، ثم ضاقت أمامهم دنيا الحس فتساموا إلى دنيا الروح، وهي دنيا حافلة بمعاني الحب والجمال.

إن الرجل لا يتصوف إلا بعد أن يصبح روحه أقوى وأعنف من أن يقف عند الجمال المحسوس، وهو جمال ينبت من الأرض ويتغذى من الأرض، ويرجع إلى الأرض، هو جمال يفتن به كبار الأطفال، فإذا نضجت أرواحهم استصغروه واستقلوه واحتقروه، ثم مضوا يبحثون عن جمال يوائم ما في أرواحهم من قوة وصفاء.

قوة شخصيته

ولكن من أين عرفنا أن ابن عربي كانت له صبوات في عالم الحس قبل أن تنقل صبواته إلى عالم الروح؟

إن القول بذلك لا يحتاج إلى دليل، فسنرى حين نتكلم عن الحب في باب الأخلاق أن الصوفية جميعاً بدءوا معارفهم الوجدانية بالصبوات الحسية، والتصوف ذاته هو انتقال من حال إلى حال، انتقال من عالم الأرض إلى عالم السماء.

على أن الدليل تحت أيدينا، سطره ابن عربي نفسه في مقدمة شرح ترجمان الأشواق، وإلى القارئ قصة تلك النفس:

وفد ابن عربي على الحجاز وهو في الثامنة والثلاثين، وهي سن محفوفة بالأشواك؛ لأنها صلة بين دنيا الشباب ودنيا الكهول، وكان ابن عربي في ذلك الوقت يقاسي مشقة الانتقال من عهد إلى عهد، فاتصل حبله برجل من أهل العلم في مكة، وكان لذلك الرجل بنية خفيفة الظل، عذبة الحديث، فملكت عليه أقطار روحه، وسارت به في شعاب الهوى العذري فلم يرجع إلا وهو أشلاء من الأسى والحنين.

ولنتركه يصف تلك الفتاة بقلمه الرشيق:

كان لهذا الشيخ (رضي الله عنه) بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المحاضر، وتحير المناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء، من العابدات العالمات، السابحات الزاهدات، شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين

الأعظم بلا مين، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجزت أتعبت، وإن أفصحت أوضحت، إن نطقت خرس قُس بن ساعدة، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن ففت قصر السمواً خطاه، وأغري بظهر الغرور فامتطاه، ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأغراض؛ لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خلقها الذي هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدياء، حقة مختومة واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهمم، سيدة والديها، شريفة ناديها، مسكنها جياذ، وبيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد، أشرقت بها تهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه، فنمت أعراف المعارف بما تحمله من الرقائق واللطائف، علمها عملها، عليها مسحة ملك وهمة ملك، فراعينا في صحبتها كريم ذاتها، مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمه والوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثير الأنس، من كريم ودها، وقديم عهدها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها، إذ هي السؤل والمأمول، والعذراء البتول، فأعربت عن نفس تواقه، ونهبت على ما عندنا من العلاقة، اهتماماً بالأمر القديم، وإيثاراً لمجلسها الكريم، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني.

وهذه العبارات صريحة كل الصراحة، وهي تفصح عن تعلقه بتلك الفتاة التي رأى في وجهها وحديثها نعيم السمع والبصر والفؤاد، ولا شك عندنا في نيل ذلك الهوى وطهارته، وبراءته من وضع الأغراض؛ لأن ابن عربي يتحدث حديث الرجل العفيف، وهو عندنا صادق، ولكن ذلك العفاف هو الدرجة الأولى بين هوى الأرض وهوى السماء، هو بداية العزوف عن المتعة الحسية والإقبال على المتعة الروحية، هو طليعة الإيمان بأن الحب غاية غير نعيم الحواس.

وآية ذلك أن ابن عربي الذي يقول: «فكل اسم أذكره فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني» هو نفسه الذي يستطرد فيقول:

ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية؛ جرياً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا

من الأولى، لعلمها (رضي الله عنها) بما إليه أشير، ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والههم العلية المتعلقة بالأمور السماوية، أمين. بعزة من لا رب غيره، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الموازنة بينه وبين الغزالي

ولا يمكن أن تكون تلك العلاقة أول وآخر ما عرف من العلاقات، فنشأته الأولى في المغرب يوم كان متصلًا بأحد الملوك لها دَخْلٌ في رياضته على دنيا الحسن.^٢ والتنقل من أرض إلى أرض يمنح العيون فرصة التنقل من فتنة إلى فتنة، وهَوَى الرجل المحترس المتحفظ هو من أخطر الأهواء، وكان ابن عربي بطبيعة ما ترامت إليه همته في الفقه والتصوف رجلاً يحب أن يتوقَّر ويتزَمَّت، ويلقى طلائع الحسن بقلب بليد، ولكن التحرُّز لم يغن شيئاً، فانحلت عزيمته، حين عرف تلك الفتاة التي حكم بأن بيتها من العين السوداء، ومن الصدر الفؤاد، واضطر إلى أن يسأل الله العصمة لمن يقرأ قصائد ترجمان الأشواق، العصمة من سبق الخاطر إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والههم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية.

والتجارب علِّمَتْنا أن الأرض ليست بعيدة من السماء كل البعد، فالأرض والسماء في عالم الأخلاق مقتربتان أشد الاقتراب، وقد تكون الظواهر ممَّا يجزم بقوة الصلة الأرضية، على حين تكون البواطن موصولة الأواصر بأقطار السماء.

ما أضيف إلى مؤلفات ابن عربي من الزيادات

ولكن لِمَ نمشي على الشوك ونحن نكتب هذا الكلام؟ لِمَ هذا التهيب؟ نقول بكل صراحة: إن ابن عربي كان رجلاً مقهور النزوات والأهواء، كان رجلاً محبوباً عن اللذات الحسية فاندفع يطوف حولها في رحاب عقلية، لها رَوْنِق ورُوءاء، وآية ذلك أنه أطلق لنفسه العنان في امتلاك ناصية المجد، والمجد له

^٢ ذكر الشعراني في مقدمة اليواقيت والجواهر أنه كان من الموقعين عند بعض ملوك المغرب قبل أن يتصوف (انظر ص٧).

معسول يفوق طعم الشهوات، وهو المفزَع لكل نفس طامحة ضاعت حظوظها في ميدان الحواس.

إن ابن عربي في أبحاثه يفتزع المعاني افتراع الفحول: فهو يشفي شهوة مقهورة عزَّ عليها أن يتنفس، ويداوي جوِّي في الصدر عزَّ منه الشفاء. وأكاد أجزم بأن حاله يشبه حال ساكنات الديارات: فالراهبة الجميلة لا تعرف الدير إلا بعد أن يطول شقاؤها بما تحمل من قلب ظامئ ممنوع من الورود. وهناك تنتظر الشفاء بما تتلهى به من العظمة الكهنوتية، ومن التطلع إلى النعيم المرموق في عالم السماء.

كانت الشهوات الحسية تطارد ابن عربي أينما توجه، وكانت تطالعه في صور موشاة بالتهاويل، فكان يلتمس المخرج بالتعلُّق بأذيال التفسير والتأويل: لأنه كان انغمس في عالم المجد، وكان يحب أن تكون جميع النوازع تفسيرًا لما ينتظره في أودية المعقول. وإليكم هذه الرؤيا، فهي وحدها شاهد على أنه يتناول المعاني بطرائق حسية ويواجه الدنيا بعين متشوقة إلى الصور والأشكال، إليكم هذه الرؤيا ففيها المقنع لمن يزعم أن في مقدور المتصوف أن يخلص كل الخلاص من عالم الحس، إليكم هذه الرؤيا التي غمرت ابن عربي في تيار الشهوات من حيث لا يريد، إليكم هذه الرؤيا لتعرفوا كيف كان رجل اقتحام، وكيف كانت غرائزه المقهورة تصور له العوالم القوية بصورة الخضوع المؤنث.

حدث عن نفسه قال:

رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية، ثمَّ لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها، وعرضت رؤياي هذه على مَنْ عرَضَها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها، وقلت للذي عرضتها عليه: لا تذكرني، فلما ذكر له الرؤيا استعظمها وقال: هذا هو البحر العميق الذي لا يدركُ قعره، صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون فيه أحد من أهل زمانه، ثم سكت ساعة وقال: إن كان صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو ذلك الشاب الأندلسي الذي وصل إليها.

وأين هذه الرؤيا البهلوانية من رؤيا يوسف إذا قال لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾.
إن الفرق بين هذين الخياليين كالفرق بين هذين الروحانيين، سواء بسواء وما كذب يوسف، وإنما استطال محيي الدين!

تحفظ واحتراس

والدعوى كانت تتسعُ أمام الرجلين في كثير من الشئون، فقد نقل أن امرأة كانت تُرضعُ صغيراً لها فمر رجل ذو شارة حسنة وحَوْلٍ وحَسَمٍ فقالت: اللهم اجعل ابني مثل هذا، فترك الرضيع الثدي ونظر إليه، وقال: اللهم لا تجعلني مثله. ومرت عليه امرأة وهي تُضربُ والناس يقولون فيها: زنت وسرقت فقالت: اللهم لا تجعل ابني مثل هذه. فترك الصغير الثدي ونظر إليها وقال: اللهم اجعلني مثلها.

ثم يحدثنا ابن عربي أن رسول الله قال في ذلك الرجل: إنه كان جباراً متكبراً، وإنه قال في المرأة: كانت بريئة مما نسب إليها.

ثم قاده الغرور إلى التزيُّد فقال: «واتفق لي مع بنت كانت ترضع عمرها دون السنة. فقلت لها: يا بنية — فأصغت لي — ما تقولين في رجل جامع امرأته فلم يُنزل، ما يجب عليه؟ فقال: يجب عليه الغُسل، فغُشِيَ على جدتها من نطقها. هذا شهادته بنفسي».^٢
وقد مرت الأجيال الطوال ولم يشهد أحد بنفسه ما شهد ابن عربي بنفسه، فهي دعوى أعرض من الصحراء.

شعره ونثره

على أنه لا ينبغي أن نسرف في تعقب ابن عربي، فهذه الشطحات تُقبَلُ من رجل مثله كان يملك ناصية العلوم الشرعية والعقلية، وكان الزهو يقوده إلى الغفلة في بعض الأحيان.

^٢ الفتوحات ج ١ ص ٨٤٢، وقد كَرَّر ابن عربي هذه الحكاية في الجزء الثالث ص ٢٢ فذكر أن الطفلة كان عمرها دون السنتين وفوق السنة، وحكى حكاية أخرى عن شاب زعم أن أمه عطست وهي حامل به، فحمدت الله فقال لها وهو في جوفها: «يرحمك الله» بصوت سمعه كل من حضر هنالك.

لا ينبغي أن ننسى أن شخصيته في البحث والاجتهاد كان لها جلال، وكان يستطيع أن يقول: «اتفق المسلمون على أن التوجه إلى القبلة — أعني الكعبة — شرط من شروط صحة الصلاة، فلولا أن الإجماع سبقني في هذه المسألة لم أقل: إنه شرط، فإن قوله تعالى: ﴿فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ نزلت بعده وهي آية محكمة غير منسوخة»^٤. وهذه النظرة فيها ما فيها من قوة الشخصية، ولو مضينا نتعقب دراساته الفقهية لرأينا لهذه النظرة كثيرًا من الأشباه والأمثال، وهو في دراساته الفقهية يتلمس مسالك التصوف، ويجعل في كل مبحث مجالاً لأرباب القلوب. انظر إليه وهو يتكلم في الطهارة تجده يلخص أقوال الفقهاء، ثم ينتقل إلى اعتبار ذلك في الباطن فيقول:

«اعلم أن الطهارة في طريقنا طهارتان: طهارة غير معقولة المعنى، وهي الطهارة من الحدث، والحدث وصف نفسي للعبد فكيف يمكن أن يتطهر الشيء من حقيقته، فإنه لو تطهر من حقيقته انتفت عينه، وإذا انتفت عينه فمن يكون مكلفًا بالعبادة؛ وما تمَّ إلا الله؟ فلماذا قلنا: إن الطهارة من الحدث غير معقولة المعنى. فصورة الطهارة من الحدث عندنا أن يكون الحق سمعك وبصرك وكلك في جميع عباداتك فأثبتك ونفك، فتكون أنت من حيث ذاتك، وتكون هو من حيث تصرفاتك وإدراكاتك» إلخ.^٥

ومن هنا يمكن الحكم بأن ابن عربي كان يرى الشريعة من حظ العوام، ويرى الحقيقة من حظ الخواص، وكانت دراساته للشريعة تمهيدًا لشرح الحقيقة، وكان الفقه عنده مقدمة لدرس أحوال القلوب.

وهو في هذا المسلك مَسْبُوقٌ بِالْغَزَالِي، فكتاب الفتوحات المكية صدَّى لكتاب إحياء علوم الدين، والفرق بين الرجلين أن الغزالي يحترم الأحكام الفقهية ويدرسها درس الفقيه، ثم ينتقل إلى المعاني الصوفية فيدرسها في حرارة وشوق، أما ابن عربي فيظهر بشخصية جارفة في البابين، فيقتحم في الفقه ويقتحم في التصوف، ولا يكاد مع عنفوانه ينير العقل أو يشرح الصدر، وهل تُشْرَحُ الصدور بالغطرسة والكبرياء؟

^٤ الفتوحات ج ١ ص ٥١٨.

^٥ انظر ص ٤٨٨ ج ١ فتوحات.

إن كل صفحة من صفحات الإحياء ترسل إلى القلب أشعة من الأنوار الروحانية، أما كتاب الفتوحات فكل صفحة فيه تثير مشكلة أمام العقل. وربما كان السر في ذلك أن الغزالي ألَّف كتابه بعد أن صفا وطاب، وأن ابن أَلْف كتابه وهو يتسامى إلى أن يكون خاتم الأولياء، كما كان محمد صلوات الله عليه خاتم الأنبياء.

ويوضح هذا السر أن الغزالي يملأ كتابه بالنقول كأنه يستمد معانيه من كرام الأسلاف، أما ابن عربي فيتكلم وحده، ولا يستأنس بكلام من سلف إلا في قليل من الأحيان.

وقد كان لمسلك ابن عربي أثر عنيف فيمن جاء بعده من الصوفية، فالعُنْجُهيَّة التي نراها في الشعراني هي بالتأكيد عَدْوَى وصلت إليه من ابن عربي، والتطاول إلى معرفة ملكوت السموات جرأة خطيرة لا تتيسر لكل مدَّعٍ، وإنما يملكها من يرى نفسه عنصراً من الوحدة الكلية حين يؤمن بوحدة الوجود.

ترجمان الأشواق

وينبغي أن ننص على أن كتب ابن عربي أضيفت إليها زيادات جائرة بدلت أغراضه بعض التبديل، يدل على ذلك ما حدث به الشعراني في مختصر الفتوحات، إذ قال:

وقد توقفتُ حال الاختصار في مواضع كثيرة منه لم يظهر لي موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفتها من هذا المختصر، وربما سهوت فتبعت ما في الكتاب كما وقع للبيضاوي مع الزمخشري، ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حُذِفَتْ ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين محمد بن السيد أبي الطيب المدني، المتوفى سنة ٩٥٥ فذاكرته في ذلك فأخرج إليَّ نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بقونية فلم أرَ فيها شيئاً ممَّا توقفت فيه وحذفته، فعلمت أن النسخ التي في مصر الآن كلها كُتِبَتْ من النسخة التي دسوا على

الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة، كما وقع له ذلك في كتاب الفصوص وغيره.^٦

ونحن نلمح في كلام الشعراني شيئاً من التكلّف، فإنه يبعد جداً أن يكون ابن عربي وقف في تفكيره عند الحدود التي وقف في تفكيره عند الحدود التي وقف عندها أهل السنة والجماعة، وإن كنا لا نستبعد أن تكون كتبه ابتليّت بمن أضاف إليها بعض الزيادات.

ولكن من هم الذين زادوا كتب ابن عربي فحملوه ما لم يحمل؟ إن كانت الزيادات وقعت بالفعل فهي لم تقع من أهل السنة، وإنما وقعت من الصوفية، من طائفة منهم عجزوا عن الجهر بأرائهم فأضافوا أعباءها إلى رجل يحمل الجبال!
وتكون النتيجة أن تكون كتب ابن عربي مراجع صوفية وإن اختلفت شخصيات الكاتبين.

مزج الأدب بالتصوف

على أنه لا مندوحة من النص على أن ابن عربي كان يتحفظ فيما يكتب، وكان يطلب السلامة قبل كل شيء، فإن وُجد في كتبه شيء يتجاوز مألوف الحدود فهو مدسوس. ومن شواهد هذا التحفظ ما جاء في الفتوحات حيث يقول:^٧

إن أصحابنا اليوم يجدون غاية الألم حيث لا يقدرّون أن يُرسلوا ما ينبغي أن يُرسل عليه سبحانه كما أرسلت الأنبياء عليهم السلام،^٨ وإنما منعهم أن يطلقوا عليه سبحانه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسول عدم الإنصاف من

^٦ وقد عرض الشعراني لهذه المسألة في مقدمة كتاب البواقيت والخواهر، وهو مقتنع كل الاقتناع بأن خصوم ابن عربي أضافوا إلى مؤلفاته زيادات كثيرة، وأنطقوه بما لم يقل ليصرفوا الجمهور عن حسن الظن به.

^٧ الفتوحات جزء ١ صفحة ٣٥٥.

^٨ أرسل في هذه العبارة معناها أطلق، فالإرسال هنا هو الوصف.

السامعين من الفقهاء وأولي الأمر لما يسارعون إليه من تكفير من يأتي بمثل ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام في جنب الله، ويتركون معنى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، كما قال له ربه عز وجل عند ذكر الأنبياء والرسول صلوات الله وسلامه عليهم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ﴾، فأعلق الفقهاء هذا الباب من أجل المدّعين الكاذبين في دعواهم، ونعم ما فعلوا، وما على الصادقين في هذا من ضرر؛ لأن العبارة والكلام عن مثل هذا هو ما هو ضربة لازب، وفيما ورد عن رسول الله ﷺ في ذلك كفاية لهم فيوردونها ويستريحون إليها من تعجب وفرح وضحك وتبشش ونزول ومعية ومحبة وشوق وما أشبه ذلك مما لو انفرد بالعبارة عنه الوليُّ كُفِّرَ وربما قُتِلَ، وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقاً وشرّباً، فأنكروا مثل هذا من العارفين حسداً من عند أنفسهم.

وهذا الكلام قاله ابن عربي بعد أن شرح أطوار التجليات وانتهى إلى الموازنة بين من يقول:

وفي كل شيء له آيةٌ تدل على أنه واحدٌ

وقوله هو:

وفي كل شيء له آيةٌ تدل على أنه عينُهُ

«فما في الوجود إلا الله^٩ ولا يعرف الله إلا الله، ومن هذه الحقيقة قال من قال: أنا الله».

وقد تأملت طويلاً في كتاب الفتوحات فرأيت ابن عربي يدور حول فكرة «وحدة الوجود» دوراناً ليقاً ولا يكاد يفصح عنها إلا عن طريق الإيماء.

^٩ سنين فيما بعد كيف ارتاب أنصار ابن عربي في هذا الكلام، وسنرى كيف أولوه لينفوا عنه القول بوحدة الوجود.

ألفاظ ومصطلحات

ندع هذا مؤقتاً، ونأخذ في الكلام عن ابن عربي الأديب، فنقول:
يُعَدُّ هذا الرجل من طبقة الكتاب العظام، ويمتاز نثره بميزة عجيبة: هي أنه لا يشغلك بالألفاظ، وإنما يشغلك بالمعاني، ففي كل صفحة من كتبه معركة عقلية: فالقوة البيانية عنده قوة فكر لا قوة تهويل؟

ونثره يينقسم إلى قسمين: النثر العلمي، والنثر الفني.
وهو في نثره الفني رجلٌ مَرَنٌ وَأَنْطَبَعَ على الكلام المطمع الممتنع، وما ترك من ألوف الصفحات يشهد أنه كان من أملك الناس لناصية البيان، ولا يؤخذ عليه غير التفريط في ربط الجمل بعضها ببعض، وربما كان من أسباب ذلك أنه يحاول ستر أغراضه الحقيقية في كثير من الأحيان، فالكلام يَتَسِقُّ له ما دام في حدود المؤلف من آراء الناس، فإذا تفلسف تلوى واعتسف؛ لأنه يحاول اقتحام الوعر من مسالك العقول.

وهو لا يصطنع النثر الفني إلا في المواطن التي يقف موقف الواعظ أو الخطيب، ففي مقدمات كتبه وفي خطبه التي يحدث أنه ألقاها في حضرة الله أو حضرة الرسول نراه يوشّي كلامه بأكثر فنون البديع من سجع وتورية وجناس وطباق.
ونثره في شرح ترجمان الأشواق هو من النثر الفني، وإليك هذا الشاهد الذي يمثل ما يتفق لهذا الرجل أحياناً من خفة الروح:

«كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي، وهزني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجل الناس وطفت على الرمل، فحضررتني أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسي ومن يليني، لو كان هناك أحد، فقلت:

ليت شعري هل دَرَوُا أيَّ قلبٍ ملكوا
وفؤادي لو دَرَى أيَّ شعبٍ سلكوا
أتراهم سَلِمُوا أم تراهم هلكوا
حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا^{١٠}

^{١٠} هذه القطعة النفيسة خمسه النابلسي. (انظر ديوان الحقائق جزء ٢ صفحة ٣).

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفي بيدٍ ألين من الحَرِّ، فالتفتُ فإذا بجارية من بنات الروم لم أرَ أحسنَ وجهًا ولا أعذبَ منطِقًا، ولا أرقَ حاشيةً، ولا ألطفَ معنىً، ولا أدقَّ إشارةً، ولا أظرفَ محاورَةً منها، قد فاقت أهلَ زمانها ظرفًا وأدبًا وجمالًا ومعرفةً؛ فقالت: يا سيدي، كيف قلت؟ فقلت:

ليت شعري هل دروا أيَّ قلبٍ ملكوا

فقالت: عجبًا منك، وأنت عارف زمانك، تقول مثل هذا!! أليس كل مملوك معروف؟ وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة، وتمني الشعور يؤذَنُ بعدمها، والطريق لسان صدق، فكيف يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا؟ قل يا سيدي، فماذا قلت بعده؟ فقلت:

وفؤادي لو درى أيَّ شعبٍ سلكوا

فقالت: يا سيدي، الشعب الذي الشَّغاف والفؤاد هو المانع له من المعرفة،^{١١} فكيف يتمنى مثلك ما لا يمكن الوصول إليه إلا بعد المعرفة، والطريق لسان صدق، فكيف يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا؟ يا سيدي، فماذا قلت بعد؟ فقلت:

حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا

فصاحت وقالت: يا عجبًا، كيف يبقى للمشغوف فضلة يحارُّ بها، والهوى شأنه التعميم يخدر الحواسن ويذهب العقول، ويدهش الخواطر، ويذهب بصاحبه في الداهيين فأين الحيرة وما هنا باقي فيحار، والطريق لسان صدق، والتجوز من مثلك غير لائق! فقلت: يا بنت الخالة، ما اسمك؟ فقالت: قرة العين؟ فقلت: لي! ثم سلمت وانصرفت. ثم إنني عرفتها بعد ذلك وعاشرتها فرأيت عندها من لطائف المعارف، ما لا يصفه واصف».^{١٢}

^{١١} الشَّغاف بالفتح هو جلدة يغلف بها القلب. قال الشاعر:

يعلم الله أن حبك مني في سواد الفؤاد وسط الشغاف

^{١٢} شرح ترجمان الأشواق ص ٦.

ذلك طراز من نثره الفني، وهو نثر مقبول، لا تكلف فيه ولا افتعال.

ثروته اللغوية

أما شعره فهو فن قائم بذاته، هو الشعر الصوفي، وقد ترك من الشعر تركة ثقيلة، فله ديوان ضخّم. وكتاب الفتوحات ذاته يقوم في الأغلب على شرح مقطوعات شعرية، ويعز علينا أن نصرح بأن هذا الرجل أضع وقته في صوغ القريض، فديوانه الضخم مجموعة من الأحجار وضعت على غير نظام، وهو في ديوانه هذا رجل مزعج لا تكاد تستروح الإنس به حتى تعود فتنكره؛ لأنك لا تعرف أين يتوجه، ولا تكاد تلمس في أشعار الديوان لفحة من الشوق إلى العالم المجهول.

وإلا فأى روعة في أمثال هذه الأبيات:

إن لي ربا كريما أجده	كالذي نعلم أو نعتقده
هو مني وأنا منه به	ولذا في كل حال أجده
كل من نال الذي قد نلته	من وجود قد تعالى مشهده
إن أستاذي الذي أدبني	هو شخص في وجودي يشهده
هو مني والدُ معتبرٌ	وأنا منه كهو أو ولده
لا أسميه لأنني عالم	أنه يكره ذا بل يعبده ^{١٢}

هذا شعر ضعيف، وكل ما فيه هو الطواف حول الإشارة إلى وحدة الوجود والأثر الشعري الحق لابن عربي هو قصائد ترجمان الأشواق: ففي هذه القصائد نفحات شعرية، وهو بهذا الديوان يستطيع أن يزاحم الأقطاب من شعراء الصوفية. وأكبر الظن أن نجاحه في هذا الديوان يرجع الفضل فيه إلى تلك الإنسانية التي أذكت نار جواه، فهي وقدات حسية مشبوبة وجهها عند الشرح إلى معان علوية ليسير في ركاب أصحاب الأدواق.

^{١٢} الديوان ص ٣٢٠.

وانظروا كيف يقول:

عللاني بذكرها عللاني
شجو هذا الحمام مما شجاني
من بنات الخدور بين الغواني
أفلت أشرقت بأفق جناني
كم رأيت من كواعب وحسان
يرتعي بين أضلعي في أمان
لأرى رسم دارها بعيناني
وبها صاحبي فلتبكيان
نتباكي بل أبك مما دهاني
الهوى قاتلي بغير سنان
تسعداني على البكاء تسعداني
وسليمي وزينب وعنان
خبراً عن مراتع الغزلان
وبيمي والمبتلى غيلان
ونظام ومنبر وبيان
من أجل البلاد من أصبهان
وأنا ضدها سليل يمانى
أن ضدين قط يجتمعان
أكؤساً للهوى بغير بنان
طيباً مطرباً بغير لسان
يمن والعراق معتنقان
وبأحجار عقله قد رمانى
عمرك الله كيف يلتقيان
وسهيل إذا استهل يمانى

مرضى من مريضة الأجنان
هفت الورق بالرياض وناحت
بأبي طفلةً لعوب تهادي
طلعت في العيان شمساً فلما
يا طولاً برامة دراسات
بأبي ثم بي غزال ربيب
يا خليلي عرجاً بعناني
فإذا ما بلغتما الدار حطا
وقفنا بي على الطلول قليلا
الهوى راشقي بغير سهام
عزفاني إذا بكيت لديها
واذكرا لي حديث هند ولبنى
ثم زيدا من حاجر وزرود
واندباني بشعر قيس وليلي
طال شوقي لطفلة ذات نثر
من بنات الملوك من دار فرس
هي بنت العراق بنت إمامي
هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم
لو ترانا برامة نتعاطى
والهوى بيننا يسوق حديثاً
لرأيتم ما يذهب العقل فيه
كذب الشاعر الذي قال قبلي
أيها المنكح الثريا سهيلاً
هي شامية إذا ما استهلتم

فهذه قصيدة جيدة والغرام فيها حسي؛ لأن الكلام موجه إلى تلك الفتاة الأصبهانية التي عرفها بمكة، ولكنه في الشرح يحول صوابته إلى معان روحية ولننظر كيف شرح المطلع:

مرضي من مريضة الأجفان عللاني بذكرها عللاني

فقال:

المرض: الميل، يقول: لما مالت عيون الحضرة المطلوبة للعارفين من جانب الحق سبحانه بالرحمة والتلطف إلينا أمالت قلبي بالتعشق إليها، فإنها لما تنزهت جلالاتها وعلت قدرًا، وسَمَت جبروتًا وكبرًا، لم يمكن أن تُعَرَف فتحبُّ، فتنزلت بالألطف الخفية إلى قلوب العارفين ... إلخ.

ولننظر كيف شرح هذين البيتين:

طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر وبيان
من بنات الملوك من دار فرس من أجل البلاد من أصبهان

فقال:

وصف هذه المعرفة الذاتية بأنها ذات نثر ونظام، وهما عبارتان عن المقيد والمطلق، فمن حيث الذات وجود مطلق، ومن حيث المالك مقيد بالملك، فإنهم ما أشرنا إليه في هذا فإنه عزيز ما رأينا أحدًا نبه عليه قبلنا في كتاب من كتب المعرفة بالله تعالى، وقوله: (منبر) يعني درجات الأسماء الحسنی، والرقی فیها التخلُّق بها، فهي منبر الكون، والبيان عبارة عن مقام الرسالة، هذه المعارف كلها خلف حجاب النظم بنت شيخنا العذراء البتول شيخة الحرمين، وهي من العالَمات المذكورات، وقوله: (من بنات الملوك) لزهادتها: فالزهاد ملوك الأرض. فستر ما يريد من المعارف بذكر دارها وأصلها، يشير من بنات الملوك يعني: أن هذه المعرفة لها وجه بالتقييد، وقوله: (من دار فرس) يقول: وإن كانت عربية من حيث البيان فهي فارسية عجماء من حيث الأصل؛ لأنه لا يمكن في الأصل بيان عزته وتعلق الحكم به ... إلخ.

وهذا الشرح، كما ترون، كله تعمُّل واعتساف، والاطلاع عليه يقدم إلينا متعة من متع الأنس بالذكاء.

وأشعار ابن عربي كلها رمزيات، كما يريد أن تكون، وهي لا تخلو من طلاوة، وقد يقع فيها أحياناً شيء من طريف الخيال، كأن يقول:

ذبت اشتياًقاً ووجدًا في محبتكم فأه من طول شوقي أه من كمدي
يدي وضعت على قلبي مخافة أن ينشق صدري لما خانني جلدي
ما زال يرفعها طورًا ويخفضها حتى وضعت يدي الأخرى تشد يدي

وحدة الوجود

ولا بد من الإشارة إلى أن ابن عربي زاد لغة الصوفية ثروة، فقد تفرد بتعابير واصطلاحات أوجبت أن يفرد لها بحث خاص،^{١٤} ولهذا قيمة من الوجهة الأدبية؛ فالرجل كان يعيش في جو خلقه بنفسه، وكانت له اقتحامات عقلية ولغوية تضيفه إلى المبتكرين في عالم الفكر والبيان.

يضاف إلى هذا ما صنعه في إذاعة الثقافة الصوفية، فقد هضم كل ما قرأ، ووعى كل ما سمع، وراح يهدر كالفحل في لغة قوية عاتية لا يعيبها غير ما كان يقصد إليه أحياناً من الغموض.

ولنسجل أيضًا أنه راض اللغاة على الجري في شعاب مجهولة، وانطلق يتحدث عن فروض غيبية جلاهما قلمه في معارض شائقة فأصبحت وكأنها من الحديث المأنوس.

ولقد عرضتُ من قبل إلى الموازنة بين كتاب الإحياء وكتاب الفتوحات؛ فلنصف إلى ما سلف أن كتاب الإحياء جلا من التصوف ناحيته الروحية، أما كتاب الفتوحات فقد جلا من التصوف ناحيته العقلية. ويمكن الحكم بأن ابن عربي كان أصلب عودًا من الغزالي، فالغزالي ألف كتابه وهو مَمَعود،^{١٥} أما ابن عربي فألف كتابه وهو في حيوية قوية، حيوية في الجسم وحيوية في العقل، ومن أجل هذا نراه يفترع الأفكار افتراع الفحول، وإن كان لم يفرغ من كتابه هذا إلا قبل موته بثلاث سنين.

^{١٤} تجد هذا البحث في ذيل كتاب التعريفات.

^{١٥} شرحنا هذه النقطة في كتاب (الأخلاق عند الغزالي) صفحة ٥٥-٥٩ فلا نعيد هنا ما أثبتناه هناك.

ولقوة الشخصية أثر في الحيوية الأدبية، والأدباء لا يخدمون لغتهم بالبيان وحده، وإنما يخدمونها بالبيان المقتمح الذي يوقظ المشاعر والعقول. ويمكن أيضًا أن نقول: إن كتاب الإحياء يصلح لكل قارئ، أما كتاب الفتوحات فيتسامى على أوساط القراء، فهو لون من الأريستوقراطية العقلية؛ لأنه يعز على من يرومه من سواد الناس، ويطول على من لم تؤهله ثقافته إلى المشاركة في مصاولة العقول.

دفاع العاملي

تلکم جوانب من ابن عربي تمثل شخصيته الأدبية والذوقية، ولكن بقي جانب مهم هو قوله بوحدة الوجود، وهذه المسألة لها أثر في طريقة فهمه لقواعد الأخلاق. وبنادر فنذكر أن الإشارات إلى وحدة الوجود منبئة في كتاب الفتوحات، ولكن ابن عربي يتكلم في تحفظ واحتراس، وليس من همنا في هذا البحث أن نبين كيف وصلت هذه الفكرة إلى ابن عربي، فقد سبقنا الدكتور أبو العلاء عفيفي إلى ذلك في بحث نشره في مجلة كلية الآداب (مايو سنة ١٩٣٣)، وإنما يهمنا أن نشرح هذه الفكرة ونبين خطرها في الأخلاق.

والقائلون بهذه الفكرة يختلفون في تصويرها إلى فريقين: فريق يرى الله روحًا ويرى العالم جسمًا لذلك الروح، فالله هو كل شيء، وفريق يرى جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله فكل شيء هو الله.^{١٦} ونظرية وحدة الوجود شغلت جمهورًا كبيرًا من علماء الإسلام، واصطنعها كثير من أقطاب الصوفية منهم ابن الفارض الذي يقول:

وفي الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها وذاتي بذاتي إذ تجلت تحلت
وما زلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت

وقد شرح هذه النظرية بهاء الدين العاملي في كتيب أسماه «الوحدة الوجودية»، وهو كتيب يقرأ، وأهم ما فيه هو الدفاع عن ظهور الله بصورة محسوسة، فقد روى الحديث

^{١٦} انظر Panthéisme في معجم لأروس Larousse.

المأثور عن الرسول ﷺ: «رأيت ربي على صورة شاب أمرد فوضع كفه بين كتفيذض فوجدت برده بين ثديي»، ثم قال:

فإذا جاز تجليه سبحانه وتعالى في صورة شخصية، فما المانع من أن تكون سائر الصور الأرضية والسماوية صور تجلياته، وشئون ظهور ذاته؟ فإن قلت: إن الصورة المذكورة التي تجلى الله تعالى فيها صورة حسنة فكيف يقاس عليها الصور التي بخلافها في الحسن والنورانية مثل الأشياء النجسة والمتقدرة؟ يقولون في الجواب: إن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفاً ثابتاً لها في أنفسها، فإن كل طبيعة متعينة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعيين، فأيهما غلب ظهر حكمه من الملاءمة والمنافرة. والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إنما هي بالنسبة إلى ما يقابلها من الطبائع التي وقعت بينها أسباب المخالفة فهي لا تثبت لشيء إلا بالنسبة إلى ما يقابلها لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق، فهي وما يقابلها مما سمي نظافة على السوية بالنسبة للمطلق.^{١٧}

وما حكم به العاملي على الصور المقبولة والمردولة يحكم به على سائر الأحكام الكونية كالأم والتلذذ والسعادة والشقاوة والحسن والقبح، فكل هذه لا يلزم منها نقص ولا شينٌ للحقيقة الكلية، إذ ليس الشين والنقص لشيء إلا كون ذلك الشيء في معرض الإمكان والحدوث.

«والوجود الحق الواجب في ذاته، الكامل بصفاته، السابق موجوديته على جميع حالاته، ممتنع أن يحوم النقص حول عظمة ذاته، فكل ما ظهر في الكون من الكمال فهو من لوازم نبي الجلال والجمال، وما طرأ من النقص والزوال، فهو من أحكام التعيين والتنزل والإنزال».^{١٨}

^{١٧} مجموعة الرسائل ص ٣٠٨.

^{١٨} مجموعة الرسائل صفحة ٣٠٩.

وخلاصة المذهب أن لا موجود إلا الوجود الواحد، ومع ذلك يتعدد بتعدد التعينات تعددًا حقيقيًّا واقعيًّا في نفس الأمر، ولكن ذلك التعدد لا يوجب تعددًا في ذات الوجود، كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعددًا في حقيقة الإنسان.^{١٩}

أوجه من الحق في وحدة الوجود

وقد فكرت في هذا المذهب طويلاً، وهو عندي من الوجهة النظرية مقبول، على شرط أن نتجاهل جميع المصطلحات، فنحن إلى اليوم لا نعرف الله كما ينبغي أن يُعرف. ومن المحتمل أن نكون أضفنا إليه صفات لا نعرف حظها من الصدق، فنحن ننزهه عن كل ما يلبس الناس، ونقضي بأن ليس كمثلته شيء، كما قضى القرآن، وهنا يبدأ الخطر؛ لأننا إن كذبنا القرآن فماذا تملك؟ وما الدليل على أن القرآن أسرف؟ القرآن يقضي بأن ليس كمثلته شيء، فأين اليقين عندنا على أنه يشبه شيئاً أو يشبهه شيء؟

نحن نصف الله بالغنى المطلق، والفطرة هي التي هدتنا إلى ذلك، ولا نكاد نصدق أن واهب الوجود يحتاج إلى شيء، وإن احتاج كما نحتاج فأين تكون عظمته الذاتية؟ ونحن حين نقول بوحدة الوجود نقضي بأننا جزء من الوحدة الإلهية، ولا شك أن فينا شمائل روحية وخلقية تدعونا إلى القول بصحة ذلك الادعاء، ولكننا نتلفت فنرانا نعرى ونظماً ونجوع، ونرى أكبر المتفلسفين لا يغنيه التفلسف عن طلب الرزق، وتمر بنا أحداث نرى الناس فيها صغاراً جدًّا لا يصلحون أبداً للاتسام بالسمة الإلهية. يضاف إلى ذلك أن القول بوحدة الوجود يجعل الثواب والعقاب من المشكلات، فمن

الذين يثيبنا حين نحسن؟ ومن الذي يعاقبنا حين نسيء؟
ومن نحن حتى نحسن؟ ألسنا جزءاً من الله؟ ومن نحن حتى نسيء؟ ألسنا بضعة من واجب الوجود؟ أيحسن الله نفسه ثم يثيب، ويسيء ثم يعاقب؟ تلك مشكلة المشكلات.

مشكلة الثواب والعقاب

إن ابن عربي يحل هذه المشكلة حلاً طريفاً، وهو ينصح للعوام بأن يكتفوا بالشريعة فيفهموا الثواب والعقاب على نحو ما يفهم جمهور المسلمين؛ ويحتفظ بذلك السمو

^{١٩} ص ٣١٠.

الروحاني لأقطاب الواصلين، فمن سمت به التجليات إلى مقام الفناء عرف أن لا موجود إلا الله، واستطاع أن يقول: أنا الله.

ولهذا الرأي خطر عظيم من الوجهة الأخلاقية، فالعارف يرى الناس جميعاً مضللين، ولكنه يعذرهم وينظر إليهم كما ينظر الرجل إلى صغار الأطفال.

أتريدون الحق؟ إن القول بوحدة الوجود له وجه، فمنذ اكتشف اللاسلكي وأنا أعتقد أن العالم كله مربوط أوثق رباط بوحدة كهربائية لا تقبل الانفصام.

وأكد أحكم بأن الخطأ والصواب، والهدى والضلال، لا يقع شيء منه إلا طاعة لتلك القوة الكهربائية، فهي التي تبرم وتنقض، وتأسو وتجرح، لأغراض مستورة قد لا يفهمها الإنسان بإدراكه الضعيف.

ولكن كيف يكون الحال لو وضعت القوانين على هذا الأساس؟

كيف يكون الحال حين يحكم بأن المجرم يجرم وهو غير مسئول؟

أنتفعني هذه الفلسفة التي أدونها في غرفة مغلقة النوافذ؟

ألا يكون من حق كل مجرم أن ينتهب مني ما يشاء، حتى هذا الرغيف الذي أعدته للغداء؟

إن القول بوحدة الوجود ليس إلا شطحة صوفية، وهو خطر كل الخطر في عالم الأخلاق.

فإن رابكم هذا القول فتأملوا أحوال الصوفية، فهم في الأغلب من الذين سقطت

عنهم التكاليف، وعاشوا عيش التفكك والانحلال منذ أفلتوا من قيود الشرع الحنيف.^{٢٠}

كيف جاء القول بوحدة الوجود

لقد أجهدت عقلي في البحث عن السبب الذي دعا إلى القول بوحدة الوجود، وانتهيت إلى أن هذه النظرية لم تنشأ إلا؛ لأن الإنسان بطبيعة تكوينه لا يتصور موجوداً بلا حيز ولا جهة ولا مكان، وهو حين يؤمن بوجود الله يسأل من حيث لا يشعر: وأين الله؟ ولا تزال

^{٢٠} ذكر ابن حزم أن طائفة من الصوفية قالوا: من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك (الملل والنحل جزء ٤ صفحة ٢٢٦).

وسنرى فيما بعد أن الجيلاني يرى أن العاصي والمطيع أمام الحق سواء.

الدنيا تعج بألوف الملايين ممن يتصورون أن الله في السماء فيرفعون إليها أبصارهم عند الدعاء.

والمؤمنون الصالحون يقولون: الله في كل مكان، والقرآن نفسه يقول: ﴿فَأَيُّمًا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ ولست بهذا أقضى بأن القرآن يجعل الله في مكان، وإنما أحكم بأن هذه الآية تخاطب الناس بما يفهمون، فتصوروا الله موجوداً في كل مكان؛ لأنهم لا يعقلون وجوداً بلا حيز ولا مكان.

ولقد قلت: إن اللاسلكي هياً ذهني للقول بوحدة الوجود، وإنما كان ذلك؛ لأنني تبينت أن الحرية الذاتية قد تكون وهماً من الأوهام، فأنا حين أتنفس، أو أتحدث، أو أحزن، أو أجدل، أو أسكن، أو أتحرّك، أنا في جميع الأحوال موصول السرائر بالعالم كله، ومن آيات ذلك أنني أتأثر بما لا أدرك من أحوال الوجود: فأسعد أو أشقى في سريرة نفسي بلا سبب معروف.

وقد حملني هذا الفهم على إقرار مبالغات الشعراء حين يحكمون بأن الشمس والقمر والنجوم جزعت لموت من يبكون من الأعداء. وبدا لي أنه لا يبعد أن يجيء يوم يثبت فيه أنه لا تجف ورقة، ولا تسقط ثمرة، إلا ويتأثر الوجود كله تأثراً يتناسب مع الموجود الذي يناله الجفاف أو السقوط.

وهذه القوة الكهربائية التي تربط العالم بعبءه ببعض تنفي الحرية الذاتية، وتجعلنا مقرونين إلى القطار الخالد، قطار الموجودات من أراض وبحار وأنهار وجبال وكواكب ونجوم، وما لا نعلم من أشتات الوجود.

قد تقولون: إن الله هو الذي خلق العالم وربطه بذلك الرباط الكهربائي الوثيق.

وهو كذلك، ولكن أين الله؟ أين كان قبل أن يخلق هذا الوجود؟

تقولون: إنه منزّه عن الحيز والجهة والمكان.

صدقتم، ولكن انتظروا حتى تخلق الأفهام التي تتصور موجوداً بلا حيز ولا جهة ولا مكان.

لا تظنوني أتسامى إلى حل هذه المشكلة حلاً نهائياً، هيهات، وإنما أردت أن أبين كيف اضطر بعض الفلاسفة إلى القول بوحدة الوجود، والله وحده يعلم أين مكان الخطأ في هذه المسألة، وأين مكان الصواب.

تهافت من يقولون بهذه النظرية

والمهم أن نعرف الآن كيف يصح التكليف مع القول بوحدة الوجود.

ونسارع فنقرر أن الذين يقولون بوحدة الوجود يتهافتون كل التهافت حين يضعون قواعد الأخلاق؛ لأنهم لا يعرفون أين مناط الثواب والعقاب، وإن ظن العامليُّ أنه فصل في هذه القضية حين قال:

فإن قيل: فمن المثاب والمعاقب والمنعم والمعذب في الدار الآخرة إذا كان الوجود واحداً؟ أجيب بأن في الدنيا غني وفقير وعزيز وذليل ومالك ومملوك فكذلك في الدار الآخرة.^{٢١}

وهذا جواب ليس فيه شفاء.

وقد رجعت إلى سبينوزا أستفتيه فلم أجد عنده ما يقنع، فهو من القائلين بوحدة الوجود ومن الذين رفعوا علم هذه النظرية بين الفلاسفة الأوربيين، ولكنه يتهافت حين يتكلم عن الشخصية الخلقية، وكيف يكون للإنسان خلق وهو على حد تعبيره يحلم وعيناه مفتوحتان^{٢٢} إن سبينوزا يقضي بأن الأشياء جميعاً تتعلق بإرادة الله، ولا يمكن تغيير ما تقوم عليه الأشياء إلا بتغيير إرادة الله وإرادة الله لا يلحقها تغيير؛ لأن هذا ينافي الكمال، وإذن لا يلحق الأشياء تعديل ولا تبديل.^{٢٢}

إن غاية الأخلاق عند سبينوزا هي السعادة، والسعادة عنده ليست إلا طمأنينة النفس التي تنشأ من معرفة الله، والله هو كل الوجود، فأين الشخصية الإنسانية التي تحب وتبغض وتحسن وتسيء، في حرية واستقلال، حتى تصلح صلاحية واقعية للثواب والعقاب؟

إن القول بوحدة الوجود يأتي على قواعد الأخلاق من الأساس، ونحن لا نملك التفريط في قواعد الأخلاق، ولا نملك النيل من أصول القوانين؛ لأن أقل محاولة من هذا النوع تعرض المجتمع للفساد، وتسوق الفلاسفة أنفسهم إلى مهاوي الفناء.

هل قال ابن عربي بوحدة الوجود؟

ولكن هل قال ابن عربي بوحدة الوجود؟

^{٢١} مجموعة الرسائل ص ٣٠٩ واسم إن ورد في هذه العبارة غير منصوب.

^{٢٢} انظر إميل بواراك في صفحة ٥٤٦ من كتابه Cours de Philosophie.

يجب أن نعترف بأن أصول الأخلاق عند ابن عربي تقوم على قواعد الشريعة، وهو في هذه المسألة لا يوارب ولا يحتال، وكل ما في الأمر أنه يقسم الناس إلى قسمين: قسم العوام وقسم الخواص، فالعوام لهم ظاهر الشرع، والخواص ينقسمون إلى طبقات، ولهم أن يفهموا الحقيقة بحسب ما يملكون من قوة الاستعداد، وقد اتفق له أن يصرح بأن «العالم لا يقدر أن يخرجوا عن الحق فهو وجودهم ومنه استفادوا الوجود، وليس الوجود خلاف الحق خارجاً عنه يعطيهم منه»^{٢٢} بل هو الوجود وبه ظهرت الأعيان. يقول القائل بحضرة رسول الله ﷺ:

والله لولا «أنت» ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

والنبي يعجبه ذلك ويصدق في قوله، فنحن به وإليه، فإذا نظرنا إلى نواتنا وإمكاننا فقد خرجنا عنه، وإمكاننا يطلبنا بالنظر إليه، فإنه الموجد لنا بوجوده من وجوده»^{٢٤} ومعنى ذلك أننا موجودون بوجود الله؛ ونشتاق إليه لأنه أصل الوجود. واتفق له أن يحكم بأن «الظاهرين بأمر الله لا يرون سوى الله في الأكوان وأن الأكوان عندهم مظاهر الحق»^{٢٥}.

وهذا له تأويل، وليس من المحتم أن يكون نصاً في القول بوحدة الوجود. وقد صرح بأنه «إذا تخلت المعرفة بالله أجزاء العارف من حيث ما هو مركب فلا يبقى فيه جوهر فرد إلا وقد حلت فيه معرفة ربه فهو عارف به بكل جزء منه، ولولا ذلك ما انتظمت أجزاءه، ولا ظهر تركيبه، ولا نظرت روحانيته طبيعته، فبه تعالى انتظمت الأمور معنى وحساً وخيالاً، وكذلك أشكال الإنسان لا تتناهى ولا ينتظم منها شكل إلا بالله»^{٢٦}.

ولهذا أيضاً تأويل.

وعند مراجعة الفتوحات نجد إشارات كثيرة إلى مقامات الأولياء ونرى ابن عربي يتحفظ ويحترس، فلا ينص صراحة على وحدة الوجود، وإن كان دفاعه عن الحلاج يؤذن

^{٢٢} كلمة غير مفهومة.

^{٢٤} الفتوحات جزء ١ صفحة ٥١٩.

^{٢٥} الفتوحات جزء ٢ صفحة ١٥.

^{٢٦} الفتوحات جزء ٢ صفحة ٤٧٨.

بارتياحه إلى هذه النظرية، ويشعر بأنه يتحامى التصريح خوفاً من التعرض لحملات من يقفون عند الظواهر من الفقهاء.

ومن ذلك ما وقع له عند شرح هذين البيتين:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي: أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

فقد نقل أن الرسول قال: «إن الله خلق آدم على صورته» بإعادة الضمير على الله في بعض احتملاته، ثم بين أن الناس يسمعون هذا من النبي فيصدقون، فإذا قال الولي شيئاً مثله أنكروا عليه وأباحوا دمه، مع أنه يمكن للولي أن يطلع على غوامض العلوم الإلهية كما يطلع الرسول.^{٢٧}

وابن عربي شديد الولع بالمقارنات بين الرسل والأولياء، وعنده أن الرسل لا يتفردون إلا بمزية واحدة هي التشريع، أما الإطلاع على أسرار الوجود فهو من الحظوظ التي تتاح للأولياء.

وما أحسب الفرصة سنحت أبداً لابن عربي، الفرصة التي تمكنه من أن يقول: أنا الله، كما قال أبو يزيد وكما قال الحلج، وهو حين يروي هذه الكلمة يلتمس لها مخارج من مقبول التأويل.

دفاع الشعراني عن ابن عربي

وتحفظ ابن عربي مكن من جاء بعده من الدفاع عنه، فقد قال السراج البلقيني: «كذب والله وافترى من نسبه إلى القول بالحلل والاتحاد»^{٢٨} وصنف السيوطي كتاباً سماه «تنبيه الغبي في تبرة ابن العربي» وقال الشعراني: «مما أنكره المتعصبون على الشيخ بحسب الإشاعة قولهم: إن الشيخ محيي الدين يقول بفساد قول: «لا إله إلا الله» وذلك كفر، والجواب بتقدير صحة ذلك عنه أن المراد أن الحق تعالى ثابت في ألوهيته قبل

^{٢٧} انظر تفصيل كلامه في صفحة ٢٦٠-٢٦١ في الجزء الأول من الفتوحات.

^{٢٨} اليواقيت والجواهر صفحة ١٠.

إثبات المثبت، ومن كان ثابتاً لا يحتاج إلى إثباتك، إذ ما ثم من تثبت ألوهيته من الخلق حتى ينفي، وإنما تعبد المؤمن بذلك علي سبيل التلاوة ليؤجره الله علي ذلك... ومن ذلك دعاوى المنكر أن الشيخ يقول في كتبه مراراً: (لا موجود إلا الله) فالجواب أن معنى ذلك بتقدير صحته عنه أنه لا موجود قائم بنفسه إلا هو تعالى، وما سواه قائم بغيره، كما أشار إليه حديث: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ومن كان حقيقته كذلك فهو إلى العدم أقرب، إذ هو وجود مسبق بعدم، وفي حال وجوده متردد بين وجود وعدم لا تخلص لأحد الطرفين،^{٢٩} فإن صح أن الشيخ قال: (لا موجود إلا الله) فإنما قال ذلك عند ما تلاشت عنده الكائنات حين شهوده الحق تعالى بقلبه، كما قال أبو القاسم الجنيد: «من شهد الحق لم ير الخلق»، ومن ذلك دعوى المنكر أن الشيخ رحمه الله جعل الحق والخلق واحداً في قوله في بعض نظمه:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

بتقدير صحة ذلك عنه، والجواب أن معنى يحمدني أنه يشكرني إذا أطعته، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَذْكُرُونِي أَنْذُرَكُمْ﴾. وأما في قوله: (ويعبدني وأعبده) أي: يطيعني بإجابته دعائي، كما قال تعالى: ﴿لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ أي: لا تطيعوه، وإلا فليس أحد يعبد الشيطان كما يعبد الله. وقد ذكر الشيخ في الباب السابع والخمسين وخمس مئة من الفتوحات المكية بعد كلام طويل ما نصه: وهذا يدلك صريحاً على أن العالم ما هو عين الحق تعالى إذ لو كان عين الحق تعالى ما صح كون الحق تعالى بديعاً.^{٣٠} ولولا تحفظ ابن عربي لما استطاع أن ينجو في حياته من القتل، ولما استطاع مريدوه من بعد أن ينفوا عنه القول بوحدة الوجود أو الحلول، وسنرى عبد الغني النابلسي يقبح من يقول: بالحلول أو وحدة الوجود، والنابلسي كان من المفتونين بابن عربي ومن الذين اهتموا بأشعاره فرووها وتعقبوها بالتشطير والتخميس.

^{٢٩} هذا الحكم منصب على ما يقوم بغيره.

^{٣٠} اليواقيت والجواهر صفحة ١٣.

صور من شقاء العلماء والأولياء

والشعراني مطمئن كل الطمأنينة إلى أن خصوم ابن عربي زوروا عليه مسائل كثيرة، وحدثنا أن شخصاً من اليمن اسمه جمال الدين بن الخياط كتب مسائل في درج وأرسلها إلى العلماء ببلاد الإسلام وقال: هذه عقائد الشيخ محيي الدين بن العربي وذكر فيها عقائد زائغة ومسائل خارقة لإجماع المسلمين، فكتب العلماء على ذلك بحسب السؤال وشنعوا على من يعتقد ذلك من غير تثبت، والشيخ عن كل ذلك بمعزل.^{٢١} ومن قبل الشعراني تعصب الفيروزآبادي صاحب القاموس لابن عربي ودافع عنه أحر دفاع.^{٢٢}

وفي كتاب اليواقيت أسماء لطائفة من أعلام الفقهاء نفوا عن ابن عربي كل ريبة وأثنوا عليه أطيّب الثناء.

وهذا كله يشهد بأن ابن عربي لم يمكن خصومه من مطاردته وهو حي، وإن كان من الممكن جداً أن يكون ستر آراءه حين اصطنع بعض الرموز والإشارات على نحو ما فعل أقطاب الصوفية الذين لم يروا فائدة في التعرض للقتل.

دوران ابن عربي حول وحدة الوجود

والإساءة إلى ابن عربي في دينه وعقيدته ساقطت إلينا وثيقة أدبية قليلة الأمثال، وثيقة يجب تدوينها في هذا الكتاب؛ لتكون شاهداً على أثر التصوف في الأدب، ولتكون عبرة لمن يسوءه أن يناله الأذى من الناس بسبب الحرية في الفكر والقول.

وهل من القليل في متعة العقل والذوق أن نتذكر أن أبا الدرداء قال: أزهد الناس في العالم أهله وجيرانه، إن كان في حسبه شيء عيروه، وإن كان عمل في عمره ذنباً عيروه. وأن كعب الأحمبار قال: ما كان رجل حليم في قومه قط إلا بغوا عليه وحسدوه.

وأن الجلال السيوطي قال: ما كان كبير في عصر قط إلا كان له عدو من السفلة، إذ الأشراف لم تنزل تُبْتَلَى بالأطراف، فكان لآدم إبليس، وكان لنوح حام وغيره، وكان لداود

^{٢١} اليواقيت صفحة ٨، ٩.

