

في الإيمان الصوفي: المكونات والخصوصيات

توفيق بن عامر
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

في الإيمان الصوفي: المكونات والخصوصيات*

* أنجز هذا البحث في إطار المشروع البحثي: "مقاربات في مفهوم الإيمان" الذي أشرف عليه الدكتور نادر الحمّامي.

في المكونات

لن نناقش في مستهل هذا العرض لأهم مكونات الإيمان الصوفي وخصائصه إن كان المفهوم العام للإيمان صيغة محددة من صيغ الإجابة من قبل العقل الإنساني على سؤال البدايات والنهايات والوجود والفناء، أو إفرازا لضرورات حيوية ومقتضيات اجتماعية، أو تلبية لنداء السماء. فجميع تلك القناعات أو المقاربات لمفهوم الإيمان بوجود قوى خارقة مبدعة للكون ومتحكمة بمصيره تدل كل منها، على الرغم من اختلافها وتنوعها، على حقيقة موضوعية أو على جانب أساسي من تلك الحقيقة، ونعني بها حاجة الكائن البشري المستمرة إلى ذلك المفهوم ما دام لغز الوجود والمصير قائما.

لكننا نروم في بداية هذا العرض أن نتوقف عند المفهوم التواضعي للإيمان، وهو المفهوم الديني والإسلامي بصورة أدق لأنّ التصوف الإسلامي قد نشأ في رحم الدين، ولم يكن ذا أصول طبيعية أو فلسفية، وإن تغذى إثر نشوئه من روافد ثقافية وفلسفية واجتماعية. ومن المعلوم أنّ المفهوم الإسلامي للإيمان، كما عمل على تحديده علماء الدين من مفسرين ومحدثين وفقهاء ومتكلمين على اتفاق بينهم تارة واختلاف تارة أخرى، إنما يتشكل من ثلاثة مكونات رئيسية هي القناعة والشهادة والعمل، وهي مكونات قد اجتهد كل فريق منهم في بيان خصائصها وتفصيل القول في محدداتها ودقائقها.

فالقناعة هي اعتقاد يتدخل في تكوينه العقل والضمير والوجدان على نحو ما يقدر من التفاوت أو التساوي ومن التوارث أو الاكتساب بالتربية والتعلم. وفي الحديث المأثور إشارة إلى ذلك «يولد المرء على الفطرة وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»¹. وبالرغم ممّا في هذا الأثر من إشارة إلى ظاهرة التوارث بالتقليد وما تستتبعه من تغييب لإرادة الحدث الناشئ من الولدان فإنّ المحدثين والفقهاء قد ركزوا على مبدأ التلقين في التنشئة، واعتبروا الانقياد والاتباع خير ضمان لترسيخ الإيمان في العقول والنفوس، وجعلوا من مفهوم السنّة السير على الدرب نفسه معتبرين كل اجتهاد في الاعتقاد ضربا من الابتداع وخروجا وحيدا عن الصراط المستقيم.

وتخضع القناعة عند المتكلمين والفلاسفة للمنهج العقلاني وللجدل المنطقي والبحث عن الأسباب والمسببات، وعن العلة الأولى، وعن واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بغيره، وعن الجوهر الفرد، وعن العرض والجوهر، والقدم والحدث، وعن الحركة والسكون، وغير ذلك من المقولات الفلسفية والأقيسة الرياضية ووجوه الاستدلال المنطقية، كما خاضوا في تحديد الذات والصفات، وفي تصور العلاقة بينهما،

¹ البخاري، الصحيح، ج2، كتاب 23، رقم 441

وأفضى بهم الخوض إلى نتائج مختلفة وتمثّلات متقابلة ومتناقضة لا تطفئ أوار الحيرة، ولا ترد صولة الشك، ولا تطمئن لها النفوس، فأضحى سبيل الإيمان عندهم أكثر وعورة وبيانه أشدّ تعقيداً.

والشهادة في منظور علماء الدين هي إعلان وتلفظ بوحداية الإله ورسالة رسوله، ويكفي فيها التصريح للدلالة على الإيمان، والعبرة فيها بالظاهر، ولا حيلة بعد ذلك مع المناققين، فبمجرد التلفظ بالشهادة يعصم المرء دمه وعرضه وماله. والمشار إليهم بعلماء الدين هنا هم الفقهاء الذين يعترفون بأن أحكامهم تجري على الظاهر من أعمال الجوارح، وأن المقاصد والنيّات لا تتدرج في دوائر اهتمامهم، ولا تقع تحت طائلة تلك الأحكام لأنّ الله أعلم بخائنة الأعين وبما تخفي الصدور. فالمهم في الشهادة بهذا المعنى كونها شهادة أمام الغير دون كبير اهتمام بكونها شهادة أمام الذات كما أنّ المعتبر في الإيمان هو حركة اللسان وليس إحساس الضمير وما ينتقش في الوجدان.

وللعمل عند علماء الفقه والكلام قصة مع الإيمان، فمنهم من أحكم العلاقة بينهما، ومن بينهم من نفاها، أمّا المحكمون فقد تمسكوا بأعيان الأعمال وأشكالها وهيئاتها دون إيلاء كبير اعتبار لمقاصدها ومغازيها، واتخذوها معيار زيادة ونقصان في رصيد الإيمان، وربما اعتبرها بعضهم دليل إثبات ونفي وأمّا النافون منهم فقد أثبتوا جواز الإيمان بمعزل عن العمل وأرجؤوا النظر في الكبائر، وفوضوا أمرها للعناية الإلهية، وسلّموا بأنّ الإيمان بمنأى عن الزيادة والنقصان، وبأنّه رهن الوجود أو العدم. وهكذا تضيق دائرة الإيمان وتتسع باختلاف زاوية النظر، وتختلف هذه باختلاف الدواعي والحاجات والراهن من شؤون الحياة.

ولا مرأى في أنّ الصوفيّة قد كانوا مدركين لكل تلك المعاني التي كانت تدور في فلك الإيمان، وإن لم يكونوا يرمقونها بعين الرضا لافتقارها إلى العمق الوجداني المطلوب، وضعف استجابتها لخجات الضمير، ولتلبّسها أيضاً بالمشاغل الآنية والصراعات المذهبية في محيط ديني ممزق مضطرب. فاعتبروا تلك المفاهيم الإيمانية ممثلة في أحسن الأحوال لأدنى درجات الإيمان، أو هي في تقديرهم مفاهيم أهل الظاهر من المؤمنين، وهؤلاء قاصرون في نظرهم عن النفاذ إلى حقيقة الإيمان وجوهره، واعتقدوا أنّ أهل الباطن هم المؤهلون لإدراك كنه الإيمان لأنّهم خاصة أهل الله.

الإيمان تجربة

ف للصوفية إذن تصورهم الخاص للإيمان. فليس الإيمان في تقديرهم قولاً أو عملاً أو جدلاً عقلياً، وإنما هو تجربة روحية وأذواق وجدانية. وقد انطلقوا في تحديدهم لهذا التصور من مفهوم الإحسان الوارد في الحديث النبوي الذي مفاده «أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنّه يراك» وهذا التصور الإيماني يعتبر عندهم

أرقى درجة لما يضمنه من حضور متبادل بين العابد والمعبود. وهو بلا مرأى حضور وجداني مؤسس على علاقة روحانية مع المطلق، ويعتبر كل من ذلك الحضور وتلك العلاقة مقياساً للتفاضل في درجات الإيمان.

لقد استعاض الصوفية عن منهج التلقين ومنهج الاستدلال بمنهج التجربة، وفضلوا المعاناة على المجادلة والشهادة اللفظية والطقوس الشكلية، فاستبعدوا بذلك المعطى الوراثة والتعليمي القائم على سنة التقليد والاتباع، وراهنوا على سبر أغوار الباطن اقتناعاً منهم بأن الإيمان مناطه القلب والروح. وكان الداعي إلى خوض غمار التجربة هو البحث عن اليقين في الإيمان تمثلاً بقوله تعالى «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»². ولم يكن بلوغ مرتبة اليقين بالأمر الهين، إذ يواجه المؤمن في سبيل إدراكه العديد من العقبات حتى يتدرج فيه من علم اليقين إلى عين اليقين إلى حق اليقين، فإذا قيض له أن يجتاز تلك المراحل أدرك إزاء معنى التوحيد الذي يتجسد فيه جوهر الإيمان. «فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان وعين اليقين ما كان بحكم البيان وحق اليقين ما كان بنعت العيان فعلم اليقين لأرباب العقول وعين اليقين لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف»³.

