Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

الأدب الصّوفي بين فلسفة العرفانيين للتصوّف وتمثّله

Sufi literature between the Irfanian philosophy of Sufism and its representation

فضة الميسوم feddamissoum
أستاذ محاضر أ ، جامعة زيان عاشور بالجلفة
كلية اللغات والآداب والفنون قسم اللغة العربية وأدبها
Lecturer Professor "A
Zayan Ashour University of Djelf
College of Literature, Languages and Arts
Department of Arabic language and literature
الإيميل المهني m.fedda@univ-djelfa.dz

فضة الميسوم feddamissoum الإيميل: feddamssoum@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2022-08-10 تاريخ القبول : 2022-09-02

الملخص باللغة العربية:

البحث في الأدب الصّوفي ممّا شغل الناس قديما وحديثا. وقد تباينت الدراسات حول الصّوفية وأدبها ، كما تمايزت عناية الباحثين مسلمين وغيرهم بهما. واختلفوا حتّى في اعتبار ما صدر عن الصّوفية العرفانيين هل هو تصوّف أم فلسفة بعيدة عن التصوّف خاصة أنّ منشأها في رأي كثيرين لم يكن من البيئة الإسلامية، أم هو تصوّف بصبغة فلسفية تميّز فيها العرفانييون عن غيرهم. وهذه الورقات البحثية محاولة للوصول إلى ما يجمع بين هاته الآراء .

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الصوفية. الأدب. الزهد. رابعة. ابن عربي

Abstract:

Research in Sufi literature was the preoccupation of people in both ancient and modern times. Sufi studies and literature have varied, as has the interest of Muslims and other researchers in them. These researchers also differed regarding the consideration of what was issued by the Sufi mystics ;whether it is Sufism or a faraway philosophy, especially that, according to many, it did not originate from the Islamic environment, or whether it is Sufism with a philosophical nature in which the Sufis are distinguished from the others. The following research paper is an attempt to attain what combines these views.

Keywords: Sufi philosophy, literature, asceticism, fourth, Ibn Arabi

مقدمة:

حين نتتبّع الأدب بصورة عامة نجد أنّ أصحابه يعيشون تجربة شعورية يكون أدبهم مجسّدا لها. فالشّعراء المعروفون بعشقهم وتغزّلهم مثلا غالبا ما ينقلون هذه الحالة الوجدانية التي عاشوها سواء بمتعة اللقاء أو ألم الفراق والشّوق، وفي الحالتين يعيش الشّاعر فيضا من المشاعر التي تسعده وإن كان ظاهرها شقاء. ولنا في مجنون ليلى المثال. هذا بصورة عامة وعند الصّوفية الذين عرفوا بالعشق أو الحب الإلهي بصورة خاصة. فأدبهم هو ثمرة تجربة روحية متميّزة عن غيرها من التجارب الإنسانية الأخرى. فهي تجربة أساسها المعاناة الوجدانية التي يعيشها الصّوفي في أفق روحي يلغي الواقع، ويسمو عليه. وهاته المعاناة محكومة بشروط الرياضة القاسية التي يأخذ بها المريد نفسه منذ بداية الطريق. فلا يسمح لها إلا بما يحفظ بقاءها، فقد سئل أبو يزيد البسطامي: بأيّ شيء وجدت هذه المعرفة؟ فقال: ببطن جائع وبدن عار. (1) ويرتقي في المقامات إلى أن يصل. فإذا تحقّق له الوصال حاول التّعبير عنه بأدب أساسه الرمز لأنّه لا يستطيع التّعبير عنه باللغة العادية، وهنا يظهر الفرق الجوهري بين هذه التجربة وغيرها من التّجارب الأخرى. فهي تجربة ناتجة عن ممارسة عاطفية ووجدانية يعيشها الصّوفي في لحظات يتغلب فيها الوجد، ويعيش في سكرة يغيّب فيها العقل في لحظات الجذب، وحينئذ لا يجد صاحبها فرصة لتخيّر العبارة المناسبة للتّعبير عمّا عاشه لأنّ صدره قد ضاق بفعل ما تكشّف له ولا يستطيع كتمه، فيصدر عنه الشّعر الغالب عليه الرمز أو النثر بعبارات غريبة يسمونه الشّطح. ولم يكن شطحهم وشعرهم إلا تمثّلا لما اعتقدوه. ولعلّ البدايات كانت للنثر أكثر من الشّعر. إذ لم يظهر الشّعر الصّوفي إلا بعد شعر الزهد والوعظ الذي اشتهر به كثيرون كعبد الله بن المبارك وأبي العتاهية.

وهنا نتساءل هل كان أدب الصّوفية خاصة منهم العرفانيين معبّرا عن حالات الحب والفناء في ذات المحبوب كما يعبّر أيّ محب؟ وهل كان أدبهم مجرد كلام يتغنون به كما يفعل بعض الشّعراء أم هي حالات عاشوها بأرواحهم قبل قلوبهم ويتمثّلونها في حياتهم؟ وهل كان حبهم كحب الناس أم هو معبر عنه في قالب فلسفي؟ وهل كانت هذه الطريقة مقبولة عند الناس؟

وسنحاول التعرّف على ذلك من خلال نماذج من أدبهم ما كان منه شعرا أو نثرا لأهم أعلامهم خاصة الذين عرفوا بفلسفتهم الصّوفية. لكن قبل ذلك لابد من الحديث بإيجاز عن الصّوفية وتطوّرها إلى أن صارت على ما صارت عليه عند العرفانيين.