^{٢٢} انظر نفح الطيب جزء ١ صفحة ٥٦٩، وانظر أيضاً مقدمة اليواقيت.

جالوت وأضرابه، وكان لسليمان صخر، وكان لعيسى بختنصر، وكان لإبراهيم النمرود، وكان لموسى فرعون، وهكذا إلى محمد ﷺ له أبو جهل.

وكان لابن عمر عدو يعبث به كلما مر عليه.

ونسبوا عبد الله بن الزبير إلى الرياء والنفاق في صلاته فصبوا على رأسه ماء حميمًا فزلع وجهه ورأسه وهو لا يشعر، فلما سلم من صلاته قال: ما شأنني؟ فذكروا له القصة فقال: حسبنا الله ونعم الوكيل! ومكث زمانًا يتألم من رأسه ووجهه.

وكان لابن عباس نافع بن الأزرق، كان يؤذيه أشد الأذى ويقول: إنه يفسر القرآن بغير علم.

وكان لسعد بن أبي وقاص جهلة من رجال الكوفة يؤذونه مع أنه مشهود له بالجنة، وشكوه إلى عمر بن الخطاب وقالوا: إنه لا يحسن أن يصلي.

ولا يخفى ما قاساه الإمام أبو حنيفة مع الخلفاء، وما قاساه الإمام مالك واستخفافه خمسًا وعشرين سنة لا يخرج لجمعة ولا جماعة، وكذلك ما قاساه الإمام الشافعي من أهل العراق وأهل مصر،^{٣٣} وكذلك لا يخفى ما قاساه الإمام أحمد بن حنبل من الضرب والحبس، وما قاساه البخاري حين أخرجه من بخارى إلى خرتنك.

وقد نفى أبو يزيد البسطامي سبع مرات من بسطام بواسطة جماعة من علمائها. وشيعوا ذا النون المصري من مصر إلى بغداد مقيدًا مغلولًا وسافر معه جماعة من أهل مصر يشهدون عليه بالزندقة.

ورموا سمنون المحب بالعظائم، ورشوا امرأة من البغايا فادعت عليه أنه يأتيها هو وأصحابه، واختفى بسبب ذلك سنة.

وأخرجوا سهل بن عبد الله التستري من بلده إلى البصرة ونسبوه إلى قبائح وكفروه مع إمامته وجلالته.

ورموا أبا سعيد الخراز بالعظائم وأفتى العلماء بكفره بألفاظ وجدوها في كتبه. وشهدوا على الجنيد بالكفر مرارًا حين كان يتكلم في علم التوحيد على رءوس الأشهاد فصار يقرره في عُقر بيته إلى أن مات.

^{٣٣} راجع هذه الصفحة المحزنة في البحث الذي نشرناه عن «كتاب الأم» الذي ألفه البويطي وتصرف فيه الربيع بن سليمان، وهو الكتاب الذي ينسب خطأ إلى الشافعي مع أنه لم يؤلف إلا بعد وفاته بسنين.

وأخرجوا محمد بن الفضل البلخي من بلخ لكون مذهبه كان مذهب أهل الحديث من إجراء آيات الصفات وأخبارها على ظاهرها بلا تأويل والإيمان بها على علم الله فيها، ولما أرادوا إخراجاه قال: لا أخرج إلا إن جعلتم في عنقي حبلاً ومررتم بي في أسواق البلد وقتلتم: هذا مبتدع نريد أن نخرجه من بلدنا، ففعلوا ذلك وأخرجوه. فالتفت إليهم وقال: يا أهل بلخ، نزع الله من قلوبكم معرفته! قال الأشياخ: فلم يخرج بعد دعوته عليهم تلك من بلخ صوفيًّا أبداً، مع أنها كانت أكبر بلاد الله صوفية.

وأخرجوا أبا عثمان المغربي من مكة مع كثرة مجاهدته وتمام علمه وحاله وضربوه ضرباً مبرحاً، وطافوا به على جمل فأقام ببغداد إلى أن مات. وشهدوا على الشُّبلي بالكفر مراراً مع تمام علمه وكثرة مجاهداته وأدخله أصحابه البيمارستان؛ ليرجع الناس عنه مدة طويلة.

وأخرجوا الإمام أبا بكر النابلسي مع فضله واستقامته في طريقته من المغرب إلى مصر، وشهدوا عليه بالزندقة عند سلطان مصر فأمر بسلخه منكوساً فصار يقرأ القرآن وهم يسلخونه بتدبر وخشوع حتى قطع قلوب الناس وكادوا يُفتنون به. ورموا الشيخ أبا مدين بالزندقة وأخرجوه من بجاية إلى تلمسان. وأخرجوا أبا الحسن الشاذلي من مصر، وشهدوا عليه بالزندقة. ورموا عز الدين بن عبد السلام بالكفر وعقدوا له مجلساً في كلمة قالها في عقيدته وحرشوا السلطان عليه.

ورموا تاج الدين السبكي بالكفر، وشهدوا عليه أنه يقول: بإباحة الخمر والفاحشة وأنه يلبس في الليل الغيار والزنار، وأتوا به مغلولاً مقيداً من الشام إلى مصر، وخرج جمال الدين الأسنوي فتلقيه من الطريق وحكم بحقن دمه.

قال الشعراني: وإنما ذكرنا لك يا أخي محن هذه الأمة من المتقدمين والمتأخرين تأنيساً لك، لتقبل على مطالعة كتب الصوفية، ولا سيما الشيخ محيي الدين؛ لأن هؤلاء الأئمة ثناؤهم عندنا كالمسك الأذفر، فكما لا يقدر في كمالهم ما قيل فيهم كذلك لا يقدر ما قيل في كمال الشيخ محيي الدين.^{٣٤}

وهذه الوثيقة النفيسة صدرها الشعراني بقول السيوطي: ومما أنعم الله به علي أن أقام لي عدواً يؤذيني ويمزق عرضي: ليكون لي أسوة بالأنبياء والأولياء، وقد حدثنا

^{٣٤} راجع اليواقيت صفحة ١٤، ١٥.

أن النسيمي كان يقطع أهل حلب بالحجج فاحتالوا له. وكانت الحيلة أن كتبوا سورة الإخلاص في ورقة ورشوا من يخطط النعال وقالوا: هذه ورقة محبة وقبول فضعها لنا في أطباق النعل، ثم أخذوا ذلك النعل وأهدوه إلى الشيخ من طريق بعيدة فلبسه وهو لا يشعر،^{٣٥} ثم طلعوا لنائب حلب وقالوا له: قد بلغنا من طريق صحيحة أن النسيمي كتب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وجعلها في طباق نعله، وإن لم تصدقنا فأرسل وراءه وانظر ذلك، ففعل، فاستخرجوا الورقة، فسلم الشيخ لله تعالى ولم يجب عن نفسه وعلم أنه لا بد أن يقتل على تلك الصورة.

قال الشعراني: وأخبرني بعض تلامذة تلامذته أنه صار ينشئ^{٣٦} موشحات في التوحيد وهم يسلمونه حتى عمل خمس مئة بيت، وكان ينظر إلى الذي يسلمه وهو يبتسم.

رأيه في نشوء الموجودات

قد يسأل القارئ: وهل لنقل هذه الوثيقة أهمية في بناء هذا الفصل غير العبرة والتأسي؟ ونجيب بأن لها أهمية أعظم من تلك، فإن الشعراني استطرد في ذكر ما ابتلي به الأئمة والأولياء وتجاهل شخصية واحدة لقيت الحنف في سبيل الحق، وتلك شخصية الحلاج الذي أؤذي أبلغ إيذاء، وإنما تجاهل الشعراني شخصية الحلاج؛ لأنه كان يقول: بوحدة الوجود، وذكره بالخير في مثل هذا السياق قد يعرض ابن عربي لنهمة لا يرضاها له صاحب اليواقيت.

الحقيقة المحمدية

قلنا: إن ابن عربي تحفظ واحترس ليسلم من القتل، فهل تكون سلامته من القتل هي الدليل على أنه لم يتورط في القول بوحدة الوجود؟ نعم، سلامة ابن عربي من القتل هي الشاهد على ذلك؛ لأن القول بوحدة الوجود كان من علائم الزيغ والضلال، وهذه النظرية تبدو لأول وهلة غاية في السخف، ومن

^{٣٥} النعل مؤنثة، ولكنها في كلام الشعراني مذكرة.

^{٣٦} في الأصل «ينشد» وكلمة «عمل» الآتية تدل على أنها تحريف.

الذي يتوسم العقل في رجل يقف على قارعة الطريق ويقول: «أنا الله» مع أنه لا يستطيع أن يقول: «أنا حاكم هذا البلد»، وقد يكون في حالة من المتربة لا تمكنه من أن يقول: «أنا صاحب هذا الثوب!!»

والفطرة الإنسانية تنكر أشد الإنكار أن يقول مخلوق: «أنا الله»، وكان القائلون بوحدة الوجود لا يحلو لهم غير هذا التعبير، وهو تعبير شائك، وكان جزاؤهم عليه أن يسلخوا أمام الناس.^{٢٧}

أثر ابن عربي في الأدب والأخلاق

تهيب ابن أن يصرح بوحدة الوجود، ونفاها عنه كثير من أقطاب العلماء. ولكن هل تصرفنا هذه المناورات عن معرفة رأيه في وحدة الوجود؟ الواقع أنه يدور حول هذه النظرية ويكاد يفصح عنها بقوله في الفصوص:

فلولاه ولولانا	لما كان الذي كانا
فإننا أعبد حقاً	وإن الله مولانا
وإننا عينه فاعلم	إذا ما قلت: إنسانا
فلا تحجب بإنسان	فقد أعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقاً	تكن بالله رحمانا
وغدٌ خلقه منه	تكن روحاً وريحانا
فأعطيناه ما يبدو	به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوماً	بإياه وإيانا ^{٢٨}

وهو في الفتوحات يصل إلى هذه النظرية عن طريق التدرج في ترتيب الموجودات فيقول:

اعلم أن المعلومات أربعة: الحق تعالى، وهو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة، بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن

^{٢٧} سنري فيما بعد كيف عوقب الحلاج على إفشاء ما بينه وبين المحبوب من أسرار.

^{٢٨} انظر شرح هذه الأبيات في الفاشاني صفحة ١٨٠، ١٨١.

العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم بما هو عليه من صفات المعاني وهي صفات الكمال، وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع لا يعلم بدليل ولا برهان عقلي ولا يأخذها حد، فإن الله سبحانه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، فمعرفةك به إنما هي أنه ليس كمثله شيء ... ومعلوم ثان، هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها، فإن وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها: موجود قديم لاتصاف الحق بها، وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها: محدثة، وهي في كل موجود بحقيقتها فإنها لا تقبل التجزؤ فما فيها كل ولا بعض، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان، ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم، وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه، ولكنها أصل الموجودات عموماً، وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به، وغير ذلك، وهي الفلك المحيط المعقول، فإن قلت: إنها العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو إنها الحق أو ليست الحق صدقت، تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم، وتتنزه بتنزيه الحق. وإن أردت مثالها حتى تقرب إلى فهمك فانظر في العودية في الخشبة والكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت، وكذلك التبريع وأمثاله من الأشكال في كل مربع مثلاً من تابوت وبيت وورقة، فالتبريع والعودية يحققانها في كل شخص من هذه الأشخاص، وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والكاغد والدهان والدقيق، من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال: إن بياض الثوب جزء منها، بل حقيقتها ظهرت في الثوب كما ظهرت في الكاغد، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها. ومعلوم ثالث وهو العالم كله، الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض وما فيهما

من العالم وهو الملك الأكبر. ومعلوم رابع وهو الإنسان الخليفة الذي جعل الله هذا العالم المقهور تحت تسخير^{٣٩}.

فهذا الكلام هو القول بوحدة الوجود، وإن لم يعبر عنه باللفظة الاصطلاحية، فالحقيقة الكلية هي العالم وهي الحق (فإن قلت: إنها العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو إنها الحق أو ليست الحق صدقت).

والقائلون: بوحدة الوجود يقولون: إنها لا تنافي أحدية الحق؛ لأن ما صدر عنه ليس إلا ضرباً من التعيينات، وهذه التعيينات تتكثر وتتغير، ولكن الحق في أحديته لا يتكثر ولا يتغير، يقول القاشاني: «فإن تجلى في صورة أحديته الذاتية كان الله ولم يكن معه شيء وبطنت فيه الأعداد الغير المتناهية بطون النصفية والثلثية والرابعة في الواحد، فإنها لا تظهر إلا بالعدد... وإن تجلى في صورة تعييناته ومراتب تجلياته أظهر الأعداد وأنشأ الأزواج، وتلك مراتب تنزلاته، وليس في الوجود إلا هو»^{٤٠}.

وقال ابن عربي:

فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا

أي: أننا جزء أصيل من الوجود، ولو ذهبنا لا نعدم الجزء الظاهر من الوجود، وظهوره لا ينفي أنه أصيل... ويقول ابن عربي أيضاً في ختام الفصوص:

قال تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، أي: لا أظهر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد، فإنه المعتقدات تأخذه الحدود فهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه: يسع نفسه ولا يسعها.

ومعنى ذلك أن هناك إلهين — وهما إله واحد — الإله الأول إله المعتقدات، والإله الثاني هو المطلق، والأول يسعه قلب العبد، والثاني لا يسعه شيء؛ لأنه عين نفسه وعين الأشياء.

^{٣٩} الفتوحات جزء ١ صفحة ١٥٣.

^{٤٠} شرح الفصوص صفحة ٦٥.

وبقليل من التصرف نستطيع أن نحكم بأنه يقول: بوحدة الوجود ما دام الله عين الأشياء، وما دام العالم من الأشياء.^{٤١}
وقد بدا لابن عربي أن يفصل نشأة الخلق فقال:

بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني وهو العرش الإلهي ولا أن يحصرها لعدم التحيز. وممَّ وُجِدَ؟ وُجِدَ من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. وفيم وجد؟ في الهباء. وعلى أي مثال وجد؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به. ولم وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية. وما غايته؟ التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج، فغايته إظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الأكبر وهو ما عدا الإنسان، والعالم الأصغر يعني الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته ... فكما أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم كذلك هو أيضاً إله حقير من طريق الحدوث؛ وصح له التأله لأنه خليفة الله في العالم. والعالم مسخر له مألوه، كما أن الإنسان مألوه لله.^{٤٢}

والحقيقة المحمدية هذه مدهشة؛ لأنه يرد إليها كل شيء، فهي الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني، وهي لا تتحيز فلا يحصرها أين، ومفهوم جداً أن هذه حالة إلهية، والإنسان إله ومألوه في وقت واحد؛ هو إله لأنه يتصرف في الكون؛ وهو مألوه لأنه نشأ عن الحق: أي: أن له درجتين، درجة العبودية ودرجة الألوهية، أفيكون هذا كل شيئاً غير القول بوحدة الوجود؟

إن القائلين بوحدة الوجود ليسوا من الحق بحيث يتصورون أن النسبة واحدة بين جميع الموجودات، ولا مفر لهم من الاعتراف بأن الحقائق تختلف، وأن بعض الموجودات

^{٤١} يؤكد خصوم ابن عربي أنه قال بهذه النظرية وينسبون إليه هذا البيت:

وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الله إلا راهب في كنيستي

وأنا أستبعد أن يجرؤ ابن عربي هذه الجرأة؛ لأنه لو فعل لما نجا من القتل.

^{٤٢} الفتوحات جزء ١ صفحة ١٥٢.

أعظم من بعض، والمجذوب الذي وقف وقال: «أنا الله» لم يكن يفهم إلا أنه جزء من الحقيقة الأبدية التي لا تتصور بغير ما نشهد من الوجود.

وخلاصة القول: أن ابن عربي لا يعرف النظرية البسيطة نظرية التوحيد التي تقضي بأن الله منفصل كل الانفصال عن العالم، وأن نسبة العالم إليه هي النسبة بين «كن فيكون» ابن عربي لا يعرف الأحدية الذاتية إلا عن طريق الفرض، أي: حين يغض بصره فلا يرى الوجود، ولكنه حين يشهد العالم يقسمه إلى طبقات بعضها معلول لبعض، ويجعل الحقيقة المحمدية أصل ما في الوجود.

وهنا عبارة مريية وهي قوله: بأن غاية الخلق التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئة بغير امتزاج.

فما سر هذه العبارة؟ أيكون معناها أن العالم كان في ضمير الحق على نحو ما تكون الأشجار البواسق في ضمائر البذور؟
إن ابن عربي يكاد يفصح عن ذلك حين يقول:

كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان، لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة ما لم يكن عليها، بل كان موصوفاً لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه، فلما أراد وجود العالم وبدءه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، حقيقة تسمى الهباء، هي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم ... ثم إنه سبحانه وتعالى تجلى بنوره إلى ذلك الهباء، ويسميه أصحاب الأفكار بهيولي الكل، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كقبول زوايا البيت نور السراج.^{٤٣}

ومن هذه الفقرة نفهم أن ابن عربي متأثر كل التأثر بمذاهب الحكماء، ونعرف أنه بعيد عن بساطة التوحيد كل البعد، ونفهم أنه يضمن القول: بوحدة الوجود.^{٤٤}

^{٤٣} الفتوحات جزء ١ صفحة ١٥٤.

^{٤٤} تأثر ابن عربي بمذاهب الحكماء ظاهر جداً، والواقع أننا لا نستطيع أن نتصور ابن عربي باحثاً يقف عند أصول الشرع أو عند وحي قلبه. هو بالفعل متأثر بالمذاهب الفلسفية ولكنه لقوة عارضته

الناقلي والشعراني والقاشاني

بقي أن ننص على أن هذه المناورات التي اصطنعها محيي الدين كان لها أثر بليغ في عمق الثقافة الصوفية، فلو أن هذا الرجل كان أفصح عن غرضه بمثل ما أفصح الحلاج لشفى الناس صدورهم منه بالقتل، ولكنه حين أثر الرموز والإشارات فتح الباب أمام الدارسين من الصوفية والفقهاء فكانت كتبه مبعث نهضة أدبية قليلة الأمثال، وهذا بيت القصيد: فإن تصوف ابن عربي كان بليغ الأثر في حياة الأدب وحياة الأخلاق، ومن أجل هذا صح أن تكون له منزلة عظيمة في بناء هذا الكتاب.

إن ابن عربي لا تعرف أهميته في عالم الأدب والأخلاق إلا إذا فكرنا جيداً فيما ترك من الثروة الأدبية والأخلاقية، يجب أن نتذكر أنه ترك ألوف الصفحات ومئات القصائد، وأنه راض اللغة على الطواعية للرموز والإشارات، وأنه علم الناس كيف يخوضون في أخطر الأحاديث ثم يسلمون، وأنه هضم ما درس من الفلسفة اليونانية ومن أصول الديانة اليهودية والديانة النصرانية والديانة الإسلامية، ثم أحال ذلك كله إلى مزاج من الفكر الفلسفي الدقيق يعز على من رامه ويطول.

ويجب أن نتذكر خطر المؤلفات التي صنف في الرد عليه، أو الدفاع عنه، فتلك حركة فكرية لا يمكن إغفالها عند تقويم أثر ذلك الباحث الجليل.

تأثير ابن عربي في البيئات النصرانية

ولا يتسع المجال لبيان أثر ابن عربي فيمن جاء بعده من المفكرين، ولكن لا بد من الإشارة إلى شخصيات ثلاث كان له عليها فضل أي فضل.

الأولى شخصية عبد الغني الناقلي، وسنتحدث عن أشعاره الصوفية. وابن عربي له أثر بليغ في تكوين هذه الشخصية، وإن كان الناقلي في ذاته أضعف من أن يدرك ابن عربي تمام الإدراك.

والحق أن الناقلي مدين للعصر الذي نشأ فيه، فقد كان عصر انحطاط يستكثر فيه القليل، ولولا ذلك ما أمكن أن يلتفت إليه الناس.

ومرونة قلمه يكاد يقنعك بأن ما عنده هو ثمرة الكشف، أو هو على الأقل من فيض العلم الإسلامي الصرف.

الشخصية الثانية شخصية الشعراني، وهي شخصية جذابة كان لها في مصر مقام ملحوظ.

وُلد الشعراني في قلقشندة سنة ٨٩٨، ونشأ بساقية أبي شعرة، وهي بلدة قريبة من سنتريس، وإلى ساقية أبي شعرة ينسب الشعراني، ثم تفقه على علماء القاهرة. وشغل نفسه بالتصوف ففتن فتنة عظيمة بأدب محيي الدين. وألف في شرح آرائه كتاباً طريفاً سماه «اليواقيت والجواهر: في بيان عقائد الأكابر» واختصر كتاب الفتوحات. وتوفي — رحمه الله — سنة ٩٧٣.

والشعراني يحرص كل الحرص على تبرئة ابن عربي من فتنة القول: بوحدة الوجود أو بالحلول،^{٤٥} وهو يصر إصراراً جازماً على أن مؤلفات ابن عربي أضيفت إليها زيادات أراد بها الدساسون تشويه سمعته في العالم الإسلامي.

والذي نراه أن الشعراني أسرف بعض الإسراف حين جعل ابن عربي من أهل السنة والجماعة، وحين نفى عنه ما يصدر عن مثله من الشطحات الصوفية، ولكن إسراف الشعراني مقبول؛ لأنه صدر عن إخلاص.^{٤٦}

الشخصية الثالثة شخصية القاشاني شارح الفصوص المتوفى سنة ٨٨٧، وهذا الرجل يختلف عن الشعراني كل الاختلاف، فهو يفهم أن ابن عربي يقول: بوحدة

^{٤٥} من طريف ما جاء في الشعر عن الحلول قول أحد الشعراء:

لما رآه النصارى لا شبيه له وشاهدوه بأسماع وأبصار
خروا سجوداً وقالوا حل ثانية في صورة الأئس ذاك الواحد الباري

وقال آخر:

تفديه نفسي من بدر على غصن تكاد تأكله عيناي بالنظر
إذا تفكرت فيه عند رؤيته صدقت قول الحلوليين في الصور

والشعراء في الأغلب لا يفتنون إلى الفرق بين وحدة الوجود وبين الحلول. وهذان الشاهدان نقلناهما من محاضرات الأصفهاني جزء ٢ صفحة ٢٢ وقد تخير لهما هذا العنوان «من جعل محبوبه كمعبوده»، وهذا من أثر التصوف في تلوين الأخيلة والأحاسيس.

^{٤٦} سنعود إلى الشعراني بالتفصيل في القسم الثاني من هذا الكتاب.



جامع الشعراڤي بالقاهرة، والشعراڤي أشهر من ألف في التصوف بين المصريين.

الوجود، وهو يشرح الفصوص على هذا الأساس. وشرح القاشاني يستحق الدرس؛ لأن مؤلفه من المفكرين؛ ولأن فيه حقائق لا يطوف بها إلا قليل من العقول.

ولنذكر على سبيل المثال ميلاد عيسى عليه السلام، فإن القاشاني يكاد يجعله ميلاداً طبيعياً ويوافق ابن عربي في أن جسم عيسى خلق من ماء محقق من مريم وماء متوهم من جبريل سرى في رطوبة ذلك النفخ، ويقرر أن جبريل لما دنا من مريم في صورة البشر تحركت شهوتها بحكم البشرية؛ لأن أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض، وكان انتبازها للاغتسال وقت انقطاع الدم، وكان الوقت وقت غلبة الشهوة ففرحت بدنو هذا الشاب المليح فاحتلمت وجرى ماؤها مع النفخ إلى الرحم النقي الطاهر فعلمت، وخلق عيسى من ماء محقق من مريم وماء متوهم متخيل من نفخ جبريل؛ لأن

النفخ من الحيوان رطب فيه أجزاء لطيفة مائية بالفعل مع أجزاء هوائية سريعة المصير إلى الماء.

ثم يقول:

وأما كون عيسى على صورة البشر فلانتسابه إلى أمه ولتمثل جبريل في صورة البشر السوي، فكان تكونه على السنة المعتادة والحكمة المتعارفة؛ ولأن أشرف الصور هي الصورة الإنسانية المخلوقة على صورة الله تعالى المكرمة عند الله؛ ولأن الله لا يتجلى في الحضرات الإيجابية إلا في صورة النوع الذي يوجده؛ ولهذا لما خمر طينة آدم بيده أربعين صباحًا كان متجليًا في صورة إنسانية.^{٤٧}

وبقليل من التأمل نفهم أنه يكاد يصرح بالامتزاج بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، وذلك هو القول بوحدة الوجود.

وجملة الأمر أن القاشاني يساير ابن عربي مسaire تامة، ابن عربي الذي يعرفه هو، لا ابن عربي الذي يعرفه الشعراي، فإن الفرق بين الشخصيتين بعيد.

تأثيره في الجيل الحديث

ولكن هل وقف تأثير ابن عربي عند البيئات الإسلامية؟

لا، فقد سرى روحه إلى البيئات المسيحية ولون أفكارها بعض التلوين.

ويؤكد بعض المستشرقين أن دانتي تأثر بابن عربي حين نظم الكوميديا الإلهية، وأن معظم ما جاء به دانتي كان ألفه ابن عربي من قبل، وأن الرجلين يتشابهان في الصور والأمثال والاصطلاحات والأساليب الفنية. ومن المعقول أن يتفق اثنان في فكرة عامة، فهذا من توارد الخواطر، أما اتفاق اثنين في الفكرة والصورة فأمر لا يفسر إلا بالنقل أو المحاكاة.

«فالله عند كليهما (نور)؛ ولذلك فكل منهما يستعمل الانعكاس والشعاع والبروق والنورانية للتعبير عن مراده. و(تجلي) هذا النور موصوف بنفس التشابيه والمجازات.

^{٤٧} شرح الفصوص صفحة ١٧٤.

كما أن مثل الدائرة ومركزها لإظهار علاقة الخلق بالخالق ومثل المرآة كعلاقة للحقير مع العظيم التي استعملها ابن عربي كثيرًا ما نراها في الكوميديا الإلهية».^{٤٨}
وقد نسج دانتي على منوال ابن عربي في خواص الأرقام، وقد خصها ابن عربي في الفتوحات بفصول طوال. وتفسير الأحلام على الطريقة الصوفية نقله دانتي عن ابن عربي، فقد رأى دانتي ربه في منامه على هيئة شاب جميل في ثياب بيض، وابن عربي تجسد له ربه كما تجسد جبريل للرسول، وإن كان يجعل ذلك من صنعة الخيال فيقول:

ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج عيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه. ولقد تركني أيامًا لا أسيغ طعامًا، كلما قدمت إلي المائدة يقف على حرفها وينظر إليّ ويقول لي بلسان أسمع به بأذني: أأكل وأنت تشاهدني؟ فأمتنع من الطعام ولا أجد جوعًا، وأمتلئ منه حتى سمنت وثلمت من نظري إليه، فقام لي مقام الغذاء، وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء؛ لأنني كنت أبقى الأيام الكثيرة ولا أدوق نواقًا ولا أجد جوعًا ولا عطشًا، لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني.^{٤٩}

ومن ملاحظات نيكلسون التي نقلها الطيباوي^{٥٠} أن الذي يقابل ما كتب دانتي وما كتب ابن عربي يشهد اختلاط الشعر بالنثر عند الكاتبين. وقد بين رغبته في شرح قصائده في الحب كما فعل ابن عربي حين عزم على شرح قصائد «ترجمان الأشواق».
وذهب دانتي بعد موت حبيبته بياتريس (Beatrice) إلى مكان منفرد فصادفته فتاة جميلة هام بها ولم يقدر على البوح بحبه فنظم فيها قصائد غرامية، ولما ذهب ابن عربي إلى مكة هام بفتاة أصبهانية فنظم فيها قصائده «ترجمان الأشواق».^{٥١}

^{٤٨} راجع كتاب عبد اللطيف الطيباوي صفحة ١٢٣ فهو الذي لخص كلام آسين بلاسيوس، وإليه رجعنا في تحرير هذه الفقرات.

^{٤٩} الفتوحات جزء ٢ صفحة ٤٢٩.

^{٥٠} صفحة ١٣٤.

^{٥١} صفحة ١٢٥ من كتاب الطيباوي.

وقد يمكن أن يقال: إن حرص المستشرقين على تعقب الأصول الفكرية هو الذي حملهم على تجسيم قوة ابن عربي في سيطرتها على دانتني.

ولكن الذي لا يمكن نكرانه أن ابن عربي شغل الناس في عصره وبعد عصره، وكان النصراني في الأقطار الإيطالية والفرنسية والإسبانية يتشوفون إلى المعارف الإسلامية؛ لأنها في الأغلب كانت تمس المسائل الميتافيزيقية، وكان النصراني في القرون الوسطى يهتمون بهذه المسائل ويجعلونها محور المجادلات في الكنائس والديارات.

قد تقولون: وأين ابن عربي اليوم؟ أين آثاره في الأدب والأخلاق؟

ونجيب بأن لابن عربي منزلة عظيمة في أوساط المستشرقين، وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية يشهد بأنه عندهم من أعظم الرجال. أما في مصر فلم أر من كتب عنه بطريقة جدية غير الدكتور أبي العلا عفيفي، في بحثين نشرهما بمجلة كلية الآداب وهما بحثان جيدان لا يعاب عليهما غير الغموض. ولكن أثره في الجماهير الإسلامية خمد منذ زمان؛ ولم أسمع صداه إلا في مكانين، الأول: حين فتن به صديقي الأستاذ عبد الحفيظ خليفة، فقد حوله إلى رجل مجذوب، والثاني: حين اصطفاه أستاذنا الشيخ محمد شاكر فجعل فواتحه سجلاً لمواليد أبنائه النجباء، تيمناً بما فيه من أدب ودين.^{٥٢}

واقترحت مرة على الأستاذ الشيخ علي عبد الحميد مبارك أن ينتفع بكتاب الفتوحات في دروس الوعظ، فأجابني بأن مشيخة الأزهر تمنع ذلك: لأنها لا تريد أن تنقل إلى العوام دقائق علم التصوف، فقلت: انتفع بكتاب الإحياء، فقال: ولا كتاب الإحياء.

^{٥٢} كتب الأستاذ في فاتحة الجزء الرابع ما نصه:

الهم لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك. في ليلة الخميس الرابع من شعبان المبارك سنة ألف وثلاث مئة وسبعة عشر من الهجرة النبوية وقت أذان العشاء وليلة السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٩٩ أفرنكية ولد للعبد الفقير غلام، فتيمناً بالسلف الصالح رضوان الله عليهم اخترت أن أجمع له بين اسم سيدي محيي الدين ابن العربي وسيدي أبي حامد الغزالي ولقب الأول وكنية الثاني، فإنه كما ترى محمد أبو حامد محيي الدين، وجمل ذلك تاريخ مولده من بعد الألف وقد أتممت له التاريخ فكان ما يأتي: ولد في أوائل شعبان المبارك السيد أبو حامد محمد محيي الدين سنة ١٣١٧؛ كاتبه محمد شاكر.

ويظهر من هذا النص أن أستاذنا الشيخ محمد شاكر يضع (سبعة عشر) مكان (سبع عشرة) ويهتم بتاريخ الجمل وهو في الأصل بدعة يهودية شاعت عند المسلمين حيناً من الزمان.



ضريح الحلاج في بغداد، والحلاج أشهر من استشهدوا في سبيل القول بوحدة الوجود.

وهذا يشرح جانباً من العقلية الدينية في مصر لهذا العهد، فالأزهر لا يريد أبداً نشر الثقافة الصوفية، وهذه المقاومة هي في ذاتها مظهر من سلطة التصوف في عالم الأخلاق. وقد حدث في العام الماضي (سنة ١٣٥٤هـ) أن فكرت مشيخة الأزهر في مقاومة التصوف مقاومة رسمية، وكتب فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي كتاباً في ذلك إلى وزير الأوقاف السابق سعادة عبد العزيز بك محمد، ولكن وقع أن رد عليه السيد عبد الحميد البكري بجواب فيه عنف، وكانت هذه المصاولة إحياءً للاصطدامات القديمة بين الشريعة والحقيقة، وكانت بين المذهبين تراث سيري القارئ بعض أخبارها في مقدمة القسم الثاني من هذا الكتاب.

أما بعد فقد آن أن نكتفي بما أسلفنا من الكلام في شخصية محيي الدين بن عربي؛ لأننا لا نكتب عنه كتاباً، وإنما نكتب فصلاً من كتاب، والإيجاز يطلب في بعض الأحوال. ويكفي أن يتذكر القارئ أن ابن عربي سيشغل الناس ما دام في الدنيا إنسان يهيمه درس التصوف الإسلامي، وسيشغل الناس ما دام في الدنيا إنسان يهيمه الوقوف على ما صنع الذكاء في درس أسرار الوجود. لا تقولوا: أخطأ ابن عربي أو أصاب، ولكن قولوا: إنه رجل قضى العمر كله في محاوراة العقل ومناجاة الروح.

مكانة ابن عربي في الأدب والتصوف

فإن لم يكن بد في ختام هذا البحث من شطحة أدبية تذكر بشطحات الصوفية،
فإنني أصرح بأن في آثار ابن عربي ما يقبل كل القبول، أو بعض القبول، إلا ديوان شعره
فإنه فيما أرى لغو وفضول:

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلاً أن تعد معايبه

وسلام على ابن عربي بين أعلام الفكر وأقطاب البيان.

مصرع الحلاج

الحقيقة العيسوية والحقيقة المحمدية والحقيقة العلوية

فصلنا نظرية وحدة الوجود كل التفصيل، فلنقل كلمة عن أشهر ضحايا هذه النظرية وهو الحسين بن منصور الحلاج.^١

والحلاج (رضي الله عنه) يشبه المسيح عليه السلام من نواح كثيرة، منها كثرة السياحات، وقوة التنسك، وكثرة الأتباع، وبشاعة المصير إلى الصلب.

والتشابه بين المسيح والحلاج قوي جداً من الناحية العقلية، فالمسيح كان يقول بوحدة الوجود، كما قال الحلاج بوحدة الوجود.

ونسارع فنقرر أننا لا نفكر في معارضة النظرية القرآنية التي تبرئ المسيح من القول: بأنه ابن الله، فالقرآن يريد أن يضع المسيح في أحسن الأحوال التي ترضيها النظرية الإسلامية، وهي تفرق بين الله وبين العباد، وتفصل بين الرب وبين المربوب.

إن تقرير القرآن لعقيدة المسيح لا يمنع من أن ننظر إليه نظرة فلسفية بعد التأمل في النظرية النصرانية، وهي نظرية نرفضها تأدباً بأدب القرآن، ولكننا نستبيح درسها لنشرح بها فرضاً من الفروض الفلسفية.

^١ سترد تفصيلات كثيرة لنظرية وحدة الوجود فيما سيأتي من المناسبات، وقد اعترضت لجنة الامتحان على توزيع الكلام عن هذه النظرية، ونجيب بأننا أثرنا التنقل بها من مكان إلى مكان لتظهر ظهوراً جلياً، فقد مضت أجيال وهي مشوشة في أذهان الباحثين، ولن يشكو أحد غموضها بعد اليوم.

تشيع الحلاج

يجمع النصارى على أن المسيح قال: إنه ابن الله، ولهم في تفسير هذه العبارة مذاهب، فالعوام رأوها عبارة حقيقية، والخواص رأوها عبارة مجازية. وأظرف تفسير هو ما ارتضاه رينان Renan في كتابه «حياة يسوع» La Vie de Jésus، وهو يقول: إن ذلك تصوير للعطف بين الرب والمربوب، يعني أن الله ينظر إلى عيسى كما ينظر الأب الرحيم إلى ابنه الغالي. وعبارة «أنا ابن الله» عبارة تستحق الدرس، فإن لم تكن من قول المسيح فقد قال بها أتباع المسيح.

فما المراد بهذه العبارة من الوجهة الفلسفية؟

أنا أظن — وبعض الظن إثم وبعضه غير إثم — أن هذه العبارة تشبه ما سماه الصوفية بالحقيقة المحمدية، والحقيقة المحمدية هي العماد الذي قامت عليه (قبة الوجود) كما عبر ابن عربي، هي صلة الوصل بين الله والناس، فهي القوة المدبرة التي يصدر عنها كل شيء.

وعلى ذلك تكون نظرية الحقيقة المحمدية عند غلاة الصوفية مأخوذة من أصول نصرانية.

فعيسى هو ابن الله، ومعنى ذلك فيما أفترض أنه الصلة بين الله وبين الوجود. ومحمد هو أول التعينات، وليس فوقه إلا الذات الأحدية، كما لم يكن فوق عيسى إلا الأب، أي: الله.

والنصارى يتمثلون الله حين يخاطبون عيسى، فلولا عيسى لانعدم الوجود. والصوفية يتمثلون الله حين يخاطبون محمداً، فلولا محمد لانعدم الوجود. وعيسى هو ابن الله، ولكنه يتمثل في صورة بشرية، أو هو الموجد في صورة بشرية. ومحمد هو سر الله، ولكنه يتمثل في صورة بشرية، أو هو الموجد في صورة بشرية. فعيسى لولاه لانعدمت الصلة بين الله وبين الوجود فانعدم الوجود. ومحمد:

لولاه ما كان أرض لا ولا أفق ولا زمان ولا خلق ولا جيل

وعيسى هو «الكلمة» وأتباعه من الرسل الذين بلغوا دعوته كلمات.

ومحمد عند الصوفية هو «الكلمة» وجميع الأنبياء كلمات. وبعض أتباع عيسى لهم خصوصية. وبعض أتباع محمد لهم خصوصية، كالذي يراه الشيعة في علي بن أبي طالب. وربما كان «الأئمة» من أتباع على صورة من الرسل الذين بلغوا رسالة عيسى.^٢ والمسيحيون يسمون «عبد المسيح» وجمهور المسلمين يسمون «عبد الرسول» ومن الشيعة من يسمي «عبد الأمير» أو «عبد الأئمة» أو «عبد الحسين». ومن هذا يرى القارئ أن بعض النظريات الصوفية أو الشيعية لها أصول نصرانية. ولا غضاضة في ذلك: فالآراء الفلسفية يتسلسل بعضها عن بعض، وتنتقل من صورة إلى صورة وإن لم يفطن لها التاريخ.^٢

^٢ من الشيعة من رأى أن تقسيم اليوم إلى اثنتي عشرة ساعة مرجعه عدد الأئمة الاثني عشر، ورقم ١٢ فيه سعد، ورقم ١٣ فيه عند النصارى نحس؛ لأنه اتصل برفيق خان المسيح، وقد يرجع شؤمه إلى تجاوز رقم ١٢ وهو عدد النقباء عند بني إسرائيل. ^٢ بعد كتابة هذا الكلام بأسابيع نظرت في كتاب الجيلاني فرأيته يقول:

وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا الله تعالى فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس ثم قالوا: بعدم التجزئة ثم قالوا: بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدين.

الإنسان الكامل جزء ٢ صفحة ١٠٥.

وعند التأمل نرى النظرية الصوفية تلتقي مع النظرية النصرانية، وليس بين الحقيقة المحمدية والحقيقة العيسوية إلا فروق شكلية.

فالإنسان الكامل عند الصوفية هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبد، وهو محمد الرسول، وهو أقيم واحد، على حين أن النصارى يؤمنون بثلاثة أقانيم، فالصلة بين الله وبين الوجود تتمثل في شخص واحد هو محمد عند الصوفية، والصلة بين الله وبين الوجود تتمثل في ثلاثة عند النصارى.

ويجمع بين المذهبين أن الله لا يصنع شيئاً مطلقاً بدون وسيط.

ومن الصوفية المسلمين من كان يهمله تصحيح النظرية النصرانية. فقد نقل الدكتور عبد الوهاب عزام عن هاتف الأصبهاني ما نصه:

الرسول والأئمة والنقباء

وهذا الكلام يبدو جافياً لمن يراه أول مرة، ولكن عند التأمل نرى الحلاج كان في جوهر سره شيعياً، وكان يعتقد بالحقيقة «العلوية» في مكان الحقيقة «المحمدية». وقد وجد في بعض رسائله إلى أحد مريديه «صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب علي عليه السلام»^٤. ومعنى ذلك أنه يرى علياً هو الصلة بين الله وبين الوجود.

ونُسب إلى الحلاج أنه ادعى الربوبية، وقد نفى هذه التهمة عن نفسه، ولكننا لا نستبعدها عليه؛ لأنها تأتلف مع مذهبه كل الائتلاف؛ وكذلك نسب إليه أنه ادعى النبوة، وليس ذلك بغريب.

حدث الخطيب البغدادي بسنده قال: حضر عندنا بالدينور رجل ومعه مخلدة فما كان يفارقها بالليل ولا بالنهار ففتشوا المخلدة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه: «من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان».

فوجه الخطاب إلى بغداد وأحضر الحلاج وعرض عليه فقال: هذا خطي وأنا كتبتة. فقالوا: كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية! فقال: ما أدعي الربوبية، ولكن هذا عين الجمع عندنا، وهل الكاتب إلا الله، وأنا واليد فيه آلة^٥. وهذه لباقة في التخريج، والوجه الحق هو أن الحلاج يرى نفسه من صور عليٍّ أو من صور محمد. وعليٌّ أو محمد. هو الموجد لسائر الموجودات.

قلت لنصراني في الكنيسة: إلام تضل طريق التوحيد وتحمل عار التثليث؟ كيف يصح أن يسمى الحق الواحد الابن والأب وروح القدس؟ فقال: لو أن عندك علماً من الوحدة لم ترمننا بالكفر، فإن المحبوب الأزلي رمى شعاعاً من وجهه المنير في ثلاث مرايا.

انظر جريدة الوادي في مساء الجمعة ١٥ شوال سنة ١٣٥١.
وهاتف لم ينطق النصراني إلا بما عبر عنه هو في كلمة ثانية إذ يقول: «الحبیب يتجلى من كل جهة يا أولي الأبصار».

^٤ تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٦.

^٥ تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٧.

هل اتفق للحلاج أن يدعي النبوة والربوبية؟

والأساطير تنطق الحلاج باسم المسيح، ولعلها لم تكن أساطير، فالمسيح هو الرب في نظر أتباعه من النصارى، والحلاج هو الرب في نظر مريديه من الصوفية، والقرآن يشهد بأن المسيح لم يصلب وإنما شبه لمن صلبوه. وأتباع الحلاج يقولون: إنه لم يصلب وإنما شبه لمن صلبوه.^٦

والتاريخ يعيد نفسه في عالم العقائد وفي أوهام الناس.

هيام الحلاج في حب الله

والواقع أن الحلاج كان يؤمن بنظرية وحدة الوجود أو بنظرية الحلول، وأشعاره تشهد بذلك فهو يقول في خطاب بعض الأحباب:

كتبت، ولم أكتب إليك وإنما
وذلك أن الروح لا فرق بينها
فكل كتاب صادر منك وارد
كتبت إلى روعي بغير كتاب
وبين محبيها بفصل خطاب
إليك بما رد الجواب جوابي

أو يقول:

جبلت روحك في روعي كما
فإذا مسك شيء مسني
يجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا أنت أنا لا نفترق

أو يقول:

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

ومعنى ذلك أنه يقول بالوحدة بين المحب والمحبوب: فهو يجعل الصلة بينه وبين أصفياه كالصلة بينه وبين واجب الوجود.

^٦ صفحة ١٤١.

ندم الحلاج على إذاعة أسرار الحب

والواقع أيضًا أن الحلاج أحب الله إلى حد الفناء، وقصته في حب الله قصة محزنة، فقد تنقل المسكين من أرض إلى أرض، وتشكل في مظهره ومخبره أشكالًا مختلفات؛ فكان له في كل أرض حال، ومع كل قوم رأي، ولقي في سبيل محبوبه أفضع ضروب الشقاء. قضى السنين الطوال وهو يشاهد طيف الحبيب، الحبيب المنوع الذي يراه في كل موجود، ولا يظفر منه بشيء غير الوجد والحنين.

كان المسكين يحب حبيبًا لا يُدرك ولا يُنال، كان يحب النور الذي يُعشي الأبصار والقلوب، كان يحب الله، والله أكبر من أن يحب؛ لأنه فوق الأوهام والظنون. وقد طالبت محنة الحلاج في هواه، وظل يعاني ملامة العُدال حتى استهدف للقتل. ولما حكم بإهدار دمه أثر الاستخفاء، عساه يظفر بمناجاة حبيبه بضع سنين، ولَقِيَهُ بعض أصفياؤه وهو مستخفٍ فبكى وأنشأ يقول:

متى سهرت عيني لغيرك أو بكت فلا بلغت ما أملت وتمننت
وإن أضمرت نفسي سواك فلا رعت رياض المنى من وجنتيك وجنت

إن قصة الحلاج مع ربه قصة نادرة الأمثال، وهي تغزو القلب بالحزن، والعيون بالدمع، وتفهم من لا يفهم أن الحب لا يعرف اللعب ولا المزاح. ولو كان الحلاج بعيد العهد في التاريخ لقلنا: إن صلَّبه أسطورة من الأساطير كما قال قوم: إن صلب المسيح أسطورة من الأساطير، ولكن الحلاج قريب العهد وأخباره صحيحة الأسانيد، ولا يزال قبره قائمًا يزار في بغداد، وقد زرته فرأيته مهجورًا كسائر قبور المحبين، وما أشقى المحبين في الحياة وبعد الممات! كان الحلاج يتمنى أن يكون المحب عين المحبوب ليصح له أن يقول:

سبحان من أظهر ناسوته سرَّ سَنَا لاهوتِهِ الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرًا في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

ولكن متى صح أن يكون المحبُ عين المحبوب؟

مصرع الحلاج

إن للحب شريعة باقية على الزمان، وهي شريعة مسطورة على جدران الوجود، وفيها كلمات صريحة عن مصاير المحبين، وهي تعلن أن المحب لن يكون أبدًا من السعداء. كانت للحلاج مطامع فيمن يحب، فلما أُخرج من سجنه ليُقتل عرف أنه كان مخبول المطامع، وأنشد:

طلبتُ المستقر بكل أرض فلم أر لي بأرض مُستقرًا
أطعت مطامعي فاستعبدتني ولو أني قنعت لكنت حرًا

ثم طافت بنفسه أطياف هواه، وأطياف بلواه في هواه، فصاح:

نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف
سقاني مثل ما يشرب فعل الحر بالضعيف
فلما دارت الكأس دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الرا خ مع التَّين في الصيف

وبذلك اعترف الحلاج أنه جهل قدر نفسه حين استجاز أن يكون نديمًا لذلك المحبوب القهار الذي أغرق الأولين والآخرين في لجج من الهدى والضلال.

سيرورة اسم الحلاج في بقاع الأرض

وكانت هذه النكبة كافية لأن يصدف المحب عن حب، ولكن الحلاج كان من الأوفياء، فتشبت بمحبوبه وهو يقول:

يا مُعين الفناء عليّ، أعني على الفناء.

وقد استجاب المحبوب لهذه الدعوة فرحم المحب من قسوة الفناء، وكذلك بقيت ذكرى الحلاج على الزمان، بقيت ذكرى الحلاج المصلوب، كما بقيت ذكرى المسيح المصلوب، والحياة الحق هي الحياة بعد الموت.^٧

^٧ عرفت جميع اللغات سيرة الحلاج، وشاعت حول اسمه مئات الأساطير، وله صور مختلفات في أذهان الباحثين.

أخطأ الحلاج في حبه خطأ لا يقبل الغفران، فقد فضح أسرار الحب كما فضح المسيح أسرار الحب، ولو كتم أسرار هواه لنجا من القتل.
مضى الغافل يتحدث عن هواه في كل أرض، ويصرح بأنه صار عين المحبوب، ولو عقل لعرف أن المحبوب يؤذيه أن يتحدث بهواه من يهواه.
أما بعد فلم يكن من همنا أن نكتب ترجمة مفصلة للحلاج فقد سبقنا إلى ذلك أستاذنا المسيو ماسينيون في كتاب نشره بالفرنسية منذ أعوام طوال، وقد شغل نفسه بتعليقات مهمة على كتاب الطواسين، ومضى فتحدث عن أخباره في كثير من المجلات، وإنما أردنا أن نبرز صورة الحلاج من الوجهة الأدبية، وأن نبين كيف استشهد في سبيل القول بوحدة الوجود.
وربما جاز أن نقول: إن في هذا الفصل القصير معاني لم يلتفت إليها أستاذنا ماسينيون.
لا تسألوني عما أودعت في هذا الفصل من المعاني، فأنا أحب أن أكون أعقل من الحلاج، وإن كنت أصغر من الحلاج.

صراحة الجيلاني

هل العاصي والمطيع أمام الحق سواء؟

عبد الكريم الجيلاني من أعلام الصوفية، توفي نحو سنة ٨٢٠ وأهل بغداد يسمونه الجيلي، وله هناك ضريح نبهني إليه الأستاذ عباس العزاوي ولم أسأل عن منزلته في أذهان الناس، وأغلب الظن أنهم ينظرون إليه كما ينظرون إلى ضريح الحلاج. ترك الجيلاني كتابًا يفيض بالوساوس اسمه: «الإنسان الكامل، في معرفة الأواخر والأوائل».

ولم نقل: بأن محصول ذلك الكتاب من الوساوس إلا مجارة لأهل الشريعة، أما أهل الحقيقة فيرون محصوله من الحقائق.

ومحصول هذا الكتاب هو تلخيص ما يجب أن يعرف المرید من ألوان الثقافة الصوفية، فهو يحدثه عن أدق المشكلات بأسلوب واضح صريح، إلا حين توجب السياسة أن يؤثر الغموض، ويقدم إليه ما يجب أن يعرف من أصول العقائد والمذاهب، وقد ينظم آراءه ثم يشرحها كما يصنع ابن عربي. ولكن نظمه في الأغلب أرك وأضعف.

وهو يستعين بالفلسفة اليونانية من حين إلى حين، كما يفعل ابن عربي، ويؤمن كما يؤمن بأن الأولياء أفضل من الأنبياء.^١

^١ الإنسان الكامل جزء ٢ صفحة ١١٠.



ضريح الجيلي في بغداد، والجيلي هو أشهر من فطنوا لمغزى القول بوحدة الوجود.

وما نريد في هذا الفصل أن نلخص آراء الجيلاني فقد سبقنا إلى ذلك لمسترنيكولوسن،^٢ وإنما يهمنا أن نقف عند نقطة شائكة دار حولها القائلون بوحدة الوجود، ولم يصرحوا فيها برأي قاطع خوفاً من ثورة الجماهير الإسلامية. ولتوضيح ذلك نقول:

كانت أكبر عَقبَة تعترض القائلين بوحدة الوجود هي مشكلة الثواب والعقاب، وقد درسنا هذه المشكلة من قبل، وبيننا ما فيها من تهافت وضعف، فلنذكر الآن أن الجيلاني يقتلع هذه المشكلة من الأساس، ويراهما ضرباً من الأوهام والظنون، وهو بكل صراحة يرى الناس جميعاً مهتدين: في أحوال الطاعة وفي أحوال العصيان.

^٢ دائرة المعارف الإسلامي صفحة ٤٨-٥١ من العدد الأول من المجلد الثالث.

وهو يقرر أن الله يسمّي المصل كما يسمى الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية، والعاصي متحقق بصفة الضلال، وهما أمام الحق سواء.

وهذه الوثبة مذمومة من الوجهة الشرعية: فهي تقضي على أصول القوانين، وتوجب إلغاء المحاكم وتستريح من يرابطون من الجنود للمحافظة على مصالح الناس.

وكيف يكون الحال إذا أبيع لكل مخلوق أن يسرق وينهب ويقتل بلا رقيب ولا حسيب؟ كيف يكون الحال إذا شعر كل إنسان بأنه مهذّب باغتيال ما يملك من المنافع وتعكير ما ينعم به من الأمن والعافية؟

كيف تصبح الدنيا إذا عاش اللئام والفاسقون والظالمون بلا وازع ولا رادع يوم تنهار سلطة الشرائع والقوانين؟

وكيف يرتقي العمران إذا صح في كل ذهن أن لا مجال لبقاء ما نوّس وما ندخر من أصول المنافع المعاشية والعمرانية؟

وما فضل الإنسان على الحيوان إذا انعدمت محامد الرفق والعطف، ومذاهب الضبط والكبح، ومراجع الاحتكام إلى العقل والعدل؟

إن ذلك لو صح لعادت الدنيا إلى عهدها الأول يوم كان بنو آدم قطعاناً يهيمنون حول مساقط الغيث ومنابت الأعشاب، وانعدمت هذه المواسم الشعرية التي تتمثل في استخدام البُخار والكهرباء، وتظهر روعتها في عيش الضعفاء أمنين بجانب الأقوياء.

والحق أن الإنسان استطاع أن يمثل دور الإله فوق الأرض بفضل ما أنشأ من شرائع وقوانين، فهو بفضل السلطة التشريعية والتنفيذية وقف الظالم والمظلوم أمام منصة العدل، واستطاع أن يمكن الضعاف والعزل من أن يبيتوا في منازل ليس فيها قفل ولا رتاج.

وبراعة الإنسان تظهر في هذا الجانب، فهو قد حول الدنيا إلى دار أمان، وليس هذا بالقليل إذا فكرنا في طبيعة بني آدم وكانوا من الحيوان الذي يُؤثّر الافتراس.

ولو شئت لقلت: إن القوانين صيرت الحانات أكثر أماناً من المساجد والكنايس، وما أذكر أنني دخلتُ حانة فُسرقتُ، ولكنني أذكر أن عباةتي سرقت في مسجد السيدة زينب منذ سنين، فصرت لا أدخل مسجداً إلا صليت منفرداً لأنجو من اللصوص المصلّين!!

وما استطاع الإنسان أن يكون خليفة الله في الأرض إلا بفضل القوانين، وهو بالفعل يحقق أظرف الأخيلة في الأحلام الإنسانية، فمن أوهام الناس أن سيأتي يوم يعيش فيه الحمل مع الذئب، ويلعب فيه الأطفال بالحيات والثعابين.

وقد تحقق شيء من هذه الأحلام، فأصغر إنسان يستطيع أن يعادي الوزراء والأمراء والملوك وهو واثق من السلامة ما دام يملك التدليل على أنه في جانب الحق. ولا يستطيع وزير ولا أمير ولا ملك أن يخرجني من بيتي إلا إذا أعانه القانون. ولا يملك أعنف خصومي أن يؤذيني إلا إذا ظلمت نفسي فخرجت على القانون. وهذا جانب شعري في حياة الناس، الناس الموفقين الذين أنشأوا الشرائع والقوانين فقضوا على الظلم والبغي والإسراف.

ولكن نظرية الجيلاني لها سناد متين من الوجهة العقلية. فبقليل من التأمل نرى العالم قام على أساس الشهوات وهي باب العصيان، فأدم خرج من الجنة بسبب ما اقترف من أكل الفاكهة المنوعة، فماذا صنع حين طرد من الفردوس؟ كان خروجه هو الأصل في روعة هذا الوجود، ولو أن آدم لم يعص ربه لبقيت الأرض بلا سامر ولا أنيس، وظلت بلا حضارة ولا عمران، ولو بقي آدم في الجنة لحرم الجهاد في سبيل الفضيلة وفي سبيل الرزق وعاش غافي العواطف، خامد الإحساس.

وكيف يكون فهمنا لعظمة الله إذا حُرِمنا الشقاء بالعواطف والشهوات والأهواء؟ كيف كنا نعيش لو خلت دنيانا من اللهو والفُتُون؟

كيف كانت تطيب الدنيا لو لم نُطع الله بالعصيان؟

كيف يكون العقل لو خلا من التمرد والثورة والاعتساف؟

إن أجمل أثر أدبي تركه الأولون هو «سفر أيوب» وإنما كان كذلك لأنه ناظمه وقف

رَبَّهُ أمام ساحة الجزاء.^٣

إن أقوى الأغاني والأناشيد هي أنفاس المتاعين من الذين قارعوا فتن الوجود.

إن أعظم الرجال هم الذين نقعوا أرواحهم في بحار الشهوات.

إن أقوى العيون هي العيون التي رأت دقائق الخفايا في ألوان الصبابة والجمال.