فكلمة التوحيد لا تكون عند الصوفية صدقاً إلا إذا كانت نابعة من شغاف القلب وعين الوجدان كأنها بوح الروح أو صوت الضمير، ولا تكون عندهم حقاً إلا إذا عاشوها وتذوقوها وفنوا في معناها حتى كأنهم حين ينطقون بها يسمعونها من الذات الإلهية أو تنطق بها على ألسنتهم، وحتى قال أحدهم في شرح معنى التوحيد إن الله هو الذي يوحد نفسه على لسان عبده. بل ذهب بعضهم إلى أن الإقتصار على مجرد التلفظ بعبارة التوحيد دون التحقق بمغزاها والتلبس بدلالاتها هو إثبات للذات بإزاء الخالق وسقوط في نقيض التوحيد أي الشرك. يقول الحلاج في هذا المعنى: «اعلم أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه»⁴.

تلك تجربة التوحيد في أسمى مراتبها في نظر الصوفية، وعلى المؤمن الحقيقي لبلوغ تلك المرتبة اجتياز مراحل من المعاناة في مجاهدة النفس وتهذيبها وتصفيتها وتخليصها من صفاتها المذمومة وإزاحة الحجب عنها والترقي بها درجات تؤهلها لتلقي المنن والمواهب الإلهية والتحلي بالأخلاق الربانية. ولعل من أبلغ النصوص الصوفية التي صورت لنا تلك المعاناة نص أبي يزيد البسطامي الذي يقول فيه: «كنت اثني عشر عاماً حداد نفسي ألقيت بها في كور الرياضة وأحرقتها بنار المجاهدة ووضعتها على سندان المذمة وطرقتها بمطرقة

² القرآن، سورة الحجر، الآية 99

³ القشيري (أبو القاسم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، دبت، ص 84.

⁴ الساعي (علي بن أنجب)، أخبار الحلاج، تحقيق لويس ماسينيون، طبعة باريس، ص 50

الملامة حتى جعلت منها مرآة، وكنت خمس سنين مرآة نفسي أصقلها دائما بأنواع من العبادات والتقوى، وسنة أنظر فيها بعين الاعتبار وقد نظرت فإذا في وسطي زنار من الكبر والعجب والرياء والاعتماد على الطاعات والنظر بعين الارتياح إلى الأعمال فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنار واعتنقت الإسلام من جديد ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات ورجعت من جنازتهم جميعا ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق»⁵، كما يقول الحلاج في وصف تلك المعاناة «أسماء الله التسعة والتسعين تصير أوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل»⁶.

الإيمان إرادة

وإذا ما كانت التجربة بحثا واستكشافا ومعاناة، فإنها بالضرورة مسؤولية ولا يمكن تحمل تلك المسؤولية إلا بإرادة قوية. وبناء على ذلك فالإيمان الصوفي هو إيمان مؤسس على الإرادة، وليس إيمانا سلبيا مؤسسا على مجرد التلقي. إنه إيمان المرید ولذلك تسمى الصوفي في بحثه عن الإيمان ومعاناته في مجاهدة النفس وسعيه إلى بلوغ اليقين بالمرید. فالإرادة هي في حقيقة الأمر منطلق تجربة الإيمان عند الصوفية وإذا ما كانوا قد تواضعوا على اعتبار التوبة أول مقام في الطريق الصوفي فإن ذلك المقام لا يتحقق إلا بالعزم على الإقلاع عن سلوك سالف واستقبال حياة جديدة وذلك العزم هو في حقيقته عين تلك الإرادة.

فبعد أن عرض القشيري مستنده في استنباط مصطلح الإرادة من قوله تعالى: «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»⁷ أثبت أن الإرادة هي بدء طريق السالكين وأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وشرح مبررات تلك الأولوية منطقيا ودعمها من جهة الاشتقاق اللغوي فقال: «الإرادة بدء طريق السالكين وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى وإنما سميت هذه الصفة إرادة لأن الإرادة مقدمة كل أمر فما لم يرد العبد شيئا لم يفعله فلما كان هذا أول الأمر لمن سلك طريق الله عز وجل سمي إرادة تشبهاً بالقصد في الأمور الذي هو مقدمتها والمرید على موجب الاشتقاق من له إرادة كما أن العالم من له علم لأنه من الأسماء المشتقة»⁸.

⁵ العطار (فريد الدين)، تذكرة الأولياء، سلسلة النصوص التاريخية الفارسية، Persian Historical Texts، المجلد الثالث، ج1، ص 139

⁶ الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، تحقيق لويس ماسينيون L-Massignon، طبعة باريس، ص 92

⁷ القرآن، سورة الأنعام، الآية 52

⁸ القشيري (أبو القاسم)، الرسالة، ص 92

وقد عرّف القشيري الإرادة بترك ما عليه العادة وهو المعنى الذي اصطلح عليه شيوخ الصوفية لأنّ الإقلاع عن سالف العادات يستدعي التحلي بصفة العزم والإصرار والتصميم والسيطرة على نزعات النفس وميولاتها يقول في ذلك: «فأكثر المشايخ قالوا الإرادة ترك ما عليه العادة وعادة الناس في الغالب التعرّيج في أوطان الغفلة والركون إلى أتباع الشهوة والإخلاق إلى ما دعت إليه المنية والمريد منسلخ عن هذه الجملة فصار خروجه أمانة ودلالة على صحّة الإرادة فسميت تلك الحالة إرادة وهي خروج عن العادة فإنّ ترك العادة أمانة الإرادة فأما حقيقتها فهي نهوض القلب في طلب الحق سبحانه ولهذا يقال إنها لوعة تهون كل روعة»⁹.

كما اهتم القشيري بذكر معاناة المريد وتفصيل القول في صفات المريدين فأشار إلى ما فيها من دلائل وبراهين على قوة الإرادة في سلوك الطريق إلى الله، إذ بها يواجه الصوفي ما يعترض سبيله من متاعب ومشاق ويتغلب على ما يعانیه من معاناة ومكابدات فيقول: «والمريد لا يفتر آناء الليل والنهار فهو في الظاهر بنعت المجاهدات وفي الباطن بوصف المكابدات فارق الفراش ولازم الانكماش وتحمل المصاعب وركب المتاعب وعالج الأخلاق ومارس المشاق وعانق الأهوال وفارق الأشكال»¹⁰، ثم يسترسل في ذكر صفات المريدين فيقول: «من صفات المريدين التحبب إليه بالنوافل والخلوص في نصيحة الأمة والأنس بالخلوة والصبر على مقاساة الأحكام والإيثار لأمره والحياء من نظره وبذل المجهود في محبوبه والتعرض لكل سبب يوصل إليه والقناعة بالخمول وعدم القرار بالقلب إلى أن يصل إلى الرب»¹¹.

وقد أشكل على البعض اعتبار الصوفية الإرادة في ترك الإرادة، وأنّ المريد هو من لا إرادة له ومن لا يتخلّى عن إرادته لا يكون مريداً. لكنّ الإشكال يرتفع إذا ما ميّزنا بين أحوال المريد في بداية الطريق وأحواله في نهايته فكلما تقدم المريد في سلوك الطريق استعاض عن إرادته الشخصية بالإرادة الإلهية وأضحى مشمولاً بالعناية الربانية وأصبح مراداً لله بعد أن كان مريداً. وقد أبرز القشيري هذا الفرق بين البداية والنهاية في سلوك الطريق كما أوضح العلاقة بين المريد والمراد فقال: «فأما الفرق بين المريد والمراد فكل مريد على الحقيقة مراد إذ لو لم يكن مراداً لله عز وجل بان يريده لم يكن مريداً إذ لا يكون إلا ما أراه الله تعالى، وكل مراد مريد لأنه إذا أراه الحق سبحانه بالخصوصية وفقه. ولكنّ القوم فرقوا بين المريد والمراد فالمريد عندهم هو المبتدى والمراد هو المنتهى والمريد الذي نصب بعين التعب والقي في مقاساة المشاق والمراد الذي كفي بالأمر من غير مشقة فالمريد متعن والمراد مرفوق به مرفه وسنة الله تعالى مع القاصدين مختلفة فأكثرهم يوفقون للمجاهدات

⁹ المصدر نفسه.