الصوفية ومراحل تطورها

اختلف الدارسون والباحثون وأهل الاختصاص في مفهوم التّصوّف وفي نشأته وتطوّره، كما عنوا بدراسة أدبه قديما وحديثا. وللحديث عن الأدب الصّوفي لابدّ من وقفة قصيرة عند معاني التصوّف. وسأكتفي بالمعاني الأقرب إلى الممارسة. فهو صفاء الباطن بعد عملية التّخلية والتّحلية، وهو قطع العلائق مع الخلائق والاتّصال بالخالق، وهو عشق الذات الإلهية والفناء في حبّها والسّكر بنشوة الوصال بها. ومن أجمل وأشمل ما قيل فيه شعرا قول أبي الفتح البستي(2) :

تَنَازَعَ النَّاسُ في الصُّوفِي واخْتَلَفُوا
فيهِ وظَنُّوه مُشْتَقًّا من الصُّوفِ
ولَسْتُ أَمْنَحُ هَذا الاسْمَ غَيرَ فَتًى
صَافَي فُصُوفِي حَتَّى لُقِّبَ الصُّوفِي

وهذه المعاني كلّها ممّا ذكره الصّوفية أنفسهم. ولا يمكن حصر التّصوّف في مفهوم واحد بسبب اختلاف أذواق النّاس، فالتّصوّف ذوق كما يقول أهله. ورغم هذا الاختلاف والتعدّد في التّعريفات، فقد حصره بعض الدارسين في ثلاث مجالات؛ المجال التعبّدي، والمجال الأخلاقي، والمجال العرفاني. وإذا كان المجالان الأوّلان لم يتعرضا للإنكار وإنّما لتحفّظات ومؤاخذات المخالفين لهم، فإنّ المجال الثّالث كان محلّ جدل وخصومات بين الصّوفية والمناوئين لهم مرة، وبين الصّوفية أنفسهم مرة أخرى، أعني بين السنّيين منهم (الجيل الأوّل من الصّوفية) والمغالين. ولمّا كان التّصوّف مختلفا بين أهله، فإنّه يمكننا القول بأنّه مرّ في تشكّله وبلوغه ما بلغ بثلاث مراحل هي:

أولا- مرحلة الزهد:(التزهيد في الدنيا ومباهجها):

وفيها ظهرت جماعة من الزّهاد عرفوا بالعلم والتّقوى والورع، كما نقل عنهم الحرص على عبادة الله وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه ولم يراعوا في ذلك لومة لائم. قدوتهم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ والصّحابة رضوان الله عليهم وغلب عليهم الورع ومالوا إلى التّعبد من أجل نيل مرضاة الله. فعبدوه رغبة ورهبة كما أمر. وآثروا الزّهد والتقشّف في الحياة الدنيا، في عصر بدأت فيه ملامح التّرف في الحياة والميل إلى اللهو والتلذّذ بمباهج الدنيا وملذاتها. وكان رواد هذه المرحلة من التّابعين في القرن الثّاني للهجرة وتابعيهم. ومن أشهر هؤلاء الحسن البصري الذي قيل عنه:"هذا الرجل الذي يشبه كلامه كلام النبوّة"، وعبد الله بن المبارك الذي شهد له النّاس بالفضل والعلم. وأُثر عن كليهما كلام وشعر في التّزهيد في الدّنيا. وكانت هذه المرحلة ممهّدة للتي تليها.

ثانيا- مرحلة التصوّف السّني:

ظهر هذا النوع من التعبّد باسم التّصوّف بعد مرحلة الزهد التي تميّزت بإعراض أصحابها عن الدنيا، واختيار حياة الورع والتقوى، مقابل حياة اللهو والمجون والانغماس في ملذاتها الذي شاع في الحياة العباسية بعد ذلك. ولعلّه عدّ سنّيا لأنّ أصحابه كانوا حريصين على التزام الصّوفي بالكتاب والسّنة، كما ورد عنهم. وكان همّهم أن يُوَفّقوا في إصلاح الباطن والظّاهر. ومن أهم أعلامه عصرئذ الحارث المحاسبي الذي وضع أصول التّصوف والمجاهدة، وتلميذه الجنيد الذي كان يقول:" مذهبنا هذا مقيّد بالأصول؛ بالكتاب والسّنة، فمن لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث ويتفقّه لا يقتدى به" (3) وقال أيضا:" ما أخذنا التصوّف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات".لأنّ التّصوّف من صفاء المعاملة مع الله سبحانه وتعالى. وأصله التفرّق عن الدّنيا كما قال حارثة: عرفت نفسي في الدّنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري". فظاهر قواعد التصوّف التي وضعها مؤسسوه الاهتمام بالنفس والإقبال على مجاهدتها وترويضها على الطاعات حتى تصفو الروح وتتّصل ببارئها. كما كان منهم الغزالي صاحب كتاب الإحياء الذي يقول عنه الصّوفية:" من لم يقرأ الإحياء فليس من الأحياء"، وأبو القاسم القشيري المعروف بالرسالة التي تعدّ من أهم ما أُلّف في التصوّف. وعرفوا بين الناس بهذه التّسمية التي لم يعرفوها من قبل. قال ابن خلدون في المقدمة:" هذا العلم من العلوم الشّرعية الحادثة في الملّة. وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم، طريقة الحقّ والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد

عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّا في الصّحابة والسّلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثّاني وما بعده، وجنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفية والمتصوّفة.(4) وكان لبعض هؤلاء شعر في التصوّف، أو تآليف منظّرة له، أو جامعة لكراماتهم، أو مترجمة لهم.