إن أقوى القلوب هي القلوب التي واجهت سرائر الليل.

إن أعظم النفوس هي النفوس التي عاقرت كئوس الغل والحقد والحب والهيام.

إن أكبر العقول هي العقول التي اضطرتت في ميادين الشك واليقين.

حدثوني عن رجل واحد بين العظماء شهد تاريخه بأنه احترم العُرف والقوانين

والتقاليد.

^٣ للوقوف على قيمة سفر أيوب يحسن الإطلاع على كتاب لامرتين المسمى Le Poème bu Zob.

صراحة الجيلاني

إن الرجل العظيم هو الحوت الذي يسير كما يشاء، ومن سواه من الصغار هم صغار الأسماك التي تسير التيار لتقع في شباك الصيادين.
إن الظلم من أكبر الآثام، ولكنه يفتح عيون المظلومين إلى الثورة والجهاد.
وحب للذات إثم، ولكنه يخلق فنوناً كثيرة من الحضارة والرفاهية والترّف.
والتحاسد مذموم ولكنه أصل المباريات والمنافسات، وهو السبب الأصيل لإيقاظ عزائم الأبطال.

والبغي إحدى الكبائر، ولكنه يدعو الباغين إلى الاعتصام بالقوة والجبروت.
والحرب أنفع للإنسانية من السلم، فبفضل الحرب عُرفت وسائل وأساليب هي في ذاتها من عناصر الجمال في الوجود.

والجسم الإنساني يصور النضال بين الطاعة والعصيان، فهو محتلٌ بجراثيم يبغى بعضها على بعض فإذا وقع الصلح بين تلك الجراثيم كان الموت.
والشر ينفع كل النفع، فهو الذي يحولنا من ناس إلى حكماء، وينقلنا من مراتع الحملان إلى مرايض الأسود.

وماذا غنمنا من سيادة الشرائع والقوانين؟

غنمنا العدل؟

وهو كذلك!

ولكن أي عدل؟ هو العدل الأعرج الذي سمح للضعفاء والمهازيل بأن يكونوا من قادة الشعوب!

ومتى تحقق العدل في دنيا الناس؟

إن الضعفاء لهم وسائل يدحرون بها الأقوياء.

فأسفل مخلوق يستطيع أن يكيّد لأشرف مخلوق.

يستطيع المخلوق السافل الضعيف أن يزعم التفرد بحسن السيرة ومتانة الأخلاق؛

لأن ضعفه قضى بأن يكون آخر من يهيم بالثورة على مآثور الأخلاق.

والحكام يعرفون أن نظام الحكم نظام دخيل في الحياة الإنسانية فهم يرضون عن

الضعفاء؛ لأنهم لا يعرضونهم للقيال والقال، ويفرون من الأقوياء فرار الأجرّب من بطش

السليم؛ لأنهم يعرفون أن الأقوياء يُدخلونهم في مضايق من حيوات القلوب والعقول.

وبفضل هذا العُرف السخيف صار من عبارات المدح أن يقال: فلان من البيت إلى

المسجد ومن المسجد إلى البيت.

وبفضل هذا العرف السخيف تقدم الضعفاء، وتخلف الأقوياء.
وبفضل تقدم الضعفاء وتخلف الأقوياء صار الشريكون من المستعبدين.
وهل كان للشرق قوة إلا يوم صح لأنبيائه وزعمائه أن يروا لأنفسهم مزايا ليست
لسائر الناس؟ وهل استطاع النبي محمد أن يستبيح من الزوجات ما لا يستبيح لأفراد
أمته إلا وهو يرى أنه أقوى الرجال؟

وهل نزل الوحي في بلاد العرب إلا على رجل مشهود له بالقوة في كل شيء، حتى في
النواحي الطبيعية؟

ما فضلُ الشرائع وما فضل القوانين إن لم تؤيدها القوة والجبروت؟
إن الناس يخدعون أنفسهم حين يحتمون وهم ضعفاء بسطان الشرائع والقوانين.
قد تقولون: إن الأنظمة الإنسانية حولت مجاهيل الأرض إلى بساتين.
آمنت وصدقت!

ولكن حدثوني عن شرح هذه المعضلة، فقد هام في شعابها صوابي.
كان سكان مصر منذ مئة سنة لا يزيدون عن ثلاثة ملايين، ولكنهم في ذلك الوقت
كانوا أقوياء، فقد استطاعوا أن يهددوا الإمبراطورية التركية، واستطاعوا أن يطردوا
الإنجليز في موقعة رشيد، واستطاعوا التحفز لنصرة الأمة الفرنسية، واستطاع محمد علي
بفضل جنود مصر أن يقول: إنه قريع نابليون.

فما الذي وقع بعد ذلك؟

كانت مصر تعيش على الجفاف فلا تعرف طغيان النيل غير مرة واحدة في كل
سنة، وكان أهلها أصحاء لم يقهرهم البول الدموي ولا ديدان الأمعاء.
أستغفر العقل، فقد كان أهل مصر معرضين لأخطار الجراثيم التي تسبح في مياه
النيل، فيموت من يموت ويعيش من يعيش، وكان العيش من نصيب الأقوياء الذين
حمتهم قوتهم الطبيعية من فتك الجراثيم.

ثم تقدمت أساليب الوقاية وبلغ سكان مصر ستة عشر مليوناً، فما مكانهم اليوم
في دنيا الناس؟

لقد أثبت الكشف الطبي أن نحو ثمانين في المئة من السكان يعيشون عيشاً صورياً؛
لأنهم صرعى البول الدموي وديدان الأمعاء.

ومن أجل ذلك صار من الصعب أن تتمتع مصر بالحيوية التي كانت تتمتع بها
منذ مئة سنة أو منذ عهد الفراعين.

فإن قلت: إن الأنظمة الحديثة نفعت مصر فأنتم تهيمون في بيداء الخيال.
والتقدم الفكري والعقلي هو السبب في انحطاط الأمم القوية، فألمانيا انهزمت في
الحرب العالمية بفضل حذقة أبنائها النوابغ!
وفرنسا لن تصلح للكفاح العنيف بعد اليوم؛ لأن كل فرد من فرنسا يرى من حقه
بفضل شيوع التعليم أن يعلل ويحلل كل ما يعرض له من الآراء، والجندي المتفلسف لا
ينفع.

والحرية الصحفية في مصر ستجعل مصر آخر الشعوب التي تصلح للنضال، فكل
صحفي وإن صغر قدره سيضع الحرب موضع الجدل والخلاف، ولا قيمة للمحارب
المرتاب.

حدثوني ماذا استفدنا من العلم والمدنية فما أرى هذه الألعيب إلا مزلق وأحابيل؟
والجيلاني يؤمن بالجنة والنار، ولكنه لا يرى أهل النار في عذاب، وهو يؤكد أن أهل
الجحيم يتلذذون كما يتلذذ أهل النعيم.

وإنما كان الأمر كذلك؛ لأن «الشقاوة» عنده غرض مطلوب.

وما كانت الشقاوة مما يطلب العقلاء؛ وإنما اشتهوها لأنها السر في نهوض الحضارة
والعمران، وستكون أعظم معضلة يوم يقوم الحساب، وبفضلها يسيطر الله ذو الجلال.
أما بعد فهذه توجيهات لآراء الجيلاني، وهي آراء تنكرها الشرائع والقوانين، والناس
يتصورون أن القول بها يمضي بالإنسانية إلى معاتب الهلاك.

ولو عقلوا لعرفوا أنها أساس النظام في عالم الحيوان، وهو لم ينقرض في الغابات
بسبب البغي والإثم والعدوان.

وأكاد أجزم بأن الإنسانية هي التي ستعرض للهلاك بفضل ما خلقت من القوانين،
فالأمن المطلق يحول الإنسان إلى مخلوق ضعيف؛ لأنه يصرفه عن الاستعداد للمكاره
والخطوب.

بقي النص على ما في نظرية الجيلاني من المعاني الشعرية، فهي تروض الناس على
الجدل والابتسام، وتشعرهم بأنهم في طاعاتهم وفي معاصيهم جنود أوفياء لرب العزة
والجلال، وتوفر عليهم قتل أعصابهم بالندم على ما اقترفوا من ذنوب، والإغراق في الندم
قد يقضي على النفوس بالتهدم والانحلال.

ولعل لهذه النظرية دخلاً في شيوع بعض التقاليد: ففي صعيد مصر ولي اسمه
(فرغل) يعتقد الناس أنه يفرح بالمعاصي، فيملئون ساحات مولده بمظاهر الإثم والفتون،

التَّصَوُّفُ الإِسْلَامِي فِي الأَدَبِ والأُخْلَاقِ (الجزء الأول)

وعند نصارى مصر قديس اسمه (أنبا شنوده) وهم يعتقدون أنه يبارك أهل الشهوات
فيملئون ساحات مولده بمظاهر الفسوق، ولعل لهذا كله صلة بالأثر الذي يقول:

لو لم تذبوا فتستغفروا لخلق الله قومًا يذنبون فيستغفرون.

المنظومات الصوفية

هذا بحث لو أطلناه طال: لأن الصوفية عاشوا دهرهم كله في ظلال الشعر والغناء، ولهم على النهضات الموسيقية فضل عظيم، وكانوا في أكثر أحوالهم يتمثلون بالأشعار فينقلونها من الصبوات الحسية إلى الأغراض الروحية، وشواهد ذلك تعد بالألوف، ويكفي أن نذكر ما وقع لأبي الحسن بن الصباغ وقد مر وقت الضحى ببساتين قوص فسمع حمامة على شجرة تغرد بصوت شجي فاستمع ثم تواجد، واستغرق وأنشد:

حمام الأراك ألا خبرينا
فقد شق نوحك منا القلوب
تعالى نقم ماتماً للفراق
وأسعد بالنوح كي تُسعدني
بمن تهتفين ومن تندبينا
فأزريت ويحك ماءً معينا
ونندب أحبابنا الطاعنين
فإن الحزين يواسي الحزينا

ثم بكى طويلاً وأنشد:

أيبكي حمام الأيك من فقد إلفه
وما لي لا أبكي وأندب ما مضى
وقد كان قلبي قبل حبك قاسياً
ألا هل على الشوق المبرح مسعد
وأصبر عنه كيف ذاك يكون
وداء الهوى بين الضلوع دفين
وإن دامت البلوى به سيلين
وهل لي على الوجد الشديد معين

ثم خر مغشياً عليه فلما أفاق أنشد:

غنني في الفراق صوتاً حزيناً
كل أمر الدُّنا حقيير يسير
ثم جُد لي بدمع عينيك بالله
فسأبكي الدماء فضلاً عن الدم
إن بين الضلوع داءً دفيناً
غير أن يفقد القرين القرينا
وكن لي على البكاء معينا
مع ويوم الفراق أبكي العيوناً

ولهذا الحديث نظائر كثيرة في كتب الصوفية. وهو يشهد بأنهم كانوا ينقلون الصبوات الحسية إلى الأغراض الروحية.
ثم اندفع أدباء الصوفية فنظموا بأنفسهم أشعاراً كثيرة تشرح ما يعانون من خطرات القلوب. وأكثر ما أجادوه وصف أخلاق الرجال، كالذي يقول:

أنت بالصدق قد خَبِرْت رجالا
وملأت القلوب منهم بنور
وتوليتهم وكننت دليلاً
فإذا ما الظلام جن عليهم
عفروا بالتراب منهم وجوهاً
هجرت للمنام منهم عيون
إنما لذة البكاء لمريد
خاضعاً باكيًا حزيناً ينادي
قد أطالوا البكا إذا الليل طالا
في نفيس اليقين يا من تعالى
وكسوت الجميع منهم جمالا
وصلوا بالكلال منهم كلالا
ذاك لله خشية وابتهاالا
فاستطار المنام عنهم فزالا
أسلم الأهل للديار وجالا
يا كريماً إذا استُقيل أقالا

ويستطيع القارئ الرجوع إلى كتاب نشر المحاسن الغالية ففيه شواهد كثيرة من منظومات الصوفية تبين كيف حاولوا تقييد أكثر المقامات والأحوال.^٢
ونريد هنا أن نمر مسرعين على بعض الآثار التي حاول أهلها تعقيد التصوف على نحو ما صنع ناظمو المتون في أكثر الفنون.

١ جامع كرامات الأولياء جزء ١ صفحة ١٦٤.

٢ انظر الجزء الثاني صفحة ٥٠، ٥١، ٥٧، ٧٩، ١٠٧، ١٤٥، ١٦٧، ٢٠٧، ٢٣١.

والذين سنتحدث عنهم في هذا الباب لهم خصائص شعرية تغاير الخصائص المعروفة عند شعراء الوجدان من الصوفية أمثال ابن الفارض والشبلي والحلاج وهم جماعة من كبار الأدباء حاولوا تقعيد التصوف فوصلوا إلى غاية من النجاح لا يمكن إغفالها في مثل هذا الكتاب.

وليتذكر القارئ أننا لا نريد الاستقصاء؛ لأن هذا الباب وحده يحتاج إلى فصول طوال، وإنما نريد فقط أن ندل على ناحية أدبية شغلت جماهير المريدين حيناً من الزمان. وما أنكر أن بعض المنظومات يغلب عليها الضعف ولكن هذا لا يمنع من وضعها في الميزان؛ لأن الأدب يؤرخ فيه القوي والضعيف، وهو في جميع أحواله يصور تطور المشاعر والأذواق.^٢

^٢ المنظومات التي وضعت لتقييد قواعد التصوف كثيرة جداً، ولأكثرها شروح ضافية، وهي بذلك ثروة أدبية ولغوية. ومن أمثلة ذلك المنظومة المسماة بهداية الأذكياء إلى طريق الأولياء للشيخ زين الدين بن علي، وقد شرحها السيد بكري بن السيد محمد شطا الدمياطي. وهذا الشرح نشرته مكتبة مصطفى الحلبي سنة ١٣٤١.

وكذلك (مرثية خالد) وقد شرحها شهاب الدين الألوسي وسمى شرحه (الفيض الوارد، على مرثية خالد)، وهو مطبوع على الحجر وفيه كثير من الفوائد اللغوية والصوفية والفقهية وأعظم منظومة في قواعد التصوف هي منظومة حسن رضوان، وسيأتي الكلام عليها في سياق هذه الفصول.

منظومات ابن عربي

أنواع النظم عند ابن عربي

لقد سبق الكلام على ابن عربي ومكانته في الأدب والتصوف، ولكن له مكان آخر انفصله الآن، ذلك بأن ابن عربي كان من المولعين بتقعيد التصوف، والنظم فيه، على نحو ما يفعل ناظمو المتون، ومنظومات ابن عربي من طلائع هذا الفن الذي سيكمل في القرن الثالث عشر على لسان حسن رضوان.

والمناظومات التي نعيها في هذا الفصل هي فن آخر يخالف ما ورد في ديوان ابن عربي وما ورد في كتاب ترجمان الأشواق، هي فن وسط بين الشعر والنظم، ولكنها على كل حال وضعت لغرض خاص هو تقعيد التصوف.

وأهم مرجع لمنظومات ابن عربي هو كتاب الفتوحات المكية^١ والمنظومات فيه ترد منسجمة مع الأبواب: فأبواب الكتاب هي الأصل، والمنظومات توابع، على خلاف المعروف في المتون، حيث يكون النظم أصلاً وتكون الشروح توابع.

وقد يجعل النظم أصل الباب، كالذي وقع في الباب التاسع والخمسين وخمس مئة في معرفة أسرار وحقائق من منازل مختلفة، فإنه استهله بهذه الأبيات:

لله في خلقه نذير يُعلمهم أنه البشير
وهو السراج الذي سناه يبهر ألبابنا المنير^٢

^١ وله منظومات كثيرة في (مواقع النجوم) و(محاضرة الأبرار).

التَّصَوُّفُ الإسلامي في الأدب والأخلاق (الجزء الأول)

في كل عصر له شخيص
عينه في الوجود فردًا
يا واحدًا مجده تعالى
ليس لأنواره ظهور
فنحن مجلى لكل شيء
يظهر في عينه الأمور
تجري بأنفاسه الدهور
الواحد العالم البصير
ليس له في الورى نظير
إلا بنا إذ لنا الظهور
يظهر في عينه الأمور

وهذه القطعة تشير إلى نظرية وحدة الوجود.
وفي أغلب الأحوال يأتي النظم في ثنايا الأبواب، كأن يشير إلى الألفة بين العبد والرب
فيقول:

كلما قلت: سيدي
سد والله كون عب
ما لنا عنه صارف
لست في عينه ولا
فهو المالك الذي
وأنا الخادم الذي
قلت: يا رب عصمة
قال: سمعًا فأنت عب
في سرور وغبطة
قال لي: أنت مالكي
سدي علي مسالكي
في جميع المدارك
فعله بالمشارك
ليس يدعى بمالك
يعتني بالممالك
من سبيل المهالك
سدي من أهل الأرائك
لا من أهل الدرائك

بين التصريح والتلميح

وتنقسم منظومات ابن عربي في الفتوحات إلى قسمين: قسم تغلب عليه النفحة الوجدانية وهو قليل، وقسم يغلب عليه التقعيد وهو الأكثر، كأن يقول في مقامات ترك الكرامات:

ترك الكرامة لا يكون دليلًا
فأصخ لقولي فهو أقوم قيلا

^٢ المنير صفة لسناه.

منظومات ابن عربي

إن الكرامة قد يكون وجودها حظ المكرم ثم ساء سبيلا
فاحرص على العلم الذي كُفِّته لا تتخذ غير الإله بديلا
ستر الكرامة واجب متحقق عند الرجال فلا تكن مخذولا
وظهورها في المرسلين فريضة وبها تنزّل وحيه تنزيلا

وفي سائر مصنفات ابن عربي نرى أشكالا من النظم، كالذي نراه في مطلع كتاب (مواقع النجوم) إذ يقول من منظومة بلغت سبعة وأربعين بيتاً:

فكُنْهُ علماً وكنه حالاً مع رائح إن أتى وغادي
فكنه وصفاً ولا تكنه ذاتاً فعين المحال بادي
ولا تكن ذا هوى وحب فيه قلب المحب صادي
من بات ذا لوعة محباً شكاً لها حرقة الفؤاد
وانظر بعين الفراق أيضاً فيه ترى حكمة البعاد
فحكمة الضد لا يراها سوى حكيم لها وشادي

وأغلب منظومات ابن عربي ترمي إلى مقاصد مستورة بحيث يمكن أن تضاف إلى الرمزيات.^٣

^٣ يؤكد ذلك ما ورد في كتابه (محاضرة الأبرار، ومسامرة الأخيار) فله فيه قصائد كثيرة من الغزل الصريح، وهو بالتأكيد يرمز إلى معان روحية. ارجع إلى صفحة ٢١٥ و٢١٦ من الجزء الأول.

منظومات اليافعي

مؤلفات اليافعي

اليافعي هو عفيف الدين عبد الله بن أسعد المتوفى سنة ٧٦٨، وهو رجل شغل نفسه بالتصوف والتاريخ، ومؤلفاته الصوفية تعد من المراجع، وفيها أدب وذوق، وكان فيما يظهر من الذين ذاقوا معاني القوم؛ ولذلك نجد في كتبه نفحة روحانية قد لا نجدها عند سواه، وأشهر مؤلفاته كتاب (روض الرياحين في مناقب الصالحين) وهو كتاب يفيض بأخبار الكرامات، وهو من هذه الناحية كتاب ضعيف؛ لأنه يضيف المؤلف إلى طائفة المغفلين الذين يصدقون كل شيء، ولكنه مهم جداً، لما فيه من الأخبار الصوفية التي تنفع من يهمله أن يعرف شمائل أولئك الناس.

والكتاب الذي اعتمدنا عليه في تحرير هذا الفصل هو كتاب (نشر المحاسن الغالية، في فضل أصحاب المقامات العالية)، وهو كتاب ممتع؛ لأنه شرح الأحوال والمقامات بأسلوب جميل؛ ولأنه دون فيه أكثر ما أنشأ من المنظومات الصوفية.

منظوماته الرمزية

ومنظومات اليافعي فن وسط، فلا هي بالشعر المطبوع، ولا هي بالنظم المتكلف، وهي في جميع أحوالها من أثر الصدق؛ ولذلك نغتفر ما يقع فيها من الشطط في بعض الأحوال.

وأظهر فنون اليافعي في منظوماته هو الشعر الرمزي، ونريد به ما تجري فيه الصبابة على الأساليب الحسية، وهي في ذاتها معنوية، كأن يقول:

عسى خبر يلقاكما طيب الذكر
يفوح به من ريحها طيب النشر
وقول لسان الحال في نظمه الدُّري
يباهي رياضاً ناضرات به زهراً
بدت فأضاء الكون من جانب الخدر
فهمنا سكارى في المهامه والقفر
وكل جمال في الوجود بها يغري
وما راحها ما كأسها ما الهوى العذري
وأكرم بها في حضرة القدس من خمر
سقانا وقد غبنا وحرنا فما ندري
نشاوي بريها إلى آخر الدهر
به رؤية الساقى إلينا ذوي السكر
عيون قلوب ما به حار ذو الفكر
لقد صغرت في جنبها ليلة القدر
أتانا أغر السعد بالخلع الخضر
وتصريفنا في الملك في البر والبحر
أمر وأعلمنا بها أنها تجري
زهت فيه كم حسناء في داخل الخدر
عرائس أبكار على منطلق الدر
عن الخلق في كشف الشدائد والضمر
تجرراً على الغر المشايخ بالنكر
لهم في سما مجد المفاخر كم قصر
بنوها بياقوت المواهب والدر
بها يهتدي من للعلا نحوها يسري

سلا عن حمى سلمى وعن أهله الغر
يجيء به من نحوها عذب منطق
يخبر عن سلمى وعن ذلك الحمى
رعى الله عهداً مر مع جيرة الحمى
سقتنا بها سلمى من الراح عند ما
أماطت حجاباً عن بهاء جمالها
نروم التسلي عن هواها ببعدها
خليلي ما سلمى ونجد وما الحمى
شربنا حميا الكأس في قدس حضرة
لنا عُصرت من كرم نور جمال من
سكرنا بها من شمها قبل شربها
أو السكر ذا من رؤية الكاس أو أتت
تجلى بأوصاف الجمال فشاهدت
فيا ليلة فيها السعادات والمنى
فلما شربنا الراح في ساعة الرضا
رسول عنايات برسوم ولاية
وضاءت لنا أنوار غيب وشوهدت
وحلت بوادي طور قلب معارف
وكم حكم تجلّى ملاح كأنها
وكم يدفع الله البلايا بسادة
فمن لم بذا يؤمن فقولوا له: إذا
تجلى فضولاً في فضائل سادة
مقامات أحباب نرى الشهب دونها
تضيء الدياجي من بهاء جمالها

وما تلك من أشباه عشك فادرجي إلى جوف عش في الغيابات أو جحر

إلى آخر القصيدة، وهي سبعون بيتاً افتتح بها كتاب المحاسن الغالية. وعند مراجعة ما نقلناه يرى القارئ أن «الرمزية» هنا لا تستوفي الشرائط الأساسية؛ لأن الناظم يحدثنا في بداية القصيدة عن سلمى فنظنه يرمز إلى الروح، ولكنه يصارحنا بعد ذلك بما يريد، وهذا ليس من أسلوب الرمزيات، مع أنه يقول: «وأنشد لسان حالهم معبراً عنهم نائباً عن لسان المقال معرضاً بذكر سلمى ونجد والحمى تورية وتسترًا»^٢. وهو لم يتستر، بل أفصح. والشاهد الذي نقلناه فيه نفحات شعرية كقوله:

نروم التسلي عن هواها ببعدنا وكل جمال في الوجود بها يغري

وفيه نظم متكلف كقوله:

فمن لم بدا يؤمن فقولوا له: إذا تجرا علي الغر المشايخ بالنكر

وإليكم شاهداً آخر ترك فيه سلمى، وتحدث عن نعمى وقد بهره نور الجمال:

وفاح به من خدر نعمى معطرًا
ولم ير ذاك النور أعمى بصيرة
ومن قد رأى أو شم أصبح مغرمًا
فإن أنعمت نعمى سقت راح وصلها
جنوا من جنان الوصل تفاح نفحة
وعيشًا هنيئًا في حمى ظل نعمة
فأها على تلك العطيات والمنى
له طيب رياها مثيرًا لأشجاني
ولا شم ذاك الطيب مزكوم حرمان
بنعمى وحالي عيشها الناعم الهاني
لأهل الهوى ممن بها مغرم عاني
بروضات رضوان وروح وريحان
تراهم ملوكًا جوف جنات عرفان
على تلك فابكوا يا صاحبي وإخواني^٣

^١ هنا ضرورة شعرية.

^٢ نشر المحاسن الغالية ص ٥.

^٣ نشر المحاسن ص ٢٣.

فهذه قطعة رمزية، ولكن كلمة «يا صحابي وإخواني» تدل على ما يريد من الحديث عن المعاني الصوفية.

وقد حدثنا أنه قال بعض القصائد على لسان حال من مات في حب الله «بطريق النيابة عن لسان مقالته، على جهة الغزل الساتر لحاله»،^٤ وهو بهذا يفضح الرمزية التي اعتصم بها وهو يشرح تلك الحال، أما تلك القصيدة فمنها هذه الأبيات:

بتذكار سَعْدَى أسعداني فليس لي	إلى الصبر عنها والسُّلُو سبيل
ولا تذكرا لي العامرية إنها	يوله قلبي ذكرها ويزيل
ولكن بذكري عرضاً عندها ^٥ فإن	تَقُل كيف هو قولوا فذاك عليل
علاه اصفراراً مدنفاً واله له	أنين سقيم جسمه ونحيل
فإن تعطفي يشفي وإن تتلفي ففي	هواك المعنى المستهام قتيل

والقارئ يلحظ الجناس في بعض هذه الأبيات.

بين التلميح والتصريح

ويظهر أن اليافعي متأثر بابن عربي في رمزياته، من حيث الشرح، فكما شرح ابن عربي قصائد ترجمان الأشواق، شرح اليافعي قصائده الصوفية، والفرق بين الرجلين أن ابن عربي لا يوجه معاني قصائده إلا عند الشرح، أما اليافعي فيصرح بمراده في صلب القصيدة ثم يؤكد مراده بالشرح، من ذلك ما صنع عند قوله في التائية:

ثنت في ابتدا ميدان فضل عنانها	وود حصان المدح لو كان مفلوتا
وأبياتها خمسون من نظم موثق	بقيد الخطايا والعلائق مكبوتا

فقد حدثنا أن «الحصان هنا كناية عن القلب وإشارة إلى ظلمته وعماه بسبب الخطايا وشغله بالعلائق العائقة له عن السير في الميدان المذكور، وهو ميدان من ميادين

^٤ ص ١٢٢.

^٥ في الأصل (عنها) وهو تحريف.

الملكوت، هو موطن فضلهم المشكور، ولا يعرف ذلك الميدان إلا أهل النور والعرفان، ولا يقطعه إلا المخففون السابقون من الفرسان؛ فلهذا وقف الحصان المكنيُّ به عن الجنان لعدم النور البارق، وثقل العلائق للذين كل واحد منهما كالقيد العائق، ولو أنه أفلت من الوثاق وأزيل عنه القيدان وأرخصى له العناية في ذلك الميدان لجال في تلك الأوطان، وشاهد في خيامها مليحات الحسان، فأعرب عن تلك المحاسن بأحسن بيان»^٦.

وصف الرجال

وعند اليافعي فن ثان هو وصف الرجال، أي: الصوفية كأن يقول:

رجال لهم علم بما جهل الورى	لهم صار مكشوفًا منحي حجابُهُ
فأسرار غيب عندهم علم كشفها	وقد سكرُوا مما يطيب شرابه
أولئك هم أهل الولاية نالهم	من الله فيها فضله وثوابه
وقرب وأنس واجتلاء معارف	ووارد تكليم لذيد خطابه
بترك الهوى أمسوا يطيرون في الهوا	ويمشون فوق الماء أمَّن جنابه
ملوك على التحقيق ليس لغيرهم	من الملك إلا إسمُهُ وعقابه ^٧

وهذه القطعة تبين منحاها في وصف رجال التصوف: فهم من أهل الكشف وعندهم أسرار الغيب، وهم يناجون الله عن «طريق الوارد» وهم ملوك على التحقيق، ومن سواهم ليس له إلا اسم الملك، وما يتبع الملك من تبعات تفضي إلى العقاب. والملوكية هي الوصف المختار عنده فقد تعرض لهم في قصيدة ثانية فقال:

ملوك البرايا ليس يشقى جلسهم لهم بيضُ رايات العلا في المواقف^٨

^٦ انظر نشر المحاسن ص ٢٣٩ ج ١.

^٧ نشر المحاسن ص ٩٩ ج ١.

^٨ ص ١١٩ ج ٢.

وعرض لغرامهم وسكرهم في قصيدة ثالثة فقال:

سلام على قوم شمس الهدى غدا
أدار عليهم كأس راح محبة
بها هام بعض في البراري وبعضهم
وبعض عن الأكوان بان وبعضهم
فسلّ عليه الشرعُ سيفاً حمى به
فمات شهيداً عند كمّ من محقق
بهم في الهوى سكر إلى حشرهم غدا
جمال سقى الأحباب لما لهم بدا
به وله ظنوا جنوناً فقيداً
به جاوز الإسكار حدّاً فعريداً
حدوداً فرى الحلّاج ماض محدداً
ولم عندهم يخرج عن القوم ملحداً^٩

والقارئ يلحظ أن الناظم قد يفصل بين حرف الجزم وبين مجزومه فيقول:

ولم عندهم يخرج عن القوم ملحداً

وقد سلف له شيء من ذلك حين قال: «فمن لم بنا يؤمن».

وله قطعة تغلب عليها النفحة الشعرية، وهو يصف القوم بالكباء عليهم فيقول:

لأحبابنا عيش عليه يناح
أيا دهرنا المغبر ما لك مظلماً
كأنك محزون على فقد سادة
فأخلفهم مثلي فحلاك مثله
وأيامك الغر الزواهر قبل ذا
كسا الكون حسناً والأنام سعادة
لقاء شيوخ للمريد لقاح
نهارك ليل لا يليه صباح
شموس الهدى كانوا ضياءك راحوا
حلاك حلّى منها الملاح قبّاح
حلاها بها يزهو الوجود ملاح
بها بمحياها الرضا وفلاح^{١٠}

^٩ ج ٢ ص ١٢١.

^{١٠} نشر المحاسن ص ٢٩٨ ج ٢.

ولعل هذه القصيدة هي التي ساق منها في موطن آخر هذه الأبيات:

بمذهبهم قتل الغرام شهادة وشهد ومحقون الدماء مباح
سلام على السادات من كل صادق له مسرح في معرك ومراح^{١١}

آداب المريدين

ومن هذا الفن أيضًا أشعاره أو منظوماته في وصف آداب الرجال، كأن يقول في وصف المريد الذي صدق ما عاهد الله عليه:

فمجد العلا ما ناله غير ماجد يخاطر بالروح الخطير فيظفر
إذا نكرت جنات عدن وأهلها يذوب اشتياقًا نحوها ويشمّر
ويعلو جواد العزم أدهم سابقًا وأبيض مجنونًا عن النور يسفر
ويركض في ميدان سبق إلى العلا ويسري إلى نيل المعالي ويسهر
وإني إلى أمر أنا فيه آمن لأحوج من غيري إليه وأفقر^{١٢}

أو يقول:

فما فاز بالمجد الأثيل من الورى سوى من لدى الأهوال بالنفس يسمح
فأما جبان عزت النفس عنده فذاك الذي بالذل يمسي ويصبح
تعرض لنفحات الإله وبابه أدم قرعه فالباب يوشك يفتح^{١٣}

وبدا له مرة أن يحاور مخاطبته على نحو ما كان يفعل حاتم مع امرأته فقال:

وقائلة: ما المجد للمرء ما الفخر؟ فقلت لها: شيء لبيض العلا مهر

^{١١} ص ٣٤٤ ج ٢.

^{١٢} ج ١ ص ١١٥.

^{١٣} نشر المحاسن ص ١١٥ ج ٢.

فأما بنو الدنيا ففخرهم الغنى كزهر نضير في غد ييبس الزهر
وأما بنو الأخرى ففي الفقر فخرهم نضارته تزداد ما بقي الدهر^{١٤}

فهو في هذه الأبيات يوازن بين الأغنياء والفقراء، ويرى الغنى زهرة ستذبل بعد قليل، ويرى نضارة الفقر نضارة باقية. ومن الواضح أن الفقر لا يوصف بالنضارة إلا في عرف الصوفية بل عندهم هو باب إلى الملك:

أخي. نحن والله الملوك بفقرنا لنا الملك في الدارين والعز والغنى
نولي ونعزل، والملوك جميعهم لنا خدم، والذل يجزون والعنا^{١٥}

وهو يرى من أدب المريد أن تكون المزايل أحب إليه من القصور ويقول:

أحن ارتياحًا للمزايل لا إلى قصور وفرش بالطراز توشح
وأمنح ودي للمساكين صافيًا أجالسهم والهجر للغير أمنح
ففي ذل نفسي عزها وبموتها حياة لأجل الغال بالدون أسمح
لنا باعتزال للورى لذ في الهوى جوار كلاب في المزايل تنبح
إذا في اختلاط قيل: ربح فضائل فقل: نحن قوم بالسلامة نربح^{١٦}

وقد تحدث عن العزلة في هذه الأبيات، ورأى جوار الكلاب أفضل من جوار الناس، وهي نظرة كلها تشاؤم، ولعله كان رأى في زمانه ناسًا يشبهون بعض من رأينا من أهل هذا الزمان، فقد مضى به التشاؤم إلى إيثار صحبة الأموات على صحبة الأحياء.

وناء عن الدنيا وعن صحبة الورى وحيد لأصحاب القبور مجاور
مجاور قوم لا يضررون جارهم وكم نفعوا بالوعظ من هو زائر

^{١٤} ص ٤١ ج ٢.

^{١٥} ص ١١٧ ج ٢.

^{١٦} ص ٢١٠ ج ٢.

فغائبهم لا يختشي غيبة ولا يخاف أذاهم والنميمة حاضر
يناديهم بالله هل في بيوتكم ظلام المعاصي أم بها النور زاهر؟^{١٧}

ولليافعي قطع كثيرة في وصف آداب المريدين، وهذه الشواهد تبين مناحيه الأصيلة، وهي إيثار الفقر والنفرة من الناس.

ولا يمكن أن نرى الخير كل الخير فيما يقول، فللغنى أوجه جميلة، وله منافع يؤيد بها كرام الرجال، والناس جميعاً ليسوا من أهل السوء، ففي بني آدم مخلوقات شريفة تصلح للمودة والإخاء، فيهم على الأقل أولئك الصوفية الذين يرون أنفسهم من أهل القدرة على البر والأدب والسخاء.

الحب الإلهي

وهناك فن ثالث من أشعار اليافعي هو التشوف إلى الذات الإلهية، وأشعاره في هذا الفن فيها قبس من الحنين، ولكنها لا تسمو به إلى منازل الأقطاب من المحبين، ونلمح فيها أحياناً نزعة سوقية، كأن يقول:

فيا أسفا يا حسرتا يا مصيبتا
كما لم نكن كالغير أهلاً لقربه
نموت ولم ننظر جمال جلاله
فلو شاهدت ذاك الجمال عيوننا
وملنا نشاوي من شراب محبة
ونحى حجاباً عن عجائب قدرة
فما العيش إلا ذاك لا عيش عزة
ويا ضيعة الأعمار سوق المواسم
لقد فاتنا كل المنى والمكارم
ولم ندر طعم الحب مثل البهائم
سكرنا وغبنا عن جميع العوالم
وباح بمكنون الهوى كل كاتم
ونور وأسرار وطيب تنادم
وسلمى ولا ليلى ولا أم سالم^{١٨}

والنزعة السوقية ظاهرة في هذه الأبيات؛ لأن المحب لا يتذكر في هذا المقام عيش البهائم، ولا يقارن حال الشوق إلى الله بالشوق إلى عزة وسلمى وليلى وأم سالم، مع احترام هذه الأسماء!

^{١٧} نشر المحاسن ص ٢٢٠ ج ٢.

^{١٨} ص ١٢١ ج ١.

وله قصيدة أخرى في الحب الإلهي لم تسلم من هذه النزعة السوقية، فقد ختمها بهذا البيت:

سكارى بمولاهم وأنت بجيفة فقس رخماً بالباز عند التناصف

والظاهر أنه في مثل هذه المواقف يعرض بأعداء الصوفية، وهذا التعريض هو الذي يقدر في قيمة انجذابه نحو الذات الإلهية التي لا يرى المحب عندها صورة لأحد من المخلوقين.

والحق أن اليافعي لم تصلح نفسه صلاحية تامة للحب الإلهي؛ لأنه يتحدث كثيراً عن الجنة والنار، ويجعل الخوف والرجاء موصولين بأشياء حسية لا يفكر فيها المحبون، والأصل في الحب الإلهي أن يكون جذوة تشغل المحب عن كل ما سوى المحبوب، فلا يعرف النعيم ولا الجحيم، ولا يفكر إلا في رضا المحبوب، ولو كان من رضاه أن يقذف بالمحب في مهاوي الشقاء.

نظم قواعد التصوف

بقي الفن الأخير من منظومات اليافعي وهو خير ما عنده من الفنون، وهو نظم القواعد الصوفية، وله في هذا الفن قصيدة عينية لم نرها كاملة، ولكن عرفنا أهميتها من الشواهد المبددة في كتاب (نشر المحاسن الغالية)، وإليك هذه الأبيات:

نفوس البرايا كالمطايا يقودها	إذا عودت في كل شيء تطاوع
فنفسك عودها حميداً من التقى	وعلم وآداب لها الزهد رابع
وصبر وشكر والتوكل والسخا	ومع ورع فقر به العبد قانع
ومع عزلة ذكر وسابق توبة	وخوف وعيد وهو في العفو طامع
وصدق وإخلاص وحسن استقامة	وكن راضياً فيما بك الحق صانع
وخاتمة العشرين زين خصالها	تواضع فللعبد التواضع رافع ^{١٩}

^{١٩} ص ٤٠٠ ج ١.

ففي هذه الأبيات الستة ساق عشرين خصلة من خصال المرید الصادق، وهذا هو ما نريده من نظم قواعد التصوف.

وله قصيدة سماها (عذبة المعاني الدقيقة، في التغزل بين الشريعة والحقيقة) أراد أن يبين بها أن الشريعة هي الأصل «كالبحر والمعدن واللبن والشجرة، والحقيقة مستخرجة منها كالدر والتبر والزبد والثمرة»^{٢٠} وهي قصيدة طريفة:

وقلبي بنار من قلاها مقلب	فؤادي بعذبات المعاني معذب
عزيز ومن لم يمنح الوصل يتعب	تعوض عن سلمى بسعدى ووصلها
فبين هوى سلمى وسعدى مذبذب	معنى فلا من ذي ولا ذي مواصل
وبيض العلا في الفقر من بعد يخطب	لعز معالي الفقه من قبل واصل

وهي قصيدة طويلة فيها الغث والسمين يراها القارئ في الجزء الأول من نشر المحاسن الغالية.^{٢١}

منزلة اليافعي بين الصوفية

والمنظومات التي أراد بها اليافعي تقييد القواعد الصوفية كثيرة جدًّا، وهي على كثرتها لا تضيفه إلا إلى عوام الصوفية؛ لأنه لا ينحدر في مزالقهم إلا قليلاً، ومن هذا القليل القصيدة التي يقول فيها:

كجسم وبل أولى جوازًا مؤكدًا	يداوي لقلب في حرام مخفف
وبالضد جسم القلب للدين مفسدًا ^{٢٢}	لأن سقام الجسم أجر ورحمة

وهو يشير إلى الرأي الذي يقول: بجواز الإقدام على الحرام إذا كان فيه إصلاح للقلب.

^{٢٠} ص ١٥٤ ج ١.

^{٢١} ص ١٥٥-١٥٩.

^{٢٢} ص ١٦٠ ج ٢.

وخلاصة القول: أن منظومات اليافعي أهمية عظيمة في نشر الثقافة الصوفية، ولكنها من حيث ذاتها ليس فيها محصول جديد، واليافعي نفسه لا يدرك من التصوف غير الغاية النفعية، فالصوفي عنده رجل يخاف النار ويرجو ما وعد به المتقون من نعيم الجنان.

وما نريد بهذا أن نخرجه من حظيرة التصوف، وإنما ننص على أن تصوفه ليس من النوع الخطر الذي يحل صاحبه من قيود الشرع ويسلكه في زمرة المتفلسفين. ولهذا المسلك قيمة من الوجهة الأخلاقية، فالمريد الذي يربيه اليافعي شخص وسط يسير في الطريق المأمون، وعليه أن يراعي من قواعد السلوك ما ينسجم مع العرف والمألوف، فلا يزيغ بين الحقائق والأضاليل.

وليس في منهج اليافعي ما يعاب غير الإسراف في التشبث بصحة الكرامات، وهذا يقلب مسلكه المأمون في التصوف؛ لأنه يصور أقطاب الصوفية بصورة من يملكون تصريح الوجود، وعندما يصح هذا في أذهان العوام الذين يربيهم على أدب الشرع ينقلبون إلى طوائف من الموسوسين لا يمسخهم عقل ولا يحوطهم تدبير.

وقد أشرنا من قبل إلى قيمة منظوماته من الوجهة الفنية، فلنقيد مرة ثانية أن أسلوب هذا الرجل أسلوب وسط، واللحن يغلب عليه، بالرغم من حدلقتة النحوية التي يلوح بها من حين إلى حين.

وهناك عيب يجب النص عليه وهو غرام اليافعي بالنظم، فإننا نراه يحرص على وضع منظوماته في كل موضوع، كأنه موكل بنظم ما عرف الصوفية من المعاني والأغراض، وهذا يدل على أنه كان في أكثر أحواله من المتكلفين، ومن الناس من يوصي بالتواضع ليقع في الكبرياء.

أشعار النابلسي

نشأته

هذه شخصية كان لها شأن في أواخر القرن الحادي عشر و صدر القرن الثاني عشر. كان لها شأن يوم كان التصوف يخلق لأصحابه ألوف الألوف من المريدين والأتباع، فكان عبد الغني النابلسي شغل الناس في مصر والشام والحجاز والعراق. ولد النابلسي في دمشق سنة ١٠٥٠، وتوفي بها سنة ١١٤٣ وكان فيما يظهر من أخباره متفوقًا في اللغة والدين والتصوف، فترك فيما يقال نحو مئة مصنف، أكثرها في الفقه والتوحيد والحديث.

اتصاله بأسرة البكري في القاهرة

وكان النابلسي موصول العهد بأسرة البكري في القاهرة، فكان حين يزور مصر ينزل بأولئك الأشراف فيساقيهم كئوس المودة والصفاء. يدل على ذلك اهتمامه بتخميس وتشطير ما أثر من أبيات الشيخ محمد البكري، ولذلك شواهد في «ديوان الحقائق»، ومجموع الرقائق»، ويصرح بهذه الصلة الوثيقة قوله في التمهيد لشرح القصيدة الطائية: وقد طلب منا حبيبنا^١ الشيخ زين العابدين البكري شرح هذه القصيدة الطائية فشرحناها شرحًا لطيفًا، وأكملنا الكلام في معانيها تحقيقًا وتعريفًا، على حسب وارد

^١ كلمة (الحبيب) معناها الصديق، ولا تزال مستعملة بهذا المعنى في لغة أهل تونس، فقد ذهبت مرة لزيارة جامع باريس ومعني صديق هولندي فرفضوا أن يأخذوا منه ثمن تذكرة الدخول، وقال قائلهم: (من جاء مع الحبيب فهو حبيب)، وربما كانت كلمة (الحبيب) كلمة اصطلاحية عند الصوفية لذلك

الفتوح، ينبسط له القلب وتنشرح به الروح، وسميناه (نفخة الصور، ونفحة الزهور، في الكلام على أبيات قبضة النور) وأتممناه في مصر المحروسة في بيت الشيخ زين العابدين المذكور ... إلخ.^٢

أناشيده ومواويله

واتصاله بأسرة البكري في القاهرة يفسر لنا جانباً من حياته الأدبية فإن الموايل «المواويل» عنده تغلب عليها الصبغة المصرية، وقد لا يبعد أن تكون بقيت بقية من مواويله ينشدها المنشدون في الأذكار وهم لا يعرفون الناظم الأصيل، وإليك هذا الموال:

يا أمة العشق فزتم بالبصر والسمع
نور الشموع الذي يلمع عليكم لمع
قوموا اتركوا الفرق عنكم واقبلوا للجمع
من حرقة القلب قد سالت دموع الشمع

وهذا الموال:

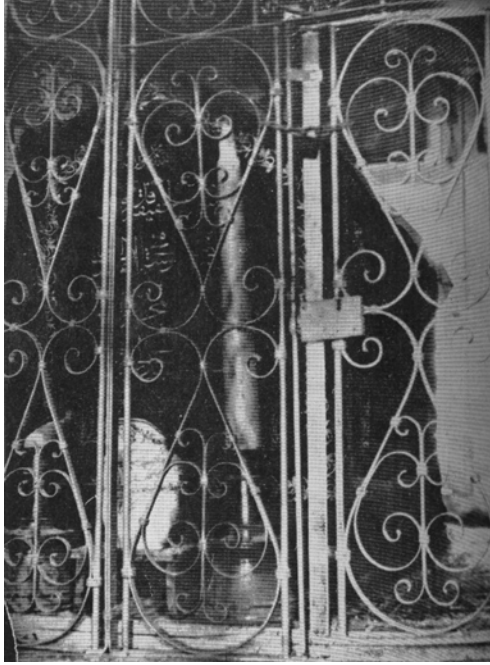
قوموا بنا كلنا نخرق حجاب الطبع
حتى نشاهد جمال الله يلمع لمع
ونتبع يا جماعة ما أتى في الشرع
ولا جود لنا وهو الوجود الجمع

وهذا الموال:

حبيبنا في بديع الحسن حيرنا
حكم علينا وبالهجران غيرنا
بين الحياة وبين الموت خيرنا
وبعد هذا بسوء الحال غيرنا

فهذه المواويل تأخذ وقودها من التعابير المصرية، ومن المؤكد أنها عاشت في القاهرة حيناً من الزمان.

العهد كما نرى كلمة (الأخ) عند الشاذلية في هذه الأيام، ولا يزال الشاذلية يقولون في نهاية الحضرة: (تذكروا يا أحباب) أي: يا إخوان.
^٢ ص ٢٨٨ من ديوان الحقائق.



مقام الشيخ عبد الغني النابلسي في دمشق.

مجموعة أشعاره

وبمناسبة هذه الأناشيد نذكر أن النابلسي كان يغذي حلقات الأذكار بمنظومات خفيفة الروح، فكان له فضل في إذاعة المعاني الطريفة بين المريدين، وهو صاحب الأنشودة الرائعة، أنشودة الساقى، وانظروا كيف تلتطف الحركة وتقوى الذبرات الموسيقية في هذا النشيد:

ساقى يا ساقى اسقيني من خمرة الباقي
واكشف لي عن قيد إطلاقي أه يا ساقى، أه يا ساقى
أستاره راحت عن عيني والزهرة فاحت

والسكره بالأسرار باحت
اكشف لي عنك
واجعلني يا حبي أنك
افتح لي باب الحان
وارشفني من كاسي الملآن
من يشرب يسكر
والمغرور في علمه أنكر
لا يعرف أمري
أحشاؤه تصلى في جمري
آه يا ساقى، آه يا ساقى
في ذاتي وافتح لي دنك
آه يا ساقى، آه يا ساقى
واسمعي من طيب الأحنان
آه يا ساقى، آه يا ساقى
من خمري لما يتفكر
آه يا ساقى، آه يا ساقى
إلا من يشرب خمري
آه يا ساقى، آه يا ساقى

وقوة الروح في هذا النشيد لا تخفى على أصحاب الأذواق.

إخوانياته

وأهم الآثار الباقية من أدب النابلسي هو المجموع الضخم الذي يحوي ما نظمه في المواجيد الذوقية والمدايح النبوية، والأحاجي الشعرية، والغزليات. وهو يسمى القسم الأول (ديوان الحقائق، ومجموع الرقائق، في صريح المواجيد الإلهية، والتجليات الربانية، والفتوحات الأقدسية). ويسمى القسم الثاني (نفحة القبول، في مدحة الرسول). ويسمى القسم الثالث (رياض المدايح، وحياض المنايح، ونفحات المراسلات، ونسمات المساجلات).

ويسمى القسم الرابع (خمرة بابل، وغناء البلابل). ولهذا المجموع الضخم مقدمة طويلة مسجوعة يغلب عليها التكلف، لم يعجبنا منها إلا تعابير قليلة، كأن يقول: «وهدى إليه قومًا بضلالهم فيه». وكأن يقول: «والخارجين من مكة النفوس قبل الفتح». وكأن يقول: «وتأملوا ظهوره للعقول بأنواع المعاني، وتجلياته للحواس الخمس بالصور المختلفة كالماء المطلق في قيود صبغة القناني».

الألفاظ الحسية

ويعد النابلسي من أقطاب شعراء الصوفية، وإن كان لا يستطيع اللحاق بابن الفارض، وهو في أغراضه أوضح من ابن عربي، وهو كذلك أقرب منه إلى البيئات الشعبية، وهو لا يخرج في أشعاره عن دائرة التصوف إلا قليلاً، كأن يقول في الإخوانيات:

أخ لي يظهر الغيب أرعى وداده ويرعى ودادي يا رعى الله من يرعى
أهيم به في الحب وهو يهيم بي فيا خيبة الواشي إذا رام أن يسعى

وكأن يقول في الحساد والأعداء:

من لعبدٍ بجسمه السقم بادي بين أيدي حواسد وأعادي
وعيون قد أهدقت بازورار وخزنتي مثل السيوف الحداد
وقلوب كأنما البغض فيها جمر نار تبدو من الأجساد
صاعدات أنفاسها كدخان منه يعلو الوجوه صبغ السواد

إنكار وحدة الوجود والخلول والاتحاد

وللنابلسي ألفاظ لا ندري كيف استساغها معاصروه، ألفاظ حسية أدارها في معارض معنوية، كأن يقول في خطاب المريدين:

يا ذوي الاعتقاد فينا ويا من أسسوننا على أتم أساس
أحسنوا بالتقى فروج قلوب طاهرات ممن سواكم يقاسي
من زناة لهم ذكور كلام نطف الغي منه والوسواس
جامعوه يلقون فيه شكوكًا تنتج الريب في أمور الناس

وقد سلك هذا المسلك في العينية وهي من قصائده الطوال، وانظروا كيف يقول:

وجاءت بأنواع الشهادة أمة على الحق زكته صفات بوارع
وهذا نكاح الأم عقد محقق ومن كل شيء خلق زوجين بادع

شهدنا على إيجابنا وقبولنا وكانت لنا في الحضرتين وقائع
وزفت عروس القرب ليلة قدرنا وفي ذكر الذكر استلذ المجامع
وإنزاله القرآن قد حملت به فروج قلوب بالعلوم تدافع
وبت طلاق الصبر زوج فتى الهوى ثلاثاً على سلمي فكيف يراجع
ولو دفعت كل الذي هو ملكها على طلقة ما كان قلبي يخالغ

وهذه الألفاظ لها عنده تأويل، فهو يقول بعد أبيات:

كلام على حكم العيان مفصل به الغيث من سحب الحقيقة هامع^٢

منزلته الشعرية

والنابلسي ينكر وحدة الوجود وينكر الحلول والاتحاد، فيصف الله في مقدمة ديوانه بأنه «الظاهر من حيث صفاته وأسمائه في صورة كل أحد، من غير أن يحل في شيء أو يكون بشيء اتحد، والباطن من حيث ذاته العلية، عن معرفة أحد من البرية، فكل ما يخطر في بالك فهو من حيث أسمائه وصفاته كذلك، وهو من حيث ذاته العلية بخلاف ذلك». ويقول في الرد على من يعتقد وحدة الوجود:

ولا تقل: أنت هو ما أنت هو أبداً لا شيء كيف يساوي الشيء واعجبي

ويقول في نفي الاتحاد والحلول:

لا تقل: حل ولا تقل: الحق اتحد

^٢ هذه مناورات صوفية، والحق أن هؤلاء الناس تجري على أقلامهم وألسنتهم ألفاظ ليس لها شفيح من حسن الذوق، وألفاظ النابلسي هنا لها نظير في قول البكري في توسلاته: «إلهي. حل لنا إزار الأسرار، عن علوم الأنوار» و«حل الأزار» عبارة حسية لا تصلح لهذا المقام الجليل، ولكن القوم يشطحون أحياناً وينطحون!

أشعار النابلسي



ضريح سعد الدين الجبائي بضواحي دمشق ويرى الناظر جماعة من الصوفية يذكرون وينشدون.

ولكنه في موطن آخر يحتال لتفسير وحدة الوجود فيقول:

لا تقل: وحدة الوجود إذا لم تفن عن كل كائن موجود
ثم تفني نوقاً بتحقيق حق عنك حتى عن الغنى المقصود
ويصير الوجود عنك خفياً لست تدري منه سوى فرط جود
وإذا لم تكن كذلك فاحذر من تلابيس عقلك المعقود
واجتنب وحده الوجود ودعها لرجال قاموا بحفظ العهود

وهو في هذا يتابع ابن عربي الذي لا يبيح لكل سالك أن يقول بوحدة الوجود. بقي النص على منزلة النابلسي في الحياة الشعرية ونحن نراه شاعراً وسطاً بين شعراء الصوفية، ولولا التصوف لما أضيف اسمه إلى الشعراء.^٤ وهذا لا يمنع أن نحكم بأنه أجاد في بعض المواطن ولا سيما المواويل كأن يقول:

^٤ إذا لاحظنا أن النابلسي ظهر في عصر من عصور الانحطاط أمكن أن نستكثر ما جاء به فقد كانت أشعاره ملاءم الأفياء في صدر القرن الثاني عشر وظل صداها يرن في الآفاق الصوفية إلى اليوم، ولهذا أهمية في تقويم شاعرية النابلسي: فإن بعد الصيت ولو بين العوام ينصب له في تقويم الأدب ميزان.

نوحى على فقدهم يا مقلتي نوحى والدمع طوفان هل منه نجا نوحى
يا من إذا أبطأوا جئنا لهم نوحى لأنبياء المحبة لم نزل نوحى

وفي هذا الموال جناس مقبول،^٥ والجناس من الخصائص الأساسية في المواويل المصرية، وربما جاز أن نستعيد هذا الموشح الطريف:

تجلى وجه محبوبى وهذا كل مطلوبى
فيا نار العدا ذوبى بعيد عنك مشروبى

* * *

جمال الأهيف الزاهى وحسن الأغيد الباهى
به صبرى هو الواهى وموتى فيه مرغوبى

* * *

رأينا نوره أشرق فكنا برقه الأبرق
ولا نجد ولا أبرق سوى الإبريق والكوب

* * *

علينا الخمر قد دارت بها ألبابنا حارت
وأطيار الهوى طارت بترتيب وأسلوب

* * *

مليح الكون وأفانا وزاد الحسن إحسانا
وحيا يوسف الآنا فقرت عين يعقوب

^٥ وجه الجناس في هذا الموال أن كلمة (نوحى) تكررت مع اختلاف المعنى.

أشعار النابلسي

هذا؛ ولا ينسى القارئ أن أهمية النابلسي ترجع إلى ما أثر في عصره من الدعوة إلى الحق. أما منزلته الشعرية فهي عندي ضعيفة كل الضعف، وقد قضيت ليالي في درس ديوانه فلم أجد له قطعة واحدة تلحقه بأكابر الشعراء.

وفي الناس من يحيا مرة واحدة ثم يموت، وأظن النابلسي أخذ حظه وهو يتنقل بين مصر والشام والحجاز والعراق، فإن جحدنا فضله اليوم فلا بأس فقد عاش حتى سئم العيش، ولعله ظفر بما كان يطمح إليه من الخلود في عالم الأرواح.