¹⁰ المصدر نفسه، ص 93

¹¹ المصدر نفسه

يحيى بن معاذ الرازي¹⁴ هذه الطرائق المتعددة بقوله: «إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقه التقوى وإذا رأيت يحدت بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال وإذا رأيت يحدت بآلاء الله فاعلم أنه على طريق المحبين وإذا رأيت عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين»¹⁵.

فالحريّة خاصيّة هامة من خصائص الإيمان الصوفي ولازمة من لوازمه. وقد خصّص لها العلماء والمنظرون للطريق الصوفي ولمقاماته وأحواله فصولا في مؤلفاتهم، شرحوا فيها معانيها ودلالاتها وأثرها في تشكيل تجربة الإيمان. فبالإضافة إلى طبيعة التعدّد والتنوع في التجربة، لما تتسم به من طابع حميم ومن أبعاد ذاتية وهو ما يمثل في حد ذاته حيزا هاما للتعاطي والتفاعل مع مفهوم الحرية، اعتبر الصوفية ذلك المفهوم هو نتيجة حتمية لكمال العبودية. يقول القشيري: «اعلم أنّ حقيقة الحرية في كمال العبودية فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رقّ الأغيار حرّيته فأما من توهم أنّ العبد يسلم له أن يخلع وقتا عذار العبودية ويحيد بلحظه عن حد الأمر والنهي وهو يميز في دار التكليف فذلك انسلاخ من الدين»¹⁶.

فالعبودية لله تحرّر من الحاجة إلى خلقه وكلما اكتملت تلك العبودية اكتملت تلك الحرية وأصبح العبد سيد نفسه غير خاضع لسلطان الأغيار ولرق الأشياء تستوي عنده الحوادث والمتغيرات ويكتسب مناعة نفسية يتساوى أمامها التبر والتراب وتتماثل الأفراح والأتراح فيتسامى عليها جميعا وينعتق من ربقتها وذلك هو معنى الحرية. فالحرية «أن لا يكون العبد تحت رقّ المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء فيتساوى عنده أخطار الأعراض قال حارثة رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم: عزفت نفسي عن الدنيا فاستوي عندي حجرها وذهبها»¹⁷.

ولم يكن مفهوم الحرية عند الصوفية مقصورا على هذا المعنى ولا منحصر في ذلك الوضع الناجم عن كمال العبودية والمتمثل في التحرر من الحاجة إلى المخلوقات والكائنات وفي الزهد في متاع الدنيا والتغلب على أهواء النفس ونوازع الذات والتخلص من شروط الوضع البشري وقيود الواقع الاجتماعي وهو ما يحقق لهم بلا ريب الارتقاء إلى درجات عليا من التحرر والانعتاق. وإنما اكتسى مفهوم الحرية أبعادا أخرى تصل إلى حد التحرر من مشاق العبودية ذاتها.

¹⁴ توفي سنة 258 هـ.

¹⁵ العطار (فريد الدين)، تذكرة الأولياء، ج3، ص 305

¹⁶ القشيري (أبو القاسم)، الرسالة، ص 100

¹⁷ المصدر نفسه.

كبرى من آفات التدين غالباً ما أصابت المتكلمين باسم الدين والمتظاهرين بالانتماء إليه والمشتريين به ثمناً بخساً.

هكذا راهن الصوفية على الإخلاص في الإيمان واعتبروه قيمة كبرى تنضوي تحتها مجموعة من القيم تتصدرها قيمتان رئيسيتان أولاهما قيمة الصدق وهي قيمة لا تعبر بما لاح للبصر أو وقر في السمع وإنما تقدر بسلامة النية وطهارة القلب ونقاء السريرة والتنزّه عن الأغراض والأهواء ومراقبة النفس في خلجاتها ونوازعها وميولاتها وجعلها خالصة لوجه المعبود.

وأما القيمة الثانية فهي في المقابل الثقة بالله والتسليم لمشيئته وتنضوي تحتها قيم أخرى منها الصبر على المكاره والبلوى لأنّ الله مع الصابرين. ففي الصبر تقوية للذات وإثبات لها وكبح لجماح النزوات وانعتاق من سلطان اللذة والألم وصمود أمام الهزات وثبات إزاء المتغيرات وتحصن من الطوارئ والمؤثرات، وقد أدرك الصوفية أنّ التحقق بمقام الصبر يفضي بالمؤمن إلى التحكم في الذات لأنّ من لم يستطع التحكم في ذاته كان عرضة لتحكم الأغيار فيه وللخضوع لإرادتهم ولذلك يعتبر ذلك التحكم ضرباً من الانعتاق. وقد صور الفيلسوف الصوفي محمد إقبال المؤمن الصابر بالجمال الصبور الذي يحمل أثقاله صامتاً في غير ضوضاء أو تشك إلى أن يصل إلى مقصده في ثبات واختيال يقول في ذلك:

جمال نفسك تربو بالعلف
في إباء وعناد وصلف
وكن الحر وقدها بزمام
من حضيض تبلغن أعلى مقام²¹

ومن أهم صفات الصبر نفي الخوف والاستكانة. فالتوحيد المطلق في نظر إقبال هو السبيل الوحيد الذي يدرأ المخاوف عن النفس البشرية وينفي عنها الاستكانة والخنوع والمذلة يقول في ذلك:

كل من بالحق أحيى نفسه
ليس للباطل يحنى رأسه
ليس يدنو الخوف منه أبداً
ليس غير الله يخشى أحداً²²

²¹ إقبال (محمد)، ديوان الأسرار والرموز، ص 39

²² المصدر نفسه، ص 41

الإيمان محبة

ومن أصدق شواهد الإخلاص في الإيمان الصوفي أنه لم يكن إيمان صفقة بين العابد والمعبود أي إيماننا مشروطا بمقابل يلتزم به العابد رغبة في الثواب وخوفا من العقاب وإنما هو إيمان مجرد من الخوف والرجاء و متمحض لحب الذات الإلهية والشوق للقائها، فالصوفي لا يهتم في شؤون الآخرة بالجنة والنار لأنها تفصل بينه وبين معبوده وتحرمه السعادة بقربه ومشاهدته وتعتبر رابعة العدوية أول من عبر عن هذا المعنى في قولها:

أحبك حبين حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له
فكشفك لي الحجب حتى أراكا²⁸

ولم تكن المشاهدة أو الرؤية في الإيمان الصوفي هي غاية المنى بل قطع الصوفية مراحل أخرى من الحب الإلهي ذهبوا فيها إلى حدّ الفناء في الذات الإلهية فصوره بعضهم اتحادا وحلولا وصوره بعضهم الآخر وحدة وجود. يقول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا²⁹

كما أنشد في هذا السياق نفسه:

مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني
فإذا أنت أنا في كل حال³⁰

²⁸ بدوي (عبد الرحمن)، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، 1962، ص 64

²⁹ الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، ص 134

³⁰ المصدر نفسه.

الإيمان تسامح

ومع ذلك فالصوفية يعتبرون الإيمان أمرا مشاعا بين جميع البشر وعنصرا متجذرا في كيانهم لأنهم جبلوا عليه وتشربوه بالفطرة منذ النشأة الأولى وإثر الخلق مباشرة، وهم يستندون في اعتقادهم هذا إلى آية العهد: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»³⁵. فهذا العهد الذي أخذه الله على بني آدم قد نسيه الإنسان لما ران على جوهره من أدران المادة حتى احتجب وراء سجوفها وغاب، ولما تجاذب روحه من نزعات وأهواء، فكان لا بد من العمل على التخلص من أسر تلك القيود وتخليص ذلك الجوهر من الشوائب التي خالطته ورفع الحجب التي اكتنفته ليعود من جديد إلى سالف عهده وإلى النشأة الأولى التي براه الله عليها وإلى الفطرة التي جبل عليها فيستعيد ذلك العهد ويعمل على الوفاء به وعلى بلورة مفهوم الإيمان في روحه من جديد. وقد أكد الصوفية هذا العهد وعززوا معناه بالحديث النبوي: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»³⁶.