ثالثا- مرحلة التصوّف العرفاني أو الفلسفي:

ظهر التصوّف العرفاني متميّزا عن غيره بطابعه الفلسفي. وكان ذلك في منتصف القرن الثالث الهجري الذي انتشر فيه الفكر الفلسفي نتيجة الامتزاج بثقافات الشّعوب المجاورة للدولة العباسية التي اتّسعت رقعتها فشملت مشرق الأرض ومغربها. كما كان لعلماء بيت الحكمة في ترجمة الفلسفة اليونانية وغيرها آثاره في نقل فكر هؤلاء إلى البلاد الإسلامية. وكان للصوفية نصيب من هذا التأثّر. وقد تجلّى هذا في أقوال كثير منهم كالحلّاج صاحب نظرية الحلول(5)، والتي جنت عليه فأعدم متّهما بالزندقة، والبسطامي صاحب الشّطحات التي هي ثمرة نظرية الفناء(6)، وابن عربي الملقّب بالشّيخ الأكبر وكان يعتقد بفكرة وحدة الوجود(7)، وابن الفارض وجلال الدين الرومي والسّهروردي وغيرهم ممّن حملوا هذه الأفكار. وهي غريبة عن التّصوّف السّني.

ويرى أصحاب هذا التوجّه من الصّوفية أنّ العلم علمان؛ علم شريعة وعلم حقيقة. وسيلة العلم الأوّل المذاكرة والتّلقين والاستناد إلى الظاهر النّصي بسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم. أمّا الثّاني فإنّ المتصوّفة يعتمدون في معرفتهم على القلب(حدثني قلبي عن ربي) وما يلهم به الله الصّوفي من العرفان اللّدني اقتباسا من قوله تعالى: { وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا }(8) والوهبي أو المنامات أو عن طريق الرسول صلى عليه وسلم، سواء أكان ذلك برؤيته في المنام أم في حال اليقظة أو عن طريق الهاتف. ويصل السّالك في طريق التصوّف إلى هذه المرحلة بعد المجاهدات والرياضات والمكابدات. فالصّوفي السّالك لهذا الطريق يمرّ على مجموعة من المقامات والأحوال، ويكون الارتقاء والتدرّج من مقام إلى مقام عبر مجاهدة النفس ومحاسبتها فيتحقّق (يصل إلى علم الحقيقة) وتتحقّق له حينئذ المكاشفات(9)والفناء والغيبة إلى غير ذلك ممّا اصطلح عليه الصّوفية .

ويتحوّل العلم عندئذ من علم يؤخذ بالسند إلى علم يتلقى مباشرة من الحق سبحانه وتعالى ، ولذا قال قائلهم:" نحن نأخذ علمنا من الحيّ الذي لا يموت وأنتم تأخذونه من حيّ يموت".(10) يقول ابن عربي مبيّنا فضل هذا العلم:(11)

خُصِصْتُ بِعِلْمٍ لم يُخَصَّ بِمِثْلِهِ
سِوَاي مِن الرَّحْمَن ذِي العَرْشِ والكُرْسِي
وأُشْهِدْتُ مِن عِلْمِ الغُيُوبِ عَجَائِبا
تُصَانُ عَنِ التِّذْكَارِ فِي عَالَمِ الحِسِّ

فهو علم يخصّ به الله حسبهم خاصته من أهل التصوّف، لا يجاوزهم إلى غيرهم ممّن لم تتوفر فيهم أهلية ذلك. وهو أنوار تقذف في قلب صاحبها فيكشف له به عن الغيب ليشهده، فيرى ما لا يستطيع الأخرون رؤيته. وإن باح بما رأى استغرب الناس قوله، ولذا فهو يشعر بالغربة في مجتمعه فيقول :

فَيَا عَجَباً إِنّي أَرُوحُ وأَغْتَدِي
غَرِيباً وَحِيداً فِي الوُجُودِ بِلا جِنسِ

وهو علم يقذف في قلوبهم بعد أن تكشف لهم الأستار فتتّسع لهم الرؤية وتصير العبارة عاجزة عن أداء المعنى، ولا يستطيعون البوح به لأنّه أكبر من أن يصوّر في عالم الناس الحسّي كما لا يمكن أن يعلمه غيرهم ممّن ينكرون عليه ذلك. ويرى بأنّ المنكرين عليه علمه إنّما هم الذين عمّيّ عليهم ولم يدركوا حقيقة ما هو عليه. وربّما كان هذا العلم مقدّما على غيره من العلوم الأخرى فيقول :

لَقَد أَنْكَرَ الأَقْوامُ قَوْلِي وَشَنَّعوا
عَلَيَّ بِعِلمٍ لا أَلُومُ بِهِ نَفْسِي
فَلَا هم مَعَ الأَحْيَاءِ فِي نُورِ مَا أَرَى
ولَا هم مَعَ الأَمْوَاتِ فِي ظُلْمَةِ الرَّمْسِ
فَسُبْحَانَ مَن أَحيَّى الفُؤَادَ بِنُورِه
وَأَفْقَدَهم نُورَ الهِدَايةِ بِالطَّمْسِ
عُلُومٌ لَنَا فِي عَالَمِ الكَونِ قَدْ سَرَت
مِن المَغْرِبِ الأَقْصَى إِلَى مَطْلَعِ الشَّمْس