منظومات حسن رضوان

خلاصة ترجمته

الشيخ حسن رضوان صوفي من رجال القرن الثالث عشر، ولد في سنة ١٢٣٩ ومات في سنة ١٣١٠ فهو قريب العهد، وكان مولده في ببا الكبرى بمديرية بني سويف، وأجداده كانوا من أهل الشام، والذي انتقل منهم إلى مصر جده الثاني، وقد توفي والده وهو صغير فرعته أمه، وأرسلته لطلب العلم في الأزهر الشريف فبلغ مقام التدريس وهو ابن سبع عشرة سنة، وأخذ الطريق وهو في سن العشرين، ثم ترك القاهرة وانتقل إلى بلدة تسمى السريرية بمديرية المنية، حيث أقام بزاوية أستاذه تسع سنين، تولى فيها مراقبة المريدين بتلك الزاوية وكانوا خمس مئة أو يزيدون، ثم انتقل بأهله من السريرية إلى بلد يسمى (سقط أبي جرج) بمركز بني مزار، واشترى دارًا بجوار المسجد فاجتمع عليه الناس لمدارسة العلم وتلاوة القرآن، ثم أمره أستاذه بالانتقال إلى بلدة تسمى أبا الوقف فأقام فيها خمس سنين، ثم حج البيت الحرام، وبعد رجوعه انتقل إلى بلدة تسمى أبشاق الغزال بالقرب من سقط أبي جرج، وما زال ينتقل من بلد إلى بلد في سبيل العلم وخدمة الفقراء إلى أن توفي إلى رحمته الله في سنة ١٣١٠.

^١ لخصنا ترجمته مما كتبه ابنه في تصدير (روض القلوب المستطاب).

قيّمته الأدبية

وحياة الشيخ حسن رضوان هي نموذج لحياة الصوفي الحق، فقد كان الرجل من أهل العلم، وكان اهتمامه موجّهاً إلى نشر الثقافة الدينية والصوفية، فكان يقيم الدروس وينشئ المؤلفات، ويذيع المثل الطيب بسلوكه الشريف بين الناس. وقد ترك هذا الرجل سيرة عطرة فما اتصل به من البلاد، وغرس فيمن عرفهم حب الدرس، وقد حدثني الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق أن البلد الذي أقام فيه الشيخ حسن رضوان كثر فيه العلماء والمدرسون، فهو من الهداة الصالحين الذين عرفتهم مصر في القرن الثالث عشر، وإليه يرجع الفضل في تثقيف جمهور كبير من أهل ذلك العهد.

معنى التصوف

ترك الشيخ حسن رضوان طائفة من المؤلفات الدينية والصوفية.^٢ ولكن أهم آثاره هو (روض القلوب المستطاب) وهو منظومة مطولة تقرب من اثني عشر ألفاً من الأبيات، وربما كانت هذه المنظومة أعظم منظومة في قواعد التصوف، وهي تدل على مرونة اللغة في قلم ذلك الشاعر البليغ، وتدل أيضاً على أنه كان من أعلم الناس بأصول التصوف، ومن أعرفهم بمذاهب القوم.

والذي ينظر في هذه المنظومة يعجب كيف اتفق لذلك الرجل أن يعي كل تلك الحقائق، وما ظن القارئ برجل لم يترك من التصوف شاردة ولا واردة إلا قيدها بأسباب من النظم الوثيق؟ ما ظن القارئ برجل يعرف ما يأتي وما يدع في ميدان كثر فيه الوهم والضلال؟ ما ظن القارئ برجل قعد التصوف تقعيدياً وصيره من العلوم ذوات القواعد والأصول، بحيث يرى المطالع أنه ينظر في فن مقعد مضبوط؟

وتظهر قوة الشيخ حسن رضوان حين يتصدى لشرح بعض الإشارات، فهناك ترى نفسك أمام رجل يعني ما يقول، ويفهم ما يريد.

يضاف إلى ذلك الجرأة الهائلة في شرح ما يؤمن به في مزالق التصوف، ولكن أي شرح؟ شرح واضح لا مداورة فيه ولا التواء.

^٢ انظر التصدير الذي كتبه ابنه.

ولا يمكن لقارئ أن يعرف قيمة الشيخ حسن رضوان إلا أن اتفق له ما اتفق لنا من الحيرة الطويلة في فهم مذاهب القوم، فقد قضيت سنين وأنا أتحسس مقاصد أولئك الناس، فلما وصلت إليه عجبت كيف وضحت تلك المذاهب في نفسه فجلاها في أظهر بيان.

وحدة الوجود

ومن أعجب ما وقع لهذا الناظم أنه بدأ منظومته بأصعب مسألة، وختمها بأسهل مسألة، بدأها بالكلام على وحدة الوجود، وختمها بتعريف التصوف، ولو أنه عكس لكان أقرب إلى النظام المقبول في الترتيب.

فلنبدأ نحن بكلامه في تعريف التصوف، وهو يرى أنهم اختلفوا فيه:

فبعضهم بالفقر عنه عبرا	وبعضهم بوصف زهد فسرا
وبعضهم بالأخذ بالحقائق	ويأسه مما لدى الخلائق
وقائل: بحب الافتقار	والفقر والإعطا مع الإيثار
وترك الاختيار بالتسليم	إلى مراد العالم الحكيم
وبعضهم بقطع كل عائق	عن ربنا من مطلق العلائق
وقيل: إنه القيام بالأدب	لكل وقت في جميع ما طلب
من شكر نعمة عليه أسبغت	أو توبة مما به نفس بغت
وقيل: أن يحيى الإله عبده	به وأن يميت منه قصده
وقيل: ذكر باجتماع والعمل	مع اتباع ثم وجد اتصل
وقيل: إنه النقا والتصفية	للقلب من معوقات التوفية

ويحدثنا أن لفظ «الصوفي» لم يكن مستعملاً في عرف النساك، وإنما هي لفظة اصطلاحية أخذت من (الصوف) وهي ثلاثة أحرف: صاد، واو، فاء، وكل حرف من هذه الأحرف يشير إلى عدة معان:

فإلصاف صرف الهمة القويه	في كل مرضيٍّ وصدق النية
وصبره على البلا والطاعه	وعن أمور توجب انقطاعه

وصده الهوى عن الفؤاد
وصدعه بالحق لا يبالي
وصفحة عن كل من يؤذيه
وصونه لجملة الأنفاس
وصرمه حبال كل عائق
وصقل قلبه بذكر ربه
وأن يكون صاغراً بحيث أن
أولئك ما يشير إليه الصاد
والواو وصله جميع ما أمر
ووده في الله كل من عرف
كذا وقوفه على الحدود
والوعد مثل العهد في وفائه

وصرفه عن خلطة العباد
من لومة في الله ذي الجلال
والصدق في جميع ما يبديه
بضبطها والصلح بين الناس
يعوقه عن رؤية الحقائق
وصمته عن مانع من قريبه
يرى الصغار عنده من المنن
أما الواو فقد فصل إشاراتها إذ يقول
بوصله المولى وفضله اشتهر
بوصف إيمان وبالتقوى وصف
مع الوفا لله بالعهود
لديه عن عزم لدى إبدائه

أما الفاء في إشاراتها أغرب، ولننظر كيف يقول:

والفاء للفتوة المعهودة
والفتق والفتوح والفرقان
وفرقه الثاني، وهذا بعض ما
في عرفهم وفقده شهوده
وفتحه الموصوف بالبيان
له حروفه تشير فاحكما

وقد شرح الغامض من هذه الإشارات فبين أن (الفتق) هو في عرف أهل الحق عبارة عن اتصافه بما يفيد تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية، أو ظهوره كلما بطن في الحضرة الواحدية، من النسب الأسمائية، وبدو كل ما كمن في الذات الأحدية، من الشئون الذاتية، كالحقائق الكونية بعد تعيينها في الخارج؛^٣ وقد شرح «الفتوة» وهي كلمة يكثر ورودها في كتب الصوفية، وهي عندهم عبارة عن خمود حرارة القلب اللازمة للبداية.^٤ والقول: بأن كلمة «صوف» اختيرت لما تشير إليه الصاد والواو والفاء هو قول لم أراه عند غيره من الصوفية، فإن كان من مبتكراته فهو تعليل طريف يدل على براعة الخيال.

^٣ انظر صفحة ٤٧٩.

^٤ صفحة ٤٧٨.

على أن هذا لم يمنعه من نظم أقوالهم في اشتقاق التصوف:

وقد جرى من حيث الاشتقاق	في لفظة التصوف الشقاق
وكل ذي قول له توجيه	لقوله في نفسه وجيه
ولكن القياس والقواعد	في جملة الأقوال لا تساعد
والبعض منهم قد يقوى قوله	بالأخذ من صوف بلبسهم له
فقوله هذا وإن يكن وجد	له قياس في كلامهم عهد
لكن أهل الحق لم يختصوا	بلبسه ولا عليه نصوا

وهو بهذا النظم قيد ما جاء في فاتحة الرسالة القشيرية، ولكن البيت الأخير عليه اعتراض؛ لأنه يقرر أن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف ولم ينصوا عليه، وهذا غير صحيح، فإن الصوفية اختصوا بلبس الصوف ونصوا عليه، وإن كان لم يفهم أن يقرروا في غير موطن أن طهارة القلب هي الأساس، وأن المطلوب تصوف القلب لا تصوف الثوب.^٥ ومن رأي الناظم أنه لا ينبغي مطالبة الصوفية بمجارات القياس أو الاشتقاق.

فإنهم أجل من أن تفتقر	أقوالهم إلى قياس مشتهر
أو اشتقاق إذ لهم قانون	ساروا به وسره مكنون
لفظهم أقاله لا تفتح	إلا بدوق أو بكشف يمنح

آداب السلوك

وأهم مسألة عرض لها الناظم هي (وحدة الوجود) وقد جعلها غاية الغايات من منظومته حين قال في الختام:

وهذه الرسالة الشريفه	جمعتها بهمة ضعيفه
لكن بحمد الله جاءت كافيه	في سير أرباب القلوب الصافية

^٥ ارجع إلى البحث الذي سلف في اشتقاق كلمة تصوف.

فكل بيت من بيوتها اشتمل	على معان تنجلي لمن دخل
وكلما تكرر الدخول	في أي بيت يحصل المأمول
وتنجلي الرقائق المطويه	في لفظة والحكمة المنويه
لا سيما ما كان في العقائد	فإنه من أعظم المقاصد
وحسبه من ذلك المقصود	إشراق نور وحدة الوجود

وهو بهذا أجراً من الشعراني الذي أعلن براءته من القول بوحدة الوجود، وأصرح من ابن عربي الذي دار حولها في تهيب واحتراس. وربما كان من أسباب شجاعة الناظم أنه نشأ في مصر في أيام لم تكن فيها حقائق التصوف من المشكلات، أو لعل الذين عاصروه من كبار العلماء لم يكونوا من الذين يثيرهم القول بوحدة الوجود، أو لعل شغل الجمهور المصري بالمشاكل السياسية التي خلفت الثورة العراقية كان مما صرفه عن تعقب المشكلات الصوفية.^٦ ولننظر كيف عبر عن هذه النظرية إذ يقول:

وكل ما سواه نجم آفل	بل في شهود العارفين باطل
فليس إلا الله والمظاهر	لجملة الأسماء وهو الظاهر
فغيره في الكون لا يقال	لأنه في ذاته محال
ورتبة الإمكان لا تفارق	لممكن ما وهي فيه الفارق
فالحق ذاتاً واجب الوجود	لنفسه وعز في الشهود
وكل مظهر بروحه استمد	من حضرة الأسماء بخير ما استعد
ومن هنا اليقين والتمكين	في رتبة الشهود والتلوين
فمن صفت مرآته تحققا	بما من الأسماء عليه أشرقا
وشاهد المشاهد المصونه	وأدرك المواهب المكنونه

وقد اهتم بشرح هذه الأبيات فقرر أن كل ما سوى الله من الأعيان الظاهرة والماهيات الممكنة علوية وسفلية باطل في شهود العارفين من حيث ذاته فلا حقيقة له أزلاً وأبداً،

^٦ يثور رجال الدين على القول بوحدة الوجود من وقت إلى وقت، ولكن لا تبلغ حدتهم ما كانت تبلغه في العصور الخالية.

وإنما الموجود حقيقة هو ذات الحق تعالى، وليس لتلك الأعيان والماهيات الظاهرة وجود حقيقي ذات لها، وإنما المشاهد فيها انصباعها بنور الوجود الحق على نحو من أنحاء الظهور، وطور من أطوار التجلي الحقيقي، فهو الظاهر في جميع المظاهر، والمشهود في كل التعينات بحسب تفاوتها في استعداداتها، وتعدد شئونه بتكثر حيثياتها، على مقتضى العلم القديم بذلك كله إجمالاً وتفصيلاً، كلياً وجزئياً، فالتوحيد للوجود، والكثرة والتمييز للظهور على مقتضى العلم، فللوجود الحق تجل بذاته لذاته يسمى غيب الغيوب والعماء الأزلي، وظهور بذاته لأسمائه وصفاته، وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى بالنور المفاض على سموات الأرواح وأرض الأشباح، الله نور السماوات والأرض به ظهرت أحكام الماهيات والأعيان، وحصلت بذلك النسب والإضافات، وظهرت آثار الأسماء والصفات التي هي فعله، وبسبب تميز هذه الأعيان وتخالفها لسر اقتضته مرتبة الألوهية اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات، ومن ذلك السر الجمع بين الأضداد، فظهر الحق في كل ماهية على ما تقتضيه ذاته الكريمة من التنزه التام القديم الذي لا يعرفه غيره، وظهرت الماهيات بالحق، وتعاكست أحكام كل منها إلى الآخر مع ذلك التنزيه أيضاً، فصار كل منها مرآة لظهور الآخر فيه، ويشهد لذلك قوله ﷺ: (رأيت ربي في صورة شاب أمرد)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (خلق الله آدم على صورة الرحمن)^٧ ... فالحق تعالى ليس له إلا تجل واحد على الأشياء، وظهور واحد على تلك المظاهر، وهذا الظهور هو بعينه ظهوره برتبة تنزله لنفسه في مرتبة أفعاله، فلا يمكن أن يكون هذا الظهور مثل ظهوره بذاته لذاته لاستحالة المثلية بين الظهورين. وهذا هو المراد بقوله عز شأنه: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»، فظهرت الذات الأحدية، والحقيقة الحقية، في كل مظهر من المظاهر بحسبه على ما علمت من التنزيه القديم، لا أن لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة، وتجليات متعددة، وإنما ذلك تقريباً كتكثُر نور الشمس وتلونه بتعدد ألوان الزجاجات المقابلة له، فمن شاهد حقيقة النور الأصلي وعرف أنه لا لون له في ذاته انكشف له أن هذه الألوان المتكثرة في الظاهر إنما هي من الزجاجات بحسب استعداداتها فقط، ولا تعدد للنور في ذاته، ومن وقف مع الزجاجات وألوانها احتجب بها عن النور الحقيقي، فمن وقف مع مظاهر

^٧ انظر روض القلوب صفحة ٢.

الحق تعالى وتعددها وتكثرها وتوهم أنها أمور مستقلة بوجود مع الله تعالى فقد ضل بذلك عن سبيل الجادة وأفحش وأثم، وبغى بغير الحق ظاهراً وباطناً، حيث أشرك مع الله ما لم ينزل به سلطاناً،^٨ ... فتحصل من ذلك كله أن كل شيء مما سوى الله تعالى إذا اعتبرته من حيث ذاته وجدته عدماً محضاً، وإذا اعتبرته من حيث الوجود الحق رأيته موجوداً بذلك الوجود الذي ظهر عليه نوره من التجلي الوجودي للفعل الذاتي، فلكل شيء حينئذ وجهان: وجه إلى نفسه، ووجه إلى موجدته، فمن نظر وجهه إلى نفسه وجده عدماً صرفاً ونفى الأفعال عنه، ومن نظر وجهه إلى ربه وموجدته وجده موجوداً بوجود موجدته ونسب الأفعال إليه، كما جاء به الشارع، «والله خلقكم وما تعملون». فكل شيء موجود معدوم: فالعدم صفته الذاتية، والوجود إنما ثبت له بالعرض لا بالذات ... فانكشف لك بما تقرر أنه لا موجود في الحقيقة إلا الله، وأن الوجودات الكونية وإن تكثرت وتعددت وتمايزت هي في الواقع ونفس الأمر من مراتب تعيينات الحق، وظهورات نوره، وشئون ذاته، وآثار أسمائه وصفاته التي هي عين ذاته. قال قائلهم:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عينه

لا أنها أمور مستقلة، وذوات منفصلة، بجعل وتأثير فيها، وإنما تعيينها وظهورها بنفس فيضان الوجود الحق عليها، فإذاً ليس في الوجود إلا ذات الحق وأسمائه وصفاته ومظاهرها، واسم الخلقية مستعار لتلك الحقائق الكونية التي هي شئون الذات وآثار الأسماء والصفات، أعارها الحق تعالى لتلك الشئون والمظاهر لإظهار الألوهية ومقتضياتها من الجمع بين الأضداد، قال الجيلي:

وما الخلق في التمثيل إلا كتلجة	وأنت بها الماء الذي هو نابع
وما الثلج في تحقيقنا غير مائه	وغيران في حكم دعتة الشرائع
ولكن بذوب الثلج يُرفع حكمه	ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد البها	وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع ^٩

^٨ انظر هامش صفحة ٣.

^٩ صفحة ٦ هامش.

فالجيلي مثل العالم بالثلج، ومثل الحق تعالى بالماء، وليس إلا الماء، والثلجية طارئة، فليس إلا الحق والخلقية عارية ... وكما لا تحيط العقول والأفكار بحقيقة ذاته وأسمائه وصفاته فكذلك لا تحيط بكيفية ظهوره في مظاهره وتجلياته التي هي شئون ذاته، فهي أدق وأرفع من أن تدرك لغيره ... وظهور الحق بذاته في مظاهر أسمائه وصفاته أولى وأجدر في الحيرة وعدم الاهتداء إلى معرفة الحقيقة من ظهور صورة في مرآة، فإن الناظر في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجهه، ويعلم قطعاً أنه ما أدركها بوجهه، لما يظهر له من دقة صورته لصغر المرآة، والحال أنه محقق كبر صورته عما شاهده، أو لما يرى من كبر وجهه لكبر المرآة مع قطعه بصغر صورته، فلا يمكنه إنكار رؤية صورته، ويعلم أنه ليست في المرآة صورته، ولا هي بينه وبين المرآة، ولا هي مرئية بانعكاس شعاع البصر إلى الصورة، إذ لو كان كذلك لرأها على حد ما هي عليه في الخارج، مع علمه بأنه رأى صورته من غير شك، فإذا أخبر بعد ذلك بأنه رأى صورته وما رأى صورته فلا شك أنه ليس بصادق ولا بكاذب، إذ يقال: ما هي تلك الصورة؟ وأين محلها؟ وما شأنها؟ فإذا هي منفية ثابتة، موجودة معدومة، مجهولة معلومة، فلم يهتد الناظر في المرآة إلى معرفة حقيقة صورته الظاهرة فيها وهي من العالم المحسوس ... فهو إذن في معرفة تجليات الحق وظهوره في مظاهره أشد عجزاً وجهلاً.^{١٠}

ولكن متى يصل المرء إلى الفهم الحق لوحدة الوجود؟
إن جواب ذلك عند الشيخ حسن رضوان إذ يقول:

إذا من الحق تعالى على عبد من عباده واصطفاه بصفاء نفسه من كدورة التعلق بما سواه، وطهره من جنابات غفلاته، ورعونات شهواته، حتى أفناه به فيه حق اليقين، وبلغ بذلك مرتبة جمع الجمع، ولحقت نفسه بعالمها العلوي الأصلي، قامت به حينئذ رقيقة لطيفة ذاتية حقيقة مفاضة من جانب الحق تعالى بفيض رحمانيته ينكشف له بها سريان الوجود الحق في جميع ذرات الممكنات، وسر تجليات الأسماء والصفات وظهوره في كل مظهر بحسب استعداده كشفاً إيمانياً وذوقاً روحانياً، فيرى الحق في الخلق، والخلق بالحق، وهذا هو مشهد كمل العارفين المحققين.^{١١}

^{١٠} انظر هامش الروض المستطاب ص ٧ و ٨.

^{١١} ص ٨.

تلك فقرات اقتبسناها مما كتب الشيخ حسن رضوان في شرح المراد من وحدة الوجود، وما يهمننا في هذا الوطن أن نناقش ما كتب، فقد درسنا هذه النظرية وبيننا ما لها وما عليها حين شرحنا آراء ابن عربي، والمهم هو التنبيه إلى فهم هذا الرجل لأسرار التصوف، وهو لم يخلق هذه النظرية ولم يبتكر الدفاع عنها، ولكن كلامه يشعر بأنه كان من المتفوقين في درس هذه الشئون.

وقد تأثر الرجل بابن عربي تأثراً شديداً، وعبارة «قال قائلهم» لم يقصد بها غير ابن عربي؛ لأنه صاحب ذلك البيت.

وحين نأخذ في درس تلك المنظومة المطولة يروقنا ما نراه فيها من الانسجام وهو يقيد آداب المريدين، من ذلك قوله في القبض والبسط:

فالقبض حق الحق إن تجردا	عن علة والبسط عن حظ بدا
فواجب في القبض الانفراد	عن الورى لتحصل الأمداد
ولازم في البسط حفظ النفس	من الركون عند هذا الأتس
فربما تزهو بغير ربها	فيطفئ المزهو نور قربها
ومن صفاتها تحقق الفرح	بربها وحبها لمن نصح
وميل طبعها إلى الصوت الحسن	بما لها من الهيام والشجن
ووجدها يزداد بالسمع	من غير أن يفضي إلى الضياع
ويعتريها عند ذلك القلق	شوقاً إلى مألوفها الأصلي الأحق
ومن صفاتها تحمل الأذى	وترك أخذ حقها ممن شذا ^{١٢}
وعفوها عنه مع التحلم	وصفحها بدون ما تظلم
والصدق والإخلاص في المعاملة	لله واستحضار أن الأمر له ^{١٣}

وهذا الشاهد يكفي لبيان مذاهب ذلك الرجل في الإفصاح عن آداب المريدين. وخلاصة القول: أن منظومات حسن رضوان في أصول التصوف هي تحفة من التحف الأدبية، وتظهر قيمتها لمن عانى درس التصوف وعرف ما فيه من وعورة المسالك والشعاب.

^{١٢} شذا: أي آذى، كما في هامش الناظم.

^{١٣} هامش الروض المستطاب ص ٢٠٢.

ولم تكن تلك المنظومات كل ما ترك من الآثار الشعرية، فقد كانت له قصائد في مدح الرسول، والثناء على أهل الطريق، ولكن تلك المنظومات هي خير آثاره الشعرية، فقد كان انطبع على الرجز ولان له قياده فأتى فيه بالأعاجيب. وليس من القليل أن يتفرد الرجل بنظم ما يقرب من اثني عشر ألفاً من الأبيات في فن واحد، ولكن أي فن؟ فن التصوف الذي يقوم على المعاني وأحوال القلوب.

المدائح النبوية

من أين نشأ الغلو في مدح الرسول

كان من أصول هذا الكتاب قسم كبير خاص بالمدائح النبوية في الأدب العربي، ولكن اللجنة التي درست هذا الكتاب أول مرة اقترحت أن يطبع ذلك القسم مستقلاً فطبعناه ونشرناه^١ ثم رأينا بعد التأمل أن المدائح النبوية لا يزال لها مكان في هذا الكتاب، ولكن أي مكان؟ نحن لا نريد أن نقتبس شيئاً من الكتاب الذي نشرناه عن المدائح النبوية، وإنما نريد أن نفسر الغلو الذي يشهده كل من يقرأ ما مدح به الرسول، ذلك الغلو الذي يقضي بأنه لولا محمد ما ظهر شمس، ولا قمر، ولا نجوم، ولا أنهار، ولا بحار، ولا شجر، ولا مدر، ولا جبال.

نريد أن نبين كيف صح لمثل ابن نباتة المصري أن يقول:

لولاه ما كان أرضٌ لا ولا أفق ولا زمان ولا خلق ولا جيل
ولا مناسك فيها للهدى شهب ولا ديار بها للوحي تنزيل

^١ كتاب (المدائح النبوية في الأدب العربي) نشرته مكتبة مصطفى الحلبي وعدد صفحاته ٢٠٨ بالقطع الكبير.

وكيف جاز للبوصيري أن يحكم بأن محمداً دان الأنبياء قبل أن يُخلق فيقول:

وكل أي أتى الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم
فإنه شمس فضل هم كواكبها يظهرن أنوارها للناس في الظلم

شرح الحقيقة المحمدية

وهذا الغلو لا يفهم إلا إذا عرفنا أنه يرجع إلى أصل من أصول التصوف، وهو القول بالحقيقة المحمدية، والحقيقة المحمدية هي العماد الذي قامت عليه (قبة الوجود) كما عبر ابن عربي، هي صلة الوصل بين الله والناس، فهي القوة المدبرة التي يصدر عنها كل شيء. ولنعت الكلمة لابن عربي ليشرح هذه النقطة من المذهب الصوفي:

علم أن الله لما خلق الخلق جعلهم أصنافاً، وجعل في كل صنف خياراً، واختار من الخيار خواص وهم المؤمنون، واختار من المؤمنين خواص وهم الأولياء واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء؛ واختار من الخلاصة نقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم. واختار من النقاوة شزيمة قليلين هم صفاء النقاوة المروقة وهم الرسل أجمعهم، واصطفى واحداً من خلقه هو منهم، وليس منهم^٢ هو المهيمن على جميع الخلائق جعله الله عمداً أقام عليه قبة الوجود، وجعله الله أعلا المظاهر وأسناها، صح له المقام تعييناً وتعريفاً، فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد ﷺ لا يكاثر ولا يقاوم، هو السيد ومن سواه سوقة.^٣

فابن عربي يحكم بأن محمداً «هو من الناس وليس من الناس» هو من الناس لأنه مخلوق؛ وليس من الناس لأنه يفيض الوجود على الناس «هو المهيمن على جميع الخلائق جعله الله عمداً أقام عليه قبة الوجود» هو حادث الجسد ولكنه أزي الروح. وإلى هذا المعنى يوجه ابن عربي قول الرسول: «أنا سيد الناس ولا فخر»، ويرى أن معناه «لا أقصد الافتخار على من بقي من بقي من العالم، فإني كنت أعلا المظاهر الإنسانية فأنا

^٢ هو منهم لأنه مألوه؛ وليس منهم لأنه إله، فهو حادث وقديم في وقت واحد.

^٣ الفتوحات المكية جزء ٢ صفحة ٩٧.

أشد الخلق تحققاً بعيني؛ فليس الرجل من تحقق بربه، بل الرجل من تحقق بعينه لما علم أن الله أوجده له لا لنفسه»^٢.

ومعنى هذا أن الله خلقين خلقاً له وخلقاً للعالم، ويفسر ذلك ما ورد في التوراة:

يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك، وخلقتك من أجلي، فلا تهتك ما خلقت من أجلي فيما خلقت من أجلك.^٣

و«ابن آدم» هنا عام، ويمكن أن يراد به النبي محمد؛ لأن ابن عربي يجعل الأنبياء كلهم «كلمات» لها منازل دون منزلة الحقيقة المحمدية. والوجود بالله معنى صوفي عبر عنه من قال:

إذا اشتد شوقي هام قلبي بذكره وإن رمت قرباً من حبيبي تقرُّبا
فيبدو فأفنى ثم أحيأ به له ويسعدني حتى ألد وأطربا

أثرها في القصائد والصلوات

وتحرير هذه القضية أن محمداً أول التعينات الذي تعين به الذات الأحدية قبل كل تعين فظهر به ما لا نهاية له من التعينات، فهو يشمل جميع التعينات، فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له: إذ لا يتعين من يساويه في المرتبة، وليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ونعت، فله الفردية مطلقاً، ومن هذا يعلم أن الاسم الأعظم لا يكون إلا له دون غيره من الأنبياء، ومن فرديته يعلم سر قوله: (كنت نبياً وأدم بين الماء والطين) كونه خاتم النبيين وأول الأولين وآخر الآخرين، ومن أوليته وجمعيته سر قوله: (أوتيت جوامع الكلم) وكونه أفضل الأنبياء فإنهم في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التعين الأول ولا يبلغونه، والتعين الأول هو محمد الذي ترجع إليه جميع التعينات فهو البرزخ بين الذات الأحدية وبين سائر الموجودات.^٤

^٤ انظر شرح القاشاني على الفصوص ص ٢٦٦ و ٢٦٧.

حديث: أنا سيد الناس

وليتذكر القارئ أننا نؤرخ فكرة صوفية، فلسنا في الواقع من أنصار هذا الرأي، ولا نكاد ندرك كيف كان محمد نبياً وأدم بين الماء والطين، والمرجح أن هذا التصور اقتبسه الصوفية من الفلاسفة القدماء،^٥ والمهم هو أن نفهم أن الصوفية يتصورون ذاتاً أهدية لا تتكرر إلا بالتعينات، والتعين الأول هو محمد، وهو الحكمة الفردية، وعنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء، ومن أجل ذلك كان سيد جميع الناس، وكان خاتم الأنبياء. وقد حام حول هذه النظرية كثير من أقطاب الصوفية، منهم محمد البكري الذي يقول:

في جميع الشئون قبضاً وبسطاً
بسطة فضلها على الكون بسطاً
بعلم فجلا حصراً وضبطاً
بشريعاً أقام للعدل قسطاً
بيديها وكم أفاد وأعطى
جاء بالحق ينظم الخلق سمطاً
ح أرتة في اللوح شكلاً ونقطاً
وعلم الأشياء رسماً وخطاً
شمس سر الوجود بكر وشمطاً
كنز بحر قد شط في الدرك شطاً
لجميل غدا له الحسن مرطاً
أسداً فاتكاً من الأسد أسطاً
وإليه رأس المفاجر وطى
وعليه مبناه ما اختل شرطاً
يقيناً من أنكر الحال أخطاً

قبضة النور من قديم أرتنا
وهي أصل لكل أصل تبدى
وهي وتر قد أظهرت عدد الشفع
ولدت شكلها فأنتج شكلاً
وهو عبد قد حررته لديها
حققته بحقها فهو حق
لنقوش النفوس حقق والرو
عالم منه آدم علم السر
هي ناسوت أنسنا والهيولا
طلسم حارت العقول عليه
إن شهدناه في الجمال شهدنا
أو نظرناه في الجلال رأينا
تاج فضل له الجاحج دانت
كل شيء معناه والكل منه
واحد الشخص وهو مختلف الجنس

^٥ وإن شئت قلت: هو احتيال للوصول إلى القول بوحدة الوجود.

وهذه الطائفة خمسها النابلسي^٦ وحدثنا أنه شرحها ولكننا لم نظفر بذلك الشرح، وقد عارضها بقصيدة رمزية تنتهي إلى هذه الغاية ومنها هذه الأبيات:

يا قريب اللقا بعيد التجافي	لم توافي رَهْطًا وتهجر رَهْطًا
نحن هدنا إليك ممن سواك الآ	ن فاجعل لنا من الأمر قسطًا
وتدارك نواظرًا وقلوبًا	أعجمتها الأوهام شكلاً ونقطًا
إنما أنت أنت والحكم شيء	منك وهو الجميع عدًّا وضبطًا
دخل القلب دير عشق سُلَيْمِي	يحتسى من لقاءها الاسفنتا
فرأى تَمَّ نسوة طالعات	عن بحار الجمال يسكن شطا
ناظرات من الظُّبا بعيون	ناعسات من البواتر أسطا
في قدود كأنهن رماح	جعلت قتل من بها هام شرطًا
كل هيفاء ينفح الطيب منها	كيف كانت تجول رفعاً وحطا
أمر الله أن تطاع بحسن	راسم بالغرام في القلب خطا
بدر تم على قضيب تثنى	في كتيب بها عن المشي أبطا
هي شمس الضحى وبدر الدياجي	قد فنينا بها رضاء وسخطا
ثغرها بثَّ عن صحيح البخاري	وأنا مسلم وقلبي موطًا

وإلى هذه الغاية ذهب إبراهيم الدسوقي حين قال:

يقولون لي: ما العلم ما السر ما الذي	هو الجوهر الغالي عن البحر خبْرنا؟
فقلت لهم: هذي مطالع نورنا	ومغربها فينا ومشرقها منا
على الدرة البيضاء كأن اجتماعنا	ومن قبل خلق الخلق والعرش قد كنا
تركنا البحار الزاخرات وراءنا	فمن أين تدري الناس أين توجهنا

والدرة البيضاء هي العقل الأول كما نص ابن عربي في اصطلاحات الصوفية.^٧

^٦ ص ٢٨٥-٢٨٧ ديوان الحقائق.

^٧ انظر ص ٢٧٤ ثم تذكر أننا نقلنا هذه الأبيات عن ديوان الحقائق منسوبة للدسوقي، أتراها كانت لابن عربي وغفل النابلسي عن صحة النسب؟ والبيت الأخير ذكره الشعراني في كتاب (البحر المورود) وقال: إن الشيخ محيي الدين كان ينشده كثيرًا.

هل لهذه النظرية أصل من العقل أو الشرع

وقد أفصح عن هذه النظرية ابن مشيش في صلاته، وابن مشيش هذا من أقطاب الشاذلية، وصلاته معروفة جدًا، يقرأها ألوف الألوف في الصباح والمساء، وقد قرأتها مع «الإخوان» أكثر من ألف مرة، يوم كنت من المهتمين، وهي تنص على أن محمدًا أصل كل موجود، ولننظر كيف يقول ابن مشيش:

اللهم صلِّ على من منه انشقت الأسرار، وانفلقَت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق، وتنزلت علوم آدم بأعجز الخلائق، وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه سابق ولا لاحق، فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة، وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة، ولا شيء إلا هو به منوط، إذا لولا الوسطة لذهب كما قيل الموسوط.^٨

والوسطة هو محمد والموسوط الأشياء والناس ... ومن الذين أفصحوا عن هذه النظرية مصطفى البكري في «ورد السحر» إذ يقول:

اللهم صل وسلم وبارك على من تشرفت به جميع الأكوان، وصل وسلم وبارك على سيدنا محمد الذي أظهرت به معالم العرفان، وصل وسلم وبارك على عين الأعيان والسبب في وجود كل إنسان.^٩

وعبارة «عين الأعيان والسبب في وجود كل إنسان» هي النظرية التي تجعل محمدًا أصل الوجود.

مكانة الأنبياء من الرسول

ومن الخير أن ننص على أن هذا الشطط استند فيه الصوفية إلى حديث «أنا سيد الناس» وهو حديث شك فيه العلماء، فقد جاء في كتاب العجلوني المسمى «كشف الخفاء والالتباس»، عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس». أن الحسن بن علي روى أن

^٨ هذه الصلاة يسميها الشاذلية «الوظيفة» وقد طبعت عدة طبعات ويمكن الرجوع إليها في أورد البكري صفحة ٧٤ وما بعدها.

^٩ مجموع الأورد صفحة ٦٣.

الرسول قال: «أدع لي سيد العرب» يعني علياً، فقالت له عائشة: ألسنت سيد العرب؟ فقال: أنا سيد ولد آدم وعليُّ سيد العرب. ثم حدثنا العجلوني أن الذهبي يجنح إلى الحكم على هذا الحديث بالوضع.^{١٠}

وحدثنا أيضاً أن رجلاً جاء إلى المصطفى فقال له: أنت سيد قريش. فقال: السيد الله. قال: أنت أعظمها طولاً، وأعلاها قولاً، فقال الرسول: يا أيها الناس، قولوا بقولكم، ولا يستهويكنم الشيطان، أنا عبد الله ورسوله.

طيف التثليث

والواقع أنه لا سناد لهذه النظرية من شرع ولا عقل، فالشرع يحكم بأن محمداً مخلوق اصطفاه الله لتبليغ رسالته، والعقل لا يوجب أن يكون تسلسل الموجودات على هذا النظام الذي يقضي بأن الذات الأحدية صدرت عنها الحقيقة المحمدية، وأن تلك الحقيقة هي الوساطة بين الله وبين جميع ما ظهر من صنوف لموجودات.

لا يهمننا في هذا الفصل أن نستند إلى الشرع أو العقل، وإنما يهمننا أن نفهم النظرية الصوفية كما وضعها أصحابها لنعرف كيف نشأ الغلو في المدائح النبوية. ولا بأس من أن نحاول معرفة كيف نشأ هذا النظام الغريب، والظاهر أن الصوفية يحرصون كل الحرص على أحدية الذات، فهم لذلك ينفون عنها كل فعل، وينقلون الأفعال كلها إلى الكلمات، أي: الأنبياء، ولما كان الصوفية عندنا مسلمين كان من مهمهم أن يجعلوا الكلمة المحمدية أصل الكلمات وروح الوجود.

ولا ينتظر القارئ أن نقدم له صورة شافية كافية لهذا النظام، فالصوفية أنفسهم يدورون حوله في التواء عجيب، ويكفي أن نقول: إن هذه الأخيلة جعلتهم يحلقون في أجواء شعرية، ويتمثلون الوجود مربوطاً بالحقيقة المحمدية أوثق رباط.

والذي يتسع وقته لقراءة كتاب الفتوحات من الألف إلى الياء يرى كيف أمكن أن يكون هذا النظام مجالاً للرياضة في ألوف من المحتملات والفروض.

لا يهمننا، كما قلت، أن نطمئن إلى صحة تلك المذاهب، وإنما يهمننا أن نعرف أن الصوفية يجعلون محمداً أصل الوجود: لأنه أول تعين للذات الأحدية. ومن هنا صح

^{١٠} كشف الخفاء صفحة ٤٦٢، وقد حدثنا الدكتور عبد الوهاب عزام أن الصوفية من الفرس يعتمدون في هذا المعنى حديثاً قدسياً يقول: (لولاك ما خلقت الأفلاك) ومعناه أنه لولا محمد ما خلق الله الوجود.

لمادحي الرسول أن يقضوا بأنه لولاه ما كان شمس، ولا قمر، ولا نجم، ولا أرض، ولا سماء، ولا جماد، ولا حيوان، ولا إنسان، ولا بحار، ولا أنهار، ولا جبال.
ومن هنا أيضاً صح لهم أن يحكموا بأن جميع الأنبياء إنما هم من نور ذلك الرسول كما قال البوصيري في البردة:

وكل أي أتى الرسلُ الكرامُ بها فإنما اتصلت من نوره بهم

وكما قال في الهمزية:

كيف ترقى رقيكُ الأنبياء يا سماء ما طاولتها سماء
لم يساووك في علاك وقد حا ل سنًا منك دونهم وسناء
إنما مثلوا صفاتك للننا س كما مثل النجوم الماء

وقول البوصيري في البردة:

دع ما ادعته النصارى في نبيهم وقلت بما شئت مدحًا فيه واحتكم

فيه انحراف عن هذه النظرية — لأن ما ادعاه النصارى لعيسى عين ما ادعاه الصوفية لمحمد — فعيسى عند النصارى رب، ولكن له أب هو رب الأرباب، وكذلك محمد هو عند الصوفية رب له أصل هو الذات الأحدية.^{١١}
ومن العجيب أن نظرية التثليث لا تبدو شيئاً خطراً عند الصوفية، فهم يقولون بها في غير تهيب ولا إشفاق، وإن كان لها عندهم وضع آخر يتمثل في الأوجه المختلفة لشخصية المسيح، فمن نظر في عيسى من حيث صورته للبشرية الإنسانية فهو ابن مريم، ومن نظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فهو منسوب إلى جبريل، ومن نظر فيه

^{١١} جماهير النصارى تعتقد أن عيسى إله وتجسد بصورة بشرية ليصلب ويفدي الخاطئين، ولكن المستنيرين منهم يعتقدون أنه إنسان فيه نفحة ربانية، وذلك يوافق رأي الصوفية من المسلمين. ومن رأي رينان أن عيسى حين يقول: (أبي) لا يريد أن الله أبوه حقاً وإنما يقصد أنه كالأب في الحنان، وقد فصلنا هذه النظرية عند الكلام على العلاج.

من حيث إحياء الموتى فهو منسوب إلى الله بالروحانية «فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله»^{١٢} ففيه من الإنسانية جزء، وله من الملكية نصيب، وله من الألوهية خلاق. بل هم يذهبون في التسامح إلى أبعد من ذلك فيحكمون بأن الديانات كلها حق، وما اختلفت صور سلوك طريق الحق إلا لاختلاف استعدادات الأمم، وفي ذلك يقول القاشاني:

فطريق نزول الحكم إلى الأنبياء واحد، والمراد منه هو الهداية إلى طريق الحق، فطريق التوحيد واحد، ولكن استعدادات الأمم اختلفت باختلاف الملل والنحل، فإن إصلاح كل أمة يكون بإزالة فساد يختص بها، وهدايتهم إنما تكون من مراكزهم ومراتبهم المختلفة بحسب طباعهم ونفوسهم.^{١٣}

ومعنى ذلك أن النبوات محلية، والديانات محلية، فلا يكون لجميع الناس في مختلف البلاد نبي واحد، وهذه النظرة على جانب من الدقة. ولكن الصوفية سكتوا عن الرسالة المحمدية؛ لأن المفهوم عندهم أن محمدًا هو الحكمة الفردية التي نشأ عنها كل موجود.

هل الديانات كلها حق؟

وإنما عرضنا لهذا التسامح لنبين أثره في المدائح النبوية: فالصوفية لا يمدحون محمدًا وحده في جميع الأحوال بل يتفق لهم في أحيان كثيرة أن يثنوا على سائر الأنبياء. وأشهر من صنع ذلك من الصوفية ابن عربي: فله قصائد في مدح إدريس ومدح موسى ومدح هارون، وإليك هذا الشاهد فيما سماه «الروح الأحمر الهاروني»:

هذا الخليفة هذا السيد العلمُ	هذا المقام وهذا الركن والحرم
ساد الأنام ولم تظهر سيادته	لما بدا العُجُل للأبصار والصنم
ما زال يردع قومًا همُّهم أبدًا	في نيل ما ناله موسى وما علموا
أن البيان حرام كلما نظرت	عين البصيرة شيئًا أصله عدم

^{١٢} انظر القاشاني ص ١٧٨.

^{١٣} القاشاني ص ٦.

وفي ديوان ابن عربي أبيات قالها «وقد سمع قول رسول الله ﷺ في قربه من ربه: لا تفضلوني على يونس بن متى، تنزيهاً لجناب الحق عن التحديد في قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم».^{١٤}

والأرجح أن هذه الديباجة من وضع ابن عربي نفسه، فإن كانت كذلك فهي شاهد على أنه كان في بعض أحواله لا يجعل الحقيقة المحمدية كل شيء. ولعله قصد إلى هذا المعنى في إحدى قصائده الرمزية إذ يقول:

<p>ألا يا حمامات الأرائك والبان ترفقن لا تسهرن بالنوح والبكا أطارحها عند الأصيل وبالضحى تناوحت الأرواح في غيضة الصبا وجاءت من الشوق المبرِّح والجوى فمن لي بجمع والمحصَّب من منى تطوف بقلبي ساعة بعد ساعة كما طاف خير الرسل بالكعبة التي وقبل أحجاراً بها وهو ناطق فكم عهدت أن لا تحول وأقسمت ومن عجب الأشياء ظبيُّ مبرقع ومرعاه ما بين الترائب والحشا لقد صار قلبي قابلاً كل صورة وبيت لأوثان وكعبة طائف أدين بدين الحب أنى توجهت</p>	<p>ترفقن لا تضعفن بالشجو أشجاني^{١٥} خفي صباباتي ومكنون أشجاني بحنة مشتاق وأنة هيمان فمالت بأفنان علي فأفناني^{١٦} ومن طرف البلوى إلي بأفنان ومن لي بذات الأثل من لي بنعمان لوجد وتبريح وتلثم أركاني يقول دليل العقل فيها بنقصان وأين مقام البيت من قدر إنسان وليس لمخضوب وفاء بإيمان يشير بعناب ويومي بأجفان فيا عجباً من روضة وسط نيران فمرعى لغزلان ودير لرهبان وألواح تواراة ومصحف قرآن ركائبه فالحب ديني وإيماني</p>
--	---

^{١٤} ديوان ابن عربي ص ١٥١.

^{١٥} أضعف شجوه: معناه هنا ضاعفه وزاده.

^{١٦} الضمير في (أفناني) يعود على الميل المفهوم من (مالت).

كيف مدح الصوفية سائر الأنبياء

وانجذاب الصوفية إلى المعنى الذي لمحوه في الحقيقة المحمدية قد أفاض عليهم آيات من الأشعار الرمزية، ومن أطيب ما قرأت في ذلك قصيدة محمد البكري التي حن فيها إلى «الوتر» وهو رمز إلى الله أو إلى الرسول، ولكن التعبير عنه بالحبیب يعين أنه يريد به الرسول، وإن كان في هذا التعيين اعتساف:

حدث عن الوتر أيها الوتر	من فاته الخُبر سره الخُبر
وهات عن ليلة مقدسة	طابت فعندي جميعها سحر
وقل كما شئت إن لي أذنًا	تتلى عليها بلحنك السور
مصغية للحبیب يُسمعها	آيات حق لم تسمع البشر
يا وترًا حركته غانية	لا وأبي ليس ذاك يا وتر
قد أودع الوتر فيك حكمته	فمنه لا منك تطرب الفطر

الرمزيات في مدح الرسول

واهتمام الصوفية بمدح الرسول كان له أثر بليغ في الأدب، والقارئ يستطيع الرجوع إلى كتاب (المدائح النبوية) الذي نشرناه في السنة الماضية ليرى كيف مدح الرسول أولاً على الطرائق الجاهلية، وكيف انتقل هذا الفن إلى التشيع، وكيف عاد مدحاً خالصاً للرسول، وكيف صار بعد ذلك فناً أدبياً صرفاً تُقيد به ضروب الزخرف باسم البديعيات، وأثر ذلك كله في نشر الثقافة الأدبية.

وكان يتفق أن تغلب على المادحين وقدة الشوق كما نرى في قول ابن العريف:

شدوا المطايا وقد نالوا المنى بمنى	وكلهم بأليم الشوق قد باحا
سارت ركائبهم تندى روائحها	طيباً بما طاب ذاك الوفد أشباحا
نسيم قرب النبي المصطفى لهم	روح إذا شربوا من ذكره راحا
يا سائرين إلى المختار من مضر	سرتم جسوماً وسرنا نحن أرواحا
إننا أقمنا على عجزٍ ومعذرةٍ	ومن أقام على عجز كمن راحا

والشطر الثاني من البيت الرابع هو بيت القصيد.

وكان أهل الأندلس من أرق الناس شوقاً إلى زيارة الرسول؛ لأن بعد المزار غزا قلوبهم بأقباس الحنين.

أبيات من شعر ابن العريف تمثل وقدة الشوق

إلى هنا عرف القارئ كيف نشأ الإغراق في مدح الرسول، فهو قائم على أساس القول بوحدة الوجود، وقد صح عندي بعد التأمل الذي دام بضع سنين أن الصوفية أرادوا أن ينتهبوا شخصية المسيح؛ ليضفوا ثوبها على نبي الإسلام: فإذا كان المسيح ابن الله كما يزعم النصارى فمحمد أرفع من ذلك؛ لأنه محمداً يقدر على كل شيء، وهو أصل الوجود، ولولاه لما ظهر عن الله شيء، وقد اتفق لابن عربي أن يحكم بأن محمداً يستريح إلى من يقول:

والله لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

ثم يقول ابن عربي: «فنحن به وإليه، فإذا نظرنا إلى ذواتنا وإمكاننا فقد خرجنا عنه، وإمكاننا يطلبنا بالنظر إليه، فإنه الموجد لنا بوجوده من وجوده» وقد عرضنا لهذه العبارة من قبل، ورجحنا أن الضمير عائد على الله، ولكن يظهر أن ذلك الترجيح لا يقوم عليه دليل من روح ذلك الفيلسوف.

والواقع أن «الحقيقة المحمدية» أسطورة من الأساطير، وهي في رأينا مسروقة من النظرية النصرانية، كما أن النظرية النصرانية مسروقة من الفلسفة اليونانية التي تقسم القوى إلى «عقول».

وهذا الحكم يبدو غريباً كل الغرابة، فأين الصوفية من فلسفة اليونان؟ ولكن من يتعقب النظريات الفلسفية كما تعقبت لا يستغرب ولا يستعجب، فقد كانت عند اليونان والمصريين أوهام نقلها الصوفية من حيث يشعرون أو لا يشعرون، كان اليونان يرون لكل قوة من القوى إلهاً، وكان المصريون الوثنيون يعتقدون أن الشمس يحملها إله أو ملك فينقلها من المشرق إلى المغرب، وهذه العقيدة المصرية الوثنية نقلت إلى التصوف المصري الإسلامي، فقد كان أهل مصر المسلمون يعتقدون أن «الأولياء» يكلفون أحياناً

بجر الشمس، وكان يصح للصوفي أن يعتذر عن إخلاف الميعاد بأن دَوْره كان حل في جر الشمس.^{١٧}

والملائكة عند المسلمين لهم مناطق اختصاص، وهذه المناطق تذكّر بما كان للآلهة عند اليونان.

والمهم هو أن ننص صراحة على أن نظرية وحدة الوجود أراد بها الصوفية أن يعطوا الحقيقة المحمدية أضعاف ما ادعاه النصارى للحقيقة العيسوية. والصوفية من الجانب النظري والعملي هم رهبان المسلمين.

هل نقلت الحقيقة المحمدية عن الحقيقة العيسوية؟

وقد عرض ابن القيم لأصحاب نظرية وحدة الوجود فسامهم «ملاحدة»، وقد قامت نظريتهم على أن العبد من أفعال الله وأفعال الله من صفاته، وصفاته من ذاته، ويقول ابن القيم: إن العبد من مفعولات الله لا من أفعاله القائمة بذاته، ومفعولاته آثار أفعاله، وأفعاله من صفاته القائمة بذاته، فذاته مستلزمة لصفاته وأفعاله، ومفعولاته منفصلة عنه، فهي من المخلوقات المحدثات.^{١٨}

وما يهمننا أن يكون ابن القيم على حق في نقض النظرية الصوفية، نظرية وحدة الوجود، فستظل على الدهر من المعضلات، وإنما يهمننا أن ننص على أن هذه النظرية لها في الفلسفة القديمة والديانات القديمة أصول.

ويهمننا قبل كل شيء وبعد كل شيء أن يعرف القارئ كيف نشأ الإغراق في المدائح النبوية.

فإن رأنا القارئ من الموفِّقين فذلك ما نبغيه، وإلا فقد هديناه إلى أسرار لم يهتد إليها أحد من الباحثين قبل اليوم. والأول قد يترك للأخر أشياء.

^{١٧} كانت هذه الأسطورة موجودة في سنتريس وقد سمعتها من الشيخ سيد دعاس مبارك وهو رجل طيب يصدق كل ما يسمع من أخبار الصالحين.

^{١٨} انظر مدارج السالكين ج ٣ ص ٩٤.

الهيام في حب الله

قدم هذه النزعة في حياة المتبتلين

حب العبد ربه من صفات المتبتلين، وهذه النزعة الروحية سبقت الإسلام بأزمان، ويروون أن داود كان يقول:

اللهم إني أسألك حبك، وحب من يحبك، والعمل الذي يبلغني حبك، اللهم اجعل حبك أحب إلي من نفسي وأهلي ومن الماء البارد.

وقد ورد هذا المعنى في القرآن ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ﴾. وروي عن الرسول أنه قال:

من أحب الله فليحبنى، ومن أحبني فليحب أصحابي، ومن أحب أصحابي فليحب القرآن، ومن أحب القرآن فليحب المساجد؛ فإنها أبنية أذن الله تعالى برفعها وتطهيرها، وبارك فيها فهي ميمونة ميمون أهلها، فهم في صلاتهم والله تعالى في حوائجهم، وهم في مساجدهم والله تعالى في نَجح مقاصدهم.

الفرق بين حب المؤمن وحب الصوفي

ولكن هذا الحب تغلب عليه الصفة النفعية؛ فالمؤمن يحب الله — أي: يطيعه — ليدخل الجنة ويسلم من النار، وقد رأى الصوفية أن يجردوا الحب من الصفة النفعية فيجعلوه خالصًا لذات الله، بغض النظر عن رجاء الثوب، والخوف من العقاب.

وهذا السمو الروحاني عاد على الأدب بأجزل النفع، فقد رويت عن المحبين أبيات وفقرات على جانب عظيم من الجمال، وانظروا هذه الأبيات:

لما علمتُ بأن قلبي فارغٌ	ممن سواك مَلَأْتُهُ بهَوَاكَا
وملأتُ كُلِّي منكَ حتى لم أدع	مني مكانًا خاليًا لسِوَاكَا
فالقلب فيك هيامُهُ وغرامُهُ	والنطقُ لا ينفك عن ذِكْرَاكَا
والطرف حيث أجيله متلفتًا	في كل شيء يجتلي مَعْنَاكَا
والسمع لا يُصْغِي إلي متكلمٍ	إلا إذا ما حدثوه بحلاكَا

وحدثوا أن ذا النون قال: بينا أنا مارٌّ في شوارع مصر إذ رأيت جارية مسفرة بغير خمار، فقلت لها: يا جارية! أما تستحين أن تمشي بغير خمار؟ فقالت: يا ذا النون، ما يصنع الخمار، بوجه قد علاه الاصفرار؟ فقال ذو النون: ومن أي شيء علاه الاصفرار؟ قالت: من محتته. قلت: يا جارية! عسك تناولت شيئاً من شراب القوم! فقالت: اسكت يا بطال! شربت بكأس وده ونمتُ مسرورة، فأصبحت بحب مولاي مخمورة. فقلت: يا جارية! عسى فائدة أنتفع بها منك، أو وصية أرويهها عنك؟ فقالت: يا ذا النون عليك بالسكوت، حتى يتوهموا أنك مبهوت، وارض من الله بالقوت، يبين لك بيتاً في الجنة من ياقوت، ثم أنشدت:

تهتك ولا تخش في الحب عارا	وإياك إياك تبدي استتارا
وبادر إلى الباب مع فتية	لهم في الظلام عيون سهارى
وإن خفت عند المسير الضلال	فوجه حبيبك يهدي الحيارى ^١

وورود اسم «الجنة» في هذا الحديث لا ينفي صدق الحب؛ لأن الجنة في أكثر كلامهم إنما هي رمز لمعنى الرضوان في الحب.

وأصرح من هذه القصة ما حدث ذو النون: بينما أسير في أنطاكية إذا أنا بجارية كأنها مجنونة، وعليها جبة صوف، فسلمت عليها فردت علي السلام ثم قالت: ألسنت ذا

^١ الروض الفائق، صفحة ٢٧.

النون المصري؟ فقلت: عافاك الله، كيف عرفتنني؟ فقلت: عرفتك بمعرفة حب الحبيب! ثم قالت: أسألك عن مسألة. قلت: سلي. قالت: أي شيء السخاء؟ قلت: البذل والعتاء. قالت: هذا السخاء في الدنيا، فما السخاء في الدين؟ قلت: المسارعة في طاعة رب العالمين. قالت: إذا سارعت إلى طاعة المولى فهو أن يطلع على قلبك وأنت لا تريد منه شيئاً، ويحك يا ذا النون إنني أريد أن أطلب منه شيئاً منذ عشرين سنة فأستحيي منه مخافة أن أكون كأجير السوء، إذا عمل طلب الأجرة، ولكن أعمل تعظيماً لهيبته وعز جلاله.^٢ فهذه المرأة الصالحة جعلت انتظار الثواب مما يقدر في أعمال الطائعين.