هكذا اعتبر الصوفية الإيمان أمرا متأسلا في الفطرة البشرية وحظا لجميع البشر فيه نصيب وإن كانت تلك الحظوظ متفاوتة من شخص لآخر ومن أمة إلى أخرى. فوسعوا بذلك دائرة الإيمان إلى أقصاها لتشمل عباد الله جميعا دون تمييز وجعلوا منها رابطة إنسانية تتحدى الفواصل والحدود. ولم يكن دافعهم إلى تلك التوسعة خدمة مصالح آنية وأغراض دنيوية كما كان الشأن غالبا لدى سائر الفرق والمذاهب وإن كان لهم من دافع إلى ذلك فهو لا يعدو تحقيق الأخوة الإنسانية في الله مما جعلهم أكثر تسامحا من غيرهم من رجال الدين وأكثر تجاوزا للفروق والاختلافات الشكلية بين الأديان وتلك نتيجة طبيعية لتصورهم لمفهوم الإيمان باعتباره جوهرًا ومغزى وليس مظاهر أو رسوما.

وقد اتضح مبدأ التسامح لديهم جليا في سعيهم إلى تجاوز مظاهر التمييز بين الشرائع والأديان فاعتقدوا أنّ رسالات الأنبياء على اختلافها مستمدة من مشكاة واحدة هي مشكاة الإيمان وهي التي اصطلحوا عليها بالنور المحمدي أو الحقيقة المحمدية وهي في نظرهم أول ما خلق الله، وقد تسلسل ذلك النور وتجسدت تلك الحقيقة في صور الأنبياء وفي رسالاتهم حتى تمثل ذلك النور وتشكلت تلك الحقيقة في شخص النبي محمد. فالإيمان الصوفي إذن حقيقة مشتركة بين جميع الأديان والملل والنحل وإن كانت تلك الحقيقة على درجات متفاوتة من الظهور والتجلي حتى بلغت الأوج في تجليها مع الرسالة المحمدية.

³⁵ القرآن، سورة الأعراف، الآية 172

³⁶ البخاري، الصحيح، ج2، كتاب 23، رقم 441

وقد شرح الحلاج هذه النظرية في كتابه "الطواسين" وفصل القول فيها في طاسين السراج فجاء فيه ما يلي: «طس سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السراج وساد قمر تجلى من بين الأقمار برجه في فلك الأسرار سماه الحق أميًّا لجمع همته وحرميًّا لعظم نعتة ومكيًّا لتمكينه عند قربه. شرح صدره ورفع قدره وأوجب أمره فأظهر بدره طلع بدره من غمامة اليمامة وأشرقت شمسه من ناحية تهامة وأضاء سراجيه من معدن الكرامة ما أخبر إلا عن بصيرته ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته حضر فأحضر وأبصر فأخبر وأنذر فحدد. ما أبصره أحد على التحقيق سوى الصديق لأنه دافعه ثم رافعه ما عرفه عارف إلا جهل وصفه (الذيين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون).....»³⁷.

ثم يردف قائلاً: «أنوار النبوة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور أنور وأظهر من نور صاحب الكرم همته سبقت الهمم واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم..... العلوم كلها قطرة من بحره الحكم كلها غرفة من نهريه الأزمان كلها ساعة من دهره»³⁸. فالنور المحمدي هو أول تعين من تعينات الذات الإلهية ومنه نشأت سائر المخلوقات ولولاه لما كان كون ولا وجود ولذلك كان حجة على جميع الخلق.

والإنسان في نظر طائفة من الصوفية ولاسيما القائلين منهم بوحدة الوجود مثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وأبرز أعلام مدرسته الصوفية مثل القونوي وجلال الدين الرومي هو كائن مؤمن حتى وإن لم تبلغه الرسالات وكان من عبدة النار والأوثان، بل حتى وإن كان من الجاحدين. وذلك لأن الخلق كله في نظرهم هو صورة للحق وتجلٍ لصفاته، فهو خلق مطابق لإرادته مستجيب لمشيئته، وما دامت تلك المشيئة سارية في الكون وحاضرة في الوجود فإن مبدأ الإيمان يظل ماثلاً في مظاهر الوجود كله وإن الكل لا يفتأ مسبحاً بحمده بل إن الوجود لا انفصام له عن ذلك المبدأ لأنه في النهاية سر الخلق وغايته.

فعصيان الأمر عندهم قد يكون في حد ذاته خضوعاً للمشيئة ومثلهم الأعلى في ذلك عصيان إبليس إذ اعتبره بعض الصوفية مثل الحلاج أول الموحدين، واعتبر موقفه فتوة، إذ أبى الإشارك بالله في عصيانه لأمره بالسجود لأدم. واعتبر الحلاج وغيره ممن نهج نهجه من المتصوفة ذلك العصيان تضحية في سبيل إعلاء كلمة التوحيد. كما نظر الصوفية إلى اختلاف الأديان والمعتقدات بعين التسامح فتعددت تلك المعتقدات في نظرهم هو نتيجة حتمية لتعدد الصفات والأسماء الإلهية المتجلية في الكون، فقد تجلى الحق باسم «الهادي» كما تجلى باسم «المضل» فالله قد ذكر في محكم تنزيله أنه «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»³⁹، ولو تعطلت بعض أسمائه ولم

³⁷ الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، طاسين السراج.

³⁸ المصدر نفسه.

³⁹ القرآن، سورة النحل، الآية 92 وسورة فاطر، الآية 8

تتحقق في صورة من صور الوجود لما كان تجليه في الخلق كاملاً. فالله إذن هو المعبود الحقيقي في كل ما يعبد مهما اختلفت المعبودات ومصير جميع العابدين إلى النجاة والخلص. يقول محيي الدين بن عربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني⁴⁰

الإيمان معرفة

أشرنا سابقاً إلى أنّ الصوفية لم يكتفوا بالشهادتين تعبيراً عن الإيمان وذلك لأنهم فضّلوا عليهما حال الشهود تحقيقاً لليقين. والشهود عندهم هو شهود الحق بعين البصيرة ومهما اختلفت عباراتهم في وصف ذلك الشهود فكانت فناء واتحاداً عند البسطامي، وحلولا عند الحلاج، وقرباً أو وصولاً عند الغزالي ووحدة وجود عند ابن عربي، فإنّ كلّ تلك المصطلحات الموحية بتنوّع التجارب الصوفية وباختلاف درجاتها ورموزها إنّما تشترك جميعها في الدلالة على معنى مشترك هو الحضور الإلهي في وجدان الصوفي حضوراً يستولي على جميع مداركه الواعية واللاواعية فيمحي شعوره وينتفي إحساسه بذاته ويغيب عما سوى المعبود ولا يشهد في الوجود إلا وجهه ولا يرى في جميع المخلوقات إلا صفة من صفاته وتجلياً من تجلياته. إنّها لحظة كشف الحجاب عن عين البصيرة ولحظة المعرفة بالله وتلقّي مننه وعطاياه وهداياته ورحمته والتخلي بأخلاقه وصفاته وتلك هي الغاية القصوى من التوحيد.

فهذا الغزالي يحدثنا عن التوحيد ومراتبه في كتاب الإحياء وبعد شرحه للمراتب الثلاث الأولى يقول: «والرابعة ألا يرى في الوجود إلا واحداً وهي مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنى أنّه فني عن رؤية نفسه والخلق وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»⁴¹. ويرى الغزالي أنّ ما صدر عن الصوفية من شطحات عند بلوغهم مرتبة الشهود لا يعدو أن يكون ضرباً من الرمز للدلالة عما يشعر به الصوفي عند استغراقه في التوحيد فيقول: «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنّهم لم يروا

⁴⁰ ابن عربي (محيي الدين)، ترجمان الأشواق، طبعة بيروت، 1312 هـ، ص 39-40

⁴¹ الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة، د. ت، ج 4، ص 212 - 213

في الوجود إلا الواحد الحق ولكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ومنهم من صار له ذوقا وحالا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفرسانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأنني وقال الآخر ما في الجبة إلا الله وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى»⁴².