وقد ضمّن كثير منهم أشعارهم أو شطحاتهم هذه المعاني. التي لا تستوعبها اللغة العادية لنقل ما شاهدوه فيضطرون لاستعمال الرمز. ولفهمهم لابدّ من التّأويل لخطابهم. فهذه المعاني لا يدركها إلا من أُوتي مثل ما أوتوا هم من الكشف عن

الحقائق، ممّن توفرت فيهم شروط العالم الصّوفي، أو ما يسمّونه بالعالم الواصل الذي بلغ المقام السّامي، وكشفت له الأستار فتحقّق، ووُهِب علم الحقيقة. وقد أشار ابن عربي إلى أفضلية هذا العلم، وربما لام غيرهم من العلماء الذين يأخذون كلامهم على ظاهره ويحكمون عليهم بأحكام في نظرهم باطة فقال:(12)

الشّرع شرعان؛ شرع الرسل والحكما
وكلـه فهو مرعـيّ لمن فهـــما
عنـد الإله فـإنّ الله قـــرّره
شرعـا قويمـا لمن يـدري إذا علما
إنّ الإله هــو المُـوحي بـذاك إلى
قلوبهـم وهـم لا يشعـرون بـــما
ألقاه في القلب من حكم ومن حكم
لأنّهـم زعمـــوا بأنّهـــم علـــــما

وسبب لومهم له ولأمثاله هو جهلهم بما يعلمونه من علم الحقيقة. وإذا كانوا لا يعلمون من العلم إلا ظاهره الذي يستند على النصوص، فإنّ المتحقّقين من الصّوفية يعلمونه ويهبهم الله من لدنه علما فيصير الواحد جامعا بين العلمين، بينما علماء الشريعة لا حظ لهم فيهم كما يقول ابن عربي:

لأنّهم جهلوا ما نحن نعلمه
من الإله الذي بالحقّ قد حكما
فنحن أعلم ما قالوه واعتقدوا
وما رأينا لهم في علمنا قدما
ونحن أهل شهـود في طريقتـــنا
وهم بأفكارهـم في حيـرة وعمـى

فالصّوفية إذن لم يجدوا طريقا يعبّرون به عن خفايا عالم الغيب المجهول الذى كشفت لهم الأستار عنه، وحالات الوجد التي عاشوها إلا اللّجوء إلى الرمز، وتقديم ما عرفوا بصور من عالم الناس المشهود والمحسوس. ومن هذه المحسوسات: المرأة والخمر والطبيعة والحيوانات، سعيا منهم للكشف عن هذه المعاني وتقريبها لفهوم الناس وإدراكهم، ومن شعر ابن عربي قوله :[13]

كُلُّمَا أَذْكُـرُهُ مِنْ طَلَــلٍ أَوْ رُبُـوعٍ أَوْ مَغَـانٍ كُلُّمَا
وَكَذَا السُّحْبُ إِذَا قُلْتُ: بَكَتْ وَكَذَا الزَّهْرُ إِذَا مَا ابْتَسَمَا
أَوْ أُنَادِي بِحُـدَاةٍ يَمَّمُـوا بَانَةَ الحَاجِرِ أَوْ وُرْقِ الحِمَى
أَوْ بُدُورٌ فِي خُـدُورٍ أَفَلَـتْ أَوْ شُمُوسٌ أَوْ نَبَاتٌ أَنْجَـمَا
أَوْ بُرُوقٌ أَوْ رُعُودٌ أَوْ صَبَـا أَوْ رِيَاحٌ أَوْ جَنُوبٌ أَوْ سَـمَا
أَوْ طَرِيــقٌ أَوْ عَقِيقٌ أَوْ نَقَا أَوْ جِبَـالٌ أَوْ تِـلَالٌ أَوْ رِمَا
أَوْ خَلِيلٌ أَوْ رَحِيـلٌ أَوْ رُبَى أَوْ رِيَاضٌ أَوْ غِيَاضٌ أَوْ حِمَى
أَوْ نِسَــاءٌ كَاعِبَـاتٌ نُهَّدٌ طَالِعَاتٌ كَشُمُـوسٍ أَوْ دُمَى

فهذه المذكورات في أبياته ليست هي المقصودة لذاتها إنّما رموز لمعاني أخرى خفيت على النّاس، فأراد تصويرها بهذا الشكل الذي يستوعبه فهمهم :

كُلُّمَا أَذْكُرُهُ مِمَّا جَرَى ذِكْرُهُ أَوْ مِثْلُهُ أَنْ تَفْهَمَا
مِنْـهُ أَسْـرَارٌ وَأَنْـوَارٌ جَلَـتْ أَوْ عَلَـتْ جَـاءَ بِهَـا رَبُّ السَّـمَا
لِفُـؤَادِي أَوْ فُـؤَادٍ مَـنْ لَـهُ مِثْـلُ مَـا لِي مِـنْ شُـرُوطِ العُلَمَـا
صِفَةٌ قُدْسِيَّةٌ عُلْوِيَّةٌ أَعْلَمَتْ أَنَّ لِصِدْقٍ قَدَمَا
فَاصْرِفِ الخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا وَاطْلُبِ البَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا

إنّ ابن عربي يشير إلى جملة من الرموز التي يستعملونها في التّعبير عمّا عاشوه وما لا يدركه إلا من تحققّت فيه شروط العالم الصّوفي، فهم يستعملون الطبيعة والمرأة والخمر... رموزا تتجلّى فيها المعاني التي عاشوها وهم في حالة سكر وفناء. وفي آخر قصيدته يطلب من قارئ كلامه ألا يأخذه على ظاهره، إنّما يسعى لإدراك باطنه الذي استعمل الإشارة والرمز للتّعبير عنه. وقد يقولون كلاما لا يعقله الناس لغرابته وهم في حالة غيبة وفناء وسموه شطحا.