شواهد من أدب الحب

وقد تكلم الصوفية في الفرق بين المعرفة والمحبة، فقال قائل منهم: المحبة سكرٌ لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه. وقال المحققون: المحبة استهلاك في لذة، والمعرفة شهود في حيرة، وفناء في هيبة.^٣

وجرت مسألة المحبة بمكة أيام الموسم فتكلم فيها الشيخوخ، وكان الجنيد أصغرهم سنّاً فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي! فأطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال: عبد ناهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هيبته، وصفى شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه؛ فإن تكلم فبالله، وإن نطق فممن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله والله ومع الله.^٤

إشارة إلى أعلام المحبين

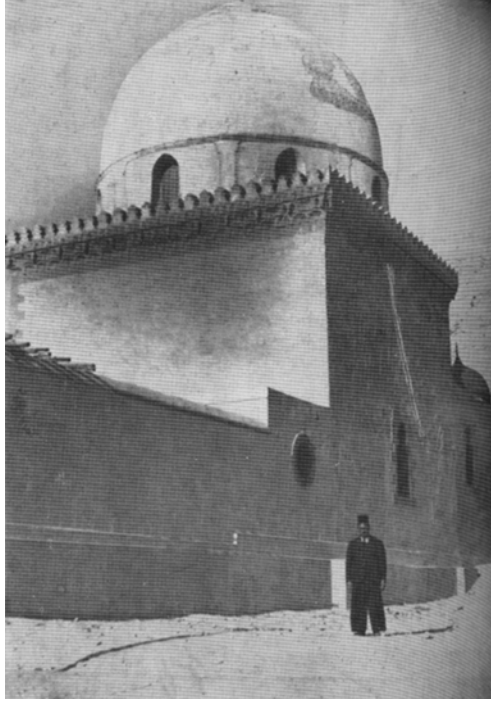
وقد صرح الصوفية بأن الغاية من الجنة هي القرب، فقال أبو يزيد: لو أن الله سبحانه حجب أهل الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار.^٥ وهم يرون أن الشوق لا نهاية له؛ لأن أمر الحق لا نهاية له، فما من حال يبلغها المحب إلا ويعلم أن وراء ذلك ما هو أوفى وأتم.^٥

^٢ نشر المحاسن الغالية، ج٢، ص٣٠ و٣١.

^٣ نشر المحاسن، ج١، ص١٢٢.

^٤ نشر المحاسن، ج١، ص١٢٣.

^٥ ص٣٦٧.



قبة سلطان العاشقين عمر بن الفارض.

والواقع أن أهل الحقيقة تكلموا جميعاً في الحب؛ لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعاً في الثواب وخوفاً من العقاب، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلس من دنياه وأخراه فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب. وأشهر من عرفوا بالحب رابعة العدوية، ولها أخبار طوال، وقد نشر عنها الأستاذ نصطفى عبد الرازق بحثاً في مجلة المعرفة منذ سنين، وهي التي تقول:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

والتي تقول:

أحبك حبين حب الهوى وحبًا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ومن أشهر من تكلموا في الحب سَمْنُونُ الذي سموه «سمنون الحب»، والذي حدثوا أن الطير كانت تسقط عن الشجر حين تسمع كلامه في الحب. ومنهم ذو النون الذي كان يتكلم في الحب فيموج مجلسه بالصارخين والباكين. وما نريد أن نستقصي أخبار من تكلموا في الحب أو نظموا في الحب من الصوفية فذلك باب يطول، ويكفي أن نتكلم عن الشاعر المحب عمر بن الفارض الذي سموه سلطان العاشقين:

كل من في حماك يهواك لكن أنا وحيدي بكل من في حماكا

أشواق ابن الفارض

حياة ابن الفارض

ولد أبو حفص عمر بن الفارض بالقاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦، وتوفي بها في اليوم الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ وهو في الأصل من أسرة حموية، ولهذا الأصل أهمية في طبع ذلك الشاعر؛ فأهل الشام في الأدب القديم تغلب عليهم رقة الطبع، ولهم شغف بصور الجمال، ونزعتهم الغزلية فيها لين يندر مثله في مصر والعراق، وهذا الذي نقول به استوحيناه مما قرأنا لشعراء الشام في المعاني الحسية والوجدانية، وقد سبقنا إلى هذا الحكم أبو بكر الخوارزمي إذ قال منذ عشرة قرون:

ما فتنق قلبي، وشحد فهمي، وصقل ذهني، وأرهدف حد لساني، وبلغ بي
هذا المبلغ؛ إلا تلك الطرائف الشامية، واللطائف الحلبية، التي علقت بحفظي
وامتزجت بأجزاء نفسي.^١

والحق أن ابن الفارض شخصية فريدة بين شعراء مصر، وقد اشتركت في تكوينه ثلاث بقاع: الشام وفيها أصله، والحجاز وإليه حنينه، ومصر وفيها مقامه. فهو شاعر مصر والشام والحجاز، وله في هذه الأقطار الثلاثة محبون يرونه مترجمًا لأدق ما يضمرون من نوازع القلب والوجدان.

^١ يتيمة الدهر، ص ٨، ج ١.

غرامه

وابن الفارض مدين بخلود شعره إلى نزعته الصوفية، ولولا التصوف لانطمس ذكره منذ زمان؛ لأن له في فنون الشعرية أساتذة لا يشق لهم غبار: فله في الخمریات منازع خثير هو أبو نواس، وله في الحنين إلى الحجاز إمام لا نظير له ولا مثيل: هو الشريف الرضي،^٢ وله في الصبابة سيد هو العباس بن الأحنف، وما يكاد شعر ابن الفارض يخرج عن الصبابة والحنين والخمريات.

فالمعاني الرمزية عند ابن الفارض هي السر في إقبال الناس على شعره، ولولا ذلك لانصرفوا عنه، ورأوه أخف من أن ينصب له ميزان.

وفي رأبي أن العناية بشعر ابن الفارض كانت فاتحة جديدة في وزن المعاني بعد أن ظل الناس أزماناً طويلاً يحرصون قبل كل شيء على وزن الألفاظ، وهو من وجهة الديباجة وقوة السبك شاعر ضعيف، ولكنه من حيث المعاني فحل من الفحول؛ لأنه استطاع الجمع بين الحقيقة والخيال، والحقيقة عند هذا الشاعر هي الصورة الروحية، أما الخيال فهو الصورة الحسية التي رمز بها إلى المعنويات.

ويمتاز ابن الفارض بقوة الروح، وحسبنا أن نذكر أنه ألهم في منامه هذين البيتين:

وحياة أشواقني إليـ ك وحرمة الصبر الجميل
ما استحسنت عيني سوا ك ولا صبوت إلى خليل

وهذان البيتان لا خطر لهما عند من يحفلون بجزالة الألفاظ، ولكنهما على جانب عظيم من القوة عند من يؤثرون المعاني، وهل في الحب أجل وأشرف من توحيد المحبوب؟ إن الشاعر يقسم بأشواقه وبحرمة الصبر الجميل — وهو قَسَمٌ لو تعلمون عظيم — يقسم أن عينه ما استحسنت سوى محبوبه، وأن قلبه ما صبا إلى محبوب سواه، وقوة المعنى والروح ظاهرة في هذين البيتين ظهوراً قوياً.

والنفس قد تلهج في عالم الأحلام بمعان شتى، فليس من الكثير أن يلهج ابن الفارض في نومه بالمعاني الشعرية، ولكن الكثير أن يتفق لعقله الباطن ألا يتحدث بغير توحيد المحبوب، وتلك شارة الصدق، والصدق هو الدعامة الأولى لقوة الروح.

^٢ صح عندي أن ابن الفارض استوحى الشريف الرضي في قصائده الحجازيات.

شغل ابن الفارض بالشعر نحو أربعين سنة، وذلك أمد طويل، فلا ينتظر مع هذا أن يصبغ شعره بصبغة واحدة، وإنما توجب طبيعة الأشياء أن يكون لشعر الصبا لون، ولشعر الكهولة لون، وقد كان الأمر كذلك: فلان الفارض قصائد تمثل الشباب، وله قصائد لا تصدر عن غير الكهول.

والوحي واحد في شعر ذينك العهدين: وهو الحب، وإن كان يختلف بعض الاختلاف؛ فالحب في العهد الأول كان حباً حسيّاً، ومن العسير أن نقول بغير ذلك، فقد كان ابن الفارض في صباه مضرب الأمثال في نضارة الجسم وملاحة التقاسيم وإشراق الجبين، وكان لا بد لمثله في جماله وشبابه من صبوات، وكان لا بد أن توحى إليه تلك الصبوات بأشعار فيها ثورة وفيها حنين، وإنني لأعترف بأن من العسير أن نجد لذلك نماذج صريحة، ولكن ما حاجتنا إلى تلك النماذج وجمهرة شعره تؤيد هذا الرأي؟ إننا لو غضضنا النظر عن التائية الكبرى وما نحا نحوها من شعره لرأينا الروح السائد في الديوان يمثل شعر الشباب، ولو ألقيت جملة قصائده في ديوان آخر لما تنبه أحد إلى أنها تمثل الشوق إلى الذات الإلهية، فإن هذا الملحظ لم يخلقه إلا التفكير في شخصية ابن الفارض، وقد شاع في المشرقين أنها شخصية روحية.

والحب الحسي عند ابن الفارض كان أساس الحب الروحي، وقد هدتنا التجارب إلى أن المحبين في العوالم الروحية كانوا في بدايتهم محبين في الأودية الحسية، والهيام بالجمال الإلهي لا يقع إلا بعد الهيام بالجمال الحسي، ولو شئت لضربت المثل بقصة إبراهيم حين رأى القمر فقال: هذا ربي، فلما أفل قال: لا أحب الأفلين، والمحبون في الأودية الحسية لا يتجهون إلى العوالم الروحية إلا بعد أن تدلهم الدنيا على أن الجمال الإنساني كالظل يتحول ويذول. وأشعار ابن الفارض في جملتها تمثل معاني حسية، وهي في بعض الأحوال رمز للمعاني الروحية، وهذا الرمز تفرضه سيرة ابن الفارض وقد ذاق الكأسين فعرف الحب الحسي والحب الروحي، ويكاد يكون من اليقين عندنا أن حبه الأول هو السر في وقدة حبه الثاني؛ لأننا نعرف الله أول ما نعرف عن طريق المحسوسات، وكل جمال في عالم الحس هو إغراء بالجمال المكنون في عالم الروح، والمحسوسات نفسها لا توحى الشعر إلا حين تستعد النفس لفهم ما فيها من الدلالات الوجدانية. وأساس الحب هو التفاهم، فالتمثال من المرمز قد يوحى الإعجاب ولكنه لا يوحى العشق إلا إن

تمثلنا ما يرمز إليه من الروح، والصورة الجميلة الحية قد تمر بلا حب ولا وجد حين تحرم التفاهم مع الشعراء، ألا تذكرون ما يسمونه لغة العيون؟ إن بعض العيون تتكلم بلا صوت فتوحي ما توحي من الهدى والضلال.

وابن الفارض على هذا مدين بمجده إلى حبه الأول، وهو مدين إلى الصور الجميلة التي ألهمت حواسه وهو يغدو ويروح في ميادين القاهرة، وأكاد أرى بعيني أشباحًا تختال في قصائده الصوفية، وهو نفسه استغل الأساليب والصيغ التي اصطنعها شعراء الحب الحسي من أمثال ابن الأحنف وابن زيدون.

أليس من العجب أن تعجز جماهير الصوفية في طوال الأزمان عن خلق لغة للحب الإلهي تستقل عن لغة الحب الحسي كل الاستقلال؟ ولم كان ذلك؟ لأن الحب الإلهي يغزو القلوب بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسية، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عُدته في تصوير عالمه الجديد، ومثلهم في ذلك مثل ابن الجهم حين غلبت عليه أخيلة البادية وهو يخاطب الخليفة في بغداد.

ومهما يكن من شيء فابن الفارض شاعر عاشق توزعت عواطفه بين عالم المادة وعالم الروح، وهو في أكثر شعره يعبر عن نفس صافية استطاعت السيطرة على طوائف من الناس زمنًا غير قليل.^٣

منزلته الأدبية والروحية

وشعر ابن الفارض يتراوح بين الفطرة والتكلف، ومن المحتمل أن يكون ما صنع ابن بنته بشعره هو سبب ذلك التكلف، فقد سمعت أستاذنا المهدي — رحمه الله — يقول في محاضراته بالجامعة المصرية: إن ذلك السبب كان يضيف أبياتًا إلى بعض القصائد؛ غير أنه يجب أن نفرق بين التكلف والضعف؛ لأن التكلف كان يغلب على أكثر الشعراء في عصر ابن الفارض، فما وُسم من شعره بذلك الطابع لا يمكن أن يُشك فيه كله، وإنما

^٣ يقال: إن ابن الفارض صعد منارة المسجد فرأى امرأة جميلة فوق سطح بيت فاشتغل قلبه وهام مع الهائمين، ويقال: إن تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة، والله أعلم!

يتطرق الشك إلى ما يظهر عليه الضعف، كالذي وقع في الهمزية التي مطلعها:

أرج النسيم سرى من الزوراء سحرًا فأحيا ميت الأحياء

ففيها كثير من التكلف، ولكنها لا تخلو من قوة، ولننظر هذه الأبيات:

يا ساكني البطحاء هل من عودة
إن ينقضي صبري فليس بمنقض
ولئن جفا الوسمي ما حل تربكم
وا حسرتي ضاع الزمان ولم أفز
ومتى يؤمل راحة من عمره
وحياتكم يا أهل مكة وهي لي
حبيكم في الناس أضحى مذهبي
يا لائمي في حب من من أجله
هلا نَهاك نَهاك عن لوم امرئ
لو تدر فيم عدلتني لعذرتني
أحيا بها يا ساكني البطحاء
وجدي القديم بكم ولا برحاني
فمدامعي تربى على الأنواء
منكم أهيل مودتي بلقاء
يومان يوم قلى ويوم تناء
قسم لقد كلفت بكم أحشائي
وهواكم ديني وعقد ولأئي
قد جد بي وجدي وعز عزائي
لم يُلف غير منعم بشقاء
خفّض عليك وخلصني وبلأئي

وهذا من الشعر المقبول، ولكن هذه القصيدة ختمت بأبيات أرجح أنها من وضع ذلك السبط الذي أراد أن يزيد ثروة جده فأساء، ولنقرأ هذه الأبيات:

وأها على ذلك الزمان وما حوى
أيام أرتع في ميادين المنى
ما أعجب الأيام توجب للفتى
يا هل لماضي عيشنا من عودة
هيهات خاب السعي وانفصمت عرى
وكفى غرامًا أن أبيت متيمًا
طيب المكان بغفلة الرقباء
جذلًا وأرفل في زيول حباء
منحًا وتمنحه بسلب عطاء
يومًا وأسمح بعده ببقاء
حبل المنى وانحل عقد رجائي
شوقي أمامي والقضاء ورائي

^٤ جزم الفعل من غير جازم في «لو تدر»، ونظيره في القرآن «ذلك ما كنا نبغ».

والديباجة واحدة أو متقاربة، ولكن النفس يختلف اختلافًا شديدًا يدركه الذوق، وأخشى أن يكون تدخل ذلك السبب هو العلة في أكثر ما وقع في ديوان ابن الفارض من الإسفاف.

قلت: إن التكلف كان كثيرًا في الشعر لعهد ابن الفارض، وكذلك تراه مفتونًا بفنون البديع من توية وجناس وطباق، وإن لم يسرف في الشغف بتلك الفنون، وقد اتفق له مرة أن يمعن في التكلف، وذلك في قصيدته الذالية فإن قافية الذال صعبة جدًا، ولا يقبل عليها الشعراء إلا متكلفين، والذي يراجع القوافي العربية يرى الشعراء لا يتخذون الذال قافية إلا في الأبيات والمقطوعات، ويراهم لا يقفون قصائدهم بالذال إلا في النادر القليل. أما ابن الفارض فقد بدا له أن يُعرب، وأن يُدل معاصريه على امتلاكه لخاصية تلك القافية الشموس، فقال:

وهواك قلبي صار منه جذاذا	صدُّ حَمَى ظمئي لماك لماذا
ولك البقاء وجدت فيه لذاذا	إن كان في تلفي رضاك صباة
رمقي بها ممنونة أفلاذاً ^٥	كبدي سلبت صحيحة فامنن على
عن قوس حاجبه الحشا إنفاذا	يا رامياً يرمي بسهم لحاظه
في لومه لؤم حكاة فهاندي ^٦	أنى هجرت لهجر واش بي كمن
فقد اغتدى في حجره ملاذا	وعليّ فيك من اعتدى في حجره
عمن حوى حسن الورى استحواذا	غير السلو تجده عندي لاثمي
تبديله حال الخلي بذاذا	يا ما أميلحه رشاً فيه حلا
لنفائس ولأنفس أذاذا	أضحى بإحسان وحسن معطيًا

وما نحب أن ننقل القصيدة كاملة، ويكفي أن نشير إلى أنها تجاوزت الخمسين بيتاً، فهي قصيدة طويلة، وطولها يشهد بما وقع فيها من التكلف. والشاعر حين يتخير قافية وعرة كقافية الذال يُشغل عن المعاني، ويتجه فكره إلى البحث عن الألفاظ، ونحن نعرف كيف تجني مثل هذه المحاولة على الشاعر، وتصرف روحه عن الأجواء الشعرية، وتحوله إلى صفوف «الفعلة» بعد أن كان من الفنانين.

^٥ ممنونة: مقطوعة.

^٦ في هذا البيت ركافة ظاهرة، وكذلك البيت الذي يليه.

ومن الاتجاهات الفنية التي غلبت على ابن الفارض ميله إلى «التصغير»، وقد غلب عليه هذا الميل غلبة قوية بحيث نجد آثاره في جميع القصائد، فأهل الحي وأهل الود هم غالبًا «أهْيَلُ الحي وأهْيَلُ الود»:

يا أهيل الود أنى تنكرو
ني كهلاً بعد عرفاني فتى

وفي هذا البيت وحده تصغيران.
والظبي عنده ظُبِّي:

هل سمعتم أو رأيتم أسدًا
صاده لحظ مهاة أو ظبي

والهوى عنده هُوَيَّ:

وضع الآسي بصدري كفه
قال ما لي حيلة في ذا الهوى

واللمي عنده لُمَيَّ:

آه، واشوقي لضاحي وجهها
وظما قلبي لذيالك اللمي

وفي هذا البيت تصغيران.
والأرى عنده أُرَيَّ:

وأرى من ريحه الراح انتشت
وله من وله يعنو الأري

وفي هذه القافية وحدها تصغيرات كثيرة، وكذلك الحال في أكثر القصائد، وربما كان ابن الفارض أكثر من اهتموا بالتصغير بين شعراء اللغة العربية، وعند درس تصغيراته نراها مالت به أحيانًا إلى التكلف أو الجنائية على المعنى، كالذي وقع في تصغير الهوى والأرى، ولا يقف كلفه بالتصغير عند الأسماء، بل يتعداه إلى الإكثار من تصغير فعل التعجب، كقوله:

يا ما أميلح كل ما يرضى به
ورضابه يا ما أحيلاه بفي

وكما يكثر عنده التصغير تكثر عبارة «لعمرك» وهي عبارة جاهلية فتن بها عمر بن أبي ربيعة فتنة شديدة، وأنس بها ابن الفارض. ومما شارك فيه ابن الفارض معاصريه الغرام بالألغاز، واللغز ليس من الشعر في شيء، إنما هو نظم يراد به اختبار الذكاء؛ ولذلك نرى اللغز بعيداً عن فن ابن الفارض الذي يعتمد على الروح. وألغازه من الوجهة النظمية منها الثقيل والمقبول، وقد راجعناها فلم نرض فيها عن شيء، ويكفي هذا الشاهد في الإلغاز بحلب:

ما بلدة في الشام قلب اسمها تصحيفه أخرى بأرض العجم
وثلثه إن زال من قلبه وجدته طيراً شجي النغم
وثلثه نصف وربع له وربعه ثلثاه حين انقسم

ويمكن الرجوع في ديوانه إلى الصفحات ١١١-١١٥، ففيها ما يكفي لتصوير هذا الجانب من فنونه النظمية. وشارك معاصريه أيضاً في الإشارات النحوية، وإن لم يسرف في ذلك، وحسبنا هذا الشاهد:

نَصَبًا أكسبني الشوق كما تكسب الأفعال نصبًا لام كي

وقد جانس في هذا البيت بين النَّصْب والنَّصَب فلم يصل بما تكلف إلا إلى معنى هزيل.

وابن الفارض كأكثر الشعراء لا يعين اسم الحبيب، وإنما يدور حول طائفة من الأسماء، فهواه حيناً عند سعاد كأن يقول:

ما شملت البشام إلا وأهدى لفؤادي تحية من سعاد^٧

^٧ سعاد اسم فتاة، وقد لاحظت أن أهل كركوك قد يسمون الفتى سعاد «عرفت ذلك من الشيخ حبيب الطالباني رئيس بلدية كركوك».

وحيثاً عند رُقَيِّ — مرخم رقية — كقوله في الياثية:

خاطب الخطب دع الدعوى فما بالرُقَيِّ ترقى إلى وصل رقي

وقد جرى اسم «ليل» في شعره مرات كثيرة، ولكن أرق الأسماء عنده اسم «نعم» وهو يدور حوله بحنان:

إذا أنعمت نُعمٌ علي بنظرة فلا أسعدت سعدى ولا أجملت جمل
ومن لم يجد في حب نعم بنفسه ولو جاد بالدنيا إليه انتهى البخل

وقد ضرب بها المثل حين قال في وصف الراح:

ويطرب من لم يدرها عند ذكرها كمشتاق نُعم كلما ذكرت نعم

ويتفق له أن يجمع أسماء مختلفة في بيت واحد، كما جمع بين نعم وسعدى وجمل في البيت الذي مر آنفاً، وكقوله في الجمع بين ريا وعتبة وسلمى:

عُتِبُ لم تعتب وسلمى أسلمت وحمى أهل الحمى رؤية ري

ومثل هذا البيت يدل على أن الأسماء ليست عنده إلا إشارات مبهمة لما يرمز إليه في عالم الروح.

ولقب ابن الفارض عند الصوفية لقب طريف، وهو: «سلطان العاشقين»، وقد شهد لنفسه بهذه السلطنة الوجدانية في مواضع كثيرة، فجعل نفسه إمام العشاق، ومحبوبه إمام الملاح، حين قال:

كل من في حماك يهواك لكن أنا وحدي بكل من في حماك^أ
فقت أهل الجمال حسنا وحسنى فبهم فاقاة إلى معناكا

التَّصَوُّفُ الإِسْلَامِي فِي الأَدَبِ والأَخْلَاقِ (الجزء الأول)

يحشر العاشقون تحت لوائِي وجميع الملاح تحت لواكا

وهو معنى جيد انتهبه أحد الزجالين في العصر الحاضر وهو عزت صقر فقال:

أنا في العشاق أمير وأنت في الحلوين ملك

وجعل نفسه قدوة للأولين والآخرين حين قال:

قل للذين تقدموا قبلي ومن بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى
عني خذوا وبني اقتدوا ولي اسمعوا وتحدثوا بصبابتي بين الورى

وجعل المحبين جنده حين قال:

نسخت بحبي آية العشق من قبلي فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل
وكل فتى يهوى فإنني إمامه وإني بريء من فتى سامع العذل

وهو في هذا المعنى بصوره المختلفة مسبوق بالشاعر الذي ألهمه فن الحجازيات وهو الشريف الرضي حين قال:

وإنني لمجلوب لي الشوق كلما تنفس شاك أو تألم ذو وجد
تعرّض رسل الشوق والركب هاجد فتوقظني من بين نوامهم وحدي
وما شرب العشاق إلا بقيتي ولا وردوا في الحب إلا على وردي

ولابن الفارض معان كلف بها كلفاً شديداً، ودار حولها طويلاً، وأظهر ما اهتم به وصف النحول، وقد عرض له بصور كثيرة منها المتكلف والمقبول، فتارة يحدثنا أنه

^٨ أنشدني سماحة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء بالنجف هذا البيت حين علم أنني مشغول بدرس التصوف فوق البيت من نفسي أجمل وقع، وعرفت كيف تسري النفحات الوجدانية من النيل إلى الفرات.

ضني حتى خفي عن العواد فيقول:

خفيت ضني حتى لقد ضل عائدي وكيف ترى العواد من لا له ظل
وما عثرت عين على أثري ولم تدع لي رسمًا في الهوى الأعين النجل

وتارة يحدثنا بأنه كان يخفي عن نفسه فيقول:

أخفيت حبكمو فأخفاني أسى حتى لعمرى كدت عني أختفي

وحيثًا يترفق فيذكر أن جسمه ضني حتى كاد يشف عما يضمّر من أسرار الهوى،
وأنه ما زال يضني بالنحول حتى خفي عن براء الأسقام وبرد الأوام، فيقول:

يشف عن الأسرار جسمي من الضنى فيغدو بها معنى نحول عظامي
صريح هوى جاريت من لُطفي الهوا سحيرًا فأنفاس النسيم لمامي^٩
صحيح عليل فاطلبوني من الصبا ففيها كما شاء النحول مقامي
خفيت ضني حتى خفيت عن الضنى وعن براء أسقامي وبرد أوامي
ولم يبق مني الحب غير كآبة وحزن وتبريح وفرط سقام
ولم أدر من يدري مكاني سوى الهوى وكتمان أسراري ورعى نمامي
لينج خليّ من هواي بنفسه سليمًا ويا نفس اذهبي بسلام

والكلام عن الضنى والنحول كثير جدًّا في قصائد الشعراء، ولكن إمعان ابن الفارض
في هذا المعنى جعله من خواصه الشعرية، وافتنانه فيه افتنان طريف تظهر طرافته لمن
يتأمل كيف قصر الهوى على تعرف جسمه النحيل ... وليتذكر القارئ أن أكثر الشعر في
النحول ليس إلا مظهرًا من مظاهر الذكاء، وحظ العاطفة فيه قليل، فالحسين بن مطير
يجعل جسمه أضعف من أن يهتز له عود الثمام فيقول:

فلو أن ما أبقيت مني معلق بعود ثمام ما تأود عودها

^٩ يريد أن أنفاس النسيم هي أنفاسه حين يلم بالأسحار.

والمتنبي يزعم أن جسمه لم يبق من آثاره غير الصوت فيقول:

كفى بجسمي نحولاً أنني رجل لولا مخاطبتي إياك لم ترني

وقد بلغ أحد المولدين غاية الظرف حين قال:

عادني مُمرضِي فلم ير مني فوق فرش السقام شيئاً يراه
قال لي: أين أنت قلت: التمسني فبكى حين لم تجدني يده^{١٠}

أما ابن الفارض فيجمع بين العاطفة والذكاء حين يتكلم عن النحل، ومن التجني أن نقول: إن قطعه الأخرية ليست إلا براعة فنية في تلوين الخيال. وابن الفارض يشارك جمهور الشعراء في الحديث عن طيف الخيال، ولكن صورته الشعرية في هذا الباب تمتاز بألوان من القلق الروحاني؛ لأنه يستصغر زيارة الطيف، وكان البحري والمتنبي يريانها من متع الوصال، ولننظر هذه الأبيات التي يصف فيها الخيال بالإرجاف:

يا مانعي طيب المنام ومانحي ثوب السقام به ووجدى المتلف
عطفاً على رمقي وما أبقيت لي من جسمي المضى وقلبي المدنف
فالوجد باق والوصال مماطلي والصبير فان واللقاء مسوفي
لم أخل من حسد عليك فلا تضع سهري بتشيع الخيال المرجف^{١١}
واسأل نجوم الليل هل زار الكرى جفني وكيف يزور من لم يعرف

^{١٠} أنشدني هذين البيتين الشيخ طاهر الصباغ رحمه الله ونحن في باريس.

^{١١} في نسخة الديوان «تشنيع» والذي أحفظه تشيع وهو عندي أنسب، وناشر الديوان فسر التشنيع بالتقريع، وقد يكون له وجه.

فهو يرى الطيف لا يروي الغليل، وقد ذهب إلى أبعد غايات الشره الروحاني؛ إذ قال:

وإذا اكتفى غيري بطيف خياله فأنا الذي بوصاله لا أكتفي

ونراه في مكان آخر لا ينتظر طيف الحبيب في النوم، وإنما يتصيده وهو يقظان، ولننظر هذه الأبيات:

لك قرب مني ببعدهك عني وحنو وجدته في جفاكا
علم الشوق مقلتي سهر الليـ ل فصارت من غير نوم تراكا
حبذا ليلة بها صدت إسرا ك وكان السهاد لي إشراكا
بات بدر التمام طيف محيا ك لطرفي بيقظتي إذ حكاكا
فتراءيت في سواك لعين بك قرت وما رأيت سواكا

وهذا الطيف أظرف الأطياف، والشاعر يحدثنا بأنه يرى في البعد قرباً وفي الجفاء حنوًّا؛ لأن محبوبه يبعد ويجفو عن عمد، وتعمد الهجر صورة من صور الوصال، ثم يحدثنا بأنه يتخذ السهاد شَرَكًا يتصيد به طيف المحبوب، ثم ينظر إلى البدر فيرى فيه خيال محياه، ثم يهتف بهذا البيت:

فتراءيت في سواك لعينٍ بك قرت وما رأيت سواكا

ومن طريف ما تلفت إليه تعلقه بطيف الملام، حين يعز عليه طيف المنام؛ إذ يقول:

أدر ذكر من أهوى ولو بملام فإن أحاديث الحبيب مدامي
ليشهد سمعي من أحب وإن نأى بطيف ملام لا بطيف منام
فلي ذكرها يطلو على كل صيغة وإن مزجوه عدلي بخصام^{١٢}
كأن عدولي بالوصال مبشري وإن كنت لم أطمع برد سلام

^{١٢} أسند ابن الفارض الفعل إلى واو الجماعة مع وجود الفاعل ظاهرًا، وقد وقع شيء في هذا في شعر الشريف الرضي.

فهو يتذوق اللوم ويتشهاه؛ لأنه يصله بصورة المحبوب، وهو في هذا مسبوق بقول

دعبل:

أجد الملامة في هواك لذيفة حبًّا لذكرك فليلمني اللوم

وهذا السبق لا يغض من فضل ابن الفارض؛ لأنه تناول المعنى بروح مغمور بصدق الإحساس، ودليل ذلك أنه يعود إلى هذا المعنى من حين إلى حين، كأن يقول في مخاطبة العذول:

أحسنت لي من حيث لا تدري وإن كنت المسيء فأنت أعدل جائر
يدني الحبيب وإن تناءت داره طيف الملام لطرف سمعي الساهر
فكأن عذلك عيس من أحببته قدمت علي وكان سمعي ناظري

وهو في هذه الأبيات يجعل السمع نظرًا يرى به طيف الملام، والتكلف في هذه الصورة تكلف مقبول؛ ومن التكلف ما يقبل لأنه يمثل لنا أخص النواحي الوجدانية في ابن الفارض وهو شغفه باستحضار صورة المحبوب، ألسنا نراه يشطر وجوده شطرين يحسد أحدهما الآخر، ويجعل بصره يتمنى لو عاد سمعًا لينعم بأخبار الحبيب؛ إذ يقول:

بعضي يغار عليك من بعضي ويح سد باطني — إذ أنت فيه — ظاهري^{١٢}
ويود طرفي إن ذكرت بمجلس لو عاد سمعًا مصغيًا لمسامري

واستحضار صورة المحبوب من أسرار العبقرية في شعر ابن الفارض فهو في أكثر شعره لا يشغلنا بنفسه كما يشغلنا بذلك الحبيب، وإنه ليرى روحه أصغر من أن تقدم هدية لمبشره بقدم أهل هواه:

وحياتكم وحياتكم قسمًا وفي عمري بغير حياتكم لم أحلف

^{١٢} ظاهري: هو فاعل «يحسد».

لو أن روحي في يدي ووهبتها لمبشري بقدمكم لم أنصف

وكل شيء في الوجود يمثل لروحه صورة الحبيب فهو يراه في ملامة العذال وفي
لمع البرق، وفي نغمة العود والناي، وفي مسارح الضباء، وفي برد الصباح والأصيل، وفي
مساقت الأنداء على بساط الأزهار، وفي أذيال النسيم، ويراه في ثغر الكأس وريق المدام،
ولا قيمة للغربة ولا معنى للانزعاج ما دام في صحبة المحبوب:

تراه إن غاب عني كل جارحة	في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم إذا	تألفاً بين ألحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في	برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مساقت أنداء الغمام على	بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلي سحيراً أطيب الأرج
وفي التثامي ثغر الكأس مرتشفاً	ريق المدامة في مستنزه فرج ^{١٤}
لم أدر ما غربة الأوطان وهو معي	وخاطري أين كنا غير منزعج

وقد يقال: إن استحضار صورة المحبوب واضح في كل قصائد النسيم، وهذا
صحيح، ولكنه في شعر ابن الفارض أوضح، والصبابة في تشبيهه تبلغ غاية القوة في كثير
من الأحيان، ولا نغالي إذا قلنا: إن هذه الالتفاتة الوجدانية مما تفرد به ابن الفارض،
أليس هو الذي يقول في قوة عاتية:

وقلت لرشدي والتنسك والتقى: تخلوا وما بيني وبين الهوى خلوا
وفرغت قلبي عن وجودي مخلصاً لعلني في شغلي بها معها أخلو

أرايتم كيف يسعى الشاعر لتفريغ قلبه عن وجوده الذاتي، ويقصر خطراته النفسية
على الشغل بالمحبوبة عساه يظفر من ذلك بخلوة روحية؟

^{١٤} فرج: يصلح للفرجة؛ أي: النزهة.

وانظروا كيف يبهركم وجه تلك المحبوبة وهو يمثل لكم لآله بهذه الأبيات:

<p>فأصبح لي عن كل شغل بها شغل فإن قبلتها منك يا حبذا البذل ولو جاد بالدنيا إليه انتهى البخل ولو كثروا أهل الصيانة أو قلوا إليها على رأيي ومن غيرها ولوا سجوداً وإن لاحت إلى وجهها صلوا ضلالاً وعقلي عن هداي به عقل^{١٥} وأعدو ولا أعدو لمن دأبه العذل لتعلم ما ألقى وما عندها جهل كأنهم ما بيننا في الهوى رسل وكلي إن حدثتهم ألسن تتلو برجم ظنون بيننا ما لها أصل وأرجف بالسلوان قوم ولم أسل وقد كذبت عني الأراجيف والنقل حماها المنى وهماً لضاقت بها السبل وإن أوعدت فالقول يسبقه الفعل فعندي إذا صح الهوى حسن المطل وعقد بأيد بيننا ما له حل لدي وقلبي ساعة منك ما يخلو</p>	<p>جرى حبها مجرى دمي في مفاصلي فنافس ببذل النفس فيها أبا الهوى فمن لم يجد في حب نعم بنفسه ولولا مراعاة الصيانة غيره لقلت لعشاق الملاحاة: أقبلوا وإن ذكرت يوماً فخرها لذكرها وفي حبها بعث السعادة بالشقا ومن أجلها أسعى لمن بيننا سعى فأرتاح للواشين بيني وبينها وأصبو إلى العذال حباً لذكرها فإن حدثوا عنها فكلي مسامح تخالفت الأقوال فينا تبايناً فشنع قوم بالوصال ولم تصل فما صدق التشنيع عنها لشقوتي وكيف أرجي وصل من لو تصورت وإن وعدت لم يلحق الفعل قولها عديني بوصل وامطلي ببنجازه وحرمة عهد بيننا عنه لم أحل لأنت علي غيظ النوى ورضا الهوى</p>
---	---

وهذه القطعة لا تحتاج إلى تعليق، وقد نقلناها على طولها لأهميتها في تأييد ما نقول به من غرام هذا الشاعر باستحضار صورة المحبوب، وهي في أنفسنا حية كل الحياة، ولا يرى فيها فتوراً أو ركافة إلا من يقصر وجدانه عن إدراك ما فيها من معاني الشوق والحنان.

^{١٥} العقل الثاني مصدر عقله إذا قيده، ومن العقال جاء العقل.

ولننظر لوعة الوجد في ختام هذا القصيد، وهي تمثل ذلك المعنى أصدق تمثيل:

ترى مقلتي يوماً ترى من أحبهم ويعتبني دهري ويجتمع الشمل^{١٦}
وما برحوا معنئ أراهم معي فين نأوا صورة في الذهن قام لهم شكل
فهم نصب عيني ظاهراً حيثما سروا وهم في فؤادي باطناً أينما حلوا
لهم أبداً مني حنو وإن جفوا ولي أبداً ميل إليهم وإن ملوا

والصباية الصادقة تواجه من يقرأ ديوان ابن الفارض في مواضع كثيرة، برغم ما يقع فيه أحياناً من التعمل والإسفاف، وأكثر الناس يعرفون الفائئة التي يستهلها بهذا الابتهاال:

قلبي يحدثني بأنك متلفي روحي فداك عرفت أم لم تعرف
لم أقض حق هোক إن كنت الذي لم أقض فيه أسى ومثلي من يفي
ما لي سوى روحي وبازل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف
فلئن رضيت بها فقد أسعفتني يا خيبة المسعى إذا لم تسعف

ومن هذا الباب قصيدته الميمية التي يشرح فيها كيف طاب له الافتضاح ولذ له الأطراح، وكيف رضي بالذلة بعد العزة، وحلا له التهتك وخلع العذار وارتكاب الآثام بعد النسك والتقوى، إلى أن يقول:

أصلي فأشدو حين أتلو بذكرها وأطرب في المحراب وهي إمامي
وبالحج إن أحرمت لبيت باسمها وعنهما أرى الإمساك فطر صيامي
أروح بقلب بالصباية هائم وأغدو بطرف بالكآبة هام
وفي كل عضو في كل صباية إليها وشوق جاذب بزمامي
ولو بسطت جسمي رأيت كل جوهر به كل قلب فيه كل غرام
ولما تلاقينا عشاء وضمننا سواء سبيلي دارها وخيامي

^{١٦} أعتبه: أزال أسباب عتبه وترضاه، فالهزمة للإزالة.

وملنا كذا شيئاً عن الحي حيث لا
فرشت لها خدي وطاء على الثرى
فما سمحت نفسي بذلك غيرة
وبتنا كما شاء اقتراحي على المنى
رقيب ولا واش بزور كلام
فقالت: لك البشرى بلثم لثامي
على صونها مني لعز مرامي
أرى الملك ملكي والزمان غلامي

وهذا المنظر بعينه مر في قصيدة للشريف الرضي، وكلا الشاعرين يتحدث عن العفاف. أما الشريف فيذكر أنه قضى الليل مع محبوبته في عناق عفيف:

بتنا ضجيعين في ثوبي هوى وتقى
وبيننا عفة بايعتها بيدي
يلفنا الشوق من فرع إلى قدم
على الوفاء بها والرعي للذمم^{١٧}

أما ابن الفارض فقد اقترح أن يبيتا على المنى، وتلك أقصى غاية العفاف. ومن أهم قصائد ابن الفارض قصيدة «شربنا على ذكر الحبيب»، وهي قصيدة رمزية بلا جدال، والخمر فيها خمر الحقيقة التي شغفت الصوفية، وملأت قلوبهم بألحان الوجد والحنين.

ومن أجل هذا نرى مبالغاته مقبولة كل القبول حين يصف تلك الخمر بالقدرة على كل شيء:

وإن خطرت يوماً على خاطري امرئ
ولو نظر الندمان ختم إنائها
ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت
ولو طرحوا في فيء حائط كرمها
ولو قربوا من حانها مقعداً مشى
ولو عبقت في الشرق أنفاس طيبها
ولو خضبت من كأسها كف لأمس
ولو جليت سرّاً على أكمه غداً
أقامت به الأفراح وارتحل الهم
لأسكرهم من دونها ذلك الختم
لعاتت إليه الروح وانتعش الجسم
عليلاً وقد أشفى لفارقه السقم
وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم
لما ضل في ليل وفي يده النجم
بصيراً ومن راووقها تسمع الصم

^{١٧} انظر تحليل هذه القصيدة في الجزء الثاني من كتاب «عبقرية الشريف الرضي».

ولو أن راكبًا يمموا ترب أرضها وفي الركب ملسوع لما ضره السم
ولو رسم الراقي حروف اسمها على جبين مصاب جن أبرأه الرسم
وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها لأسكر من تحت اللوا ذلك الرسم

وهذه الخمر العالية هي خمر الحقيقة، هي الذات الإلهية التي تقول للشيء: كن فيكون.

يقولون لي: صفها فأنت بوصفها خبير، أجل! عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هواءً ونور ولا نار وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها قديمًا ولا شكل هناك ولا رسم

وهل في عالم المعاني أدق وأبره من هذا الالتفاف الطريف؛ إذ يقول هذا الشاعر النشوان:

وقالوا: شربت الإثم، كلا وإنما شربت التي في تركها عندي الإثم
هنيئًا لأهل الدير كم سكروا بها وما شربوا منها ولكنهم هموا

وهذا البيت يعين أنها خمر الحقيقة، ولو أراد خمر أبي نواس لما صح له أن ينكر شرب الرهبان من تلك الراح، وكيف والرهبان كانوا سادة الشاربين، وإلى دياراتهم كان يحج عشاق الرحيق!

والشاعر يحدثنا أن الرهبان هموا بشرب تلك الخمر، خمر الحقيقة، وهذا حق فقد كان الصوفية يرون الرهبان أئمة التنسك لو صح لهم دين، وقد وردت كلمة «راهب» في مقام التعظيم في قول الرشيد: «كان أبو العباس عيسى بن علي راهبنا وعالمنا أهل البيت»^{١٨}. وابن الفارض يمضي فيقول:

وعندي منها نشوة قبل نشأتي معي أبدًا تبقى وإن بلي العظم

^{١٨} تاريخ بغداد، ج ١٠، ص ٥٠.

وهذه النشوة التي سبقت الوجود ليست كتلك النشوة التي وقعت في قول أحد المتحذلقين:

أسكر بالأمس إن عزمت على الشر ب غداً إن ذا من العجب

وإنما هي نشوة من يؤمن بخلود الروح ويعتقد أن لها نشوات قدسية قبل الخلق وبعد الموت.

فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحياً ومن لم يمت سكرًا بها فاته الحزم
على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ولا سهم^{١٩}

ولا يسع من يهتم بدرس ابن الفارض أن يغفل التائبة الكبرى، وهي في نحو ست مئة بيت، وقد نظمها تحت وحي التصوف، وهي قصيدة يغلب عليها التكلف، وفيها مع ذلك مواقف مضمّخة بعبير الروح، كأن يقول:

وما ظفرت بالود روح مراحة ولا بالود نفس صفا العيش ودت
وأين الصفا هيهات من عيش عاشق وجنة عدن بالمكاره حفت

وكأن يقول في خطاب الحقيقة السرمدية:

وعن مذهبي في الحب ما لي مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت ملتي
ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً قضيت بردتي
لك الحكم في أمري فما شئت فاصنعي فلم تك إلا فيك لا عنك رغبتني^{٢٠}

^{١٩} كان لهذه الميمية صدى رنان، فتحدث عنها صاحب «تزيين الأسواق» وشرحها الحسين بن أحمد التبريزي، ومن هذا الشرح نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية «رقم ٥٨٦٤ أدب».

^{٢٠} تائية ابن الفارض من أهم الوثائق الصوفية، وقد أشرنا من قبل إلى أنه من القائلين بوحدة الوجود، والتكلف في هذه التائية لا يلمحه من يفتن بما فيها من دقائق الإشارات، وقد اهتم بها كثير من الشراح فزادت بها الثروة اللغوية والصوفية.

والمأمل في شعر ابن الفارض من الوجهة الفنية يراه تأثر بعض التأثر باللغة المصرية، فهو يجمع الفعل حين يكون الفاعل جمعاً، وذلك معروف عن المصريين في لغة التخاطب، وإن كان لا يفعل ذلك إلا حين تقهره ضرورة شعرية. وبمناسبة مصر نذكر أنها لا تمر في شعره إلا قليلاً، فقد كان هواه كله في الحجاز، وأظهر موضع مر فيه اسم مصر هو قوله في التشوق إلى أهل نجد:

يا أهل ودي هل لراجي وصلكم	طمع فينعم باله استرواحا
مذ غبتم عن ناظري لي أنة	ملأت نواحي أرض مصر نواحا
وإذا زكرتكم أميل كأنني	من طيب ذكركم سقيت الراحا
وإذا دعيت إلى تناسي عهدكم	ألفيت أحشائي بذاك شحاحا

ومؤرخو الأدب العربي لا يرون ابن الفارض من الفحول، وفي ظني أن سيفكر فيه ناس بعد قراءة هذا البحث؛ على أن ابن الفارض لا ينتظر أن يحييه المؤرخون، فقد حيي على ألسنة الجماهير حياة قوية، ولا أزال أذكر كيف كان يحتشد الناس في بيت الصواف بحي سيدنا الحسين؛ ليسمعوا الشيخ حسن الحويحي، وهو يتغنى بهذه الأبيات:

ما بين معترك الأحداق والمهج	أنا القتييل بلا إثم ولا حرج
ودعت قبل الهوى روجي لما نظرت	عيناى من حسن ذاك المنظر البهج
لله أجفان عين فيك ساهرة	شوقاً إليك وقلب بالغرام شج
عذب بما شئت غير البعد عنك تجد	أو في محب بما يرضيك مبهج
وخذ بقية ما أبقيت من رمق	لا خير في الحب إن أبقى على المهج

وقصيدة «ته دلالاً فأنت أهل لذاكا» يسمعها الجمهور في «أسطوانة» للشيخ علي محمود، ولا تزال قصائد ابن الفارض متعة السامرين في سهرات الصوفية. وقد اهتم رجال من المؤلفين المشهورين بدرس ديوانه وشرحه، وفي ذلك الحياة كل الحياة.

كل شيء حي في ابن الفارض حتى قبره، وقد زرته مرة فرأيته مزدحمًا بأفواج المبتهلين، والمحبون لا تهجر قبورهم في جميع الأحيان.

أخبار الصوفية

مطالعات من الأدب الطريف

في اللغة العربية نوع طريف من الأدب الذي يشوق العقول، ويرهف العزائم، ويحيي الوجدان، وهو أخبار الصوفية.

وهذا النوع من الأدب له نماذج كثيرة في اللغة العربية، ويرتاح إليه أهل الجد كما يرتاح أهل الهزل إلى أخبار الماجنين.

وكان لهذا النوع من الأدب تأثير شديد في توجيه القلوب والعقول إلى الخير والساد، وكان له في مجالس الوعظ جاذبية قوية تحول تلك المجالس إلى أندية أدبية خفيفة الظل والروح.

ويمتاز هذا النوع من الأدب بما فيه من روعة الخيال، فأكثر أخبار الصوفية موشاة بالمبتكر الطريف من صور الحياة والناس، وما فيها من المغلاة والإغراب ليس إلا شاهداً على قوة التزويق والتلوين.

وتشهد هذه الأخبار بأن «الماجذيب» كان لهم شأن في تربية المجتمع، وكان فيهم رجال يسوسون العقول والنفوس، ويضربون لمريديهم أحسن الأمثال.

حياة فاتح بن عثمان

ومن شواهد ذلك أخبار فاتح بن عثمان التكروري، وهو رجل قدم من مراكش إلى دمياط على قدم التجريد، وسقى بها الماء في الأسواق احتساباً من غير أن يتناول من أحد شيئاً، ونزل في ظاهر الثغر ولزم الصلاة مع الجماعة وترك الناس جميعاً، ثم أقام بناحية تونة من بحيرة تنيس، ورمَّ مسجدها، ثم انتقل من تونة إلى جامع دمياط وأقام في وكر



جامع أبي المعاطي في دمياط، وكان خلوة صوفية.

بأسفل المنارة من غير أن يخالط أحدًا إلا عند الصلاة، وقد اهتم بترميم جامع دمياط وتنظيفه بنفسه وساق الماء إلى صهاريجه، وبلط صحنه، وسبك سطحه بالجبس، ورتب فيه إمامًا يصلي الخمس، وسكن في بيت الخطابة، وواظب على إقامة الأوراد به، وجعل فيه قراء يتلون القرآن بكرة وأصيلًا، وكان يقول:

لو علمت بدمياط مكانًا أفضل من الجامع لأقمت به، ولو علمت في الأرض بلدًا يكون فيه الفقير أخمل من دمياط لرحلت إليه وأقمت به.

وكان إذا ورد عليه أحد من الفقراء ولا يجد ما يطعمه باع من أثوابه ما يضيفه به، وكان يبني ويصحب وليس له معلوم ولا ما تقع عليه العين أو تسمعه الأذن، وكان يؤثر في السر الفقراء والأرامل، ولا يسأل أحدًا شيئًا، ولا يقبل غالبًا، وإن قبل ما يفتح الله عليه أثر به، وكان يبذل جهده في كتم حاله والله تعالى يظهر خيره وبركته من غير قصد منه لذلك. وكان سلوكه على طريق السلف من التمسك بالكتاب والسنة والنفور عن الفتنة وترك الدعاوى واطراحها وستر حاله والتحفظ في أقواله وأفعاله، وكان لا يرافق أحدًا في الليل، وأشهر عليه بالزواج فتزوج في آخر عمره بامرأتين لم يدخل على واحدة منهما نهارًا، ولا أكل عندها ولا شرب قط، وكان ليله ظرفًا للعبادة لكنه يأتي إليهما أحيانًا وينقطع أحيانًا لاستغراق زمنه في القيام بوظائف العبادة وإيثار الخلوة، وكان خواص خدمه لا يعلمون صومه من فطره، وإنما يحمل إليه ما يأكل ويوضع عنده بالخلوة فلا

يرى قط أكلاً، وكان يتواضع مع الفقراء ويتعاضم على العظماء والأغنياء، وكانت تلاوته للقرآن بخشوع وتدبر، ولم يعمل له سجادة قط، ولا لبس طاقية، ولا قال: أنا شيخ ولا أنا فقير، ولا حضر قط سماعاً، ولا أنكّر على من يحضره. وكان يقول: ما أقول لأحد: افعل أو لا تفعل، من أراد السلوك يكفيه أن ينظر إلى أفعاله فإن من لم يتسلك بنظره لا يتسلك بسمعه.^١ وقال له شخص من خواصه: يا سيدي، ادع الله لنا أن يفتح علينا فنحن فقراء. فقال: إن أردتم فتح الله فلا تبقوا في البيت شيئاً ثم اطلبوا فتح الله بعد ذلك. فقد جاء: لا تسأل الله ولك خاتم من حديد. ومن كلامه:

الفقير بحال البكر، فإذا سأل زالت بكارته.

وسأله بعض خواصه أن يدعو له بسعة وشكا إليه الضيق؛ فقال: أنا ما أدعو لك بسعة بل أطلب لك الأفضل والأكمل. وكان على استغراق أوقاته في العبادة لا يغفل عن صاحبه ولا ينسى حاجته ويلزم الوفاء لأصحابه ويحسن معاشرتهم ويعرف أحوال الناس على اختلاف طبقاتهم، ويعظم أهل العلم، ويكرم الأيتام ويشفق على الضعفاء والأرامل، ويبذل شفاعته في قضاء حوائج الخاص والعام من غير أن يمل أو يتبرم بذلك، ويكثر من الإيثار في السر ولا يمسك لنفسه شيئاً، ويستقل ما يعطي مع كثرة إحسانه، ويستكثر ما يدفع إليه وإن كان يسيراً ويكافئ عليه بأحسن منه، ولم يصطحب قط أميراً ولا وزيراً، ومن دعائه لنفسه ولمن يسأل له الدعاء:

اللهم بعدنا عن الدنيا وأهلها وبعدها عنا.

وما زال على ذلك إلى أن مات في صباح اليوم الثامن من ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وست مئة، وترك ولدين ليس لهما قوت ليلة، وعليه مبلغ ألفي درهم ديناً. وقد لخصنا سيرة هذا الرجل من الخطط المقرزية،^٢ وهي تشهد بأنه كان من القائمين بخدمة المجتمع، وتصوره بعيداً كل البعد من الفضول.

^١ من كلام ابن عطاء الله: «ليس شيخك من استمعت منه إنما شيخك من أخذت عنه. وليس شيخك من واجهتك عبارته إنما شيخك الذي سرت فيك إشارته. وليس شيخك من دعاك إلى الباب إنما شيخك من رفع بينك وبينه الحجاب. وليس شيخك من واجهك مقاله إنما شيخك من نهض بك حاله.»
وقال أبو العباس المرسي: والله ما بيني وبين الرجل إلا أن أنظر إليه وقد أغنيته.

^٢ ج ١، ص ٣٦٣ و ٣٦٤.

وما نقول: بأن سيرته نموذج يحتذى في جميع الأحوال، وإنما يهمننا أن ننص على هذه «الفاعلية» في حياة رجل يزواج بين الدنيا والدين، ويترك ما يتسم به المتصوفون من الشارات والتقاليد.

ويروقنا من حياة هذا الرجل فراره من التدخل في شئون الناس، فما كان يحضر السماع ولا ينكر على من يحضر السماع، وكان ينتظر أن يفقه الناس بأبصارهم لا بأسماعهم، وكان ينكر أن يتوجه الرجل إلى ربه بالسؤال وعنده شيء.

وقد صارت شخصية هذا الرجل شخصية شعبية فدخلت كنيته «أبو المعاطي» في الأشعار التي تغنى على الربابة حين تحتاج القصة إلى حيلة في الجمع بين الحبيب والمحبيب.^٢

محاضرة الأبرار

وقد كثر التأليف في أخبار الصوفية ونواديرهم وأطايبيهم، ويكفي أن نذكر بعض الشواهد من كتاب ابن عربي الذي سماه «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار»، وهو كتاب طريف لم يقف فيه المؤلف عند أخبار الصوفية وإنما جعله مرجعاً للنوادير التي يحسن أن يطلع عليها الصوفية.

وفي هذا الكتاب حوار بين أتباع الإسلام وأتباع النصرانية،^٤ وهو حوار يقوم على أساس العقل والمنطق ويشهد بأن واضعه كان من حكماء المسلمين، وهو يمثل ميل الصوفية إلى نقد المذاهب الدينية، وقد جاء فيه:

إن كنتم عبدتم عيسى بن مريم؛ لأنه لا أب له فضموا آدم مع عيسى حتى يكون لكم إلهان اثنان؛ وإن كنتم عبدتموه لأنه أحيى الموتى فهذا حزقيل مر بميت تجدونه في الإنجيل لا تنكرونه فدعا الله عز وجل حتى أحياه له فكلمه؛ فضعوا حزقيل مع عيسى وآدم حتى يكون لكم ثلاثة آلهة؛ وإن كنتم إنما عبدتموه لأنه أراكم المعجزات فهذا يوشع بن نون قاتل قومه حتى غربت الشمس فقال لها: ارجعي بإذن الله فرجعت اثني عشر برجاً؛ فضموا يوشع أيضاً إلى عيسى

^٢ سمعت ذلك في سنتريس منذ نحو عشرين عاماً.

^٤ ص ١٣٧-١٤٠، ج ١.

فيكون رابع أربعة؛ وإن كنتم إنما عبدتموه لأنه عُرج به إلى السماء فمن ملائكة الله عز وجل مع كل نفس اثنان بالليل واثنان بالنهار يعرجون إلى السماء.

وابن عربي له في المسيح رأي عرضناه في هذا الكتاب من قبل، وهو لا يسوق القصة بما يخالف أو يوافق ذلك الرأي، وإنما يسوقها وهو يفهم أنها لون من الثقافة الأدبية.^٥

سراج الملوك

ومن نوادر ذلك الكتاب ما حدث المؤلف بسنده قال: سمعت أبا يحيى مالك بن دينار يقول:

أتيت القبور فناديتها فأين المعظم والمحتقر
وأين المدل بسلطانه وأين العزيز إذا ما قدر
وأين الملبى إذا ما دعا وأين العزيز إذا ما اقتخر

قال: فهتف بي هاتف يقول:

تفانوا جميعاً فما مخبر وبادوا جميعاً وباد الخبر
تروح وتغدو بنات الثرى فتمحو محاسن تلك الصور

^٥ أشرنا غير مرة إلى أن الصوفية يسايرون المسيح في مذهب الروحية، وقلنا: إنهم يلبسون الصوف متابعة للرهبان، ثم اطلعنا بعد ذلك على أبيات في محاضرة الأبرار - ج ٢، ص ٢٥٨ - وهي تشهد صراحة بأن الصوفية كانوا يحاكون المسيح في لبس الصوف:

ليس التصوف أن يلايك الفتى وعليه من نسج المسيح مرقع
بطرائق بيض وسود لفقت فكأنه فيها غراب أبقع
إن التصوف ملبس متعارف فيه لموجده المهيمن يخشع

فيا سائلي عن أناس مضوا أما لك فيما مضى معتبر!