إنّ حال الفناء هي البوابة التي أفضت بالصوفية إلى خوض تجربة التوحيد عن طريق الذوق والعرفان، وقد وصف لنا بعضهم تلك التجربة كما فعل الغزالي بل إنّ بعض خصوم الصوفية من علماء السنة قد أفاضوا في تحليل تجربة الفناء في التوحيد بأبلغ ممّا فعل الصوفية أنفسهم. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد يعرض لبعض العارفين في مقام الفناء والجمع والاصطلام والسكر بقوة استيلاء الوجد والذكر عليه من الحال ما يغيب فيه عن نفسه وغيره فيغيب بمعبوده عن عبادته وبمعروفه عن معرفته وبمذكوره عن ذكره وبموجوده عن وجوده، ومثل هذا قد يعرض لبعض المحبين لبعض المخلوقين كما يذكرون أنّ رجلا كان يحب آخر فألقى المحبوب نفسه في اليم وألقى المحب نفسه خلفه فقال له أنا وقعت فما الذي أوقعك؟ فقال: غبت بك عني فظننت أنّك أني. وينشدون:

رق الزجاج ورقّت الخمر
وتشاكلا فتشابه الأمر
فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر

وهذا الحال يعرض لكثير من السالكين»⁴³

ويقول الشيخ ابن تيمية في سياق آخر محلا لبعض أشعار الصوفية في مقام التوحيد: «⁴⁴ وأما قول الشاعر في شعره: أنا من أهوى ومن أهوى أنا وقوله: إذا كنت ليلي ويلي أنا فهذا إنما أراد به الشاعر الاتحاد الوضعي كاتحاد أحد المتحابين بالآخر الذي يحب أحدهما ما يحب الآخر، ويبغض ما يبغضه، ويقول مثلما يقول، ويفعل مثلما يفعل، وهو تشابه وتماتل لا اتحاد العين بالعين إذا كان قد استغرق في محبوبه حتى فني به عن رؤية نفسه كقول الآخر:

غبت بك عني فظننت أنّك أني»

⁴² الغزالي (أبو حامد)، معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، ص 70

⁴³ ابن تيمية (تقي الدين)، مجموعة الرسائل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، مج 1، ص ص 44-46

⁴⁴ المصدر نفسه، ص 64

ويرد ابن تيمية قائلا: «فهذه الحال تعترى كثيرا من أهل المحبة والإرادة في جانب الحق فإنه يغيب بمحبوبه عن حبه وعن نفسه وبموجوده عن وجوده فلا يشعر حينئذ بالتمييز ولا بوجوده فقد يقول في هذه الحال: أنا الحق أو سبحانه أو ما في الجبة إلا الله ونحو ذلك وهو سكران بوجد المحبة»⁴⁵

ويصف ابن قيم الجوزية تجربة الفناء في التوحيد الصوفي وصفا دقيقا يحيط بمختلف أبعاده وأطواره فيقول: «الفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في شهود العبد وتغيب في أفق العدم كما كانت قبل أن توجد وبقي الحق تعالى كما لم يزل ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا فلا يبقى له صورة ولا رسم ثم يغيب شهوده أيضا فلا يبقى له شهود وبصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل»⁴⁶.

لكنّ الشهود عند الصوفية لا يقف عند شهود الحق في ذاته في حال الفناء، لأنّ الحضور الإلهي يستمر في كيان الصوفي وفي وعيه عند عودته إلى حال البقاء ورجوعه إلى حال الصحو بعد المحو فيصح شهودا للحق في تجلياته عبر الموجودات والكائنات فهو عندهم واحد في الشهود واحد في الوجود على الرغم من الكثرة الظاهرة أي أنّهم يشاهدون الوحدة في الكثرة فإذا الكل واحد في تقديرهم. يقول شارح المواقف للنفري محلا علوم القرب من الله عند الصوفية: «إنّك إذا نظرت إلى أي شخص محسوس أو معقول أو غير ذلك فسوف ترى الله فيه رؤية أبين من الشيء نفسه والدرجات في ذلك متفاوتة فبعض الصوفية يقولون: إنهم لا يرون شيئا إلا ويرون الله قبله وبعضهم يقول: إنهم لا يرون شيئا إلا ويرون الله بعده وآخرون يقولون: إنهم لا يرون شيئا إلا ويرون الله معه ويقول غيرهم: ما رأينا شيئا غير الله»⁴⁷.

وهكذا فالإيمان يغدو هنا معرفة بالله وإحساسا بحضوره في الكيان وفي الكون وتخلقا بأخلاقه المحمودة بعد الفناء عن أخلاق النفس المذمومة. فالفناء كما يقول الجرجاني «فناء ان أحدهما ذوقى والآخر خلقي فالذوقى هو عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت بالاستغراق في عظمة البارئ ومشاهدة الحق والخلقي هو سقوط أوصافه المذمومة واستبدالها بالأوصاف المحمودة»⁴⁸.

⁴⁵ المصدر نفسه، ص 64.

⁴⁶ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد ألفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973، ط 2، ج 1، ص 80

⁴⁷ سرور (طه عبد الباقي)، الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ط 1، المكتبة العلمية ومطبعتها، القاهرة، 1961، ص 235

⁴⁸ الجرجاني، التعريفات، ص 113

الإيمان يقين

ذكرنا سالفا أنّ الإيمان عند الصوفية هو تجربة البحث عن اليقين في التوحيد وهو عندهم توحيد «الحق» والحق هو اسم من أسماء الله الحسنى وصفة من صفاته تعالى ولذلك يجوز للعبد دعوته بها «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»⁴⁹. إنه توحيد للذات من خلال صفة من الصفات. ولكن لماذا اختار الصوفية في توحيدهم هذا الاسم دون غيره وفضلوه على سائر الأسماء؟ ولماذا غدت تلك الصفة أثيرة عندهم؟ لا ريب في أنّ سرّ اختيارهم لذلك الاسم كامن في دلالاته ومعانيه لأنهم قد وجدوا فيها ما يناسب أهدافهم ومقاصدهم وما يتطابق وفهمهم وتصورهم لمبدأ التوحيد.

ولعل أول وجه من وجوه تمثّلهم لمعنى «الحق» هو اعتباره مرادفا لمعنى الحقيقة التي لا يشوبها وهم ولا زيف ولا يخالطها شكّ أو ريب. أي تلك الحقيقة التي إذا أدركها المؤمن أدرك «اليقين» وحقق المعرفة بالله وهذا في نظرهم معنى قوله تعالى: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»⁵⁰. إنه توحيد قائم على تحقيق المعرفة اليقينية أو «العلم اليقيني» و«العلم اللدني» على حدّ تعبير الغزالي في "المنقذ من الضلال". وللحق عندهم دلالة ثانية ووجه ثان من وجوه التمثّل لمبدأ التوحيد، إنّه الإيمان بوجود الحق المقابل لمعنى الباطل المتجسم في متاع الدنيا والغرور بها «وَمَا الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الغُرُورِ»⁵¹، وفي النفس الأمانة بالسوء بنزواتها وأهوائها، إنّها الدنيا التي صورّها مريدو العلاج في صورة كلب يمشي وراءه.

وبذلك نفهم لماذا تجرّد الصوفية من كل ذلك في سلوكهم لطريق «الحق» فزهدوا في الدنيا وزهدوا في الزهد وجاهدوا النفس في الله حق جهاده تصفية للباطن وترقية له وسموا به لاستقبال أنوار «الحق» بعد التخلص من ظلمات الباطل، وقد ترقوا في ذلك درجات وتبوؤوا مقامات وتقلّبوا في أحوال أفضت بهم إلى فناء الذات عن كل ما سوى الحق وحققوا بذلك معنى الشهادة في الشهود فكانت شهادة أن لا اله إلا الله عندهم فناء في شهود أن لا وجود إلا لله. للحق إذن في التوحيد الصوفي وجهان من وجوه الدلالة وحقيقتان أساسيتان أعرب عنهما الصوفية وصدعوا بهما علنا وهما اليقين الحق والوجود الحق أو حقيقة اليقين وحقيقة الوجود وراموا الوقوف عليهما وإثباتهما والتحقق بهما عبر التجربة الروحية والذوقية.