شطحات الصّوفية :

إنّ الصوفي ينتقل من مقام إلى مقام، ويتقلّب بين حال وحال في مكابداته ومجاهداته قصد التحقّق والوصول إلى الوصال ثمّ الفناء والتوحّد. وفي تنقله تتكشّف له أشياء لا يراها غيره ويصبح الوعاء اللغوي عاجزا عن تصوير ما رأى (تتّسع الرؤية فتضيق العبارة) ، ولأنّه يعيش حالة متفرّدة تولّد فيه ضغطا لا يستطيع مقاومته فيلجأ إلى التعبير عن ذلك بعبارة لا يستوعبها من يسمعها، سموها شطحا. جاء في معجم مصطلحات الصوفية عن الشّطح " كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلبا ومحفوظا. وقيل عبارة عن كلمة علها رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب وهو من زلات المحققين فإنّه دعوى حقّ يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي"(14). ويقول عبد الرحمان بدوي في ذلك نقلا عن المستشرق ماسينيون:" الشّطح تعبير عمّا تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية فتدرك أنّ الله هي وهي هو ويقوم إذن على عتبة الاتّحاد ويأتي نتيجة وجد عنيف

لا يستطيع صاحبه كتمانه فينطلق بالإيضاح فيه لسانه، وفيه يتبيّن هذه الجوهرية فيما بين الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق لأنّه صار والحقّ شيئا واحدا. ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان في حال المناجاة بصيغة المخاطب وفي حال الذكر بصيغة الغائب لكن مَن المخَاطِب ومَن المخَاطَب؟ الأحرى أن يكون كلاهما واحدا. ولذا لا يفترض هنا غيرٌ يتوجّه إليه الخطاب. وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال. ومن أذاع فقد شطح .. إنّ الشطح سرّ للصّوفي لابدّ منه، هنالك تتّخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الوقتية،.. وتسمع في باطنها أحاديث قدسية ثم تصلح النفس لغتها وفق تلك الأحاديث. وعلى وصيد الاتّحاد الصّوفي تقف ظاهرة الشّطح. هذه الدعوة إلى التبادل فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره بدور الأخر، وترغّب النفس في التّعبير بصيغة المتكلم ومن غير شعور منها بذلك عن مقاصد المحبوب نفسه، وإنّ في هذا لأشد امتحان لتواضعها وإنه لختم لاصطفائها"(15)

فهي إذن تجربة متفرّدة يعيشها الصّوفي الواصل. تجربة تفنيه عن محيطه وتنقله إلى عالم المشاهدة فيعيش في غيبة عن جلسائه بروحه لا يشعر بهم وإن كان بينهم بجسده، وممّا جاء في هذه المعاني قول رابعة العدوية:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي
وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس
وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي(16)

فهي وإن كانت بين جلّاسها وظنّوا أنّها معهم إلا أنّها في الواقع غائبة عنهم متّصلة بخالقها تحدّثه بقلبها، وتشعر بالأنس معه فلا يكون لها شعور بمن حولها. وقد رأى بعض الدارسين أنّها مهدت بهذا للحب (العشق) الإلهي الذي شاع عند كثير من الصّوفية العرفانيين، بل صار عند بعضهم دينا كحال الحلاج وابن عربي.

مقام الفناء الصوفي

بدأ الحب الإلهي بسيطا كحال رابعة العدوية وإن حمل بعض معاني الفناء، وانتهى بمن جاؤوا بعدها بالفناء المطلق في ذات المحبوب حين يتحقّقون. يفنون عن كل الموجودات إلا عن الله تعالى إذ لا يبقى أمامهم إلا هو. تقول رابعة :

كأسي وخمري والنديمُ ثلاثةٌ
وأنا المشوقةُ في المحبةِ رابعةْ
كأسُ المسرّةِ والنعيم يُديرها
ساقي المُدام على المدى مُتتابعةْ
فإذا نُظِرْتُ فلا أُرى إلا لهُ
وإذا حَضَرْتُ فلا أُرى ألا مَعَهْ
يا عاذلي، إني أحبُّ جمالهُ
تالله ما أذْني لِعَذلكَ سامعةْ
كمْ بِتُّ منْ حُرَقٍ وفرط تعلقي
أُجري عيوناً منْ عيوني الدامعةْ
لا عَبْرَتي تُرقا ولا وصلي لهُ
يبقى ولا عيني القريحة هاجعةْ