قيمة الأفاصيص الصوفية من الوجهة الأدبية

وقال ابن عربي: غضب السلطان على جماعة من العلماء خرجوا عليه ووقعوا فيه، فلما ظفر بهم أمر بقتلهم، فبلغ الخبر شيخنا أبا مدين — رحمه الله — وكان مرعي الجانب عند السلطان والخاصة والعامة فأخذ عصاه وخرج، فلما جاء دار السلطان أبصر القوم على تلك الحالة فبكى، وأخبر السلطان بمكانه فتلقاه وقال: ما جاءنا بالشيخ في هذا الوقت؟ فقال: الشفاعة في هؤلاء. فقال السلطان: أو ما تعرف يا شيخ إساءتهم؟ فقال: وهل على المحسنين من سبيل؟ وهل الشفاعة إلا في أهل الكبائر من المسيئين؟ فاستعبر السلطان وعفا عن الجميع.^٦

ما كتب في تجريح الصوفية

وحدث أن الأصمعي قال: بينما أطوف بالبيت إذ بجارية متعلقة بأستار الكعبة وهي تنشد:

يا رب إنك ذو منٍّ ومغفرة دارك بعفوك أرواح المحبين
الذاكرين الهوى ليلاً إذا هجعوا والنائمين على الأيدي مكبين
يا رب كن لهم عوناً إذا ظلموا واعطف بقلب الذي يَهْوُونَ آمينا

قال: فقلت: يا جارية؟ أفي هذا المقام وحول هذا البيت الحرام تذكرين الهوى؟ قالت: أو تعرف الهوى؟ قلت: وأنت تعرفينه؟ قالت: بُليت به صغيرة وأحطت به خبراً كبيرة. قلت: صفيه لي. قالت: جل أن يخفى، ودق أن يرى، فهو كامن كمن النار في الحجر، إن قدحته أورى، وإن تركته توارى.^٧

^٦ ج ٢، ص ٩٣.

^٧ ج ١، ص ١١٣.

كيف اهتدى الصوفية إلى أكل الحشيش

وقد يروي ابن عربي بعض أشعاره، وأكثرها من طراز المنظومات التي تحدثنا عنها من قبل، ولكن قد تظهر عليه النفحة الشعرية كأن يقول:

أطرح كل هاتفة بأيكٍ على فنن بأفنان الشجون
فتبكي إلفها من غير دمع ودمع العين يهمل من جفوني
أقول لها وقد سمحت جفوني بأدمعها تخبر عن شئوني
أعندك بالذي أهواه علم وهل قالوا^٨ بأفياء الغصون^٩

وكأن يقول:

بأبي من ذبت فيه كمداً بأبي من مت منه فرقا
حمرة الخجلة في وجنته وضح الصبح يناغي الشفقا
كلما صنت تباريح الهوى فضح الدمع الجوى والأرقا

غرام الشعراء بمدح الحشيش

وقد يحدثنا عن بعض ما رآه من أحوال القوم كأن يقول: كان عندنا بأشبيلية رجل عابد، حسن الصوت، كثير الاجتهاد، سريع الدمعة، دائم العبرة، كثير التفكير والتهجد، بت معه ليالي عدة فلم يكن يفتقر، فربما أسمع بعض الأحايين ينشد بصوت طيب غرد، ودموعه تتحدر على خديه:

قطع الليل رجال ورجال وصلوه
رقدوا فيه أناس وأناس سهره
لا يميلون إلى النو م ولا يستعذبوه

^٨ قالوا: من القيلولة.

^٩ ج ١، ص ٨٥.

فكأن النوم شيء لم يكونوا يعرفوه
لبسوا ثوبًا من الخدمة حتى خلعوه
مع جلباب من الحزن فما إن نزعوه^{١٠}

وقد ينقل بعض الدقائق الصوفية، كأن يروي أن أبا مدين سئل عن معنى الوصول فأجاب: إذا ذلك به عليه كنت منه وإليه، وإذا أفنك عن الإحساس كنت في حضرة الإيناس، وإذا كاشفك بحبه لم تتلذذ إلا بقربه، وإذا غيبك عن شهودك تجلى لك من وجودك.^{١١}

وقد اهتم ابن عربي برواية أخبار الجن، وكانت للجن أخبار كثيرة، فقد زعم العرب في جاهليتهم وإسلامهم أنهم عرفوهم وصادقوهم وحاربوهم وهذا باب من الأساطير كان له في الأدب أثر جميل.

حدث ابن عربي بسنده قال: كانت امرأة من الجن في الجاهلية تسكن ذا طوى،^{١٢} وكان لها ابن لم يكن لها ولد غيره، وكانت تحبه حباً شديداً، وكان شريفاً في قومه، ففترج وأتى زوجته، فلما كان يوم سابعه قال لأمه: يا أماه، إنني أحب أن أطوف بالكعبة سبعاً نهاراً. فقالت له أمه: أي بني، إنني أخاف عليك سفهاء قريش. فقال: لا، وأرجو السلامة. فأذنت له، فولى في صورة جان، فلما أدبر جعلت تعوده وتقول:

أعيذه بالكعبة المستوره ودعوات ابن أبي محذوره
وما تلا محمد من سورة إنني إلى حياته فقيره
وإنني بعيشه مسروره

فمضى الجان نحو الطواف فطاف بالبيت سبعاً، وصلى خلف المقام ركعتين، ثم أقبل منقلباً، حتى إذا كان ببعض دور بني سهم عرض له شاب من بني سهم أحمر أكشف أزرق أحول أعسر فقتله، فثارت بمكة غبرة لم تبصر لها الجبال؛ وإنما تثور تلك الغبرة عند موت عظيم من الجن، فأصبح من بني سهم على فرشهم موتى كثير من

^{١٠} ج ١، ص ٣٠.

^{١١} ج ٢، ص ٣١.

^{١٢} ذو طوى: اسم واد بمكة.

قبل الجن، فكان فيهم سبعون شيخاً أصلح سوى الشباب، فنهضت بنو سهم وحلفاؤهم ومواليها وعبيدها فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حية ولا عقرباً ولا خنفساء ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه، وأقاموا على ذلك ثلاثاً، فسمع في الليلة الثالثة على أبي قديس هاتف يهتف بصوت جهوري يسمع بين الجبلين: يا معشر قريش! الله! الله! فإن لكم أحلاماً وعقولاً، اعدرونا اعدرونا من بني سهم، فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم، ادخلوا بيننا وبينهم بصلح نعظهم ويعطونا العهد والميثاق ألا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً، ففعلت ذلك قريش واستوثقوا لبعضهم من بعض. فسميت بنو سهم العياطة قتلة الجن.^{١٣}

والقصة كما رواها ابن عربي تشهد بأن الجنية تعوذت بما تلا محمد من سورة مع أنها كانت في الجاهلية.

والمهم هو أن ننص على أن ابن عربي يرى من واجب «الأخيار والأبرار» أن يطلعوا على كل شيء، حتى أخبار الجن والشياطين.

وكتاب ابن عربي هذا في غاية من النفاسة، من حيث تصويره لعقليات القدماء. وهناك كتاب نفيس للطرطوشي اسمه «سراج الملوك» وهو يفيض بأخبار الزهاد والنسك، وما يجب أن يطلع عليه من يحرصون على صفاء القلوب.

وقد جاء فيه أن وهب بن منبه قال: صحب رجل بعض الرهبان سبعة أيام ليستفيد منه شيئاً فوجده مشغولاً عنه بذكر الله تعالى، والفكر لا يفتر، ثم التفت إليه في اليوم السابع فقال: يا هذا، قد علمت ما تريد، حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير، والتوفيق نتاج كل خير؛ فاحذر رأس كل خطيئة، وارغب في رأس كل خير، وتضرع إلى ربك أن يهب لك نتاج كل خير. قال: فكيف أعرف ذلك؟ قال: كان جدي رجلاً من الحكماء قد شبه الدنيا بسبعة أشياء: شبهها بالماء الملح يغر ولا يروي، ويضر ولا ينفع،^{١٤} وبسحاب الصيف يغر ولا ينفع، وبظل الغمام يغر ويخذل، وبزهر الربيع ينضر ثم يصفر فتراه هشيمًا، وبأحلام النائم يرى السرور في منامه فإذا استيقظ لم يكن في يده إلا الحسرة، وبالعسل المشوب بالسّم الزعاف يغر ويقتل. فتدبرت هذه

^{١٣} ج ٢، ص ٣٤ و ٣٥، والعياطة جمع عيطل وهو الطويل الجميل.

^{١٤} سقط الموصوف من النسخة التي بأيدينا.

الأحرف سبعين سنة ثم زدت حرفاً واحداً فشبهتها بالغول التي تهلك من أجايبها وتترك من أعرض عنها.^{١٥}

وحدث أن علي بن الفضيل بكى يوماً فقيل له: ما يبكيك؟ فقال: أبكي على من ظلمني إذا وقف غداً بين يدي الله تعالى ولم يكن له حجة.^{١٦}
وحدث أن مالك بن دينار قال: قرأت في بعض الكتب:

يا معشر الظلمة! لا تجالسوا أهل الذكر فإنهم إذا ذكروني ذكرتهم برحمتي،
وإذا ذكروني ذكركم بلعنتي.^{١٦}

وحدث أن أبا سليمان الداراني قال: لما دخل إخوة يوسف عليه عرفهم ولم يعرفوه، وكان على وجهه برقع، فخلا بكبيرهم وكان ابن خالته فقال له: بم أوصاك أبوك؟ قال: بأربع. قال: وما هن؟ قال: يا بني لا تتبع هوك فتفارق إيمانك، فإن الإيمان يدعو إلى الجنة، والهوى يدعو إلى النار، ولا تكثر منطقتك بما لا يعينك فتسقط من عينه، ولا تسئ بربك الظن فلا يستجيب لك، ولا تكن ظالماً فإن الجنة لم تخلق للظالمين.^{١٧}

وحدث أن بعض الجزائريين بالقيروان أضجع كبشاً ليذبحه فتخبط بين يديه وأفلت منه وذهب، فقام الجزار يطلبه وجعل يمشي إلى أن دخل خربة فإذا فيها رجل مذبوح يتخبط في دمه ففرز وخرج هارباً وإذا الشرطة عندهم خبر القتل وجعلوا يطلبون خير القاتل والمقتول، فأصابوا بيده السكين وهو ملوث بالدم والرجل مقتول بالخربة، فقبضوا عليه وحملوه إلى السلطان، فقال له: أنت قتلت الرجل؟ قال: نعم! فما زالوا يستنطقونه وهو يعترف اعترافاً لا إشكال فيه، فأمر السلطان بقتله، واجتمع الناس ليروا مصير الجزار، فلما هموا بقتله اندفع رجل من المجتمعين وقال: لا تقتلوه، أنا قاتل القاتل. فقبض عليه وحمل إلى السلطان فاعترف وقال: أنا قتلته. فقال له السلطان: كنت معافئاً من هذا، فما حملك على الاعتراف؟ قال: رأيت هذا الرجل يقتل ظلماً؛ فكرهت أن ألقى الله تعالى بدم رجلين! فأمر به السلطان فقتل، ثم قال للمتهم: أيها الرجل، ما دعاك إلى الاعتراف بالقتل وأنت بريء؟ فقال الجزار: ما حيلتي؟ رجل مقتول بالخربة

^{١٥} سراج الملوك، ص ٢٠.

^{١٦} سراج الملوك، ص ٢٨٤.

^{١٧} ص ٢٨٣.

وأخذوني وأنا خارج من الخربة ويبيدي السكين ملطخة بالدم، فإن أنكرت فمن يقيلني؟
وإن اعتذرت فمن يعذرني؟ فخلى سبيله وانصرف مكرماً.^{١٨}

شراب الشاي في البيئات الصوفية

والغرض من اهتمامنا بالنص على قيمة هذه الأخبار هو التنبيه إلى قيمتها الأدبية، ففيها صور وأخيلة وتعايير لا تصدر إلا عن أقلام الفحول.

وفيهما كذلك معان سامية، وهي تصور كثيراً من الجوانب في المجتمع الإسلامي. وإذا صح أن النزعة العامية تغلب على أكثر تلك الأخبار فذلك لا يغض من قيمتها الأدبية؛ لأنها في الأغلب تصدر عن الفطرة، وما توحى به الفطرة أعمق أثرًا مما يخلق التتميق والتحجير والتزيين.

وقد تفرد الأدب العربي أو كاد بالوقوف عند آثار الأدباء الذين اتخذوا الأدب صناعة، فليكن في هذا الفصل تذكير بأدب الفطرة، وهو أحياناً أقوى من أدب الذكاء.

هذا جانب من أخبار الصوفية يراد به الترغيب في طيبات الأعمال، وهناك جانب آخر أراد به كاتبه أن يغضوا من أقدار الصوفية، وهو جانب مهم من الوجهة الأدبية؛ لأنه اهتم بتقبيد ما رمي به الصوفية من المآثم والعيوب، والذين كتبوا في ذم الصوفية أتوا بالغرائب والأعاجيب؛ لأن السخرية من الصالحين والزاهدين أو أدعياء الصلاح والزهد تجد مجالاً إلى أنفوس القارئ والسامعين، وتصوير مآثم المتخشعين له مذاق خاص؛ لأنه يزاوج بين وجهين مختلفين من وجوه السلوك.

والطعن في الصوفية يرجع إلى أصلين: الأول الهجوم عليهم من الوجهة النظرية، وهذا عمل قام به رجال الشريعة، ولهم فيه أبحاث طوال تعد ثروة عقلية وفقهية، والثاني الهجوم عليهم من الوجهة العملية، وهذا عمل قام به رجال الأخلاق ومن لف لفهم من الأدباء الساخرين، وسنجد لهذا الأصل شواهد حين نتكلم عن «الحب» في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

ونكتفي في هذا الفصل بإيراد شواهد من كلام الأدباء في غمز الصوفية واتهامهم بالسبق إلى كشف «فضائل» الحشيش.

^{١٨} ص ٣١١، وكان ذلك بالطبع قبل أن يهتدي الناس إلى تحليل الدماء.

والصورة التي أذيعت بها طريقة ذلك الكشف صورة فنية رائعة؛ لأنها تبين أثر «الذوق» في حياة الصوفية، فقد حدثوا أن الشيخ حيدر كان يقيم في نشاور من بلاد خراسان، وأقام له زاوية في الجبل مكث بها أكثر من عشر سنين، ثم طلع ذات يوم وقد اشتد الحر منفردًا بنفسه إلى الصحراء، ثم عاد وقد علا وجهه نشاط وسرور بخلاف ما كان يعهده عليه أصحابه من قبل، وأذن لأصحابه بالدخول عليه وأخذ يحدثهم، فلما رأوه على حال من المؤانسة لم يعهدوها فيه بعد إقامته تلك المدة الطويلة في خلوة وعزلة سألوه عن ذلك فقال: بينما أنا في خلوتي إذ خطر ببالي الخروج إلى الصحراء منفردًا، فخرجت فوجدت كل شيء من النباتات ساكنًا لا يتحرك لعدم الريح وشدة القيظ، ومررت بنبات له ورق فرايته في تلك الحال يميمس بلطف، ويتحرك من غير عنف، كالثلث النشوان، فجعلت أقطف منه أوراقًا وأكلها فحدث عندي من الارتياح ما شاهدتموه.^{١٩}

تلك هي الصورة، وهي باب من الفتون، فذلك الصوفي لم يفته أن يراقب النبات وقت القيظ، ولم يغيب عن ذهنه المتوقد أن ذلك النبات لم يتفرد بالحركة وقت الخمود إلا وفيه سر خاص.

وقد هدى أصحابه إلى تلك «الحشيشة» وأوصاهم بكتمان سرها عن العوام، وقال:

إن الله تعالى قد خصكم بسر هذا الورق ليذهب بأكله همومكم الكثيفة، ويجلو بفعله أفكاركم الشريفة، فراقبوه فيما أودعكم، وراعوه فيما استرعاكم.

وقد «تلطف» الشيخ حيدر فأوصى أصحابه عند وفاته باطلاع ظرفاء خراسان وكبرائهم على سر هذا العقار.

وقد أمرهم بزرع هذا الحشيش حول ضريحه بعد أن يموت، كأنه تذكر وصية من

قال:

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة
ولا تدفني في الفلاة فإنني
بروي عظامي بعد موتي عروقتها
أخاف إذا ما مت ألا أدوقها

^{١٩} خطط المقرئزي، ج ٣، ص ٢٠٥.

وهنا تبدأ السخرية من الصوفية، فقد عبث الأدباء بتلك الحشيشة وسموها «مدامة حيدر»، وفي ذلك يقول محمد بن علي الدمشقي:

دع الخمر واشرب من مدامة حيدر
يعاطيكها ظبيُّ من التُّرك أعيد
فتحسبها في كفه إذ يديرها
يرنحها أدنى نسيم تنسمت
وتشدو على أغصانها الورق في الضحى
وفيها معان ليس في الخمر مثلها
هي البكر لم تنكح بماء سحابة
ولا عبث القسيس يوماً بكأسها
ولا نص في تحريمها عند مالك
ولا أثبت النعمان تنجيس عينها
وكف أكف الهم بالكف واسترح

وسخر أحمد بن محمد الحلبي من «عصابة حيدر» فقال:

ومُهفهِفِ بادي النُّفار عهدته
فرأيته بعض اللياي ضاحكًا
فقضيت منه مآربي وشكرته
فأجابني لا تشكرن خلأئقي
فحشيشة الأفراح^{٢٠} تشفع عندنا
وإذا هممت بصيد ظبي نافر
واشكر «عصابة حيدر» إذ أظهروا
ودع المعطلُّ للسرور وخلصني

لا ألتقيه قط غير معبس
سهل العريكة ريضًا في المجلس
إذ صار من بعد التنافر مؤنسي
واشكر شفيحك فهو خمر المفلس
للعاشقين ببسطها للأنفس
فاجهد بأن يرعى حشيش القنبس
لذوي الخلاعة مذهب المتخمس
من حسن ظن الناس بالمتنمس

^{٢٠} أغلب الظن أن كلمة «الأفراح» محرفة عن «الفقراء»، فسرى فيما بعد أنها تسمى «حشيشة الفقراء».

وقد أكثر الشعراء من وصف الحشيشة على نحو ما أكثروا من وصف الخمر حتى صح لعلي بن مكي أن يقول:

ألا فاكفف الأحزان عني مع الضر
تجلت لنا لما تحلت بسندس
بدت تملأ الأبصار نورًا بحسنها
عروس يسر النفس مكنون سرها
فللذوق منها مطعم الشهد رائعًا
وفي لونها للطرف أحسن نزهة
تركب من قان وأبيض فانثنت
فتكسف نور الشمس حمرة لونها
علت رتبة في حسنها وكأنها
تبدت فأبدت ما أجن من الهوى
جميلة أوصاف جليلة رتبة
فقم فانف جيش الهم وكفف يد العنا
بهندية في أصل إظهار أكلها
تزيل لهيب الهم عنا بأكلها

بعذراء زفت في ملاحفها الخضر
فجلت عن التشبيه في النظم والنثر
فأخجل نور الروض والزهر بالزهر
وتصبح في كل الحواس إذا تسرى
وللشم منها فائق المسك بالنشر
يميل إلى رؤياه من سائر الزهر
تتية على الأزهار عالية القدر
وتخجل من مبيضه طلعة البدر
زيرجد روض جاده وابل القطر
وجاءت فولت جند همي والفكر
تعالت فغالى في مدائحها شعري
بهندية أمضى من البيض والسمر
إلى الناس لا هندية اللونكالسمر
وتهدي لنا الأفراح في السر والجهر

وهذا الشاعر يرد الفضل في الكشف عن الحشيشة إلى حكيم من حكماء الهند، ويظهر أن الأمر كذلك، فقد قال المقرئزي: إنها كانت معروفة عند اليونان وتحدث عن خواصها ومنافعها ومضارها بقراط وجالينوس.^{٢١} ولكن المهم هو النص على أنها كانت شاعت في البيئات الصوفية حتى سميت «حشيشة الفقراء».

والظاهر أنه يجب الاحتراس من الآفات الأخلاقية التي تنشأ من مصاحبة أصحاب الأدواق.

فالصوفية بلا شك كانت لهم «أياد» في نشر آفة الحشيش بين الجماهير الفارسية والعراقية والشامية والمصرية.

^{٢١} خطط المقرئزي، ج ٣، ص ٢٠٧.



جماعة من الصوفية يدرسون معاني الذوق في حديقة.

والصوفية هم الذين حببوا إلى الفلاحين المصريين شرب الشاي حتى صار آفة تطاردها الحكومة؛ لتمنع أذاها عن الناس.
وفي الثناء على الشاي يقول رجل من كبار الصوفية اليوم، وهو السيد عبد العظيم القاياتي:

وعسجد الشاي يجلي في أكؤس من لجين
هذا يروق لقلبي وذا يروق لعيني

والدروايش في حي الحسين بالقاهرة يهددون من يغضبون عليه بالأرق ثم يحتالون فيسقونه كأسًا من «الشاي الأسود» فيقضي الليل وهو مورق الجفون، فيتخيل ذلك «كرامة» وما علم لجهله أن نومه طار بفضل الوهم وبفضل السم المدوف في ذلك المنقوع! ومن تلك الآفات ترهف الأذواق والأحاسيس فيحيا الأدب ويستطيل. والأدب كالنار، والنار لا تتمرد إلا حين تجد الطعام المعطوب من الشجر والنبات!

نقل الأقاويص الغرامية إلى الجواء الصوفية

أقاويص الحب

كان عند العرب فن أدبي معروف هو أقاويص الشهداء في الحب وكان الأصمعي أشهر رواة ذلك الفن، ففي كتاب الأمالي وكتاب تزيين الأسواق وديوان الصبابة ومصارع العشاق نرى الأصمعي يواجهنا من حين إلى حين بأخبار من صرهم الحب بعد سماع أشعار النسيب، كأن يقول: رأيت بالبادية رجلاً قد دق عظمه، ونحل جسمه، ورق جلده، فتعجبت منه، ودنوت منه لأسأله عن حاله فقالوا: أذكر له شيئاً من الشعر يكلمك، فقلت:

سبق القضاء بأنني لك عاشق حتى الممات فأين عنك المذهب

فشهق شهقة ظننت أن روحه فارقته. ثم أنشأ يقول:

أخلو بذكرك لا أريد محدثاً وكفى بذلك نعمة وسرورا
أبكي فيطربني البكاء وتارة يأبى فيأتي من أحب أسيرا
فإذا أتى سمح بفرقة بيننا أعقبت منه حسرة وزفيرا

فقلت له: أخبرني عنك، فقال: إن كنت تريد علم ذلك فاحملني وألقني على باب تلك الخيمة ففعلت فأنشأ يقول بصوت ضعيف:

ألا ما للمليحة لا تعود أبخل ذاك منها أم صدود
فلو كنتِ المريضة كنت أسعى إليك ولم يُنْهِنْهُنِي الوعيد

فإذا جارية مثل القمر قد خرجت فألقت نفسها عليه، فاعتنقا، وطال ذلك وسترتهما بثوبي خشية أن يراهما الناس، فلما خفت عليهما الفضيحة فرقت بينهما فإذا هما ميتان.^١

ومن ذلك ما حدث الجاحظ إذ قال: كان محمد بن حبيب الطوسي جالساً مع ندمائهم، وقد أخذ الشراب برءوسهم إذ غنت جارية له من وراء ستارة:

يا قمر القصر متى تطلع أشقى وغيري بك يستمتع
إن كان ربي قد قضى كل ذا منك على رأسي فما أصنع

وعلى رأس محمد غلام على أحسن ما يكون من الجمال، وبيده قدح، فوضع القدح من يده وقال: تصنعين مثل ذا — ورمى بنفسه من الدار إلى دجلة — فلما رأته الجارية ذلك هتكت الستارة ورمت بنفسها على أثره، فغرقا جميعاً، قال الجاحظ: فقطع محمد الشراب بعد ذلك شهراً.^٢

عثمان الغريب

ولهذا الفن شواهد كثيرة جداً، وقد ضمخ الأدب العربي بعبير الأنفاس الوجدانية، وكان الناس يغرمون بتقبيد أوابده في العصر الأموي والعصر العباسي. فلنذكر في هذا الفصل كيف انتقل هذا الفن إلى الرحاب الصوفية، وكيف صار في أنديةهم أنفس ما يدور من الأسمار والأحاديث.

^١ ديوان الصبابة ص ٢٧٢.

^٢ ديوان الصبابة ص ٢٧٣.

روى صاحب الروض الفائق عن عبد الصمد البغدادي قال: كنت أتجر من بغداد إلى بلاد اليمن، وأحج في كل سنة، فبينما أنا في بعض السنين في الطريق بين منى وعرفة إذ رأيت شاباً حسن الشباب، نقي الأثواب، كأن وجهه قنديل، وهو راقد على الرمل، وتحت رأسه حجر، وهو يعالج سكرات الموت، فتقدمت إليه، وسلمت عليه، وقلت له: ألك حاجة؟ قال: نعم، تقيم عندي ساعة حتى أضي نحبي، وألحق بربي، فقلت له: ما الذي تريد؟ فقال: إذا أنا مت فوارني التراب، وخذ هذه المعضدة من كتفي، فإذا وصلت إلى صنعاء اليمن فسل عن دار الوزارة، فإذا خرجت إليك عجوز وبنات فادفع إليهن هذه المعضدة وقل لهن: عثمان الغريب يقرئكن السلام. ثم غاب عن حسه ساعة ثم أفاق وهو يقرأ (هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون) ثم شهق شهقة فارق فيها الدنيا، فغسلته وكفنته ووجهه يضيء ويتلألأ نوراً، ثم صليت عليه في جماعة ودفنته، ثم أخذت المعضدة، فلما وصلت إلى صنعاء اليمن سألت عن الدار فخرجت إلي عجوز وبنات فدفعت إليهن المعضدة، فلما رأيتها أخذن في البكاء والنحيب، وخرت العجوز مغشياً عليها، فلما أفاقت قالت: وأين ذهب صاحب هذه المعضدة؟ فأخبرتها بخبره وما كان منه، فقالت: هو والله ولدي عثمان، وهؤلاء أخواته، ترك أهله وحشمه وخدمه وزهد في الدنيا وخرج سائحاً على وجهه لا ندري أين ذهب، فجزاك الله عني وعن ولدي خيراً، ثم بكت وجعلت تقول:

يا فقيداً أضحى وحيداً غريباً	يا عزيزاً أمسى ذليلاً كئيباً
قد هجرت الديار من بعد أنس	وسكنت القفار فرداً سليباً
وتغربت في البلاد حزيناً	بانفراد ولست تدعو مجيباً
منذ فارقتني تنغص عيشي	ولقد كنت لي خليلاً حبيباً
ليتني مت قبل يومك قهراً	ليتني كنت من حماك قريباً
فعليك السلام مني حقاً	كلما حرك النسيم قضيباً ^٢

ففي هذه الأصوصة خصائص الأفاصيص الغرامية: فالشهيد (شاب حسن الشباب، نقي الأثواب) والذي يحضره رجل ظاهر المروءة يواسيه ساعة الموت، ويحمل سلامه إلى أهله بعد أن يواريه التراب، فإن فاته أن ينطقه بالشعر لم يفته أن ينطق أهله بأبيات فيها بكاء وأنين.

^٢ نشر المحاسن الغالية جزء ٢ صفحة ٢٠٤.

البراقع على أوجه الشبان

وحكى بعضهم قال: كنا مارين على دجلة بين البصرة والأبلة وإذا قصر حسن له منظره، وعليه رجل، وبين يديه جارية تغني وتقول:

في سبيل الله ود كان مني لك يبذل
كل يوم تتلون غير هذا بك أجمل

فإذا شاب تحت المنظره بيده ركوة وعليه مرقة يسمع، فقال: يا جارية! ب حياة مولك أعيدي:

كل يوم تتلون غير هذا بك أجمل

فأعادت، فقال الفقير: هذا والله حالي مع الله، وشهق شهقة خرجت بها روحه، فقال صاحب القصر للجارية: أنت حرة لوجه الله تعالى، وأعتق جميع مماليكه وتصدق بالقصر وبجميع ماله، وائتزر بخرقة وارتدى بأخرى وذهب على وجهه، فلم ير له أثر، ولم يعرف له خبر.^٢

وحدث أبو على الروزباري قال: جرت يوماً بقصر فرأيت شاباً حسن الوجه مطروحاً وحوله ناس مجتمعون فسألتهم عنه، فقالوا: إنه جاز بهذا القصر فسمع جارية تغني وتقول:

كبرت همة عبد طمعت في أن تراكا
أو ما حسب لعين أن ترى من قد رآكا^٣

وقال ذو النون المصري: سمعت برجل باليمن قد سما على المحبين، وفاق على المجتهدين، وعرف بالعلم والحكمة، فخرجت حاجاً، فلما قضيت نسكي مضيت إليه لأسمع كلامه وأنتفع بموعظته، أنا وأناس معي يطلبون مثل ما أطلب، وكان معنا شاب عليه سيما الصالحين، وشعار المحبين، فخرج الشيخ إلينا فجلسنا إليه فبدأ الشاب بالسلام والكلام، فصافحه الشيخ وأقبل عليه فقال له الشاب: يا سيدي، قد جعلك الله طبيباً لأسقام القلوب، وبني جرح قد أعيا الأطباء، فإن رأيت أن تتلطف بي ببعض

مراهمك فافعل، فقال الشيخ: عما بدا لك فاسأل. فقال: ما علامة الحب لله؟ قال: أن تنزل نفسك منزلة السقيم، ألا تراه يجتني من الطعام، حذرًا من السقام؟ فصاح الفتى صيحة ظننا روحه قد خرجت، فلما أفاق قال: يرحمك الله! فما علامة المحبين؟ قال: إن درجة المحبين رفيعة، فقال: صفها لي، فقال: إن المحبين لله تعالى نظروا إلى نور جلال الله فصارت أبداهم روحانية، وعقولهم سماوية، تسرح بين صفوف الملائكة بالعيان، وتشاهد تلك الأمور باليقين، فعبوده بمبلغ استطاعتهم، لا طمعًا في جنته، ولا خوفًا من ناره، فشهِق الفتى شهقة خرجت فيها روحه.^٤

صرعى الغناء

وأقاويصص نبي النون كثيرة، وقد ساق بعضها ابن خلكان، ثم بدا له أن يدفع ما قد ترمي به من المبالغة فقال: وقد جرى في زمني شيء من هذا يليق أن أحكيه، وذلك أنه كان عندنا بمدينة إربل مغن موصوف بالحدق والإجادة في صنعة الغناء يقال له: (الشجاع جبريل) فحضر سماعًا سنة عشرين وست مئة، فإنني أذكر الواقعة وأنا صغير، وأهلي وغيرهم يتحدثون بها في وقتها، فغنى الشجاع القصيدة الطنانة البديعة التي لسبط بن التعاويذي وأولها:

سقاك سار من الوسمي هتان ولا رقت للغوادي فيك أجفان

إلى أن وصل إلى قوله:

ولي إلى البان من رمل الحمى وطر
وما عسى يدرك المشتاق من وطر
وليلة بات يجلو الراح من يده
خال من الهم في خلخاله حرج
يذكي الجوى بارد من ثغره شيم
فاليوم لا الرمل يصبيني ولا البان
إذا بكى الربع والأحباب قد بانوا
فيها أغن خفيف الروح جذلان
فقلبه فارغ والقلب ملآن^٥
ويوقظ الوجد طرف منه وسنان

^٤ الروض الفائق ص ٣٩٨.

إن يمس ريان من ماء الشباب فلي قلب إلى ريقه المعسول ظمآن
بين السيوف وعينيه مشاركة من أجلها قيل للأغماد: أجفان

فلما انتهى إلى هذا البيت قام بعض الحاضرين وقال له: يا شجاع، أعد ما قلت، فأعاده مرتين، أو ثلاثاً، وذلك الشيخ متواجد. ثم صرخ صرخة هائلة ووقع، فظنوه قد أغمي عليه، فافتقدوه بعد أن انقطع حسه فوجدوه قد مات. فقال الشجاع: هكذا جرى في سماعي مرة أخرى فإنه مات فيه شخص آخر.⁶

فتنة القوالين

والمغني الذي ينشد الأشعار في المحافل كان يسمى (القوال) وللقوالين نوادر كثيرة مع الصوفية، من ذلك ما وقع حين زار ذو النون بغداد فقد حضر أحد تلامذته مجلس أحد القوالين فلما طاب السماع وتواجد السامعون صرخ ذلك التلميذ ووقع فحركوه فوجدوه ميتاً، فوصل الخبر إلى ذي النون فقال لأصحابه: تجهزوا حتى نصل إلى ذلك القوال، فلما وصلوا إليه غنى ذو النون وأصحابه والقوال يسمع، ثم صرخ ذو النون فوقع القوال ميتاً، فقال ذو النون: قتيل بقتيل، أخذنا ثأر صاحبنا!

التذكير بالمشكلات الأخلاقية

وقد تتجه هذه الأفاصيص إلى التذكير بالمشكلات الأخلاقية، حدث ذو النون قال: رأيت فتى ظاهره الجنون، فعلمت أنه بحب مولاه مفتون، فسمعتة يبكي ويقول في مناجاته: مولاي، قربت المحبين، وطردتني، فما ذنبي! وخصصتهم بالوصال منك، وهجرتني، فوا كربى! أيقظتهم للقيام بين يديك، وأنمتني، فوا ندمي! لذتهم في السحر بمناجاتك، وما لذتني، فوا ألمي! ثم أخذ في البكاء.

⁶ القلب بالضم هو السوار شبه بقلب النخلة في بياضها.

⁷ وفيات الأعيان ج ١ ص ١٨٠.

قال ذو النون: فحرك منى ما كان ساكنًا، وهيج من شوقي ما كان كامنًا، فقلت له: يا فتى، ما هذا البكاء؟ فقال: يا ذا النون، أخبرني، سواد الثوب يزول بالماء والصابون، وسواد القلب بماذا يزول؟^٧

التشابه بين أخبار العشاق وأخبار الصوفية

والقصص الصوفي كالقصص الغرامي فيه الصحيح والسقيم، والمبتذل والطريف، والمهم أن نسجل هذه الظاهرة الأدبية التي تمثل الاستشهاد في الحب، حب الله، فقد كان ما أوحته من الأقاويص متعة الأسمار حينًا من الزمان. ومن المؤكد أن القصص الصوفي فرع من القصص الغرامي، والذين وضعوا الأقاويص الصوفية لحظوا في الصياغة ألوان الأقاويص الغرامية، والرواة في الحالين من أهل الأدب والبيان.

ولنذكر في ختام هذا الفصل أن أخبار الصوفية تشبه أخبار العشاق، فقيس بن الملوح فتنته ليلي فترك أهله وخرج هائمًا يتنقل تنقل المجنون من أرض إلى أرض، وإبراهيم بن أدهم أحب الله فخرج من ماله وجاهه وهام مع الهائمين. وشهداء الحب في الحالين فتیان صباح الوجوه، لهم قلوب وأذواق، وفيهم شمائل الملوك، والرواة في الحالين قوم تفتنهم المشاهد المحزنات، وتروقهم حلاوة الأشعار والأسجاع. ولو جمعت الأقاويص الغرامية والأقاويص الصوفية في كتاب واحد لكانت المأساة واحدة، وإن اختلف اسم المحبوب.

نقل الشعر من المحسوس إلى المعقول

ويتصل بهذا الفن تحويلهم قصائد المجون إلى عظات، فقد ذكروا أن ابن الجوزي خرج يومًا لبعض شونه فسمع قائلًا يقول:

إذا العشرون من شعبان ولت فواصل شرب ليلك بالذهار

^٧ الروض الفائق ص ٣٧١.

ولا تشرب بأقداح صغار فقد ضاق الزمان عن الصغار

فخرج هائماً على وجهه إلى مكة، فلم يزل يعبد الله بها حتى مات، ففهم من الشاعر انصرام العمر وضيق الزمان.^٨
قال في لطائف المنن: واعلم أن هذه المفهومات المعنوية الخارجة عن الفهم الظاهر ليست بإحالة اللفظ عن مفهومه، بل هو فهم زائد على الفهم العام يهبه الله لهذه الطائفة من أرباب القلوب، وهو من باطن الحكم المدرج في ظاهره اندراج النبات في الحبة.^٨
وأنشد إنسان في مجلس مكين الدين بن الأسمر:

لو كان لي مسعد بالراح يسعدني	لما انتظرت لشرب الراح إفطارا
الراح شيء شريف أنت شاربه	فاشرب ولو حملتك الراح أوزارا
يا من يلوم على الصهباء صافية	خذ الجنان ودعني أسكن النارا

فقال بعض فقهاء الظاهر: لا يجوز قراءة هذه الأبيات، فقال مكين الدين: دعوه فإنه رجل محبوب. يعني أنه لا يفهم إلا الشراب الحسي دون المعنوي، وهو جمود.
«وقد يختلف الشرب لجماعة من أنية واحدة لاختلاف مقامهم، كقضية الرجال الذين سمعوا قائلاً يقول: (يا سعتري بري) وكانوا ثلاثة، فكل واحد سمع ما يليق بحاله، فسمع الأول: الساعة ترى بري، وسمع الثاني: إسع ترى بري، وسمع الثالث: ما أوسع بري! فالأول كان مستشرقاً، والثاني كان مبتدئاً، والثالث كان واصلًا».^٨
وسيجيء لذلك تفصيل في الجزء الثاني عند الكلام عن الحب.

والقوم يستبيحون إلقاء الحقائق بالإشارات اللطيفة والغزل الرقيق، وهم سادة الناس في علم الذوق، ولو جردوا تعابيرهم من الاستعارات التمثيلية لأضافهم العوام إلى الملحين. ولو خلت الدنيا من أصحاب الأذواق لأمست ظلمات من فوقها ظلمات.

^٨ شرح ابن عجيبة ص ٢٦٢.

صور المجتمع الإسلامي في كتب الصوفية

صدق الصوفية في الوصف

أشرنا من قبل إلى الألفاظ الصوفية، وقلنا: إنها ثروة لغوية أنشأها التصوف، فلنشر الآن إلى أن هذه الناحية تستحق الدرس، ولكننا لن نفصل ذلك؛ لأن القدماء من علماء المسلمين اهتموا بها اهتماماً شديداً، وتركوا فيها مباحث تقرأ^١؛ ولأن المستشرقين أطلوا فيها القول، ولا سيما المسيو ماسينيون في كتابه المعروف: Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musuhanane.

فلنفترع نحن مبحثاً بكرة لم يمسه أحد من قبل، وهو استخراج صور المجتمع الإسلامي من كتب الصوفية.

صور الطبقات والحكومات في كتب الصوفية

ولكن ما هو الجديد في ذلك؟ إن جميع الآثار الأدبية هي في صميمها وصف للمجتمع الذي تنشأ فيه، فكيف يكون الالتفات إلى هذه الناحية من المبتكرات! والجواب أن المؤلفات الصوفية لها صبغة تميزها عن سائر الآثار الأدبية؛ لأن الصوفية في الأغلب يكتبون للعوام، ويكتبون بلغة سهلة لا تكلف فيها ولا افتعال، فهم

^١ من ذلك رسالة ابن عربي، وقد أشرنا إليها من قبل، ورسالة الشاطبي المسماة (النبذة الجليلة، في الألفاظ المصطلح عليها عند الصوفية) ولم نطلع على الرسالة الثانية، ولكن أشار إليها كاتب في جريدة السياسة اليومية بالعدد ٤١٢١.

يصورون المجتمع من نواحيه الخلقية واللغوية تصويرًا صادقًا لا مداورة فيه ولا احتيال، ويساعدهم على صدق الوصف أنهم في الأغلب يبغضون التزوير، ولا يتحدثون إلا عما يشيع من المناقب والمثالب والمحاسن والعيوب.

المجتمع المصري في القرن العاشر

وأول ما ينبغي تقييده هو وجود هذه الطوائف الصوفية في صلب المجتمع الإسلامي، فهم شرائح من الصالحين ومن الأعداء يملئون المساجد والأسواق، ولهم على الجمهور سلطان رهيب. وكتب التصوف تدلنا على أنظمتهم الدينية، ومنازلهم الاجتماعية، وتشهد بما كانوا عليه في المطاعم والملابس والسماط.^٢

وتحدثنا أيضًا كتب التصوف أن المجتمع الإسلامي كانت تتنازع السيطرة عليه طائفتان تقتتلان: وهما أهل الحقيقة وأهل الشريعة، وكان لكل طائفة أنصار وأشباع، وهذا النزاع كانت له مظاهر مختلفة، وكان له أثر في تلوين الأذواق والعقول.

وتحدثنا كذلك أن الناس كانوا يثورون على الحكومات الإسلامية لأسباب عقلية وروحية، أكثر مما يثورون عليها لأسباب اقتصادية؛ فالحاكم كان يبغض لأنه ينصر هذا المذهب أو ذاك، قبل أن يبغض لأنه قصر في تدبير أمور المعاش لجماهير المحكومين، ومن أجل ذلك كان الساسة المهرة يصلحون ما بينهم وبين الصوفية ليستخدموهم في بث الدعاية ونشر ما يحبون أن يوصفوا به من بغض الظلم، وإيثار العدل، وحب الكرم والجد — والشعراني نفسه استخدمه حكام عصره في تجميل سمعتهم بين الناس، ودفعوا ثمن ذلك بالسكوت عن أوقاف زاويته وكانت تحيط بها شبهاة.^٣

وأهم ما تحدثنا به كتب الصوفية هو وصف ما كان عليه المجتمع من الأخلاق؛ لأنهم لا يتحدثون إلا عن فضائل تشهاها المجتمع، أو فريق من المجتمع، ولا يصفون من الرذائل إلا ما تألم منه المجتمع، أو بعض المجتمع، فهم الوصافون الصادقون لما كان في المجتمع من خير وما كان فيه من فساد.

^٢ في كتاب الواسطي المسمى قواعد التصوف — وهو مخطوط بدار الكتب المصرية — فقرات كلها تعريض بالصوفية المزيفين، وذلك تصوير لجوانب من المجتمع الصوفي، وكذلك يقال فيما هجم به الغزالي على أهل زمانه من رجال الصوفية.

^٣ انظر ما نقله علي مبارك عن صاحب الدرر المنظمة في الخطط التوفيقية جزء ١٤ صفحة ١٠٩-١١٢.

تحريم شرب القهوة

وما نريد في هذا الفصل أن نتحدث عن جميع المجتمعات الإسلامية، فإن هذا عبء ثقيل، وإنما نريد أن نذكر ملامح من المجتمع المصري؛ لأننا نعرفه أكثر من سواه. وهذه الملامح نأخذها من مؤلف واحد هو الشعراني في كتب ثلاثة هي: لطائف المنن ولواقح الأنوار والبحر المورود.

شيوع النفاق

فالمصريون في القرن العاشر كانوا ينفرون من شرب القهوة ويرون ذلك من الهنوت. وقد غمز الشعراني معاصريه فذكر أنهم «يفعلون الأمور المحرمة بالإجماع كالغيبية والنميمة وأكل الحرام من بيوت المكاسين ونحوهم ولا يجدون في نفوسهم شدة قبح من ذلك كما تنفر نفوسهم من شرب القهوة مثلاً»؛ وذلك لأنهم يشهدون الناس لا يفسقونهم بالغيبية وأكل الحرام لكثرة وقوع الناس في ذلك، بخلاف شرب القهوة بين الفقهاء؛ فلذلك نفرت النفوس من شرب قليل القهوة ولم تنفر من كثير الغيبة والنميمة وأكل الحرام.^٤ وحدثنا في لطائف المنن:° أن شخصاً كان يغتَاب الناس ليلاً ونهاراً ويمزق أعراض العلماء والصالحين، فقال له صديق: اشتر لي بهذا العثماني قهوة أشربها، فقال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، لو ضربت بالسيف ما دخلت بيت القهوة! وهذان النصان صريحان في أن شرب القهوة كان من الفسوق.

غرام المصريين بالألقاب

وكان المصريون في القرن العاشر يحبون الألقاب، أكثر مما يحبونها اليوم، يدل على ذلك أن الشعراني قال: (أخذ علينا العهد أن لا نتكدر قط ممن نادانا باسمنا مجرداً من غير لفظ سيادة أو ولاية أو مشيخة ونحو ذلك من الألفاظ المفخمة)؛^٦ وكلمة (يتكدر)

^٤ البحر المورود ص ٢٦٦.

^٥ جزء ٢ صفحة ٦.

^٦ البحر المورود صفحة ٢٧٥.

تدل على أنهم كانوا يغمثون حين يجردون من الألقاب. ومن الشعراي عرفنا كيف كان يكثر تلقيب العلماء بأمثال قطب الدين، وشمس الدين، ونور الدين، وهي ألقاب لا يكاد الشخص يصدق فيها إلا بتأويل.

اللحية علامة الرجولة

وكانت اللحية في ذلك العهد من علائم الرجولة، بدليل قول الشعراي: «وكيف يليق بمن له لحية أن ينام كالجيفة وأم قونق أو الناموسة مستيقظة».^٧ ولعل الحلف بالذقن جاء من هذا المعنى.

النظافة

وكان المصريون حينذاك لا يراعون النظافة فكانت الحكومات تقهرهم على نزح الخرات. ولعل ما كتبه في ذلك خاص طبقات الفقراء.

خروج النساء إلى الحمامات

وكان النساء في ذلك الزمن «يكثرن من الذهاب إلى الحمامات العمومية، ويخرجن للأسواق والزيارات للأصحاب والأعراس التي لا انضباط فيها على القوانين الشرعية والعزومات والمتفرجات التي يقع فيها اختلاط الرجال بالنساء».^٨

وهنا ينطلق الشعراي فيشرح ما في خروج النساء من المفاسد، وكلامه في هذه النقطة يدل على بصر ثاقب ويشهد بأنه كان من أهل الخبرة بتقلب القلوب، وعنده أن الرجل قد يكون شيخاً طعن في السن أو قبيح المنظر وزوجته شابة حسنة فترجع من السوق أو من الزيارة وهي لا تشتهي أن تنظر إلى زوجها، ولا تقبل أن يقبلها، أو يلامسها، وحدثنا أن امرأة متدينة «مصلية» قالت له: إنني أكره الخروج إلى السوق. فقال: لماذا؟ فقالت: لأنني أنظر إلى الأشكال الحسنة فتميل إليها نفسي، فأرجع لا أقدر

^٧ انظر البحر المورود صفحة ٢٨٣ و ٢٨٤.

^٨ انظر لواقح الأنوار ص ٢٨٨.

أنظر في وجه زوجي. قالت: وقد دخلت مرة سوق الوراقين فرأيت شاباً فأخذ بمجامع قلبي فرجعت، فوالله ما رأيت زوجي في عيني إلا كالقطرب أو كالغول أو كالعفريت أو كالبقرة، وكما أن الرجل إذا رأى المرأة الحسناء مالت إليها نفسه فكذلك المرأة إذا رأت الشاب الأمرد الجميل تروح نفسها إليه. قالت: رأيت مرة إنساناً من الطاق وزوجي عندي وصرت أنظر إلى حسن شكل ذلك الإنسان وحسن لحيته ووجهه وعيونه وأنظر إلى زوجي وإلى تشعيث شعر لحيته وكبر أسنانه وأنفه وعمش عينيه وخشونة جلده وملبسه وفضاظته وتغير رائحة فمه وإبطه وقبح كلامه، فما كنت إلا فنتت بذلك الإنسان. قالت: ثم إنني تبت إلى الله تعالى عن الخروج مطلقاً، لا لحمام ولا لزيارة ولا لغيرها فصار زوجي في عيني كالعروس.^٩

ونقل هذا الكلام بهذه الحماسة يدل على أن خروج النساء في ذلك العهد كان كثيراً، وكان مما يشوك أهل العفاف.

وسكوته عن فتن الشواطئ يدل على أن النساء لم يكن يعرفنها في تلك الأيام، وإن كان خصوم ابن خلدون من قبل عابوا عليه زيارة الشواطئ في أيام الاضطراب. وفي كلام هذه «المصلية» ما يريب؛ لأن المعروف أن النساء يغلب عليهن الحذر والكتمان، فكيف أمكن أن تبوح امرأة مثل هذا البوح؟ وكيف جاز أن تكشف امرأة عن سريرتها الشهوانية هذا الكشف؟

إن صحت رواية الشعراني فهي صورة جديدة من المجتمع المصري لذلك العهد، ويمكننا أن نسجل أن «الأولياء» كان يسهل عليهم أن يصلوا إلى أسرار البيوت بفضل ما عرف عنهم من التقى والصلاح، فهم أشبه بالقسيسين الذين يدخلون المنازل بلا استئذان، ويحدثهم النساء عن أزمتهن الوجدانية بلا تحرج ولا استحياء، وهذا لا يزال يقع شيء منه في الريف، والشعراني نفسه حدثنا أن الله «كسر قفص طبعه» حتى صار لا يستحيي من تعليم النساء الأجانب آداب الجماع، فضلاً عن الرجال،^{١٠} وحدثنا أن جماعة من الأحمدية كانوا يتصلون بالنساء فيقول أحدهم للجارية الكبيرة: يا أمي، ولئله يا أختي، ولدونه يا بنتي، ويجتمعون كلهم على السماط من غير احتجاب.^{١١}

^٩ صفحة ٢٨٩.

^{١٠} انظر لطائف المنن ج ٢ ص ٦.

^{١١} لطائف المنن ج ١ ص ٢٣٩.

وحدثنا بعض من ترجموا للشعراني أنه كان يحمل الحملات عنم يعطف عليهم من المذنبين، و(حمل الحملات) الذي كان يقوم به الشعراني هو نفس الغفران الذي يقوم به القسيس. والصفوية والرهبان يرجعون إلى أصل واحد، وإن اختلفت الصور والأشكال.

شيوع الرشوة في مصر

ويظهر أن الرشوة كانت شائعة في ذلك الحين، فقد تحدث الشعراني عنها غير مرة وعرفنا منه أن الولاة كانوا يرشون من ولوهم ليأمنوا العزل.^{١٢}

موازنة بين حال الصوفي وحال القسيس في المجتمع

وزي الصالحين أو أديعاء الصلاح لعهد الشعراني كان شبيهاً بما تراه اليوم عند الدراويش، فقد نهى المريدين أن يلبسوا لباس الصالحين، ويفعلوا فعل الجاهلين «وذلك كالذي يلبس جبة من صوف، ويرخي لعمامته عذبة، ويأخذ بيده سبحة».^{١٣} وعرفنا من كلامه أن من الصفوية من كان يلبس المرقعات الملونة من رقع خضر وصفر وحمرة وسود، ومن يلبسون بشتاً من ليف وخوص أو حلفاء، أو جلوداً منزوعة الشعر أو طرطور جلد أو خوص مكشوقاً بغير عمامة أو شملة حمراء أو خضراء.^{١٤} ولبس الصوف كان لا يزال إلى القرن العاشر مما يختار الصفوية، وهو يدل على أن نسج الصوف بالطرق التي تصل به إلى الرقة والنعومة وتجعله من ملابس المترفين كان لا يزال بعيداً عن العامة من أهل ذلك الزمان. واصطفاء الصفوية للباس الصوف مدة عشرة قرون يؤكد ما اخترناه من اشتقاق التصوف من الصوف.

^{١٢} البحر المورود ص ٣١٤.

^{١٣} البحر المورود ص ٢٦٧.

^{١٤} اللواحق ص ٣٣١ والأشكال التي أنكرها الشعراني على أهل القرن العاشر لا يزال أكثرها حياً إلى اليوم.

وقد أشرنا غير مرة إلى أن لبس الصوف نقله الصوفية عن الرهبان، وقد عثرنا على أبيات صريحة في أنه كان مفهومًا أن لبس الصوف كان من تقاليد المسيح، وأن المسيح كان يعرف المرقعات الملفقة من القطع البيض والسود، قال أبو الحسن الخزومي:

ليس التصوف أن يلاقيك الفتى وعليه من نسج المسيح مرقع^{١٥}
بطرائق بيض وسود لفقت فكأنه فيها غراب أبقع
إن التصوف ملبس متعارف فيه لموجده المهيمن يخشع

سوء الظن بالناس

وكان المصريون في تلك الأيام يسيئون الظن بعضهم ببعض، ويبالغون في التحرز من الفن الخلقية، فقد حدث الشعراني أن الرجل الصالح محمد بن عراق كان لا يمكن ابنه عليًا من الخروج إلى السوق حين كان أمرد إلا برقع خوفًا عليه من سوء وخوفًا على الناس من الفتنة،^{١٦} وحدثنا أن الشيخ أبا الفضل بن أبي الوفا كان إذا طلب أولاده دخول الحمام أنزلهم بالليل في زورق من الروضة إلى مصر العتيقة «ويقذف بهم وحده، ثم يطلع بهم إلى الحمام، فيدخله قبلهم ويفتش في جميع عطفه من المستوقد والسطوح ثم يخرج من يكون هناك ويغلق باب الحمام ويجلس على بابهِ حتى يقضين حاجتهن»،^{١٦} وكان الشيخ أبو السعود لا يمكن أحدًا من دخول بيته، لا في مرض ولا في غيره.^{١٧} وهذه الحوادث رواها الشعراني لينص على ما عند أصحابها من شرف العفاف فهي تدل على أن مصر كسائر البلاد كانت تعرف طائفتين من الخلق: أهل الفضيلة وأصحاب المجون، وإن كانت هذه الوسوسة الخلقية تشهد بأن الفساد كان بغى واستطال.

^{١٥} نقلنا هذه الأبيات عن كتاب «محاضرة الأبرار» لابن عربي ج ٢ ص ٢٥٧، ولكننا وجدنا في كتاب «روض الأخيار» ص ٦٩ أن عبارة «نسج المسيح» رويت هكذا «لبس الجوس» وإحدى العبارتين محرفة، فإن عثرنا على هذه الأبيات في مكان ثالث استطعنا أن نعرف مكان التحريف.

^{١٦} لواقح الأنوار ص ٢٥٩.

^{١٧} لواقح الأنوار ص ٣٤٩ و ٣٥٠.

صور التعذيب

وكان لطرق التعذيب في القرن العاشر صور مخيفة بشعة قاساها المصريون نعرفها من كلام الشعراي إذ يقول:

خذ علينا العهد أن لا نحضر قتل إنسان أو ضربه أو معاقبته ظلماً ... فلا
ينبغي لأحد أن يحضر مع الأطفال مواطن الظلم أو يخرج من بيته حتى ينظر
من شنقه الولادة، أو شنكلوه، أو حوزقوه، أو سبطوه، أو حزموه في أنفه، أو
سمرؤا أذنه في حائط، أو جرّسوه على ثور، أو شحطوه في أذناي الخيل أو
ضربوه في قطع الخليج ...

وقد أخبرني سيدي علي الخواص قال: رأيت الشيخ عز الدين المظلوم
المدفون في كوم الريش بين مصر ومنية الأمير وهو (مخشب) هو وجماعته على
جمال وهو يضحك. فقلت له: إيش هذا الحال؟ فقال: ما أراد أن تقدم عيله
إلا هكذا.^{١٨}

وهذه الألوان من العقوبات أكثرها انقرض، ولم يبق إلا الشنق، وفيه الكفاية!
ومن غريب ما حدث الشعراي أن الناس كان من عاداتهم في الأعراس أن يلبسوا
العرائس لباس الرجال من جندي وقاض وغيرها، «وذلك حرام لا يفعله في داره من له
مروءة أهل الإيمان».^{١٨}
والشعراي يذكر أن الذين كانوا يلبسون العرائس ملابس الرجال هم المغنون.