⁴⁹ القرآن، سورة الأعراف، الآية 180

⁵⁰ القرآن، سورة الحجر، الآية 99

⁵¹ القرآن، سورة آل عمران، الآية 185

ولكن ألا يمكن أن يكون للحق عندهم دلالة تالفة ضمنية هذه المرة وغير معلنة غالباً إلا في بعض الحالات وهي دلالة تستشف من بعض مواقف الصوفية وسلوكهم وتبدو ذات أصول دنيوية واجتماعية وإن تماهت بانصهارها في صميم التجربة مع الدالتين السابقتين والنابعيتين من أصول دينية وما ورائية؟ أفلا يكون «الحق» في السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه التصوف أو البيئة التاريخية التي نما فيها وانتشر هو الحق الاجتماعي السليب أو المغتصب والذي وقعت الاستعاضة عنه بالحق السرمدى؟ وهنا تكون دلالة الحق الأصلية في تقابل وتضاد مع الحيف والقمع والظلم الاجتماعي المسلط غالباً باسم الدين في تلك العصور. ولذلك رام الصوفية والزهاد من قبلهم رفع تلك المظلمة باسم الدين ذاته. فالمسألة إذن لا تخلو من تشبث بمبدأ استرداد الحق من الله بعد أن جرده الإنسان.

ومما يؤكد هذا المعنى اصطلاح الصوفية في مسارهم التعبدى بمواقف ذات أبعاد اجتماعية وسياسية وتدخلهم في مناسبات عديدة في العلاقات بين الحكام ورعاياهم مما جعل السلطة القائمة تهابهم وتداريهم وتستمد الشرعية منهم إن لزم الأمر وتستفيد من أدوارهم وخدماتهم الاجتماعية في زمن لم تكن فيه السلطة المركزية قادرة على مد نفوذها على كامل الأقاليم الخاضعة لسيادتهم. فكل هذه المعطيات تفنّد ما شاع عن أهل التصوف من انفصال وعزلة عن حياة الناس وقضايا المجتمع ومن استغراق في تجاربهم الروحية المثالية استغراقاً حكم عليهم نهائياً بالاغتراب عن محيطهم.

هذا ولا مرأى أيضاً في أنّ لدلالة الحق في سياقها الاجتماعي أبعاداً أخلاقية علاوة على أبعادها الاستحقاقية. فالصوفية قد حاربوا في سبيل «الحق» كل مظاهر الانحراف الخلقى من كذب ورياء وغرور وكبرياء وتزلف وطمع و صلف وادعاء وحسد وغل وكراهية وبغضاء مراعاة لحقوق الله وحرصاً على التخلق بأخلاق «الحق».

الإيمان كمال

ولم يكن الإيمان الصوفي مجرد اعتقاد هدفه المحافظة على المسلّمات واعتبار أنّه ليس في الإمكان أحسن مما كان، ولكنّه إيمان يتوفر على جانب كبير من الحيوية والحراك والاجتهاد والإبداع ونشدان الكمال فالإيمان في التجربة الصوفية هو الطريق المؤدية إلى تحقيق الكمالات الإنسانية وذلك من عدة وجوه أولها تحقيق السيطرة على الذات والتحرر من قيود الوجود المادي وشروطه ومستلزماته والتحكم في النفس بالتربية بواسطة المجاهدات والرياضات حرصاً على طهارة القلب وسمو الروح وآخرها بلوغ مرتبة الإنسان الإلهي المتحلي بالصفات الربانية وهو الإنسان الذي اصطلحوا عليه بالإنسان الكامل واجتهدوا في بيان خصاله ووظائفه

وصلته بالله وموقعه من الوجود وهو ما فصل القول فيه عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل».

وقد اتخذ الصوفية من الشخصية المحمّديّة أنموذجاً للكمال المنشود لا فقط بصفاتها مثلاً أعلى في الدين والأخلاق وإنما لاعتقادهم أيضاً أنّها الشخصية التي اكتمل فيها النور الأزلي المتسلسل عبر الرسل والأنبياء حتى تجسم في تلك الشخصية في أكمل صورة. وهم يرمزون بذلك النور إلى الحقيقة المحمدية التي هي عندهم الكلمة الإلهية أو العقل الكلي وأوّل ما خلق الله في الأزل وقد استدلوا على ذلك بالحديث النبوي: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»⁵². ومن أجل تلك الحقيقة أوجد الله الكائنات فظلت سارية في الوجود كله وحافضة له على الدوام. واعتقد الصوفية أنّ ذلك النور أو تلك الحقيقة قد استمر تسلسلها بعد وفاة النبي في شخص الولي لأنّ الأولياء في اعتقادهم هم ورثة الأنبياء.

وهكذا يمكن في نظرهم أن تتجلى الصفات الإلهية في الولي كما تجلت في النبي فيكون مرآة للإله وخليفة له في الأرض وذلك هو الإنسان الكامل الذي يصفه الجيلي بقوله: «اعلم أنّ الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى كما أخبر صلى الله عليه وسلم حيث قال: خلق الله آدم على صورة الرحمان وفي حديث آخر خلق الله آدم على صورته، وذلك أن الله تعالى حي عليم قادر سميع بصير متكلم وكذلك الإنسان حي عليم الخ..... ثم اعلم أنّ الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم مقتضى الذاتى فانه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات وليس لها مستند في الوجود إلاّ الإنسان الكامل. فمثاله للحق مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلاّ فيها وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلاّ بمرآة الاسم الله فهو مرآته. والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق فإنّ الله تعالى أوجب على نفسه ألاّ ترى أسماؤه وصفاته إلاّ في الإنسان الكامل»⁵³.

ويرى الصوفية أنّ الله قد خلق العالم ليتجلى فيه ويرى فيه صورته. فذلك هو سر الخلق ولعل الحلاج هو أول من عبر عن هذه العقيدة في تاريخ التصوف الإسلامي إذ جرى على لسانه في "الطواسين" قوله: «تجلّى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق وجرى له في حضرة أهديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف وشاهد سبحات ذاته في ذاته. وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلاً في

⁵² نيكلسون (ر.أ)، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص 159

⁵³ الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل، طبعة القاهرة، 1328 هـ، ج 2، ص 48

صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر في الأزل واخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو»⁵⁴ كما أنشد:

سبحان من أظهر ناسوته
سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا
في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه
كلحظة الحاجب بالحاجب⁵⁵

فكل مخلوق هو مظهر من المظاهر التي يتجلى فيها الخالق، لكنّ هذا التجلي لم يتحقق في أيّ مخلوق مثلما تحقق في الإنسان وذلك معنى خلق الله آدم على صورته وبناء عليه اعتبر الصوفية الإنسان عالما صغيرا في مقابل العالم الكبير كما اعتبره الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي بمثابة إنسان العين ولذلك سمي إنسانا. لكن هذا الإنسان قد أحاطت به وغلفته بعد الخلق وهبوطه إلى الأرض حجب المادة ولا يمكنه رفعها وتخليص جوهره منها إلا بسلوك طريق الإيمان والترقي فيه إلى أن يبلغ درجة الولاية والقطبية ويغدو بذلك إنسانا كاملا ويصبح مرآة للصفات الإلهية. وأشار شيوخ الصوفية إلى الحضرات الخمس التي يترقى فيها الصوفي ليصبح إنسانا كاملا وهي حضرات يكون أدناها أقرب إلى الوجود بينما يكون أقصاها أقرب إلى الله.