فهي تسكر بحب الله تعالى حتّى تغيب عمّن حولها غيبة بقلبها، وتكون ساعتها في حضرة الحقّ الذي لم تحب غيره، وبه أنسها. وهي بهذا تكون في حالة فناء عن الخلق. لكن من جاء بعدها ممّن سلكوا مسلكها تطوّر مفهوم الفناء عندهم. فبه يفقد الصّوفية ناسوتهم في عالم الناس، ليعيشوا في عالم اللاهوت كما يقولون. وفي عالمهم هذا تُرفع الأستار عن الأسرار، وتتجلّى لهم الحقائق. ويكون الفناء حينئذ هو غاية الصّوفية بعيدا عن الرغبة والرهبة. فلا شيء يبقى أمامهم سوى المحبوب الأعلى. فمن فني لا يحسّ بما حوله، ولا يحسّ بنفسه، فقد فنى عمَّا سوى الله. يفنى أولا عن الخلق ثمّ عن نفسه فلا يبقى إلا الواحد وعندها يشعر الصّوفي العرفاني بأنّ الموجودات كلّها لا وجود لها إلا بتجلي الحقّ فيها (وحدة الوجود والحلول) . وساعتها يقول الصّوفي وهو في نشوة الفناء وسكرة الحب، ليس في الوجود إلا الله. وينطق بكلام لا يفهمه ولا يتذوّقه إلا الصّوفية على شاكلة " أنا الله " وهو ما عبّروا عنه بالشطحات. يقول الحلّاج:" من أسكرته أنوار التّوحيد، حجبته عن عبارة التّجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد، نطق عن حقائق التوحيد؛ لأنّ السّكران هو الذي ينطق بكل مكتوم".

ولا يمكن أن يكون الوصول والتحقّق إلا بالفناء. وقد تحدث فيه الصوفية كثيرا إذ لولاه لما كان السّكر والشّطح. فالسّالك من الصّوفية مدراج السّالكين يجد نفسه قد وصل إلى حضرة الألوهية، وأشرقت عليه أنوارها، وأصبح أمام الذات التي هام بها، وسكر بحبّها، فيشعر بهذا الدنو منها ويخيّل إليه أنّه اتّحد بها، ولا يستطيع تحمّل ما رأى لما حدث

له من وجد عنيف، فلا يقدر معه على الكتمان، وقد يهتك الأستار. فالرؤية اتّسعت والعبارة ضاقت، فيلجأ ساعتها إلى النطق بعبارات تتجاوز حدود العقل ولا يستوعبها فهم الناس، وقد أطلقوا عليها اسم الشّطح، فكلها رموز وغرابة. يقول السّراج:" ألا ترى أنّ الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض على حافتيه يقال له شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوي وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها إلا من كان من أهلها، ويكون متبحّرا في علمها. فسمّي ذلك على لسان أهل الاصطلاح

شطحا، وهي عباره مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته " [17].

وقد حاول أبو حامد الغزالي أن يخرج كلامهم على أوجه غير الظاهرة. ففي كتابه مشكاة الأنوار يقول في الذود عن العرفانيين الذين عرفوا بأقوالهم الغريبة خاصة الحلول ووحدة الوجود :" من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى وأنّ [**كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إِلّا وَجهَهُ**](18) لا أنّه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وأبدا لا يتصوّر إلا كذلك، فإنّ كلّ شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحقّ رؤى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط. فلكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه؛ فإذن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذن كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدا. ولم يفتقر هؤلاء إلى يوم القيامة ليسمعوا نداء الباري تعالى [**لِّمَنِ المُلكُ اليَومَ لِلَهِ الواحِدِ القَهّار**](19) (20) .

ولا يكون الشطح إلا إذا توفرت عناصر ضرورية يذكرها عبد الرحمن بدوي في :

1- شدّة الوجد

2- أن تكون التجربة تجربة اتّحاد

3- أن يكون الصّوفي في حال سكر

4- أن يسمع في داخل نفسه هاتفا إلهيا يدعوه إلى الاتّحاد، فيستبدل دوره بدوره.

5- أن يتمّ هذا كلّه والصوفي في حال من عدم الشّعور، فينطق مترجما عمّا طاف به متّخذا صيغة المتكلّم وكأنّ الحقّ هو الذي ينطق بلسانه .(21)

نماذج من الشّطح الصّوفي

لأنّ الصّوفية يختلفون ، فقد تمايز أدبهم من حيث شكله ومضمونه بتمايزهم هم أنفسهم . فكان لكلٍ طريقة وأدب.

وممّا اختلفوا فيه ما تضمنه أدب بعضهم من أفكار عدّت غريبة لأنّ منشأها من حضارات أخرى، ودخلت بلاد المسلمين مع ما نقل من فلسفات وآداب. ولهذا فرّق بعضهم بين الصّوفية والفلسفة الصّوفية . وهذه الفلسفة غالبا ما نجدها لدى العرفانيين من الصّوفية. ومن أهم ما إعتقدوه وحدة الوجود والحلول والاتّحاد، وهي فلسفات في غالبها هندية وأفلاطونية كما يرى كثير من الباحثين. وسنقتصر على نموذجين ممّن شهروا بهذا النوع من الشّعر أو النثر.