وصل شعور النساء

وكان النساء في القرن العاشر يصلن شعورهن — وكنت أحسب ذلك من بدع هذه الأيام
— وكان يخطن أبدانهن بالوشم، وكان يأخذن شعر الوجوه بالتحفيف، ومن هذا يقول
أهل الريف لعهدنا هذا: «خرجت فلانة متحففة» وكان يقلحن أسنانهن بالمبرد.^{١٩}

^{١٨} اللواقح ص ٣٣١.

^{١٩} انظر تفصيل ذلك في لواقح الأنوار ص ٣٣٢.

إقامة الولائم في المقابر

وكان من عادة المصريين في القرن العاشر أن يقيموا ولائم كبيرة في المقابر يدعون إليها الأقارب والمعارف والأصدقاء، ولم تكن المقابر في ذلك الزمن إلا منازل خلوية لا تقام فيها مراحيض، فكان المدعون يقضون حاجتهم في الخلاء فيحولون المقابر إلى مقادر تزكم الأنوف، نأخذ هذا من الشعراني إذ يقول:

خذ علينا العهد أن لا نجيب إلى حضور الولائم الكبيرة على مقابر المسلمين لا سيما إن عملت في القرافتين بمصر المحروسة، وذلك لكثرة تنجيس قبور المسلمين من الأولياء والشهداء وغيرهم بالبول والغائط وروث الحمير والبغال عليه غالباً، وقد عجزوا أن يجدوا الآن قدر موضع قبر واحد في القرافتين من غير ميت حتى في الطرقات، وغالب خدام قبور الأولياء الآن يرفعون شواهد قبور المسلمين التي هي تجاه ذلك الولي ليقف عليها حمير الزوار وبغالهم لأجل جديد^{٢٠} أو كسرة خبز يعطونها لهم فاعلم ذلك، وإياك أن تجازف في الحضور فيحزقك بولك وغائطك فتفعله هناك ضرورة لازمة، وإن كان ولا بد من الحضور فاترك الأكل والشرب قبل ذلك بيوم أو يومين حتى تعلم من نفسك أنك لا تحتاج إلى بول ولا غائط هناك. وقد عد العلماء أموراً يسقط بها طلب الحضور للوليمة أهون من الجلوس على القبر والبول عليه.^{٢١}

وإقامة الولائم في المقابر ظلت حية إلى عهد قريب، وكنا نسمع عنها أخباراً قبيحة، وكانت في الأغلب تقام في ليالي الأعياد، ولكن ظهر أخيراً أنها تنتج بليتين: الأولى ما يقع في المقابر من الرجس، والثانية تعدد حوادث السرقة عند من يتركون بيوتهم لبيبتوا في القبور، وكانت النتيجة أن حرمت الحكومة المصرية هذه العادة الشائنة، واستراح الأموات من عبث الأحياء!

^{٢٠} الجديد نوع من النقود وهي لفظة كانت حية إلى مدة قريبة.

^{٢١} البحر المورود ص ١٠٦.

الإيمان بسُلطان الجن والعرافيت

وكان المصريون في تلك الأيام يؤمنون جميعًا إيمانًا مطلقًا لا شك فيه بوجود الجن والعرافيت؛ ودليل ذلك لأنَّ الشعْراني يتحدث عن الجن حديث من لا يخاف أبدًا أن يقال له: كذبت مع أنه كذاب! ولنتركه «يتبجح» قليلًا فيحدثنا عن بعض أخباره مع الجن والعرافيت:

«كان في بيتي امرأة من الجن فكانت إذا قربت مني قامت كل شعرة في جسدي، فكنت أذكر الله فتبعد من وقتها، ثم كانت تقف في طريقي إلى المسجد في الظلام فما فزعت منها قط، بل كنت أمر عليها في المجاز المظلم فأقول لها: السلام عليكم، وما نفر خاطري منها قط، مع أن طباع الإنس تنفر من الجن! وسكن عندي مرة أخرى جماعة من الجن أيام الغلاء فكنت أقول لهم: كلوا من الخبز والطعام بالمعروف، ولا تضروا بإخوانكم المسلمين، فأسمعهم يقولون سمعًا وطاعة! وسكن جني في بيتي مرة أخرى فكان يأتي كل ليلة في صورة جدي كبير فيطفئ السراج أولًا ثم يصير يجري في البيت فكان العيال يحصل لهم فزع فكمنت له تحت رف وقبضت على رجله فزلق وصار يستغيث فقلت له: تتوب؟ فقال: نعم! فلا يزال يدق في يدي حتى صارت رجله كالشعرة الواحدة. وخرج، فمن ذلك اليوم ما جاءنا. ونمت ليلة في بيت على الخليج الحاكمي ضيفًا عند إنسان في قاعة وحدي فغلق علي فدخل جماعة من الجن فأطفأوا السراج وداروا حولي يجرون كالخيل. فقلت لهم: وعزة الله كل من دارت يدي عليه ما أطلقته إلا ميتًا، ونمت بينهم فما زالوا يجرون حولي إلى الصباح ودخلت مرة الميضاة بجامع الغمري بالقاهرة أتوضأ؛ وكانت ليلة شتاء مظلمة، فدخل علي عفريت كالفحل الجاموس، فهبط في المغطس وصعد الماء فوق الإفريز نحو نصف ذراع، فقلت له: ابعد عني حتى أتوضأ، فلم يرض فجعلت في وسطي مئزرًا وهبطت عليه فزهق من تحتي وخرج هاربًا. ووقع لي مع الجن وقائع كثيرة، وإنما ذكرت لك ذلك لتعلم أن من قرأ الأوراد الواردة في عمل اليوم والليلة فليس للجن ولا للإنس عليه سبيل.^{٢٢}

^{٢٢} لواقح الأنوار ص ١١٦.

وحدثنا في كتاب لطائف المنن أنه ألف كتابًا في أسئلة الجان، وهي نيف وسبعون سؤالًا في التوحيد سأله عنها علماء الجان.^{٢٣} والإيمان بوجود الجن والعمارة ليس خاصًا بأهل القرن العاشر، ولكن الشاهد هنا أنه كان إيمانًا عامًا بحيث جاز لمثل الشعراني أن يعتمد عليه فيخلق أمثال هذه الأقسام.

وقد ظلت جماهير العوام على هذه العقيدة إلى اليوم، والأمهات في الريف يقطن للطفل: «اسم الله عليك وعلى أختك». وأخته هي الجنية؛ وفي طفولتي كنت أسمع أهل بلدنا ينهون عن جر العصا على الأرض بالليل لئلا تبطح «سكان» الأرض، وما أدري كيف حالهم اليوم فقد انقطعت عن الاتصال بهم منذ أمد بعيد. وقصة الملك شهورش «ملك الجن» قريبة العهد، وقد فضحته جريدة الأهرام فلم ينبس بحرف! وحدثنا الأستاذ أنطون الجميل أنه تلقى من الدجالين خطابات تهديد، ومعنى ذلك أن أناسًا يعيشون بفضل غفلة الجمهور واعتقادهم في الجان.

والإيمان بالجن كان له فضل في تلوين الأخيلة الأدبية، ولو أقدم كاتب فاستنطق العوام وكتب ما عندهم من حكايات الجن لأخرج مجموعة كبيرة من طرائف الأقسام. والبيت «المسكون» لا يزال له وجود في الحواضر والأقاليم، وقد سمعت أن بعض المنازل في القاهرة تعطل سكناه لهذا السبب فيظل خاليًا بضع سنين.

وأستاذنا الشيخ فلان، وهو من جماعة كبار العلماء، يصدق حكايات العمارة، وقد قرأت منذ أشهر كلمة نشرها الأستاذ مصطفى عبد الرازق في مجلة الصاوي روي فيها أن جماعة من علماء الأزهر فزعوا حين رأوا نعلًا ترتفع وتنخفض؛ وإنما فزعوا

^{٢٣} انظر لطائف المنن ج ١ ص ٤٢ و ١٧٠ وفي صفحة ١٧١ قال: «وكذلك أرسلوا إلي قصة فيها خطبة غريبة في شدة الفصاحة واللغات يسألوني فيها أن أخلص ولد شرف الدين بن الموقع لما أسره جماعة من يهود الجان فأرسلت أقول لهم: أسألوا غيري، فقالوا: قد عجز غيرك عن تخليصه منهم، فكتبت له ورقة يحملها فرجعوا عنه».

ويظهر من هذا أن الخبث ليس خاصًا باليهود من الأئمة، ويظهر أيضًا أن عالم الجن تقع فيه عداوات بين المسلمين واليهود!

ومن الطريف أن نذكر أن الشعراني قال في مقدمة ذلك الكتاب: إن الجنى الذي حمل إليه أسئلة الجان كان في صورة كلب أصفر.

والشعراني بلدينا، وأهل بلدنا لا يكذبون!

لأنهم توهموها محمولة على قرن عفریت، ثم ظهر أنها كانت جحرًا يسكنه فأر خبيث.
وبنو آدم بلا عقول!
وقد حاولت غير مرة أن أرى العفاريت، ولكنني لم أفجح بالرغم مما بذلت من جهود،
ولعل السبب في حرمانني من رؤيتهم أن الجن لا يظهر بعضهم لبضع. وهو تعليل
مقبول!

البحث عن الكنوز

وكان المصريون في ذلك الحين يؤمنون بالمغيب المدخر من كنوز الأرض وهو في لغتهم
اسمه «المطلب»، ومن أمثالهم: «كلب أجرب، ولقي مطلب» وفي كلام الشعراني ما يدل
صراحة على أنه كان من المألوف أن يحرق الناس البخور في سبيل المطلب. ولننظر كيف
يقول:

قلت لشخص من أبناء الدنيا: تعال اسهر معنا هذه الليلة، وكانت ليلة العيد
الأصغر، فتعلل بأن السهر يضره، فقلت: بالله عليك، أصدقني، إذا أردت أن
تفتح مطلبًا وأبطأ عليك البخور الذي تطلقه من العشاء إلى الفجر، هل كنت
تسهر إلى الصباح تترقب مجيئه؟ فقال: نعم! فقلت له: فإذا أبطأ من بعد
الفجر إلى المغرب، هل كنت تترقبه ولا تنام؟ فقال: نعم! فدرجته إلى تسعة
أيام وهو يجد أنه يقدر على السهر من غير وضع جنبه إلى الأرض، فقلت له:
في اليوم العاشر؟ فقال: لا أقدر. فقلت له: يا أخي فإذا أنت تؤثر الدنيا على
الأخرة. فقال: نعم!^{٢٤}

ولا يزال هذا الوهم حيًّا إلى اليوم في بعض الطبقات. ولكن وروده في كلام الشعراني
على هذا الوضع يدل أنه كان من المألوف بين جميع الناس.^{٢٥} وكانت عقلية الشعراني

^{٢٤} لواقح الأنوار ص ٩٨.

^{٢٥} ذكر الشعراني في لطائف المنن جزء ١ صفحة ٥٦ أن أصحاب الكنوز قد أخذوا العهود على جميع
الخدام المولكين بها أنهم لا يفتحون المطلب قط لمن تدين بدين الإسلام إلا إن كفر بالله. فإن صح أن
أحدًا انفتح له ذلك المطلب فلا يكون إلا بعد كفر بالله. ونقل نوادر طريفة عما وقع لبعض حكام

عقلية عامية. وبفضل غفلته وغفلة أمثاله من العلماء والواعظين ظلت صورة المطلب حية في أنفوس السواد، ولها حوادث تقع في مصر من حين إلى حين. ولهذه الأسطورة أصل: فقد كان القدماء يدفنون أموالهم في الأرض خوفًا من اللصوص، وكان يتفق أن يعثر بعض الأهالي على دفائن نفيسة من وقت إلى وقت، وغاب عنهم السبب الأصيل فظنوها من نخائر الجن، والجن فيما يظهر يستهويهم البخور العطر فيجودون بدخائرهم حين ينتشون! وإحراق البخور لا يحسنه كل إنسان، وإنما هو فن يجيده «المغربي» وحده؛ ولهذا كان للمغاربة سوق رائجة في هذه البلاد، ومنهم وحدهم تطلب الكنوز، وعليهم المعتمد في كتابة الأحجية لجذب الأليف إلى الأليف، وفي «العباءة البيضاء» أسرار لا يدركها إلا الراسخون في علم الغيب!

تكالب المصريين على الوظائف

ويفهم صراحة من كلام الشعرائي أن المصريين كانوا يتكالبون على الوظائف في القرن العاشر، فقد نهى عن التطلع إلى الوظائف الشاغرة إلا لضرورة،^{٢٦} وحدثنا أن الناس كان يدس بعضهم لبعض ليأخذ هذا وظيفة ذاك «وهذا الأمر قد حدث في جنس طائفة أهل القرآن وهو في غاية القبح منهم حتى رأيت من يسعى على شيخه الذي علمه العلم»،^{٢٧}

مصر في طلب الكنوز، وهي طرائف تقرأ في كتاب الشعرائي ولكنها لا تروى في كتابنا؛ لأن ذوق العصر الحاضر لا يقبل كل ما استساغه ذوق القرن العاشر. واختصاص غير المسلمين بفتح الكنوز لم يكن إلا دسياسة أجنبية!

^{٢٦} البحر المورود ص ٩٦.

^{٢٧} ص ٩٥، وبني القراء بعضهم على بعض مرض قديم، أشار إليه الجاحظ في بعض مصنفاته وقال: إن شهادة بعضهم على بعض غير صالحة للقبول؛ وإنما كان ذلك لأنهم كانوا يكتسبون من قراءة القرآن بالألحان. وهم في هذا كالمغنين، فإن المغنين يحقد بعضهم على بعض حقًا شديدًا، ويتقارضون مآثم الاغتياب بلا تورع ولا تهيب، وهذه البلية ليست خاصة بأهل الفنون، بل هي شائعة شيوعًا قبيحًا بين أهل العلم، وقد سجل الشعرائي على علماء عصره أشياء من هذا القبيل، أما تحاسد أهل العلم في العصر الذي نعيش فيه فيشهد بأن الأبناء قد يفوقون الآباء في كثير من الأحيان!

وحدثنا أن من الناس من يأخذ «معلوم» الوظائف الدينية ولا يباشرها «وربما جمع بين إمامتين أو خطابتين مع أنه يفتي غيره بتحريم أكل ذلك المعلوم».^{٢٨}

وحدثنا أن من المدرسين من كان يهمل فريضة الحج؛ لئلا ينتهز أحد إخوانه فرصة غيبته في الحجاز فينتهب منه وظيفة التدريس،^{٢٩} وأن من الناس من كان يساعد أخاه بالعمل في وظيفته وهو غائب ثم يخونه «ويتقرر فيها»،^{٣٠} وحدثنا أن المتزاحمين على الوظائف يغتاب بعضهم بعضًا ويرجو أحدهم أن يقع في عرض أخيه لتسوء سمعته فيخلو له الطريق،^{٣١} وأنه رأى من برطل حتى وصل إلى غيبة في شخص عند أمير.^{٣٢}

وما أحسب هذه الأخلاق انقرضت بفضل ما توهمناه من تقدم المجتمع المصري، فلا يزال أهل مصر على ما كانوا عليه، بل زادت شمائلهم قبجًا إلى قبج، وفسادًا إلى فساد، وصارت الصلاحية للوظائف الرسمية لا تقوم إلا على أساس واحد وهو الرياء، والفائز اليوم هو من يعرف أخلاق رئيسه فيسوسه كما يسوس الدابة الحمقاء: فإن كان الرئيس رجلًا يحب الوقوع في أعراض الناس كان على المرءوس الشاطر أن يقدم لأذنيه كفايتهما من الغذاء في كل صباح، وإن كان للرئيس أعداء اجتهد المرءوس في إيذائهم باختلاق المساوي والعيوب، وإن كان الرئيس من أدياء الأدب كان من الفروض على المرءوس أن يزعم أنه أشعر من المتنبّي، وأكتب من الجاحظ، وأخطب من سحبان. ولا يكفي أن يقول هذا في المجلس، بل تجب عليه المبادرة بنشر هذا الكذب في الصحف والمجلات، وليس للمرءوس في هذا الزمن أن يقول: «أنا» فإن فعل فهو غير مصقول، وليس له أن يتحدث عن مواهبه، إن كتب الله أن تكون له مواهب، فإن فعل فهو في نظر رئيسه مهرج على الطريقة الأمريكية!

ومهما يفعل الرئيس فهو دائمًا في حدود المنطق والصواب، والويل للمرءوس إن مر بخاطره طيف اعتراض. إن الصَّغار الذي عاناه الشعراي كان أهون وأيسر؛ لأن

^{٢٨} البحر المورود ص ٥٤.

^{٢٩} لوائح الأنوار ص ٩٢.

^{٣٠} البحر المورود ص ٥٧، ومعنى هذا أن الوظائف كانت تؤخذ بوضع اليد، وأنه لم تكن هناك قواعد ثابتة لحفظ المناسب.

^{٣١} انظر لوائح الأنوار ص ٣٧٨.

^{٣٢} البحر المورود ص ٣٦٦.

الوظائف لم تكن كل شيء في المصاير الاجتماعية، أما الصغار الذي يعانیه أهل هذا الزمان فهو نهاية البلاء؛ لأن أحرارهم يعيشون تحت رحمة طائفة من الجهلة جن لهم الزمان فصاروا يرفعون ويخفضون بلا تحرج ولا استحياء، ولذلك أقبح الأثر في مصاير الناس.

ويستطيع الرئيس الأحمق فيما سمعت أن يكيد لمرءوسه كيف شاء بلا رقيب ولا حسيب، فإن نوقش الحساب اعتصم باللفظ الذي صنعه الدجالون في العصر الحديث وهو لفظ (الضمير) فتراه يقول بلا حياء: «ضميري لا يسم بصحبة هذا الموظف» ولو كان لكلمة الضمير مدلول لوجب أن يستقبل أكثر الرؤساء؛ لأنهم في الأغلب من الكسالى الذين لا ينفعون الدولة بكثير ولا قليل. والإقدام على إيذاء الناس هو وحده دليل على مرض الذمة واعتلال الوجدان

ما أحوج مصر الحديثة إلى شعراني جديد يفضح ما يقع بين الرؤساء والمرءوسين في المعاهد والداووين!

إن هذا العصر أقبح عصر عرفته هذه البلاد، فقد سمعت أن الفضل الحق صار ذنب من لا ذنب له. ولو أنك ملأت طباق الأرض علمًا، وألفت من الكتب ما يعجز عن مثله أرسططاليس، وبرعت الملائكة في نقاء النفس، وكان لك أبلغ قلم وأفصح لسان، لو كنت أفضل الناس جميعًا وحرمت نعمة الرياء لظلت حيث أنت محرومًا من كل شيء، حتى حسن السمعة بين الناس، وكنت خليقًا بأن يتقدمك من لا خلاق له في علم ولا أدب ولا دين، ما دام يعرف كيف يتملق الرئيس، وكيف يشهد بأن رئيسه أظهر الرجال، وأن بيته أمنع البيوت وإن كان من زجاج كذلك سمعت أن الأمر صار إلى هذا الحال في هذه الأيام، والعهد على راوي الحديث! ولأمر ما تخلفنا وتقدم الناس.

طبقة الصوفية وطبقة الفقهاء

والطبقة المعروفة بالترف وسوء الأدب في القرن العاشر كانت طبقة التجار، فقد حدثنا الشعراني أنهم كانوا يحضرون المساجد قبل الصلوات في مثل الجامع الأزهر وغيره فيجلسون محدثين في لغو وغفلة، بل وغيبة^{٣٢} وحدثنا مرة ثانية أن التجار استرقتهم

^{٣٢} لوائح الأنوار ص ١١٠.

شهوات النساء فلا يقدر أحدهم على مخالفة زوجته أبداً،^{٢٤} ودعانا إلى الإكثار من التواضع في الحج بلبس الثياب اللائقة بالخدمة لا كما يفعل التجار،^{٢٥} ونهانا عن الإكثار من شراء الشاشات والأزر والحبر كما يفعل التجار،^{٢٦} وأوصانا أن نكثر من الصلاة في مسجد مكة والمدينة راجياً أن نخل بهذا العهد كما يخل به كثير من التجار الذين يبيعون في الموسم القماش فلا يتهنأ أحدهم بطواف، بل ولا بصلاة جماعة فيصير في النهار غافلاً وبالليل نائمًا.^{٢٧}

ويظهر أن التجار في ذلك العهد كان إليهم زمام المنافع الدنيوية: فكانوا من المياسير، وكانوا يسيطرون على الناس. والشاب المدلل في أقاصيص ألف ليلة وليلة يسمى في أكثر الأحوال «ابن التاجر» ومن هنا صح للشعراني أن يحكم بأن التجار ما كانوا يملكون أزيمة نسائهم: لأن المرأة التي تنشأ في بحبوحة النعيم تبغي وتستطيل، فلا يصدها أدب ولا يحدها استحياء، إلا من عصم الله من أهل الأحساب.

طبقة التجار

ومن الشعراني نعرف طبقات المصريين في القرن العاشر: فطبقة التجار كانت تسيطر على الثروة، وطبقة الحكام كانت معروفة بالاستبداد، بدليل أنه نهى عن مقاومتهم مرات كثيرة،^{٢٨} وطبقة الموظفين كانت تقتتل على الوظائف، وطبقة الفقهاء كان لها سلطان، وكان الشعراني يتهيبها ويضع الآداب المختلفة لمن يتصل بها في الفتاوى والدروس.

نظام الزوايا

وهناك طبقة مهمة وهي طبقة سكان الزوايا، والزوايا كان لها شأن عظيم في القرن العاشر، وكان لها وجود اجتماعي، بدليل قول الشعراني: «وأعظم طريق إلى دفع البلاء

^{٢٤} ص ٢٨٨.

^{٢٥} ص ٩٤.

^{٢٦} لوائح الأنوار ص ١٠٥.

^{٢٧} ص ١٠٦.

^{٢٨} انظر ما كتبه عن أدب الشعراني مع الولاة والحكام في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

النازل على الناس في حارة أو قرية أو زاوية مصالحة بعضهم بعضاً حتى لا يبقى بينهم شحناء»^{٣٩} فقد جعل الزاوية مجتمعاً يقرن إلى الحارة وإلى القرية، وكانت مشيخة الزاوية من المناصب التي تتطلع إليها العيون، فقد اتفق للشعراني مرة أن يقول: «إذا رفعك الله فصرت عالماً أو شيخ زاوية»، وقد رجعنا إلى خطط علي مبارك باشا فرأينا زوايا القاهرة تعد بالعشرات، مع أنه لم يتحدث عنها إلا بعد أن اندثرت معالمها الاجتماعية، ولم تعد إلا مساجد لا يعرفها الناس إلا في أوقات الصلوات.

كانت الزاوية مأوى لطوائف من المريدين يقيمون فيها ليلهم ونهارهم، وكان لها لواحق من المطابخ والأقران والطواحين، بدليل قول الشعراني: «أراد الفقراء المقيمون عندنا في الزاوية أن يعلموا القصع الخشب الكبار التي اشتريتها لسماط الفقراء، فقالوا: أي شيء نكتبه عليهم؟ فقلت لهم: أكتبوا: كبر القصع، من قلة الورع»^{٤٠} وكانت أيضاً ملجأً لأصحاب العاهات من الزمنى والعميان،^{٤١} وهي فيما أعتقد صورة من صور الديارات والمعابد عند النصارى واليهود، والفرق بين الزاوية والدير أن الزاوية قد يقيم فيها الرجل مع زوجته وأولاده، وأن الدير لا يقيم فيه غير الرهبان المحرم عليهم الزواج.^{٤٢} ولكن من أين كان يستطيع مثل الشعراني أن يطعم جميع من كانوا يقيمون عنده من الفقراء، وقد حدثنا مرة أن زكاة الفطر لم تجب عليه؟ إن تعليل ذلك سهل: فقد كان

^{٣٩} البحر المورود ص ٣١٢.

^{٤٠} لوائح الأنوار ص ٣٥٤.

^{٤١} كان في زاوية الشعراني ثلاثون من العميان، انظر لطائف المنن ج ١ ص ٣٣٨.

^{٤٢} لم يبق عندنا شك في أن الدير هو المثال الذي قامت عليه الزاوية، والتشابه عظيم بين سكان الديارات من الرهبان وسكان الزوايا من الصوفية، وقد زرت دير مار جيوارجيس في الموصل، واختبرت نظامه فرأيت له جناحاً تقيم فيه أسرة فيها رجال ونساء، وهو تجديد في نظام الدير يقربه من نظام الزاوية. والرهبان في الديارات يقومون أحياناً بتدبير جانب من مصالحهم المعاشية ويعصرون الخمر بأيديهم، وفيهم رقة لا يعرفها الصوفية، وقد كتبنا عدة مقالات في جريدة البلاغ بينا فيها آثارهم في تلوين الأذواق، أذواق من كانوا يأوون إلى دياراتهم من الشعراء.

وكان في رباطات الصوفية ما يشبه أديرة الراهبات: فقد كان رباط البغدادية بالقاهرة تودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن صيانة لهن بفضل ما كان فيه من شدة الضبط وغاية الاحتران، والمواظبة على وظائف العبادات حتى إن خادمة الفقيرات به كانت لا تمكن أحداً من استعمال إبريق ببزبوز! وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه.

انظر خطط المقرئ ج ٤ صفحة ٢٩٤.

لأكثر الزوايا أوقاف،^{٤٣} وكان سكان الزوايا ممن تقدم إليهم الهدايا والصدقات على نحو ما يصير في النجف إلى اليوم، وكان المحسنون يعهدون إلى شيخ الزاوية توزيع ما تجود به نفوسهم على المريدين، وذلك عمل كان يتولاه عن الشيخ شخص يلقب بالنقيب. نفهم هذا من قول الشعراني:

وينبغي للشيخ إذا وقع على يديه قسمة دنيا بين الفقراء أن لا يخص أحدًا منهم بشيء زائد على غيره إلا أن تكون حاجته ظاهرة للفقراء كلهم بحيث يحنون عليه ويرقون لحالته ... وليحذر أن يأخذ لنفسه أو ولده نصيبًا مع الفقراء فيكون كأحدهم في دناءة المروءة والأخلاق وتذهب رياسته عليهم، بل يفرق كل ما وقع على يديه على الفقراء والمساكين وأولادهم وعيالهم، ولا يلحس منه لحسة، ولا يأخذ منه فلسًا، ولا يدخله في بيته أبدًا، بل يضعه في الزاوية حتى يفرقه النقيب.^{٤٤}

ونظام الزوايا لا يزال حيًّا في بلاد المغرب، وكان سكان الزوايا ممن تتحدث عنهم البرقيات في الحرب الطرابلسية والمراكشية، والسنوسيون الذين أضجروا المستعمرين حينًا من الزمن كانوا من سكان الزوايا، ولكن هذا النظام انقرض من مصر ولم يبق له في المجتمع أثر محسوس.^{٤٥}

ويظهر من كلام الشعراني في مواطن مختلفة أن الزوايا كان لها عصبية طائفية، وكان المريد الذي ينتقل من صحبة شيخ إلى شيخ يتهم بأنه أراد الدنيا ولم يرد الدين،

^{٤٣} قال الشعراني في لطائف المنن ص ١٨ ج ١: «حمى الله جميع وقف زاويتنا من ظلمة الحكام في مصر والريف، فلا أحد يقف لنا في طريق، مع كوننا لا مرسوم معنا من جهة السلطان». أقول: وهذا الكلام هو في ذاته مريب، وهو على الأقل شاهد على شيوع العف في ذلك الزمان.

^{٤٤} البحر المورود ص ٣٤٨.

^{٤٥} ظل نظام الزوايا قائمًا في مصر إلى عهد قريب، فقد كان في الزاوية التي يقيم فيها الشيخ حسن رضوان ببلدة السريرية نحو خمس مئة من المريدين وكانوا يقيمون فيها ليلاً ونهارًا وكانت الأرزاق تجري عليهم مما يهدى إلى أساتذتهم، وذلك في سنة ١٢٩٥هـ، وحدثننا الأستاذ علي عبد الرزاق أن بيت الشيخ القاياتي كان يشبه الزاوية، فكان المريدون يقيمون به وكانت تقدم لهم المطاعم بسخاء مما يساق إلى منزل الشيخ من هدايا المحبين.

وحدثني الأستاذ علي عبد الرزاق أيضًا أن القاهرة نفسها لا يزال فيها زوايا السنوسية، ولعل هذا كان قبل السنين الأخيرة التي شغلت الجمهور كله بشواغل سياسية حلت محل الشواغل الصوفية:



منظر زاوية يعيش فيها طلبة العلم وبأوي إليها الصوفية.

ومعنى ذلك أن الزوايا كانت تختلف في ليونة العيش باختلاف أقدار الأشياخ، فبعض الزوايا يهدى لأهلها الخبز القفار. وبعض الزوايا تحمل إلى أهلها أطايب اللحوم وأسفاط العنب والتين!

وما نقول هذا ساخرين، فقد افتخر الشعراني بزوايته فذكر أن الفقراء كانوا يجدون فيها ما يحتاجون إليه من طعام ولباس، وأن الحق جل وعلا كان يرسل إليه كل

لأن عصبية السياسة جرفت عصبية التصوف، وسلكت المصريين والمتمصرين في نظام واحد: هو نظام الحزبية السياسية.

ويمكن الحكم بأن نظام الزوايا لن يعود؛ لأنه نظام يقوم على «التنبلة»، وإحساس الجمهور أصبح مرهقاً من هذه الناحية، وكل نظام يحاربه الذوق العام مصيره إلى الانقراض، وربما حل بالأديرة ما حل بالزوايا، فالثورة التي قامت في دير المحرق بنواحي أسيوط منذ حين قد تكون نذيراً بهبوب عواصف تقهر الحكومة على مطاردة هذا النظام العتيق.

سنة من عسل النحل نحو عشرة قناطير، ومن عسل القصب نحو خمسة عشر قنطارًا، ومن القمح ثلاث مئة أردب، وكان يرسل إليه كل سنة نحو ألفي بطيخة من البطيخ الهندي يأكلون منها طول السنة حتى يطلع البطيخ الجديد،^{٤٦} وقد صرح في البحر المورد^{٤٧} أنه ينبغي للشيخ أن يخرج من الزاوية كل من غير وبدل عهد الفقراء التي دخل الزاوية على نيتها، كما إذا دخل في العهد مع الشيخ على أن يرضى باللقمة والخلقة ثم طلب زيادة على ذلك. ثم قال: «وجلس مثل هذا في الزاوية ضرر بلا نفع. ومن شرط رهبان الكنائس فضلًا عن المسلمين أن كل راهب أحب الدنيا أخرجوه من كنيستهم، وقد صارت الزوايا الآن مصيدة للدنيا لا غير».^{٤٨}

وبعض ما سلف قاطع في الدلالة على ما كان للزوايا من القيمة المعاشية والاجتماعية.^{٤٩}

طبقة الفلاحين

بقيت طبقة الفلاحين، وهي طبقة كانت محتقرة في القرن العاشر، بدليل أن الشعراني يرى الفلاح كالزبال، وبدليل أنه جعل من نعم الله مهاجرته من بلاد الريف إلى مصر ونقله «من أرض الجفاء والجهل إلى بلد اللطف والعلم».^{٥٠} وهذه النزعة لا تزال حية إلى اليوم. ولا يزال الفلاحون يرون أنفسهم منحطين، وفيهم من يرى البواب في القاهرة

^{٤٦} لطائف المنن ج ١ صفحة ١٨.

^{٤٧} صفحة ٣٥٤.

^{٤٨} ينبغي أن نشير في هذا الموطن إلى «الخوانق» جمع خانقاه، فقد كانت هي أيضًا مثابة للفقراء، وقد نهى الشعراني عن مزاحمة الفقراء في خبز الخوانق، إلا عند ضيق الرزق (انظر البحر المورد ص ٣٠٩).

^{٤٩} فإن سأل القارئ: أين كانت زاوية الشعراني بالقاهرة؟ فإننا نجيب بأن الجامع الذي يعرف باسم الشعراني هو نفسه زاوية الشعراني أنشأه القاضي عبد القادر الأزرقي نسبة إلى الأمير أوزبك أحد أمراء الجراكسة وجعله مدرسة ووقف عليها أوقافًا كثيرة، ولهذه الأوقاف تفاصيل في خطط علي مبارك باشا ١٤ ص ١١٢-١٠٩. والرجوع إلى هذا المصدر ينفع من يهيمه أن يعرف كيف نشأ جامع الشعراني أو المدرسة القادرية. وانظر أيضًا ج ٤ ص ١٢٧ من المصدر نفسه.

^{٥٠} لطائف المنن ج ١ ص ٣٢.

أرفع مقامًا من الفلاح في الريف، ومن أغانيهم:

ليلتك سعيدة وسعيدة يا رايح مصر.

ومن أمثالهم: «الذوق لم يخرج من باب الحديد»، أي: أنه مقصور على القاهريين، كأن أهل القاهرة عندهم ذوق!

وذكر الشعراي أن أحد علماء الأزهر تزوج من مصرية، أي: قاهرية، وقدمت أمه من الريف لزيارته، فتنكر لها لئلا تعرف زوجته أن أمه فلاح، وهددها بالضرب إن علم أحد أنها أمه وأنه ابنها الغالي!

ومن الشعراي نعرف أن الفلاحين كانوا مستضعفين، كان يتحكم فيهم الولاة ومشايخ العرب، أما الولاة فهم الحكام، وأما مشايخ العرب فهم جماعة من الأعيان كان لهم في مصر مقام مهيب، و«شيخ العرب» لقب فخم يذكره الشعراي في مواطن كثيرة بالتعظيم والتبجيل، كأن يقول: «أخذ علينا العهد إذا حصل لنا جاه عند حاكم من محتسب أو قاض أو شيخ عرب أن لا نغفل عن نصحه ولا عن قضاء حوائج الناس عنده»^{٥١}. وقد ظل هذا اللقب حيًّا إلى عهد قريب، وبفضله ضاعت أملاك آبائي وأجدادي، فقد كان منهم من إذا قيل له: «يا شيخ العرب» ثارت نخوته وأعطى باليمين وبالشمال. وعلى الله العوض!

وكان أهل الريف ينقسمون إلى طبقتين: عرب وفلاحين، فالعرب هم أحفاد المسلمين الذين وفدوا مع عمرو بن العاص، والفلاحون هم الأقباط الذين أسلموا، وكان بين هاتين الطبقتين عداوات وأحقاد، وكان العرب لا يصابهون الفلاحين إلا متفضلين.

وكان مشايخ العرب في القرن العاشر يملكون من السيطرة ما يملك الحكام فقد حدثنا الشعراي أن الله حماه من الأكل من ضحايا الولاة ومشايخ العرب التي يرسلونها إلى الزوايا؛ لأنه علم «أن الكشاف ومشايخ العرب يأخذون هذه الضحايا التي يفرقونها من أهل البلد غصبًا»^{٥٢}.

^{٥١} البحر المورود ص ٣١٤.

^{٥٢} لطائف المنن ص ١٧٦؛ وقد تحدث عن هذه المسألة في لوائح الأنوار ص ٩٠، فقال: «فليحذر الشيخ أو العالم من التضحية بما يرسله مشايخ العرب أو الكشاف من نهب غنم البلاد وبقرها، فإن ذلك يزيد في البلاء على أهل المنزل». والكشاف: جمع كاشف.

وكان ظلم الولاية للفلاح أقبح من ظلم مشايخ العرب، فقد دعا الشعراني إلى الزهد في ولاية أمور الناس؛ لأن الوالي يقع في أمور كثيرة، منها: «إلزامه بتخليص الخراج للمستحقين من الفقهاء وأرباب الشعائر مع ضيق حال الفلاح وخراب بلده وإلزامه بخراج العاطل والبور لجهة أقوى منه حتى لا يتركوا له أردب قمح لأولاده الصغار. فإن سلك هذا الناظر الفقيه أو الفقير مسلك الولاية والأمناء والملتزمين وباع قوت الفلاح وبقرته التي يأكل لبنها خرج عن سياج علمه وفقره إلى سياج الظلمة، وإن لم يسلك ذلك قام عليه المستحقون وقالوا له: أنت لا تصلح لهذه الوظيفة، فيصير هو وإياهم في نزاع وخصام ويقولون له: أنت مفرط في تخليص الخراج فليزملك كل شيء فضل عند الفلاح».^{٥٣}

وهذا الكلام صريح في أن الفلاح كان يقاسي مصاعب كثيرة في دفع الخراج، وكانت الأرض لا تعاین، بل يدفع خراجها ولو كانت بائرة، فلا يبقى عنده شيء، حتى البقرة والقوت.

أيمان الطلاق

وكان الحلف بالطلاق يكثر في القرن العاشر، نعرف ذلك من قول الشعراني فيمن ينقل أخبار السوء: «فإذا قيل له: سمعت ذلك من أي شخص؟ فيقول: من واحد لا ينبغي ذكره، أو من واحد حلفني بالطلاق أنني لا أذكره»، ومن قوله: «كان لي صاحب من طلبه العلم ضرير أطلع معه العلم ويفيدني الفوائد الحسنة، فتخاصم مع بعض الطلبة فقال له: أنت لا تجيء إلى فلان إلا بقصد الغداء والعشاء، فحملت ذلك صاحب المروءة فحلف بالطلاق من زوجته ما عاد يأكل عندي في تلك السنة».^{٥٤}

ونذكر من باب الفكاهة أن القرية التي نشأ فيها الشعراني — وهي ساقية أبو شعرة — لا يزال أهلها معروفين بالإكثار من أيمان الطلاق، وقد تقف حمارة أحدهم عن عبور الماء، فيحلف عليها بالطلاق أن تمر، وقد لا تفهم المسكينة خطر اليمين فيضربها حتى تسقط في الماء.

وأهل بلدنا يعيرونهم بذلك ويروون عنهم نوادر تضحك المحزون.

^{٥٣} البحر المورود صفحة ٦٨.

^{٥٤} لطائف المنن ج ١ ص ٢٠٢.

إقامة الموالد والمآتم والأعراس

وفي كلام الشعراني شواهد صريحة على أن إقامة الموالد كانت مما ابتلي به المصريون في القرن العاشر، وإنما عدناها من البلاء؛ لأنها كانت وصلت إلى التبذل والإسفاف، وبيان ذلك أن الصوفية كانوا يقيمون الموالد وينفقون عليها الأموال ليطعموا الفقراء والمساكين، ولكن أولئك الصوفية لم تكن لهم مكاسب، فكانوا يجمعون الأموال للموالد بسيف الحياء، وما زالوا يلحون حتى ضج الأغنياء، وقد تحدث الشعراني عن هذه البلايا الأخلاقية فقال:

ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ عدم أكلي طعام من يأكل بدينه من فقراء هذا الزمان، ويجرح الناس ويسلقهم إذا لم يبروه بألسنة حداد، ولا سيما إذا عمل مولدًا كبيرًا فإنه لا يكاد يحل فيه ولا يحرم، أي: لا يحل الحلال ويكتفي به، ولا يحرم الحرام ويجتنبه؛ فالورع ترك الأكل من طعام هؤلاء؛ لأنه لولا اعتقاد الناس فيهم الصلاح لم يعطوهم شيئًا؛ ومعلوم أن من يأكل الدنيا بدينه أقبح ممن يأكلها بدينه.^{٥٥}

وحدثنا أن شخصًا من الأمراء سأل الخواص أن يعمل له مولدًا فأبى، وقال: «والله إن كسبي من هذا الخوص لا يعجبني، فكيف أكل من كسب الأمراء وأدعو الناس إلى الأكل منه».

قال الشعراني: وقد أخبرني شخص من جماعة الباشا علي الوزير فقال: قد سئمت نفوسنا من كثرة سؤال هؤلاء المشايخ الذين يعملون لهم موالد، فلم يتركوا عندنا عسلًا ولا أرزًا ولا عدسًا ولا بسلة، وإيش قام على هؤلاء أن يشحذوا ويعملوا لهم موالد.^{٥٦} وقد عرض لهذه المسألة في البحر المورود بكلام أصرح فقال:

أخذ علينا العهد ما دما فقراء من المال أن لا نعمل قط مولدًا حافلًا ولا طهورًا ولا سبوعًا ولا وليمة واسعة ولا عزومة كبيرة ولا غير ذلك، حفظًا لديننا ورحمة بإخواننا من التجار الذين لا يهون على أحدهم كسرة لیتيم، فإنهم إذا رأونا

^{٥٥} لطائف المنن جزء ١ صفحة ٢٠٤.

^{٥٦} صفحة ١٦٦.

في مهم ربما تجونوا في مساعدتنا رياءً وسمعةً أو غصباً في عمل الطعام أو في النقوط للمداحين ونحو ذلك، وأكثر إخوان الفقير في هذا الزمان على علالة في صحبته لأمر يطول شرحها من جانبه ومن جانبهم، وربما يقولون: بلغنا أن سيدي الشيخ ناوي يعمل مولدًا أو طهورًا أو عرسًا لولده، وما نعرف والله نساعد به بإيش، وإيش قام على الفقير يعمل له مولدًا أو غيره ويكلف الناس. فإذا قال بعضهم: أنا ناوي لا أساعده ولا أحضره، يقول له بعضهم: فضيحة من الشيخ، ويبقى الشيخ يعتبك وجماعته، فيحتاج أن يحضر بغير نية صافية خوفًا من العتب وإظهارًا للنخوة كالمكره، ثم إذا نقط مثلًا لا تسمح نفسه قط بأن يعطي النقود للمداح خفية بحيث لا يدري الشيخ ولا جماعته ولا أحد، وربما يحوش للمداح أيضًا العتامة المقطعة والقشاقش تكثرًا للفعل، ومصداق ذلك أنه لا يسمح بإعطائها جملة واحدة سرًا كأنها عثمانى واحد أبدًا، ثم ليحذر الشيخ أن يمكن جماعة من أن يدعوا أحدًا من الأكابر للحضور كالدفتار دار وقاضي العسكر وأمراء السناجق وأضرابهم فإن ذلك من سوء الأدب، ومن أين لأمثالنا من الضعفاء أن يستحق مشي الأكابر إلى داره لأجل لقمة عملت من أوساخ الناس يأنف من أكلها خدامهم فضلًا عنهم.^{٥٧}

وفي هذه الكلمات صور كثيرة من المجتمع لذلك العهد، وحكاية النقوط لا تزال حية في مصر إلى اليوم، وتنقيط المداحين معروف، وهو يقع عند «قص شعر المطاهر» وعند «استحمام العريس»، وهو يستحم في الطشت علنًا بين الأهل والأصدقاء، ويقف المداح أو المزين ويقول: «شوبش يا حبايب» فيعطيه كل امرئ ما تجود به نفسه باسمه واسم أبيه وأبنائه وإخوته ويصيح المزين عند كل اسم بعبارات شعرية يعرفها أهل الريف، وكانت النقوط تدفع أيضًا ليلة «جلوة العروس»، ثم ماتت هذه العادة وبقي النقوط يدفع للعروسة في الصباحية، وهي تقاليد تنم عن ذوق ولطف: لأنها من التهادي المقبول، ولكن يقع كثيرًا أن تتغير بسببها النفوس؛ لأنها ديون عرفية يعسر قضاؤها في بعض الأحيان.

والمهم هو الكلام عن الموالد فقد حاربها الشعرا في مناسبات كثيرة؛ لأنها كانت تشبه الضرائب السنوية فكان كل رجل من أتباع «الشيخ» يقدم ما يستطيع من الأطعمة

^{٥٧} البحر المورود صفحة ٤٠٤.

أو الذبائح، وكان المشايخ ينتظرون ذلك ويغضبون ويعتبون حين (تنقطع العادة)، وكان التفاضل بين المشايخ قائماً على نسبة نجاحهم في جمع الهدايا؛ لإقامة الموالد التي تجمع ذخائرها من أوساخ الناس، كما قال الشعراني.

وقد عاش هذا التقليد في مصر إلى عهد قريب، وما أحسبه مات، فلشيخ الطريقة في نمة كل مريد جدي أو خروف يقدمه عند المولد، وتجمع الجديان والخرفان ثم تساق إلى ساحة المولد فتذبح هناك، ويدعو شيخ الطريقة من شاء من الخواص، ويقبل عليه من شاء من العوام، وتكون مأكلة عظيمة يتحدث بأخبارها أصحاب البطون!

وللقارئ أن يضيف هذا إلى المظالم التي كان يعانيتها الفلاحون في دفع الخراج ليرى كيف كانوا يقعون في بليتين: غطرسة الحكومة ودهاء المتصوفين.

وكان المصريون في القرن العاشر ممتحنين بالمآتم والأعراس، نعرف ذلك من قول الشعراني:

ومما من الله تبارك وتعالى به علي حمايتي من الأكل من طعام النذور والأعراس
الواسعة وطعام العزاء والجمع وتمام الشهر فلا أستحضر أنني أكلت شيئاً
من ذلك إلا مرة واحدة ثم تقيأته.^{٥٨}

والمفهوم من هذا أن الشعراني يحارب عادات شاعت في عصره، وكان يقع فيها الصوفية والعلماء، وقد فصل ذلك فقال:

وأما أطعمة العرس الواسعة، فإن الغالب على صاحبه التكلف فيه فيطبخ ما ليس من عادته أن يطبخه مما هو فوق طاقته فترى أبا العريس وأم العروسة أو أم العريس يبيع أحدهم ثيابه في عمل الطعام أو يقترض غالب ذلك ولو بالربا، ويقول: قد تجونت في عمل هذا العرس وما بقي إلا عمله، فيعمل ذلك الطعام، متكرهاً له، متفاخرًا به، حتى إنه بعد ذلك ربما سمع بعض الناس يقول: كان طعام فلان أكثر من طعام فلان فيتأثر لذلك. وأما طعام العزاء والجمع وتمام الشهر^{٥٩} فربما دخله المفاخرة كذلك، وربما عملوا ما عملوا من

^{٥٨} لطائف المنن ج ١ صفحة ١٦٧.

^{٥٩} طعام الجمع سماه في البحر المورود: طعام الخميس، وتمام الشهر يقابله اليوم ما يعرف بالأربعين.

الفطير والعجمية والسَّنْبُوسِك والحلو والأرز متكلفين له خوفاً من عتب الناس الذين يعزون ويطلعون له التربة، وربما كان ذلك من مال الأيتام أو بعضهم، وليس لوليتهم فعل مثل ذلك شرعاً: فالعاقل من فتش على كل لقمة دخلت بطنه قبل أن يضعها في فمه، وكذلك لا ينبغي لتورع أن يشرب من الماء الذي يسلبونه عند الدفن إن كان أهل الميت يقيمون ذلك من التركة، اللهم إلا أن يكونوا بالغين رشداء.

والظاهر أن الطمع في طعام العزاء كان رذيلة فاشية، بدليل قول الشعراني «وقد حمى الله تبارك وتعالى بعض إخواننا من الأكل من طعام العزاء فالله يديم عليهم ذلك». ولا يمكن أن يكون التورع عن طعام العزاء فضيلة إلا إن كان الطمع فيه قد عم وشاع.

وهذه العادات لا تزال حية في أكثر البيئات المصرية، فقد يعيش بعض أهالي البلاد مدينين أثقل الدين؛ لأنهم يقيمون الولائم الكبيرة في حفلات الطهور والزواج، ويدعون إليها أكثر أهالي البلد ومن يعرفون من البلاد المجاورة، ثم تكون مطاعم كثيرة تنهب ما تنهب من المال المأخوذ والمقترض، وتكون أحياناً من أسباب الخراب. والظاهر أن التهالك على أطعمة العزاء هو الذي أنطق الفلاحين بهذا المثل الظريف:

موت وخراب ديار.

وكلام الشعراني في هذا الموضوع خليق بالدرس، فأكثر المآتم تؤخذ نفقاتها من أموال الأيتام، وتكاد المآتم في مصر تضاف إلى الأعراس من حيث الإسراف في النفقات، وأكثر أهل مصر لا يعقلون.

أزياء الصوفية

ونفهم من كلام الشعراني أن صناعة النسيج كانت وصلت إلى أبعد الحدود في القرن العاشر، فقد كان نساء مصر يعرفن من الثياب ما يسمى بالرقيق، ويقول الشعراني عن النهي عن تلك الثياب:

أخذ علينا العهد من رسول الله أن لا نكسو عيالنا من الثياب التي تصف البشرية، ولا نقرها أن تشتري لنفسها ذلك، مبالغة في سترها عن عيون الأجانب

الذين يدخلون الدار من الرجال الأجانب والنساء. فربما نظرت الأجانب إلى فرج المرأة من تحت الثياب الرقيقة كما تنظره من تحت الزجاج الصافي.^{٦٠}

وكلمة «عيال» في كلام الشعرائي ترد غالباً بمعنى الفتيات والنساء، وربما أريد بها المفرد وهي جمع. ومن الواضح أن الشعرائي لا يتكلم عن جميع الطبقات، وإنما يشير إلى ما كان يقع في بيوت المترفين.

لبس الحرير والتحلي بالذهب

ويظهر من كلام الشعرائي أيضاً أن الحكام كان يؤخذ عليهم لبس الحرير والجلوس عليه والتحلي بالذهب، وهو يحدثنا أن علماء عصره كانوا يسكتون عن لبس الظلمة الحرير، أو ينكرون عليهم مع طمعهم فيما بأيديهم وقبولهم هداياهم وتردهم إليهم من أجل ذلك.^{٦١} ونفهم من كلامه أيضاً أن بعض الصالحين كان ينكر عليهم، ولكن كانت تعوزه السياسة فكانوا لا يصغون إلى إنكاره، بل يزدرونه ويضحكون عليه.

ومعنى هذا أن لبس الحرير والجلوس عليه والتحلي بالذهب كان من المشكلات الاجتماعية، وكانت توضع للنهي عنه قواعد وآداب، ومن أجل هذا كان الصوفية من جانبهم يبالغون في التخشُّن، ويؤثرون لبس الصوف والمرقَع من الثياب، فكانت ملابس الرجل هي الدليل على ما يصطنع من الأخلاق.

وهذا لا ينافي ما قرره الشعرائي من وجوب مداواة النفوس في بعض الأوقات بأكل المطاعم اللذيذة، ولبس الثياب النفيسة؛ لأنه اشترط أن يكون ذلك من وجه حلال بعيداً عن الحرام والشبهات،^{٦١} وهو يريد الكسب الحلال ولم ينص على جِلِّ الاستعمال؛ لأن ذلك معروف.

تحاسد العلماء

وكان علماء مصر في القرن العاشر يتحاسدون ويتباغضون، وكان الرجل منهم يكره أن يعرف تلميذه رجلاً غيره، وكان كل عالم يوهم تلاميذه أنه هو وحده العالم وأن من

^{٦٠} لوائح الأنوار صفحة ٣٣٠.

^{٦١} انظر البحر المورود صفحة ٢٨١.

سواه جهلاء. وقد فشا هذا العيب في أهل ذلك العصر بدليل ما نرى في كتب الشعراي من حربه، فقد ندد به أكثر من عشرين مرة، وروى لنا كثيراً من الطرائف نكتفي منها بشاهدين اثنين:

معت شخصاً ضعيفاً مثلي يقول: والله العظيم لا أعلم الآن في مصر كلها أعلم مني، ولو أنني علمت لمشيت إليه واستفتدت منه؛ ومثل هذا مجنون، وأقل جزائه أنه حرم بركة علماء زمانه، ومات بجهله. ورأيت شخصاً يدعي القطبية يقول: أطلعني الله على دائرة الأولياء كلهم فلم أر فلاناً — وأشار إلى شخص من صالحي عصره — فقال له شخص في المجلس: إن كنت صادقاً فقل لي: كم في لحيتك من شعرة؟ فما دري ما يقول وخجل بين الناس.^{٦٢}

وكانت «المعارضة» في القرن العاشر تتمثل في اغتياب الحكام والوزراء في المنازل وفوق المصاطب، فقد حدثنا الشعراي أن من الناس من يكون الخير في أن لا يجدونا في المنازل عند الزيارة، وهم الذين يأتون «للغو والهذياناات وذكر أخبار الدولة وحكاية أخبار الناس».^{٦٣}

وكان الشعراي يكره اغتياب الحكام ولا يحب أن يتصل بأعداء الدولة، وله في ذلك سياسة بسطناها عند الكلام عما وضع من الآداب لمعاملة الحكام.

ظلم الولاة للفلاح

وكان من أصحاب الجاه في القرن العاشر من يقضي مصالح الناس طمعاً في هداياهم «وذلك حرام بنص الشريعة وبيع للدين بالدنيا، وذلك أن الشفاعة عليك واجبة إن تعينت عليك، وفعل الواجب لا يجوز أخذ العوض الدنيوي عليه».^{٦٤} وهذا عيب قديم عرفه أهل المشرقين، وهو لا يزال حياً في مصر، وفي القاهرة فيما يقال جماعات لتنظيم هذه «الشئون»، وكانت لها فضائح عرفتها المحاكم، وسمعت

^{٦٢} لواقح الأنوار صفحة ٢٨٤.

^{٦٣} البحر المورود صفحة ٣٠٣.

^{٦٤} صفحة ٣١٥.

فيها شهادة أحد الوزراء. وأثمان الشفاعات والوساطات تضج بأخبارها الأندية، ولو جاز لكاتب أن يدون ما يسمع وما يعرف من أخبار الأسواق التي تباع فيها الوظائف لانكشفت من الحياة الرسمية جوانب تزكم الأنوف.

وقد فزع بعض الأطهار من شيوع هذا الرجس فوضعوا قواعد للتعيينات والترقيات، وقد كتبت هذه القواعد فيما علمت بماء الزعفران على جلد الغزال، بحيث لا تلحس ولا تمزق! فلا تصدقوا من يقول: إنها قواعد صورية لم توضع إلا لتزيد تعقيد الأمور في أوجه من لا عم لهم في الحكومة ولا خال.

شيوع الظلم والفسق

والشعراني كثير السخط على أهل زمانه، ولو صدقناه لجزمنا بأن مصر في القرن العاشر كانت مباءة لجنود إبليس، لعنة الله عليه وعليهم! وهو ينص بالذات على خيانة الجار للجار، ويراهما من أكبر الموبقات. وفي كلام الشعراني أن الزنا كان رذيلة شائعة لم يسلم منها أحد من الناس «حتى وقع أن جماعة من الأكابر اجتمعوا في مجلس فقال شخص منهم: من سلم منكم من الزنا فليحلف لنا بالله تعالى أنه ما زنى، فما تجرأ أحد منهم على الحلف، واعترفوا جميعاً بأنهم وقعوا في ذلك في شبابهم».^{٦٥}

و«الأكابر» في كلام الشعراني هم الصوفية، لا الوزراء، وهل يسأل الوزراء هذا السؤال!؟

وشيوع الفسق لا يقع في أمة إلا في أزمنة الانحطاط؛ لأن الناس لا يفسقون إلا حين يحرمون من الشواغل الجدية، أي: حين لا يجدون من أعمال الشرف ما يلهيهم عن أعمال الدنس.

وقد ظل الشعراني حافظاً للعنجهية الريفية، وهي عنجهية تقوم على الترفع والإباء، وهو من أجل ذلك يسيء الظن بأبناء الحواضر ويرى صحبتهم باباً إلى الفسوق، ويقول في ذلك:

وقد فسد جماعة من كثرة أكل الشهوات وخلطة من لا يصلح من أولاد مصر.^{٦٦}

^{٦٥} لواقح الأنوار صفحة ٣٤٧.

^{٦٦} لواقح الأنوار صفحة ٣٤٨.