فالإنسان الكامل هو علة وجود العالم لأنّه الكائن الذي تتحقق فيه الغاية من الخلق وهي تجلي الصفات الإلهية في أكمل صورة ورؤية الحق لذاته في مرآته وبذلك يغدو ذلك الإنسان جديرا بخلافة الله على الأرض، ومؤتمنا على الوجود وحافظا له، ومضطلعا بتأمين استمرار رسالة الإيمان في الكون وبالوساطة بين الله والخلق يهديهم ويرشداهم إلى سبيله. فبعد فناء ذلك الإنسان عن ذاته وصفاته يعود إلى البقاء بالله ويجمع في شخصه بين عالمي الظاهر والباطن يقول المستشرق نيكلسون:

«ولا يكمل للصوفي التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها فتتمثل فيه الوحدة والكثرة والحقيقة والشريعة فإنّه لا يكفي أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هي متجلية في آثار الله عز وجل. والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل

⁵⁴ الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، ص 129. انظر أيضا: نيكلسون (رينولد)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب أبي العلاء عفيفي، ص 133

⁵⁵ المصدر نفسه، ص 130 والمرجع نفسه، ص 133

الذي لا يسير إلى الله فحسب، أي لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب، بل يسير إلى الله مع الله وبالله أي يبقى على الدوام في حالة الوحدة. فإذا ما رجع إلى عالم الظاهر الذي منه ابتداء رجع مع الله وكان في نفسه مجلي للوحدة في الكثرة. وفي حركة النزول أو الرجوع هذه يجعل الشريعة شعاره والحقيقة دثاره لأنه يرجع إلى الخلق فيظهر الحق لهم ويقوم في الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع»⁵⁶.

الإيمان وجود

لعله قد اتضح مما سلف أنّ جوهر الإيمان عند الصوفية هو المحبة وأنّ دينهم هو دين الحب وأنّ الحب هو علة الوجود وسببه. فالإيمان بهذا المعنى هو إذن علة الوجود ولذلك كان متجذرا في الفطرة الإنسانية منذ الأزل ومنذ أن برا الله الخليفة. وهذا التصور الصوفي للإيمان باعتباره غاية الوجود وسببه ينسجم أيما انسجام مع ما ذكر في القرآن حول الهدف والغاية من الخلق: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»⁵⁷، فالعبادة هي غاية الخلق وعلته وقد حلل الصوفية هذا المعنى وعملوا على إثرائه بأطراف من ثقافتهم الفلسفية وبما اطلعوا عليه أو اقتبسوه من آراء الأفلاطونية المحدثّة.

لكنّ الإيمان ليس علة الوجود فحسب بل هو سرّ استمراره وتواصله أيضا، وهو الضامن لخلافة الله في الأرض وقد اضطلع الأقطاب من الأولياء برسالة الاستخلاف هذه وهي رسالة تتضمن القيام بمهمتين متكاملتين، أولاهما السهر على سلامة الإيمان وبقائه في الدنيا، والثانية وهي بمثابة النتيجة الحتمية للمهمة الأولى وتتمثل في حفظ الكون وضمان استمرار الوجود. وعندما يبلغ الإيمان مداه ويصل الوجود إلى أقصاه تقضي العناية الإلهية بظهور خاتم الأولياء شاهدا على اكتمال الولاية ورعاية الوجود كما كان خاتم الأنبياء شاهدا على اكتمال النبوة وبداية الخلق. وهذا الخاتم هو في حقيقته صورة الإنسان الكامل المضطلع برسالة الوساطة بين الحق والخلق والحامل لأمانة الاستخلاف بالحفاظ على جوهر الإيمان وسلامة الكون من الفساد.

وهكذا يتلازم الإيمان والوجود ويتكاملان مثلما يتلازم الروح الجسد ويتكاملان إذ لا قوام لأحدهما إلا بالآخر سواء في بداية الخلق أو في مرحلة استوائه واستمراره أو في طور نهايته وفنائه. فوجود الكون رهين وجود الإيمان، وبقاؤه رهين بقاءه، وفناؤه رهين فنائه أيضا. ولذلك ابتكر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي للختم صورا ثلاثا، تمثل أولها ختما للولاية العامة يضطلع به المهدي في شخص النبي عيسى وتمثل الثانية ختما خاصا للولاية المحمدية نسبة تارة لغيره وطورا لنفسه وتمثل الثالثة ختما ثالثا أسماه ختم الأولاد وجعله

⁵⁶ المرجع نفسه، ص 82

⁵⁷ القرآن، سورة الذاريات، الآية 56

خاصا بالمرحلة الأخيرة وهي مرحلة انقطاع الإيمان وانقراض الجنس البشري وفناء الكون.⁵⁸ وفي ذلك أكبر دليل على أنّ الصوفية لم يكونوا يتصورون الوجود خارج دائرة الإيمان بل إنهم لم يكونوا يتصورون الإيمان بمعزل عن حقيقة الوجود.

في الخصوصيات

وصفوة القول إنّ للإيمان الصوفي مكونات وخصائص تميزه عن التمثلات الأخرى للإيمان وفي مقدمة تلك الخصائص والمميزات كونه إيمانا ذوقيا يعيشه الصوفي في حياته كل لحظة ويستشعر من خلاله الحضور الإلهي الدائم في كيانه وفي سائر مظاهر الوجود من حوله. وهو إيمان على درجة عليا من الروحانية والتسامي عن الأغراض الدنيوية وتطهير الباطن والطموح إلى تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي في الاعتقاد والسلوك. فالإيمان الصوفي مدرسة للتربية الأخلاقية وتهذيب النفوس على الصدق والإخلاص ونكران الذات. فلم يكن الرصيد الأخلاقي الذي أنتجه الصوفية من قبيل الأخلاق النظرية التي نظّر لها الأخلاقيون من المفكرين والفلاسفة بل إنهم قد توفّقوا إلى وضع منظومة من الأخلاق العملية نابعة من التجربة والممارسة والمعرفة الدقيقة بخفايا النفس البشرية وما يطرأ عليها من أحوال وتقلبات ويعتريها من نقائص وما بإمكانها أن تحقّقه عن طريق التقويم والتهذيب من كمالات.

ومن تلك الخصائص التي يميز بها الإيمان الصوفي أنّه لم يكن إيمان أتباع وخضوع وتسليم، بل كان إيمانا مسؤولا يبينه الصوفي بنفسه عن طريق التجربة والمعاناة ويتقلب فيه بين الألم واللذة والطمأنينة والحيرة، ويخوض غماره بإرادة قوية تذلل له العقبات وتقيه صروف الزمان وتكسبه مناعة ذاتية تجعله لا يخشى في الحق لومة لائم. إذ يضحى بتلك الإرادة سيد نفسه متحكما في ذاته رابط الجأش لأنه قد فني بإرادته تلك في الإرادة الإلهية. فالإيمان الصوفي يميز بتلك الإرادة والمسؤولية التي تفضي إلى دعم شخصية الإنسان في مواجهة معضلة الوجود والتي تخول للإنسان الإقدام على إقامة علاقات شخصية مع الله دون واسطة وإسقاط كل الحواجز التي تفصله عنه، مادية كانت أو معنوية، وتلك مغامرة كبرى لا يقدم عليها المؤمن التقليدي.

ولذلك كان الإيمان الصوفي إيمانا حرا ينحو نحو الاجتهاد في الاعتقاد والتعبّد ويستنبط من مفهوم العبودية لله معنى الحرية ولا يركن لمجرد الاتباع أو يقنع بالتلقين. وقد أدى به ذلك التحرر وأفضى به ذلك الاجتهاد إلى ضرب من الإبداع أضحي معه إيمانا متسامحا مع المعتقدات المختلفة ومحتضنا للإنسانية جمعاء مؤلفا بين القلوب وموحدا لها في محبة الله وفي محبتها لبعضها بعضا في

⁵⁸ ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، 1329 هـ، ج 2، ص 149

الله. إنّه إيمان يوحد ولا يفرق ويتجاوز كل الحدود ولا يستثنى أحدا من دائرة الإيمان لأنّ البشر أمة واحدة هي عيال الله، ولا وجود لكافر في مملكة الله بل إنّ مصطلح الكفر أو التكفير قد تميز بغيابه عن المدونة الصوفية المتمحضة للإيمان.