أولا : أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي

كان جدّه مجوسيا أسلم وكانوا ثلاثة إخوة آدم وطيفور وعلي وكلهم كانوا زهادا عبادا وأبو يزيد كان أجلهم حالا. قيل: مات سنة إحدى وستين ومائتين وقيل: أربع وثلاثين ومائتين. سئل بأي شيء وجدت المعرفة ؟ قال ببطن جائع وبدن عار.(22) وقد كان يشتد على نفسه حتى يحرمها الماء." سئل عن ابتدائه وزهده فقال: ليس للزهد منزلة. فقيل: لماذا؟ فقال: لأنّي كنت ثلاثة أيّام في الزهد، فلما كان اليوم الرابع خرجت منه. اليوم الأوّل زهدت في الدّنيا وما فيها، واليوم الثّاني زهدت في الآخرة وما فيها، واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله، فلما كان اليوم الرابع لم يبق لي سوى الله فهمت فسمعت هاتفا يقول: يا أبا يزيد لا تقوى معنا، فقلت: هذا الّذي أريد فسمعت قائلا يقول: وجدت وجدت. وقيل لأبي يزيد: مَا أشد ما لقيت في سبيل اللَّه؟ فقال: لا يمكن وصفه، فقيل له ما أهون ما لقيت نفسك منك؟ فقال: أمّا هذا فنعم دعوتها إلى شيء من الطاعات فلم تجبني فمنعتها الماء سنة".(23)

من شطحات أبي يزيد البسطامي :

روي عن البسطامي الكثير من الشطح الصّوفي باعتباره رائدا فيه، ومن أمثلة ذلك ما يلي :

" رفعني الله مرةً فأقامني بين يدَيه وقال لي: يا أبا اليزيد إنّ خلقي يحبّون أن يرَوكَ. فقلتُ: زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أُحديتك، حتّى إذا رآني خلقكَ قالوا: رأيناك، فتكون أنتَ ذاك، ولا أكون أنا هناك".(24) وفكرة الحلول ظاهرة في هذه العبارة .

« لَيْسَ الْعَجَبُ مِنْ حُبِّي لَكَ وَأَنَا عَبْدٌ فَقِيرٌ, إِنَّمَا الْعَجَبُ مِنْ حُبِّكَ لِي وَأَنْتَ مَلِكٌ قَدِيرٌ»

" غَلَطْتُ فِي ابْتِدَائِي فِي أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: تَوَهَّمْتُ أَنِّي أَذْكُرُهُ وَأَعْرِفُهُ وَأُحِبُّهُ وَأَطْلُبُهُ فَلَمَّا انْتَهَيْتُ رَأَيْتُ ذِكْرَهُ سَبَقَ ذِكْرِي وَمَعْرِفَتَهُ سَبَقَتْ مَعْرِفَتِي, وَمَحَبَّتَهُ أَقْدَمَ مِنْ مَحَبَّتِي, وَطَلَبَهُ لِي أَوَّلًا حَتَّى طَلَبْتُهُ "

« إِنَّ لِلَّهِ خَوَاصًّا مِنْ عِبَادِهِ لَوْ حَجَبَهُمْ فِي الْجَنَّةِ عَنْ رُؤْيَتِهِ لَاسْتَغَاثُوا بِالْخُرُوجِ مِنَ الْجَنَّةَ كَمَا يَسْتَغِيثُ أَهْلُ النَّارِ بِالْخُرُوجِ مِنَ النَّارِ»(25) وأنّ هذا يفسر قوله بأنّه زهد في الدنيا وفي الآخرة.

" إن الجنة لا خطر لها عند المحب لأنّه مشغول بمحبته "

" كنت أطوف حول البيت أطلبه فلما وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي "

" سبحاني سبحاني ما أعظم شاني، وحسبي من نفسي حسبي "

" يا أبا يزيد إنّهم كلّهم خلقي غيرك، فقلت فأنا أنت وأنت أنا

ومن شطحاته شعرا :

روي أنّ يحي بن معاذ الرازي كتب إلى أبي يزيد: إنّي سكرت من كثرة ما شربت من محبته. فكتب إليه أبو يزيد: غيرك شرب بحار السماوات والأرض وما روي بعد، ولسانه خارج ويقول : هل من مزيد؟ وأنشد : (26)

عجبت لمن يقول ذكرت ربي وهل أنسى فأذكر ما نسيت
أموت إذا ذكرتك ثم أحيا ولولا حسن ظني ما حييت
فأحيا بالمني وأموت شوقاً فكم أحيا عليك وكم أموت
شربت الحبّ كأساً بعد كأس فما نفد الشّراب وما رويت

ثانيا: أبو منصور الحلاج

وهو أبو مغيث الحسين بن منصور، وكنيته أيضا أبو عبد الله. من أهل بيضاء فارس. ونشأ بواسط، والعراق. وكان جدّه مجوسيا اسمه محمي الصّوفي. نشأ بتستر، فصحب سهل بن عبد الله التستري. وصحب ببغداد الجنيد وأبا الحسين النوري، وعمرو بن عثمان المكّي وغيرهم. وأكثر الترحال والأسفار والمجاهدة (27).