و«أولاد مصر» هم شبان القاهرة، وقد سمعت أنهم صلحوا في هذه الأيام!
ولم يكن الفسق كل ما يشكو الشعراني من عصره، بل كان يعتقد أن زمانه قل
فيه الحلال «حتى إنه لا يكاد يوجد منه شيء في يد شيخ من شيوخ الفقراء فضلاً عن
أحاد الناس».^{٦٧}

تقاطع الأهل والجيران

وكان التعاطف والتراحم مما يعسر وجوده بين الأقرباء «فكان الناس يسألهم قريبتهم
ثوباً أو طعاماً أو دراهم فلا يعطونهم شيئاً، ويسألهم شخص لا قرابة بينهم وبينه
فيعطونه، ولعل العلة في ذلك أن القريب يأخذ ولا يشكر أصلاً، أو يشكر ولا يبالي في
الشكر، ويقول: لا جميلة في ذلك لقريبي بخلاف الأجنبي، فإنه إذا أخذ من أحد شيئاً
يشكر صاحبه في المجالس ويبالي في الثناء عليه، والنفس من شأنها أن تحب ذلك».^{٦٨}
ومعنى هذا أن المعروف كان لا يقدم إلا في انتظار ثمنه من الشكران.
وللشعراني في ذلك كلمة محزنة تصور تقاطع الأهل والجيران في عصره، وتبين
كيف كان الفلاحون في الريف يقاسون بلايا الشحناء:

أخذ علينا العهد أن نعلم كل من رأيناه في بلاء في هذا الزمان طريق الخلاص
منه، لا سيما أهل القرى من الفلاحين لغلبة الجهل عليهم، وأعظم طريق إلى
رفع البلاء النازل على الناس في حارة أو قرية أو زاوية مصالحة بعضهم
بعضاً حتى لا يبقى بينهم شحناء ولا عداوة ... وقد علّمت ذلك لبعض أهل
القرى وكان بينهم العداوة والقتل والنهب والخروج من الأوطان فاصطلحوا
وتعاطفوا فارتفع البلاء من بلدهم، وذلك أن البلاء لا ينزل قط على قوم وهم
على قلب رجل واحد ... وقد قال شخص مرة لسيدي علي الخواص: يا سيدي،
ما بقي قلب مع قلب في هذا الزمان، فما سبب ذلك؟ فقال الشيخ: سبب ذلك
عدم برهم لبعضهم؛ لأن الحسنة هي التي تربط القلوب بعضها مع بعض.
قلت: وهذا الأمر قد أيسنا من وقوعه ما بقيت الدنيا، وقد قلت مرة لجماعة

^{٦٧} صفحة ٣٥٤.

^{٦٨} صفحة ٣٠٨.

من الإخوة الأشقاء: بالله أياكم يعتقد في أخيه أنه إذا مات عن أطفال فقراء أنه ينفق عليهم ويطعمهم ويكسوهم حتى يعينهم الله من فضله أو يموتوا، فقال كل منهم: والله ما منا أحد يظن في أخيه ذلك. فإذا كان هذا بالإخوة فكيف بغيرهم! فما بقي أحد يعطف على أحد. وانظر يا أخي إلى صاحبك وجارك الغنيّ كيف تمكث السنة والسنتين وأكثر لا تنظر منه قط لقمة ولا خرقعة ولا حسنة من حسنات الدنيا إلى أن يموت، وإن وقع لك ذلك من جار أو صاحب فهو من غلطات الزمان، وقد صار الأمر روايات وأخبارًا كأنه قط لم يكن في الوجود.^{٦٩}

ومن هذا الكلام نعرف أن الفلاحين كان يبغى بعضهم على بعض بالنهب والقتل، وكان فيهم من يخرج من بلده لينجو من أذى العداوات، ونعرف أن الإخوة والجيران كانوا لا يعرفون التعاطف والتراحم، ولا يقيمون وزنًا لأواصر القرابة والجوار. وهذه الأخلاق لم تنقرض من مصر، وكيف تنقرض وهي رذائل إنسانية عرفها الناس في كل بلد، وفي كل جيل؟ ولعل الناس في عصر الشعرائي كانوا أرحم من ناس هذا الزمان، ففي عصر الشعرائي كان الرجل القوي يعتمد على الرمح والسيف، أما الرجل القوي في هذا الزمن فيعتمد على أسلحة وضيفة أشرفها الدس والكيد والبهتان. في عصر الشعرائي كان أهل البغي يجدون من يحذرهم عواقب البغي، أما في عصرنا فيعيش الباغون عيش الشرفاء؛ لأن الانتقام صار شريعة مرضية لها قواعد وأصول. في عصر الشعرائي كنت تجد عصبية من أهل الخير تدفع عنك عنف الباغين أما في هذا العصر فيقف كرام الناس على الحياد، ويتركون الظالم ينتاشك، ويفتري عليك، ويذيع من حولك الأراجيف، ولا يتقدم رجل شهم فيقفه عند حده، على نحو ما كان يفعل الرجال، أيام كان في الدنيا رجال.

أعوان الظلمة

والشعرائي يتحدث عن الظلمة وأعوان الظلمة في كل كتاب، بل في كل صفحة من كتاب، وهذا يدل على أن مصر في القرن العاشر كانت تشقى بأثام الظالمين، وقد بقي ظل هذه

^{٦٩} البحر المورود صفحة ٢١٣.

المآثم على أسنة العوام، فتجد كل أم في الريف تدعو لابنها بهذا الدعاء: «الله يكفيك شر الحاكم الظالم»، فالحاكم الظالم كان الشبح المخيف الذي يستعيز منه الناس. والحاكم الظالم انقرض من مصر، وشعر الجمهور بالأمان؛ لأن الرجل في العصر الخالية كان لا يأمن في كل لحظة أن ينقض عليه أحد الظلمة، فيسلب ماله أو يسخره أو يضطهده بلا سبب مبين.

أما في هذه الأيام فلا يستطيع أمير ولا وزير أن يعتدي على ملكية أحد، ولو كان من الصعاليك، وفي مقدور كل امرئ أن يغدو إلى شأنه أماناً مطمئناً، ولا يتعرض المرء للشر في هذه الأيام إلا إذا اشترك في الحياة العمومية، فإن فعل فهو عرضة للظلم المصقول الذي ابتدعته المدنية.

وأريد أن أقول: إن الرجل لا يتعرض للشر إلا إذا تسامت نفسه إلى أن يكون من الشخصيات المرموقة في المجتمع؛ فإن قنع بأن يكون فلاحاً أو نجاراً أو حداداً فهو آمن كل الأمن ولا رقيب عليه ولا حسيب.

كان يستطيع الملوك في الأيام السوالف أن يستصفوا أموال من يغضبون عليهم من الوزراء؛ أما في هذا العهد فلا يستطيع أكبر ملك أن يأخذ قرشاً واحداً من أصغر مخلوق إلا بحكم القضاء، والقضاء في هذه الأيام تضرب بعدالته الأمثال.

إن عصرنا لا يعرف الظلم إلا في باب واحد: هو تظالم الجماعات والأحزاب، فمن اشترك في جمعية أو حزب فهو مباح العرض، ينتاشه من شاء كيف شاء، وهذا شر تمكن السلامة منه بتجنب التحزب والإقبال على الأعمال البعيدة من معسكرات الأحزاب؛ أما في عصر الشعراني فكان الشر ينتظر الرجل في كل مكان، ومن أجل هذا نراه يستعيز من الظالمين وأعوان الظالمين.

بقي أن ننص على خصيصة أصيلة من خصائص المصريين في القرن العاشر، تلك هي الإحساس بقيمة الأخلاق، والحرص على إقامة شعائر الدين، فقد كانت الحواضر والأقاليم تعج عجيلاً بمواكب الصوفية، وكان للفقهاء سلطان ملحوظ يتهيبه الأمراء والوزراء، ولو قام في مصر لهذا العهد رجل مثل الشعراني ونهى الناس عما انغمسوا فيه من الرذائل والشهوات لعدوه من المخبولين.

في عصر الشعراني كان الناس جميعاً يعرفون الصلاة والزكاة والصيام والحج، وكان المفرد في دينه يكاد يتوارى من الخزي؛ أما في هذا الزمن فالأخلاق كلام في كلام، ولا يجوز لعاقل أن يعامل أحداً إلا بسند مكتوب.

كان الشعراني يقول:

رأيت جماعة يلبسون الصوف، ويأخذون في أيديهم السبحة، وألسنتهم كالعقارب، وأفواههم كأفواه التماسيح، وبطونهم كالسفن، وهم مع ذلك يدعون الطريق.

وهذه الحال توجد في مصر، ولكن بشكل أبشع، والفرق بين الناس في العصرين: أن المرآئين في القرن العاشر كانوا يعرفون بحمل السبح ولبس الصوف، أما المرءون في هذا العصر فيتحدثون كثيراً عن «الضمير»، ويطوفون طواف الخشوع حول كلمة «الأخلاق» ويلوذون باسم «الوطنية» في أكثر الظروف.

وإذا كان الشعراني شبه السنة معاصريه بالعقارب وأفواههم بأفواه التماسيح وبطونهم بالسفن، فإننا نرى السنة معاصرينا أمضى حذاً من عقود الشركات، ونرى أفواههم أخطر من أفواه المدافع، ونرى بطونهم أوسع من المحيط. والله المستعان على أهل هذا الزمان.

أما بعد فقد صورنا المجتمع المصري في القرن العاشر كما رأيناه في كتب الشعراني، وانزلق القلم فصور بعض ملامح المجتمع في العصر الحاضر، وكنا نود أن يسلم القلم من هذا الانزلاق، ولكن واجب البحث قضى بالموازنة بين عهدين عانتها مصر وشقي بهما المصريون.

وقد جهدت في صرف القلم عن هذه الموازنة، فلم أصل في صده إلى ما كنت أريد، ولعل هذه الوخزات تنفع في تذكير من ظنوا أن المقادير سكتت عنهم فلوثوا المجتمع المصري أقبح تلويث.

فإذا كان القارئ يتشوف إلى كلمة فاصلة في ختام هذا البحث، فإنني أذكر أن المصريين في القرن العاشر كانوا يشجعون من يبصرهم بعواقب ما يصنعون. أما المصريون في هذا العصر فلا يسرهم أبداً أن يذكرهم باحث بواجب الرجال في رعاية العدل.

ألا ترونني أمشي على الشوك وأنا أسطر هذه الكلمات؟
غفرانكم يا أهل «الضمائر» في العصر الحديث!

حياة اللهجات العربية في مؤلفات الصوفية

ترددت طويلاً في كتابة هذا الفصل. ثم شجعني عليه أنه لا يخلو من فائدة أدبية متصلة بالتصوف، وفي إنشائه توجيه لمن يهمهم أن يدرسوا تطور اللهجات في مختلف الأقطار العربية.

الصوفية يكتبون في الأغلب لعامة الناس

وخلاصة الفكرة أن الصوفية في الأغلب يكتبون لعامة الناس، فهم لا يباليون في تخير الفصيح من الألفاظ ولا يدققون في صقل الأساليب، ومن أجل ذلك نرى في مصنفااتهم ألفاظاً وتعبير لا نجدها عند من يعاصرهم من الكتاب والشعراء والخطباء، وقد يتفق في أحيان كثيرة أن نرى عندهم ألفاظاً يعسر الرجوع إليها في المعجمات، ويتفق أيضاً أن نراهم يصوغون الجمل صياغة تنكرها قواعد النحو القديم، ويحدث كذلك أن يغلب عليهم إغفال الإعراب، وذلك مما يدل على أن البلاغة عندهم تقوم على أساس أصيل هو تبليغ الدعوة الأخلاقية إلى سواد الناس.

وبقليل من التأمل ندرك أن أولئك القوم لم يكونوا من الغافلين، فالبلاغة في الأصل، هي إقناع المخاطب، وما تخاطب به العوام يجب أن يختلف عما تخاطب به الخواص، وإلا وقع الكاتب في العي الذي نهى عنه البلغاء.

اختلاف أساليب الكتاب وألفاظهم باختلاف بلادهم

ومن الحق أن فصحاء الكتاب تختلف ألفاظهم وأساليبهم باختلاف القطر الذي يعيشون فيه، ولا يستثنى من ذلك إلا الكتاب الذين عاشوا تحت سيطرة بغداد وإن كانوا أجنب

عن العراق، فقد نرى في الكتاب المصريين والأندلسيين من يكتب على نحو ما كان يكتب الجاحظ أو ابن العميد، فإذا خلدنا هؤلاء ومضينا نستقرئ ألفاظ الكتاب والشعراء رأينا فيها ملامح محلية تختلف باختلاف الأقاليم، وقد استطعت وأنا أنشئ كتاب (النثر الفني) أن أدل على شيء من ذلك، فبينت أن عند أحمد بن يوسف المصري ألفاظاً وتعابير هي في صميمها مصرية، وأن عند المطهر الأزدي ألفاظاً لا تعرف في غير البيئات العراقية، وعند مراجعة كتاب الأم الذي ألفه البويطي لاحظت أن فيه ألفاظاً وتعابير لا يعرفها إلا الفلاحون المصريون.

وهذا الذي أقول به هو الأصل، ويجب أن يُحظ في كل مكان؛ لأن اللغة العربية احتلت بلاداً كانت لها لغات قوية فورثت عنها خصائص كثيرة، واللغة العربية في هذه الأيام تعاني شيئاً من ذلك، فقد بدا لي مرة أن أقارن بين الصحف المصرية والسورية فرأيت شواهد كثيرة من اختلاف الألفاظ والتعابير، فالصحف المصرية تقول: «إشاعة» والصحف السورية تقول: «شائعة» وإذا غاب طفل مصري عن أهله ونشر أبوه كلمة في الصحف لدلالة عليه قال: «قمحي اللون». وإذا غاب طفل شامي عن أهله وكتب أبوه كلمة للبحث عنه قال: «حنطي اللون».

وكذلك يقال في الألفاظ الاصطلاحية، فنحن في المدرسة نقول: «الفصل» وهم يقولون: «الصف» ونقول: «الواجب» وهم يقولون: «الفرض» ونقول: «الجامعة» فيقولون هم: «الكلية»^١ وهذه مسألة مفهومة جداً لا يحتاج النص عليها إلى تفصيل.^٢

عصبية القدماء لبلادهم

وفي كتب الصوفية جو آخر يختلف عن كتب الأدب كل الاختلاف، فالأديب لا تقع عنده الألفاظ المحلية إلا بالرغم منه؛ لأن الأصل عنده أن يحاكي أقطاب الأدياء في القرن الثالث والرابع، أما الصوفي فيكتب وهو مأخوذ بالوطن الذي يعيش فيه، وبالعوام الذين

^١ لاحظت وأنا أدرس نشأة الجامعة المصرية، أنها كانت في لغة أصحاب المقتطف والهلل تسمى «الكلية» المصرية.

^٢ ليس هذا خاصاً باللغة العربية فاللغة الفرنسية مثلاً تختلف عند الكتاب أنفسهم باختلاف الأقاليم، ولرجال الأدب الفرنسي في ذلك أبحاث طوال.

يختلفون إليه، وهو في الأصل يحتقر الزخرف، ولا يبالي أين يقع؛ ولهذا نجد الصبغة المحلية تغمر جميع الكتب التي ألفها الصوفية بلا استثناء.^٢ وهنا مثل قريب يمكن الاستئناس به، وهو مثل نأخذه من الصوفية الذين يعيشون في مصر، فألفاظ الأحمدية غير ألفاظ الشاذلية؛ وإنما كان ذلك لأن الأحمدية طال عهدهم بصحبة الفقراء في وادي النيل، أما الشاذلية فألفاظهم في الأصل مغربية، ولها خصائص لا يعرفها الأحمديون.

الألفاظ المدنية في كتب الصوفية

وأكثر الألفاظ المحلية التي نأخذها من الصوفية هي الألفاظ المدنية، أعني الألفاظ المتصلة بالمعاش، الألفاظ الفكرية التي تعين أحوال النفوس فقد بقيت في الأغلب على صورة واحدة: لأن الصوفية حرصوا عليها أشد الحرص، وأنشأوا في تفسيرها وتحديد مباحث على جانب من الأهمية، وإن كان ذلك لا يمنع أن ألفاظ المتأخرين قد تختلف عن ألفاظ المتقدمين بعض الاختلاف.

والألفاظ المعاشية هي التي تقيد عند الدراسة اللغوية لكتب الصوفية، فما أذكر أن الشعراني مثلاً أكثر من ذكر الدارهم والدنانير، وإنما يقول: «الجديد» و«العثماني»،^٣ وما أذكر أنه أكثر من الصاع وهو يتكلم عن المكييل، وإنما يقول: «الأدب»؛ وإنما كان ذلك لأن الأصل عند الصوفية أن يخاطبوا الناس بما يفهمون؛ ولأن التأنيق في اختيار الألفاظ والتعابير هو عندهم نوع من الزهو والخلاء يجب أن يتنزّه عنه رجال القلوب. ولكن ما هي الكتب التي تدرس في هذا الفصل للدلالة على تطور اللهجات العربية؟ أتدرس بعض كتب الشام والعراق؟ كنت أحب ذلك ولكنني أخشى أن لا أحس الألفاظ العراقية والشامية إحساساً قوياً يدلني على ما فيها من الصبغة المحلية، فلم يبق إلا أن ندرس كتباً مصرية، وهنا أذكر أنني أنست كل الأتس بتقبيد ألفاظ الشعراني؛ لأنني كنت

^٢ ترك الزخرف والتنميق أمر يوجبه الصوفية، وقد عد الغزالي من آفات اللسان (التقصر في الكلام بالتشديق وتكلف السجع والفصاحة والتصنع فيه وما جرت به عادة المتفصحين المدعين للخطابة). انظر الأحياء جزء ٣ صفحة ١٢٦.

^٤ والشعراني يجمع العثماني على العثامنة، وقد مر شاهده فيما قلناه من كلام الشعراني عن آفات الأعراس.

أسمعها في طفولتي، وهو قد نشأ في بلد يجاور البلد الذي نشأت فيه، فألفاظ الشعراني هي ألفاظ شعراوية أو سنتريسية قبل أن تكون قاهرية؛ لأن الناس في العصور الخوالي كانوا يتعصون لبلادهم أشد التعصب، وكانوا يتميزون بالنسبة إلى نشأتهم الأصلية، وقد يحدث في أحيان كثيرة أن ينسى اسم الرجل ولا يعرف إلا وهو منسوب: فالسيوطي والمحلي والأشموني والأسنوي والشعراني والشنشوري والأجهوري والسبكي، أمثال هؤلاء يعرفون منسوبين، وقد لا تعرف أسماؤهم إلا بالرجوع إلى كتب الطبقات.

ومن المؤكد أن عند الشعراني ألفاظاً كثيرة لا يحسها تمام الإحساس إلا أهل المنوفية؛ لأن مصر في القرن العاشر كان يقل فيها ربط أهالي الأقاليم بعضهم ببعض لقلّة المواصلات. ومع أن زيوع الصحف في هذه الأيام يؤثر تأثيراً شديداً في توحيد الألفاظ والتعابير، فإننا نجد لأهل كل إقليم ألفاظاً محلية لا يعرفها القاهريون، ويظهر ذلك جلياً في مناقشات مجلس النواب، وهل يتكلم علوي الجزار كما يتكلم خليل أبو رحاب؟ ولنا صديق تغلب عليه لغته الصعيدية، رأيت مرة يشتم رجلاً فيقول: إنه «خرج» وهي كلمة لم أفهم مدلولها بالضبط، فهل تكون قريية من قول أهل المنوفية: «فلان زي شربة الخرج»؟^٥

وإنما نصصت على هذا ليعرف القارئ أن ألفاظ الشعراني هي ألفاظ شعراوية أو سنتريسية، وليست كلها قاهرية، فإن من العسير أن تثبت الألفاظ المحلية في مثل مدينة القاهرة أربعة قرون؛ لأن المدائن الكبيرة قليلة الحرص على موروث الألفاظ والأساليب. والألفاظ التي أنص عليها هي الألفاظ التي لا تزال حية في سنتريس، أما الألفاظ التي ماتت ولم أفهمها إلا بفضل السياق فسأغفلها كل الإغفال؛ لأن تحقيقها يحتاج إلى شرح طويل.

طائفة من الألفاظ والتعابير المصرية

ولكن ماذا نصنع؟ أنذكر كل كلمة في عبارة؟ أخشى إن فعلت ذلك أن أنسب إلى الفضول. لقد قيدت ألفاظاً كثيرة وحفظت أمكنتها من الكتب ومن الصفحات، ولكنني أرى من الخير أن أدعو القارئ إلى تصديق فأغفل المراجع، وليس في هذا ما يصاد المناهج

^٥ من الصعب جداً إدراك الفروق الدقيقة بين الألفاظ المحلية، فلكل لفظ صورة لا يدركها تمام الإدراك إلا أهل البلد الذي شاع فيه.

العلمية في البحث؛ لأن ذكر المرجع لا يكون إلا عند غرابة النص، وليس الأمر هنا كذلك، فإن الألفاظ البلدية عند الشعراني ماثوثة في كل صفحة، والجو الأدبي في كتب الشعراني يتأرجح بالأخيلة المصرية، والفرق بينه وبين رجل مثل الغزالي أظهر من أن يحتاج إلى بيان.

وإليك بعض ما عنده من الألفاظ والتعابير:

بهده — برطله — الخلبوص — عزم عليه — جر قافيته — طلع له جماعة — دستور يا إخوان — الرسمال^٦ — المسقاة — نزوركم بكرة أي: غداً — حلاوة النفس — يلبس له جبة — بلكصه — بنات الخطا: أي البغايا — ممحون بابنة عمه — الجديد: اسم عملة.^٧ غضب على غضبه: أي لأجله — أعتقني من ذلك — الرجال الحرافيش — بالله عليك — يعيش راسك — زغلت عينه — زفر اللسان — أنت طيب بخير وعافية — كلف خاطرك — العياق: جمع عايق — رجل مبسوط — الخرج — المطلب: أي الكنز — طرش طرش: دعاء الحمير — دخلت رأسه الجراب — طول الروح — ناس مغفلين — الخبز السخن — المعلم: أي القبطي أو اليهودي — البعوة: شبح يخوف به الأطفال — يسد طيقان بدنه — على طول على طول — البشت: بكسر الباء — الطرطور — جس المخاضة — هو ذلك والسلام — مات من القهر — شرموطة: قطعة قماش من الثوب الملبوس — شوية سمن — رجل لا فيش ولا عليش — شنكلوه — جرسوه — رحم الله من زار وخفف — الشباك — مسكوا زوجته — مصر المحروسة — السياق: أي الشفيح — الحق الذي عليك — أعمى القلب — انعوج — يطلب فلوسه — عمله خفيراً: أي جعله خفيراً — خوزقوه — الحرارة — ما هو كذا يا سيدي — تحصيل الحاصل — الحاصل: حجرة صغيرة — زوجها يحكم عليها — العزومة — راحت نفسه إليه — تكلم في حقه من ورائه — ما هان عليه — تجون: أي أسرف — البهائم السارحة: أي المرسله — رزقة: هي الضيعة — أخوك ما هو أخوك وأبوك ما هو أبوك.

^٦ في كلام الشعراني: رجل قليل الرسمال، أي: المحصول، والرسمال هو أيضاً في لغة أهل المنوفية زرق الحمام ويسخ به البطيخ.

^٧ انقرضت هذه العملة منذ زمان ولكنها لا تزال حية في المثل: «يا لله خبر بجديد: بكرة يبق بلاش!» ولها نظير وهو (الفضة) فقد انقرضت هذه العملة ولكن لا يزال المنادي في سنتريس يقول: (خروف ضاع امبارح العصر، وحلاوته ألف فضة) والقرش التعريف لا يزال يسمى في بلدنا (عشرين فضة) ومن كلامهم: تعالوا تتحاسب والي له خمسة فضة يأخذها.



مراقد أئمة البقيع قبل أن تهدم ومن بين هذه المراقد مرقد الإمام زين العابدين. «انظر أدعية زين العابدين في الجزء الثاني».

وهذه الأمثال لها نظائر كثيرة في كتب الشعراني، وما نجزم بأنها كلها محلية، فكلمة «العياق» مثلاً معروفة في تونس، كما حدثنا المسيو مرسيه، ولكنها في بلدنا حية جداً، ومن أغاني سنتريس:

يا أبو جلبية يا عايق قضا منك.

وكانت «الجلبية» من ملابس المترفين، وما عداها من الملابس اسمه الثوب وكانت «الجلبية» لا تلبس إلا في الأفراح.

الجو الأدبي عند الكاتب الصوفي يختلف عن الجو الأدبي عند المنشئ الأديب

أما بعد فنحن لا نريد الاستقصاء؛ لأن هذا ليس من أثر التصوف في الأدب، فهي آثار شعبية انطبعت بها كتب الصوفية، وإنما اهتمنا بها؛ لأنها تتصل بأثر التصوف في الأدب بعض الاتصال. فلنقف عند هذا الحد راجين أن يكون في هذه الإشارة توجيه ينفع من يهمله أن يدرس تطور اللهجات في الأقاليم العربية.

حياة اللهجات العربية في مؤلفات الصوفية



يظهر في هذا الرسم جبل قاسيون المطل على الصالحية، وله عند الصوفية منزلة عظمى لكثرة ما فيه من قبور الأولياء والأنبياء (فيما زعموا).

أثر التصوف في الفنون

أثر الصوفية في إذاعة المعاني الفنية والذوقية والاجتماعية

الفن والأدب يتصل بعضهما ببعض، وقد رأينا كيف أثر التصوف في الأدب، فهل يمكن الحكم بأنه أثر في الفن أيضًا؟

لقد بينا في كتاب (الأخلاق عند الغزالي) أن الصوفية حاربوا الفنون، وفصلنا ذلك تفصيلاً شافياً، وما نريد أن نجمل هنا ما فصلناه هناك؛ فكيف يمكن القول: بأنهم ساعدوا على إذاعة الفنون؟

الحق أن الصوفية حاربوا الفنون من الوجهة النظرية، ولكنهم ساعدوا على نشرها من الوجهة الذوقية والعملية. وإليكم البيان:

إن الصوفية حاربوا الغناء ولكن حياتهم كلها قامت على الغناء^١ وسنرى في غير هذا الفصل أن أكثر أقطاب الغناء في مصر نبغوا من البيئات الصوفية، وربما كان الأمر كذلك في غير مصر من الأقطار الإسلامية، وكيف ننسى الضجة التي قامت منذ سنين ضد جماعة المولوية؟ لقد قيل يومئذ: إنهم جماعة من العاطلين يعيشون بفضل المال الموقوف، ويسيطرون إلى الإسلام بما يبتدعونه من طرائق الرقص وهم يذكرون، ولكن

^١ حدثني السيد هبة الدين الشهرستاني أن ملا محسن الفيض الفاشاني كانت له جارية تغنيه وهو يصلي. وهذا يشهد بأن ذلك الصوفي كان يرى الغناء عند الصلاة يعطرها بأنفاس الروحانية والصفاء.

قيل في الدفاع عنهم: إنهم يعينون على نشر الثقافة الذوقية بما يبتكرون من أساليب الغناء.^٢

وبقليل من الاستقراء ندرك أن من ينهون عن شيء قد يكونون في الأغلب من أقوى الدعاة لذلك الشيء، فالصوفية نهوا عن الغناء، أو ما يدعو إلي الفجور من الغناء، ولكنهم عملياً برعوا في الغناء الفاجر أكثر مما برعوا في الغناء العفيف.

وكيف ننسى أن حياة الصوفية قامت على الذوق، والذوق أساس التفوق في الفنون، فالصوفي الحق هو رجل ذواقة يلتمس المعاني في جميع ما ينظر وما يقرأ، وما يسمع. ومن هنا كان الصوفية أعرف الناس بالشعر الجيد ولا سيما أشعار التشبيب؛ لأن الفجرة من الشعراء عرفوا برقة الحس، ودقة الذوق، وغلب عليهم الفهم للغرائز والطباع، وبراعة الصوفية في التذوق هي التي رفعت من وجوههم الحوائل، وهم يعاقرون المعاني التي اخترعها شعراء الحواس.

وما نريد في هذا الفصل أن نتكلم عما صنع الصوفية في الأدب والغناء، فقد فصلنا ذلك في مواطن كثيرة من هذا الكتاب، وإنما نريد أن نتكلم عما صنعوا من التماثيل. تماثيل...؟ وهل عرف الصوفية إقامة التماثيل؟ وكيف وهم الذين حاربوا النحت والتصوير؟

الحق أن الصوفية عرفوا التمثال واستطاعوا أن يجملوا المدن الإسلامية بألوان مختلفات من التماثيل، وإذا كان يروعك أن ترى المدن الأوربية مزدانة بألوف التماثيل فاعرف أيضاً أن الصوفية زينوا المدن الإسلامية بألوف التماثيل.

^٢ من طريق ما قيل في نقد الرقص قول أحد الشعراء:

أيا جيل التصوف شر جيل لقد جئتم بأمر مستحيل
أفي القرآن قال الله فيكم: كلوا أكل البهائم وارقصوا لي

والرقص والتواجد في حلقات الأذكار لا يمكن رجعه إلى أصول إسلامية صحيحة، وإنما هو أسلوب قديم عرفه الناس في الديانات القديمة، وكانت له صور شائعة في عهود الوثنية فبعض الآلهة كانوا ظرفاء وكانوا يحبون لأتباعهم أن يتقربوا إليهم بالرقص والغناء والمجون، وقد بينا في كتاب المذائح النبوية أن هناك رأياً يقول: بأن المآتم التي تقام للبكاء على الحسين هي رجعة للمآتم التي كان يقيمها اليونانيون للبكاء على أدونيس. وقد فصلنا مأساة أدونيس بن أفروديت في الطبعة الثانية من كتاب (البدايع).



جماعة من صوفية الهند يذكرون ويتواجدون.

ولكن كيف؟ هل وضعوا تمثالاً للسيد البدوي، أو إبراهيم الدسوقي، أو أبي العباس المرسي؟ إن إقامة التماثيل محرمة تحريماً قاطعاً. والصوفية أنفسهم حاربوا الأنصاب والأصنام والأوثان ... هذا صحيح، ولكنني مع ذلك أجزم بأنهم عرفوا التماثيل. عرفوها في الأضرحة والقباب، وهل كانت قباب الأضرحة إلا نوعاً من التمجيد يؤدي ما تؤديه التماثيل؟

إن القباب العالية التي تقام للأولياء والصالحين هي شارات التبجيل والتعظيم التي تقام لمن يجب تخليد ذكراهم من المسلمين. ولك أن تزور القرى والداكر والحواضر لترى كيف افتن الصوفية في تخليد ذكريات الأولياء.

إن الأوربيين يخلدون عظماءهم وقديسيهم بإقامة التماثيل، ونحن نخلد عظماءنا وأولياءنا بإقامة القباب، وإذا كانت التماثيل الأوربية مما يحج إليه الزائرون ليروا عظمة الفنون فالأضرحة والقباب في المواطن الإسلامية مما يحج إليه الزائرون؛ ليروا عظمة الفنون.^٣

^٣ كانت القباب تقام أولاً للأولياء، ثم أقيمت للولاة والملوك. قال ياقوت في الكلام على مرو: «وكان السلطان سنجرين ملك شاه السلجوقي على سعة ملكه قد اختارها على سائر بلاده، وما زال مقيماً بها إلى أن مات، وقبره بها في قبة عظيمة لها شبك إلى الجامع، وقبتها زرقاء تظهر من مسيرة يوم»،

قد تقول: وهل معنى ذلك أن الصوفية كانوا من المهندسين والبنائين؟ وأجيب بأن تلك الروائع الفنية كانت من وحيهم بلا جدال؛ ولهذا نراهم ينهون بالمزارات ويحجون إليها داعين مبتهلين، وهم أنفسهم الذين أذاعوا هذه البدعة في الأمم الإسلامية حتى وصل صداها إلى قبر الرسول، فهو ﷺ يعيش برفاته في ظل بدعة أقامها المتصوفون.

وللقارئ أن يتمثل ملايين الدنانير التي أنفقت في إقامة القباب، وله أن يتمثل ألوف الفنانين الذين أولعوا بتزيين القباب، وله أن يتمثل كيف صنع ذلك كله في رقي المعاني الذوقية، والأوضاع الهندسية، وله أن يتمثل كيف كانت تقوم الأمم بتشيد الأضرحة وتزيين القباب؛ ليعرف أن الصوفية كان لهم تأثير بليغ في نهوض الفنون.^٤

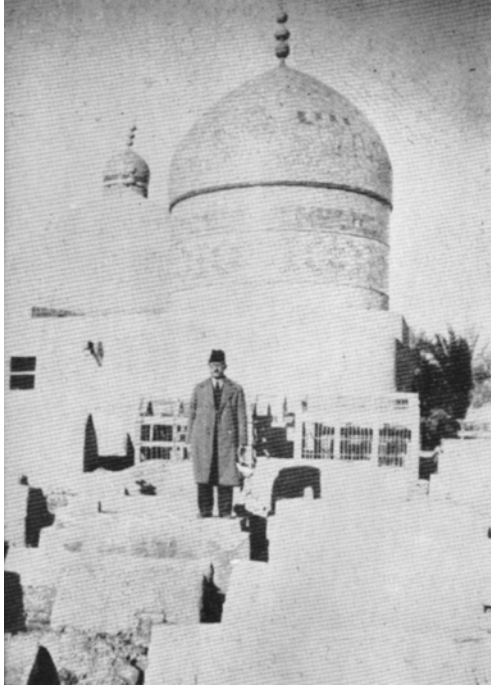
ولكن لا بد من الإشارة إلى الفرق بين الضريح والتمثال:

إن التمثال للفكرة فقط، وتنصرف عنه العيون بعد أن تراه، أما الضريح فيراد للفكرة ويراد للتهذيب والتثقيف، ألسنت ترى كيف كانت الأضرحة معاهد علمية يحج إليها طالبوا العلم في الصباح والمساء؟ ألسنت ترى كيف صار من المؤلف أن تتبع الأضرحة بالزوايا والمساجد؟ إن هذا يشعرك بأن الضريح لم يكن كتلة فنية صماء، وإنما كان مرجعاً لطائفة من المعاني الروحية والذوقية والاجتماعية.

فهنا المعاني الروحية والذوقية، فما هي المعاني الاجتماعية؟

والقارئ مع ذلك يلاحظ أن القبة موصولة بالجامع، ومعنى ذلك أن المعنى الديني ملحوظ، وقد استباح الصوفية تذهيب القباب، كما هو معروف في قباب الكاظمية وكربلاء، وأذكر أنني رأيت قبة تتوهج على بعد ساعة بالسيارة وأنا في طريقي إلى النجف فعرفت أنها قبة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

^٤ نبغ الفنانون المسلمون في تزيين الأضرحة والمساجد نبوغاً عظيماً، واستطاعوا أن يؤثروا في تزيين الكنائس الأوربية: فكان من الفنانين النصارى من يرسم على أركان الكنائس كلمات (الله. محمد. أبو بكر. عمر. عثمان. علي) وهو يظن أنها حلية فنية. والذين سمعوا محاضرات عبد القادر الجمال باشا في الإذاعة المصرية يعرفون قيمة الفنون في مساجد القاهرة. وقد رأينا قاب الكاظمية وكربلاء والنجف فرأيناها من الأعاجيب، ولو شئنا لأضفنا إلى هذا كتابة المصاحف، فهي أيضاً من أثر التصوف، وقد انتقل فن كتابة المصاحف إلى بعض الكتب الأدبية، فقد رأينا في مكتبة جامع باريس نسخة مخطوطة مذهبة من مقامات الحريري، ومن قبل ذلك تقرب ابن خلدون إلى بعض الطغاة بإهدائه نسخة مذهبة من قصيدة البردة للبوصيري.



قبة معروف الكرخي في بغداد وكانت له مكانة في التصوف.

إننا نرى كل ضريح يتبع غالباً بما يسمى «الحضرة» وهي حفلة أسبوعية تقام للذكر والغناء وقراءة الأوراد، وهذا ينفع من الوجهة الذوقية والروحية، ثم نرى بعض الأضرحة يوجب أن تقام حوله الموالد السنوية، وهذه الموالد لها تأثير شديد من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية فهي أولاً موسم يتلاقى فيه الناس ويأخذ بعضهم عن بعض، وكانت المصاهرات في الأزمنة القديمة تعتمد على ألوان من التعارف تخلقها الموالد. وهي ثانياً معارض تبرز فيها الفنون والمبتكرات، حتى الشعوذة والتهريج. وهي ثالثاً أسواق جامعة تروج فيها التجارات والصناعات وتعمر بها الجيوب. والحكومات تعرف ذلك وهي تشجع على إقامة الموالد لينتفع الناس بعضهم من بعض؛ ولتنتفع هي أيضاً من موارد السكك الحديدية.

وأغلب الظن أن التجار في الأقطار الفرنسية والإنجليزية والألمانية يحسدون مصر على «مقام السيد البدوي»، ويودون لو نقلوه بزواره وأتباعه ومريديه ليظفروا بسوق رابحة قليلة النظائر والأمثال.^٥

وقد اتفق الناس على أن الموالد يكثر فيها الرجس والدنس والفتون، وهذا يؤيد ما نقول به: فالمفاتن والمفاسد والفواحش لا تنهض إلا حيث تنهض الحياة، والهدى لا يعلن عن الحياة كما يعلن الضلال.

^٥ كان لمقام السيد البدوي تأثير شديد جدًا في ربط الأقاليم المصرية بعضها ببعض: فقد كان كثير من أهل الصعيد لا يرون القاهرة ولا يعرفون شيئاً عن مصر الشمالية إلا بمناسبة مولد السيد البدوي. وقد تنهت وأنا في العراق إلى ما تصنع «العتبات المقدسة» في ربط الأقاليم العراقية بالأقاليم الفارسية والهندية؛ والذي يزور النجف أو كربلاء يجد طوائف من الحجاج يقدون من أقطار بعيدة؛ ليتبركوا بزيارة الأئمة في مراقدهم، وكان من أثر ذلك أن قويت الصلات بين العراق وبين إيران من الوجهة الروحية. وقد خلّت مدينة النجف من المدارس الأجنبية، ومع ذلك فيها مدرسة إيرانية. ومكتبات المدارس الدينية الملحقة بالحرم الحيدري تكثر فيها المؤلفات الدينية والصوفية المكتوبة باللغة الفارسية. وقد شهدت ذلك بنفسي. وفي النجف وكربلاء والكاظمية بيوت كثيرة بنيت على طراز خاص يجعلها صالحة لإيواء الوافدين من بلاد بعيدة لزيارة العتبات؛ ولهذا تأثير شديد من الوجهة الاقتصادية والوجهة الاجتماعية: فالناس ينقل بعضهم عن بعض من حيث لا يشعرون.

وفي النجف جبانة واسعة تسمى (وادي السلام)، وقد وصفتها في كتاب (ليل المريضة في العراق). وقد شاع الاعتقاد هناك بأن من يدفن في ذلك الوادي يعافي من الحساب في البرزخ، وهم يؤكدون أن بعض الآثار تقول: بأن طول مسيرته يوم، فهو قادر على أن يبتلع ملايين الأموات، وهنا يقوم الشاهد: فمن أهل الهند وأهل إيران من يحيون أن يدفنوا موتاهم هناك، وقد سخر شاعرهم أحمد الصافي من ذلك حين أشار في بعض قصائده إلى أن «محصول بلده جنان»، ولكن هذا المحصول الذي سخر منه الصافي هو من أسباب عمران النجف، ولولا قبر أمير المؤمنين لأصاب النجف ما أصاب الحيرة من الخراب.

وعند التأمل نرى أن هذه المزارات كانت من الثمرات لكثير من البلاد في مصر والشام والمغرب والحجاز والعراق، وقد ضعف سلطانها منذ شاعت التعاليم المدنية ومنذ أصر الشبان في الجيل الحديث على الاعتقاد بأنها أحجار هوامد.

وما نريد أن نحكم في هذه القضية باسم المنطق والعقل، وإنما نسجل ظاهرة تاريخية متصلة بالتصوف، وكان لهذه الظاهرة تأثير شديد في حيوات الناس من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، فقد كانت تلك المزارات بما يقام حولها من الموالد شبيهة بالمعارض الدولية. وهل من القليل لمنفعة العراق أن ينفق سلطان البهرة ألوف الدنانير لتجميل الأماكن المقدسة في النجف وكربلاء؟ إن الرجل البصير بأسرار المجتمع لا يحتكم إلى العقل في كل حين.

أعرفتم الآن أن الصوفية ساعدوا على نشر الفنون بإقامة التماثيل؟
إن الأضرحة والقباب تجمع الناس على الحق والباطل، وتنشر فيهم معاني الرشد
والغواية، وتحملهم على اعتناق مذاهب الصلاح والفساد، والحياة في صميمها مزاج من
الخير والشر، والرشد والغي، والهدى والضلال.
أقول هذا وأنا أسف على تضعض الموالد؛ لأنها كانت تقوم على فكرة دينية فيجيء
الخير أصلاً ويجيء الشر تبعاً، وقد حلت محلها مواسم مدنية يجيء فيها الشر أصلاً
ويجيء الخير تبعاً.
وما يهمني أن أشرح هذه الحقيقة، وإنما يهمني أن أسجل أن الصوفية ساعدوا على
رقي المجتمع في مذاهبه الذوقية والفنية، وإن كانت الظواهر تشهد بأنهم حاربوا الفنون.

خاتمة الجزء الأول

بقلم زكي مبارك

نريد بالخاتمة ما يسميه الفرنسيون Conclusion.

ولم يكن بدُّ من أن نقف عند خاتمة هذا الجزء وقفة قصيرة، بعد إذ تعرف القارئ إلينا وتعرفنا إليه، وبعد إذ أنس بنا بعض الأنس، وأنسنا به كل الأنس، فلعله كان في حيرة وهو يقرأ فاتحة الكتاب، وكيف لا يحار وهو يرانا نتوعر في شعاب وأدغال لم يسلكها أحد من قبل، ولعل حيرته زادت وهو ينظر فيرى المؤلف ينتقل من الصعب إلى الأصب في اقتحام المضايق الصوفية، ولكننا نرجو وقد صبر القارئ على مطالعة المئات من الصفحات أن يكون اطمأن إلى أن الصوفية كان لهم أدب خاص يستحق الدرس، ويوجب على الباحثين أن ينفقوا فيه الأعوام الطوال.

ونستطيع أن نحكم بأن القارئ قد وثق بأن الأدب الصوفي له لون خاص، فهو أدب الفكرة، هو الأدب المحمل بالمعاني الفلسفية، هو أدب قوم كانوا لا يخطون خطوة إلا بوحى من الفكرة الأخلاقية، ولم يكن الأدب عندهم صناعة، وإنما كان وسيلة من وسائل التعبير عن أزمات النفوس وخواطر القلوب.

وهذا الفن من الأدب لا يصلح لكل قارئ، وإنما يصلح للقارئ الذي يدخل إليه بنية كما يدخل إلى المحراب، هو كالطعام الدسم الذي لا تحتمله غير أمعاء الأقوياء، هو كالنور الذي تعجز عنه العيون الرمء، ولا يستطيع مواجهته غير أصحاء البصائر والأبصار.

وأية ذلك أن القارئ يشعر بعد الصفحات الماضية أنه خلق خلقًا جديدًا، وأنه اطلع على أفاق من الفكر والبيان لم يكن له بها عهد، وأنه أصبح يؤمن بأن بينه وبين ألوان الوجود صلة روحية وعقلية لم ينتبه إليها قبل اليوم.

ومن المؤكد أن الصفحات الماضية أقتعت القارئ بأن الأدب لم يكن دائمًا مادة لهو وفتنة وعبث ومجون، وإنما كان في بعض نواحيه مادة فكر وعقل ووجدان.

ولا بد أن يكون عرف أن القارئ مسئول عن نقد ما يقرأ، وأن من المفروض عليه أن يتزود بثقافة علمية ولغوية وعقلية قبل أن يواجه آثار الرجال.

ولا بد أن يكون تنبه إلى أنه من الجهل أن تقصر الآثار الأدبية على ما يفتن الحواس من أقوال الكتاب والخطباء والشعراء، وأنه من العار أن يخلو تاريخ الأدب العربي من الحديث عن الكتاب والشعراء والخطباء الذين قصروا أعمارهم على الدراسات الفلسفية والأخلاقية، فالأدب في الأصل هو صورة العقل والقلب والوجدان، وإن قصره ناس على الأوصاف والتشبيهات والمجازات والنسيب ومأثور الحكم والأمثال.

وإذا كان الصوفية شغلوا في أدبهم عن الزخرف والبريق فلهم عذر مقبول، فقد كانت لهم مسالك تبغض الزخرف، وتنفر من البريق؛ لأنهم أرادوا أن يسجلوا ثورات الخواطر والنفوس والقلوب تسجيلًا أمينًا، وذلك لا يتم لمن يشغل بغير المعاني.

ونحن لم نفتقر على التاريخ حين قررنا أن الصوفية كان لهم أدب رائع، فقد كان أسلافنا يعرفون ذلك منذ الصدر الأول، وكانت كتب الأدب تزخر بما أثر عنهم من فقرات وأسجاع، ولم يسكت المؤلفون عن أقوال الصوفية إلا حين شاع الفساد، واصطاح الناس على أن الأدب هو المأثور من النثر والشعر في ميادين التشبيهات والأوصاف وأخبار المغنين والظرفاء.

ويعز علينا أن نصرح بأن الصلة بيننا وبين ماضيها كادت تنقطع كل الانقطاع، فمن الذي يقرأ كتب الغزالي ويعرف من سفيان حين ينقل الغزالي عن سفيان؟

وسفيان الذي جهله أهل هذا العصر هو سفيان الذي حكم ياقوت بأن اسمه حي إلى يوم القيامة، فمن هو؟ وفي أي موطن تكلم عليه ياقوت؟

هو سفيان بن سعيد الثوري الذي اهتم به الإمام أحمد بن حنبل في كتاب الورع، والذي قال فيه علي بن ثابت: لو أن معك فلسين تريد أن تتصدق بهما ثم رأيت سفيان وأنت لا تعرفه لظننت أنك لا تمتنع من أن تضعهما في يده، وما رأيت سفيان في صدر مجلس قط، كان يقعد إلى جانب الحائط ويجمع بين ركبتيه. ورأيت سفيان في طريق مكة فقومت كل ما عليه بدرهم وأربعة دوانيق.

وسفيان هذا عظيم وإن جهله أبناء هذا الجيل.

وأمه كانت عظيمة، فقد قالت له: يا بني، اطلب العلم وأنا أكفيك بمغزلي.

وكان سفيان شديد الجزع على مصاير الناس، وكان يبول الدم حين يرى ما ينكره

على بني آدم؛ حدث سعيد بن صدقة بن المهلهل قال: اليوم الذي كنت أرى فيه سفيان

الثوري كنت قرير العين، فأبطأت عنه أيامًا ثم أتيته فقال لي: يا أبا مهلهل، ما أبطأ بك

عنا؟ ثم أخذ يدي فأخرجني إلى الجبانة فاعتزلنا ناحية عن طريق الناس فبكى ثم قال:

يا أبا مهلهل، قد كنت قبل اليوم أكره الموت، فقلبي اليوم يتمنى الموت وإن لم ينطق به

لساني. فقلت: ولم ذلك؟ فقال: لتغير الناس وفسادهم، ثم قال لي: إن استطعت أن لا

تخالط في زمانك هذا أحدًا فافعل، وليكن همك مرمة جهازك، واحذر إتيان هؤلاء الأمراء،

وارغب إلى الله في حوائجك إليه، وافزع إليه فيما ينوبك، وعليك بالاستغناء عن جميع

الناس. وارفع حوائجك إلى من لا تعظم عنده الحوائج، فوالله ما أعلم اليوم بالكوفة أحدًا

لو فزعت إليه في قرص عشرة دارهم أقرضني ثم كتبتها علي، يذهب ويجيء ويقول:

جاءني سفيان فاستقرضني فأقرضته!

وهذا الحديث الخالي من الزخرف والبريق هو غاية الغايات في عذوبة البيان فقد

فضح بني آدم، عفا الله عنهم، ورامهم بما هم له أهل، فمن ذا الذي تثق به وتعتمد عليه

ثم يعفيك من المن والاستطالة والكبرياء.

وأدباء الصوفية هم الذين رحمو تاريخ الأدب العربي من تلك الوصمة وصمة

التزلف بالمديح إلى الملوك والرؤساء والأمراء والوزراء، هم الذين استطاعوا أن يكذبوا

الحياة على المتحكمين والمسيطرين فكان الخلفاء والملوك يحسبون لهم ألف حساب، وكان

من الخلفاء من يزهّد في الحج حتى لا يتعرض له بعض الواعظين. وسيرى القارئ

شواهد ذلك حين نتكلم في الجزء الثاني عن الشجاعة الأدبية.

أدباء الصوفية هم الذين جعلوا السلامة من باب السلطان كالسلامة من باب

الطبيب، فكانت عندهم سلامة الأرواح فوق سلامة الأبدان.

أدباء الصوفية هم الذين عطروا الأدب العربي بأريج الكرامة والعزة والسياسة

والعفاف، وهم الذين وصلوا المشرق بالمغرب وحفظوا الإسلام بإذاعة المعاني الروحية

والذوقية، وهم الذين جعلوا الأدب ترجمان المنطق والعقل، ولم يقفوه على الحس والخيال

كما صنع أكثر الأدباء في عصر بني العباس.

بدأنا فحدثنا القارئ عما نريد من التصوف، وقلنا: إننا سنقف عند المعنى المصطلح عليه، وإن كنا نجزم بأن التصوف قد يكون في الحب والمودة والولاء والسياسة، وذكرنا ذلك شواهد من الأدب والتاريخ، ثم أشرنا إلى أن الزهد يكون في قلوب الأغنياء، كما يكون في قلوب الفقراء. وتحدثنا عن الشخصية الأدبية والشخصية الخلقية، وبيننا كيف يكون التصوف في الأدب وكيف يكون في الأخلاق، ثم تكلمنا على المصادر ومنهج التأليف وأغراض الكتاب.

ومضينا فتحدثنا عن قدم التصوف في الجزيرة العربية، ودلالة الصوف على التواضع والخشونة وصورته في الأخيصة الشعبية، وبيننا أن الصوفية نقلوا لبس الصوف عن المسيح والرهبان، وأشرنا إلى أن كلمة (راهب) كانت كلمة محترمة وذكرنا شواهد ذلك، ولو شئنا لأضفنا إلى ما ذكرناه هناك أنها وردت في كتاب الورع،^١ فقد وصف حسين الجعفي بأنه كان يشبه الراهب، وقيل في عبد الله بن المبارك: إنه كان يقوم الليل حين ينام راهب الراهبان،^٢ وبيننا خطأ الرأي الذي يقول: يرجع كلمة التصوف إلى كلمة (سوفيا) اليونانية، وافترضنا أن تكون كلمة (سوفيا) منقولة عن كلمة (صوف) وليس ذلك ببعيد.

ثم أخذنا في الكلام على التصوف في الأدب فذكرنا الفرق بين النظرة الأدبية والنظرة الخلقية، وأشرنا إلى اهتمام المؤلفين بأدب النساك وحرص الصوفية على الثقافة الأدبية، وعرضنا نماذج من اصطلاحات الصوفية وألفاظهم في التعبير عن بعض المعاني المعاشية والاجتماعية، ونصصنا على مذهبهم في إيثار الغموض، وفصلنا القول فيما اتهموا به من التجني على الشعر والشعراء، واهتمنا بتوجيه القارئ إلى فهم أدب الصوفية.

ثم نظرنا فرأينا الأدب الصوفي كانت له طلائع هي الزهديات، فتكلمنا على زهديات أبي نواس وأبي العتاهية والشريف الرضي بشيء من التفصيل، وانتقلنا فتكلمنا عما في الأدب الصوفي من الذخائر المنسية، وحكمنا بأن الأدب الصوفي هو أدب المعاني، وسقنا شواهد لما جاء في وصف الدنيا من الأخيصة الأدبية.

ثم أقبلنا على صميم الأدب الصوفي فدرسنا حكم ابن عطاء الله السكندري وبيننا خصائصها الأدبية والصوفية، وانتقلنا إلى الحديث عن مكانة ابن عربي في الأدب والتصوف، وقد وقفنا عنده وقفة طويلة؛ لأنه من أشهر القائلين بوحدة الوجود.

١ ص ٧٦.

٢ ٧٥ وكانوا يسمون الحسن البصري (القس).

وقد درسنا هذه النظرية من جميع نواحيها درسًا لم تعرفه اللغة العربية قبل اليوم، وكان في النية أن نعرض ما قاله فيها الشعراء والكتاب في غير اللغة العربية، ولكننا خشينا أن يكون في الإسهاب ما يوقع القارئ في أودية الضلال، وإنا لواثقون بأن القارئ سيجد فيما كتبناه ما يغنيه عن الرجوع إلى غيرنا من الباحثين، إلا إن أراد استقصاء ما قيل في هذه النظرية من المردود والمقبول.

وانطلقنا فتحدثنا عن الحلاج، وهو أشهر من استشهدوا في سبيل هذه النظرية، ولم نتحدث عن الحلاج من جميع نواحيه، فقد سبقنا إلى ذلك أستاذنا ماسينيون، وإنما اكتفينا بتصوير مذهبه، وما كان له من أصول في النظريات النصرانية، وعرضنا مصرعه الأليم بأسلوب حزين هو صورة من التوجع لما صار إليه ذلك الفيلسوف الشهيد. وكتبنا فضلاً عن الجيلاني عبد الكريم الذي اهتدى إلى سر النظرية وهو الحكم بأن العاصي والمطيع أمام الحق سواء، وقد بينا ما له وما عليه بطريقة بريئة من التحامل والإسراف.

ثم رجعنا إلى صميم الأدب الصوفي مرة ثانية فتكلمنا على المنظومات الصوفية، أمثال منظومات ابن عربي ومنظومات اليافعي وأشعار النابلسي ومنظومات حسن رضوان، وعقدنا فصلاً للكلام على المدائح النبوية بينا فيه أسرار الغلو في مدح الرسول، وهو فصل يعد من عيون هذا الكتاب.

ومضينا فتكلمنا على الهيام في حب الله، وخصصنا أشواق ابن الفارض بحديث مستفيض؛ لأنه من أشهر الهائمين، ومن أصدق القائلين: بوحدة الوجود. ثم رأينا أن نبين كيف نتخذ كتب التصوف أساساً لفهم المجتمعات الإسلامية، واللهجات العربية، فكتبنا في ذلك فصلين نرجو أن يقعا من القارئ موقع القبول. وختمنا الجزء الأول بفصل بينا فيه أثر التصوف في الفنون، وهو فصل وجيز، ولكن فيه توجيه سينتفع به بعض الناس.

أما بعد فهذه خلاصة الجزء الأول وهي تذييل للفصل الذي سبق في عرض أغراض الكتاب، وهي تغني بعض الإغناء عن الفهرس المفصل الذي يبين عناصر الكتاب قطعة قطعة كما صنعنا حين فهرسنا كتاب النثر الفني.

والواقع أن القارئ لن يتعرف إلى مؤلف هذا الكتاب إلا إن مشى معه خطوة خطوة من البداية إلى النهاية، فموضوع هذا الكتاب لا يستوعب في أسبوعين ولا في شهرين، ومن

العسير أن تهضم هذه النظريات إلا إن أعد لها القارئ عدة كافية من الفهم والعقل والذوق.

والمؤلف يعترف بأنه قضى سنين في الاستعداد لتأليف هذا الكتاب، وهو لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بمعونة الله، ومعونة الصبر، ومعونة أساتذته في الجامعة المصرية وجامعة باريس، جزاهم الله عنه خير الجزاء.

ولا بد من النص على أن مؤلف هذا الكتاب أثر الرمز والإيماء في كثير من الأحيان؛ لأنه خاض في موضوعات قد تجره إلى متاعب لو فطن إليها الأغبياء.

فليفهم القارئ ذلك، وليعرف أن موضوعات هذا الكتاب بما فيها من تصريح وتلميح لا تصلح لأن تكون مما يمضغه أحلاس الأندية والقهوات من أدياء العلم والأدب والبيان.

ومعاذ الذوق والعقل أن نتهم أهل هذا العصر بضيق الذهن والجمود، ولكننا نرجوهم أن يتقوا الله فينا، فما كنا باغين ولا عادين ولا آثمين، وقد كفانا ما قاسينا منذ ظهور كتاب (الأخلاق عند الغزالي) إلى اليوم، فما رحمنا حاسد ولا حاقد من تهمة الإثم والبغي والعدوان:

على أنني راض بأن أحمل الهوى وأخرج منه لا علي ولا ليا