والإله الذي يؤمن به الصوفية هو إله الحق والخير والرحمة والمحبة وإله الجمال والجلال والكمال. وتلك هي الصفات والأسماء التي فتنوا بها وجعلوا منها مثلهم الأعلى فالحق هو هدفهم بلا منازع ويطمحون إلى التماهي معه لأنّه هو الموجود على الحقيقة وما سواه مظاهر فانية لامحالة، ولأنّ سبيله هو الصراط المستقيم وما عداه باطل وبهتان. وهم يؤمنون بأنّه خير ولا يفعل إلاّ الخير وأنّ الشرّ ليس له وجود موضوعي في عالم الخلق وإنما هو عدم وجود الخير ويتوهم الإنسان وجوده في عالم الظاهر بالتقابل والتضاد إذ تعرف الأشياء بأضدادها. واله الصوفية هو اله ودود رحيم بعباده يغفر لهم ذنوبهم ويحيطهم بعنايته ويوجد عليهم بنعمه وآلائه وهو قريب منهم بل أقرب إليهم من حبل الوريد يجيب دعوة الداعي إذا دعاه. وهو إله جوهره حب لأنه أحبّ ذاته في الأزل وأراد أن يرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسمائه فكانت تلك الصورة آدم. فعلة وجود الخلق إذن هي الحب ولذلك تظل المحبة سارية في الوجود كله وضامنة لاستمراره وممثلة للعلاقة بين الخالق والمخلوق. وإله الصوفية إله مبدع للجمال لأنّه في حد ذاته جمال وقد تجلّى ذلك الجمال في كل مظهر من مظاهر الوجود.

لقد كانت تلك الصفات الإلهية بمثابة القيم التي آمن بها الصوفية وناضلوا من أجل تحقيقها، لأنّهم رأوا فيها مثلهم الأعلى المتجسم في الكمال الإلهي الذي يشتمل على كل تلك الصفات. فصفة الكمال هي عندهم أكمل الصفات بل أكمل حتى من صفة الجلال. والإيمان الصوفي هو الطريق المؤدية بالمؤمن إلى التحقق بذلك الكمال وبما اشتمل عليه من صفات إلهية. إلاّ أنّ هذا المؤمن لا يتسنى له أن يصبح إنسانا كاملا إلاّ بعد فنائه عن ذاته البشرية وعودته إلى جوهره الإلهي. وإذّاك يبلغ الصوفي مقام المعرفة واليقين. وقد عبّر الصوفية عن ذلك المقام بتعبيرات شتى منها القرب والوصول ومنها الاتحاد والخلول والوحدة فهل يعني ذلك أنّهم قد تنازلوا عن عقيدة التنزيه وسقطوا في فخ التشبيه؟

لقد حرص صوفية الاتحاد والخلول والوحدة على نفي عقيدة التشبيه عنهم على الرغم من كل ما صدر عنهم من أقوال توحى بها ممّا يدل على أنّ تلك الأقوال قد صدرت عنهم في حالات الوجد والسكر حتى إذا صاروا إلى حالة الصحو أنكروها وأكدوا مبدأ التنزيه للذات الإلهية. فهذا الحلاج الذي قال: «ما في الجبة إلاّ الله» أو «أنا الحق» يعود فيقول:

وظنوا بي حلوياً واتحاداً

وقلبي من سوى التوحيد خال⁵⁹

كما يقول: «إن الله لا تحيط به القلوب ولا تدركه الأبصار ولا تمسكه الأماكن ولا تحويه الجهات ولا يتصور في الأوهام ولا يتخايل للفكر ولا يدخل تحت كيف ولا ينعى بالشرح والوصف ولا تتحرك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك فانظر كيف تعيش»⁶⁰

وهذا الشاعر الصوفي عمر بن الفارض يصدع بقوله: «أنا هي» معبراً عن حال اتحاده مع الذات الإلهية ويتبرأ في الوقت نفسه من عقيدة الحلول فيقول:

متى حلت عن قلبي أنا هي أو أقل

وحاشا لمثلي إنها في حلت⁶¹

فهو يرى أنّ مقولة الاتحاد ليس فيها مساس بمبدأ التنزيه مثلما هو الشأن بالنسبة إلى مقولة الحلول. فتراه يقول في حال الجمع مع الذات الإلهية:

ووصفي إذا لم تدع باثنين وصفها

وهيئتها إذ واحد نحن هيئتي

فإن دعيت كنت المجيب وإن أكن

منادى أجابت من دعاني ولبت

وإن نطقت كنت المناجي كذاك إن

قصصت حديثاً إنما هي قصت

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا

وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

ثم ينشد في حال فنائه في التوحيد ما يلي:

فلا حي إلا من حياتي حياته

وطوع مرادي كل نفس مريدة

⁵⁹ الساعي (علي بن أنجب)، أخبار الحلاج، ص 50

⁶⁰ المصدر نفسه، ص 32

⁶¹ ابن الفارض (عمر)، التائبة الكبرى، البيت 277

ولا قائل إلا بلفظي محدث
 ولا ناظر إلا بناظر مقلتي
 ولا منصت إلا بسمعي سامع
 ولا باطش إلا بأزلي وشدتي
 ولا ناطق غيري ولا ناظر ولا
 سميع سوائي من جميع الخليقة⁶²

وحتى ابن عربي الذي يعتبر أنّ الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة يؤكد في سياق آخر أنّ الوجود الحقيقي هو للحق، وأنّ الخلق هو مجرد ظل للحق فلا وجود إذن إلا لله، فشهادة أن لا إله إلا الله تعني في نظر الشيخ الأكبر لا موجود إلا الله وبذلك تنتفي شبهة تماهي الإله القديم بالكون الحادث وتقع المحافظة على عقيدة التنزيه.

وليست هذه هي الأمثلة الوحيدة التي يتبرأ فيها كبار الصوفية من تهمة التشبيه والتجسيم للذات الإلهية أو الاعتقاد في تمازج اللاهوت والناسوت أو تماهي الحق مع الخلق في الوقت الذي كانت فيه أقوالهم وتصريحاتهم السالفة تفيد عكس ذلك. ولا مرأى في أنّهم قد كانوا صادقين في كلا الحالتين فقد كانوا في الأولى خاضعين لمنطق التجربة الروحية لأنّ الدخول في علاقة شخصية مع الذات الإلهية عن طريق المحبة يتعذر إنجازها مع المبالغة في التنزيه، كما أنّه يزيل بطبيعته الحواجز والحدود على مستوى الوعي والإحساس على الأقل وذلك ما يسمونه بالحقيقة. وكانوا في الثانية ملتزمين بمبادئ الشريعة وما تضعه من فواصل وعلاقات بين الخالق والمخلوق لا من باب التقية في كل الأحوال وإنما اعتقاداً منهم بأنّ زوال تلك الفواصل بإطلاق يقوّض مبدأ التعبد من أساسه، وحرصاً منهم بموجب ذلك على البقاء في دائرة الانتماء إلى مذهب السنة. وقد أعانهم علماء السنة أنفسهم على إيجاد المخارج الشرعية لأقوالهم والتماس العذر لهم إن تعذر وجودها.

فموقف الصوفية من الذات الإلهية يجافي الموقف المبالغ في التنزيه ذلك الموقف الذي عبّر عنه المتكلمون بشكل خاص وقدموا فيه الشخصية الإلهية تقدماً في نهاية التجريد واستعملوا فيه أدوات النفي أكثر من أدوات الإثبات فاستحال على العقل تصويره وتعذر على الروح استحضاره فلم يعد قريباً من مخلوقاته كما وصف نفسه. كما أنّ ذلك الموقف المبالغ في التنزيه لم يكن يستسيغه أهل السنة أنفسهم فالمسلم العادي له تصور ما لخالقه ويحس به قريباً منه ويدرك صفاته ويعظم أسماءه ويناجيه ويطمح حتى إلى رؤيته. وإذا ما تحدث الصوفية عن اتحاد أو حلول أو وحدة وجود فإنّهم لم يذهبوا فيها إلى عقيدة التجسيم أو اعتبار الله هو العالم وإنما عبروا عن حالات نفسية عابرة وهي حالات شهود وليست حالات وجود بدليل نفيهم لها بعد زوالها. وبناء على ذلك

⁶² المصدر نفسه، الأبيات، 639-642



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com