يعتبر واحدا من أشهر الصّوفيين وأكثرهم إثارة للجدل عبر التاريخ. ولد في البيضاء في فارس عام 244 هـ/ 857م . واختلف في أمره بين الصّوفية وكذلك بين خصومه وأتباعه. فقد ردّه أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوّف. وقبله بعضهم، وأثنوا عليه، وصحّحوا له حاله، وحكوا عنه كلامه، وجعلوه أحد المحقّقين". وكان ابتداء حاله على ما ذكره ابن الأثير في تاريخه يظهر الزهد والتصوّف والكرامات، ويُخْرِج للنّاس فاكهة الشّتاء في الصّيف وفاكهة الصّيف في الشّتاء، ويمدّ يده إلى الهواء ويعيدها مملوءة دراهم مكتوب عليها: قل هو الله أحد، ويسمّيها دراهم القدرة. ويخبر النّاس بما يأكلون وما يصنعون في بيوتهم، ويتكلم بما في ضمائر النّاس، فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول. وتبرأ منه سائر الصّوفية والمشايخ والعلماء لما ظهر من سوء سيرته ومروقه. ومنهم من نسبه إلى الحلول، ومنهم من نسبه إلى الزندقة، وإلى الشعبذة، وقد تستر به طائفة من ذوي الضلال والانحلال، وانتحلوه وروّجوا به على الجهّال"(28).

والذين يعظّمونه اختلفوا فيه أيضا؛ فمن قائل إنّه حلّ فيه جزء إلهي ويدّعي فيه الربوبية. ومن قائل إنّه ولي الله تعالى، وأنّ الذي يظهر منه من جملة كرامات الصّالحين. ومن قائل أنّه مستغث وشاعر كذّاب ومتكهّن، والجنّ تطيعه فتأتيه بالفاكهة بغير أوانها.(29) قتل في بغداد عام 309 هـ/ 922م، على يد رجال الخليفة العباسي المقتدر، على نحو بشع حيث جلد وصلب وقطعت جثته وأحرقت وألقيت رفاته في نهر دجلة.

لا تخلو أقواله سواء أكانت شعرا أم نثرا من الحديث عن وحدة الوجود والحلول والاتّحاد.لاويتم ذلك عبر إفناء الناسوت في اللاهوت بعد المجاهدة والوصول والسّكر بحب الله. فجلّ شعره يصب في هذه الفلسفة وإن بدا بأغراض أخرى. وبقي حتّى وهو يصلب متشبّثا بها غير مبال بما يتعرض له ليبدي لأتباعه الثّبات على فكره. فإنّه لما قدّم للقتل، قطعت يده اليمنى، ثمّ اليسرى، ثمّ رجله، فخاف أن يصفرّ وجهه من رؤية الدم، فأدنى يده المقطوعة من وجهه، ولطّخه بالدم ليخفي اصفراره وأنشد:

لَم أُسْلِم النَفْسَ للأَسْقَام تَبْلُغُها
إلا لِعِلْمي بأَنَّ الوَصْلَ يُحْيِيـهَا

نَفْسُ المُحِبّ علَى الآلَامِ صَابِرَةٌ
لَعَلَّ مُسْقِمـــهَا يوماً يُدَاوِيـها

فلما شيل إلى الجذع قال:

يَا مُعِينَ الضَنَى عَلَيّ أَعِنّي عَلَى الضَنَى

ثم جعل يقول

مَا لِي جَفَيتُ وكُنْتُ لَا أَجفى وَدَلَائلُ الهجْـرَانِ لَا تَخْـفَى
وأَرَاكَ تَمْزُجُنِي وتَشْرَبُنِـي ولَقَدْ عَهِدْتُك شَارِبِي صِرْفًا

فلما بلغ به الحال أخذ يقول:

لَبَيْكَ يَا عَالِماً سِرّي ونَجوَائِي
لَبَيكَ لَبَيْكَ يا قَصْدِي ومَعْنَائِي
أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِليكَ فَهَلْ
نَاجيتُ إِيَّاك أَم نَاجَيتُ إِيَّائِـي
حبي لمولاي أضناني وأسقمـني
فكيف أشكو إلى مولاي مولائي
يا ويح روحي من روحي ويا أسفي
علي مني فإني أصل بلوائي(30)

وقبل أن تكون نهايته على هذا النحو عاش حياة خالف فيها حتّى معاصريه من الصّوفية بما يحمله من معتقدات غريبة عن بيئته. فكانت معارضة كثير منهم له صريحة. ولعل تنقّله بين البلدان أثّر في معتقداته. فهو عاش مرتحلا من بلد إلى أخر؛ من بغداد إلى مكة، ثمّ من مكة إلى بغداد، ومن بغداد إلى الهند وما جاورها... ثمّ الرجوع إلى بغداد وهكذا. وربما آثار سفره إلى الهند هي التي كانت وراء معتقداته كما يرى بعض الدارسين لفكره. وذلك لأنّ هذه الأفكار ممّا شاع عندهم. فلم تخلو أقواله أو أشعاره من الاعتقاد بوحدة ما في الوجود، والحلول ويكون ذلك بعد إفناء "الأنا" أو "الذات" الفردية أو ناسوتية الإنسان في "الأنا" أو "الذات" الكلية، أو في لاهوتية الله" ومن أقواله في هذا(31):

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا لخلقـه ظاهـرا في صورة الآكل والشـارب
حتّى لقد عاينه خلقـه كلحظة الحاجب بالحاجب

فهو يرى أنّ موجودا واحدا فقط في الوجود ولا شيء سواه وهو الله، وأن جميع الموجودات هي تعبيرات عن هذا الواحد الذي يتجلّى فيها. ويتوافق مع هذا قول ابن عربي وهو يعبّر عن هذه الفكرة (وحدة الوجود) التي كانت من أهم ما اعتقده بقوله (32):

ما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الله إلا راهب في كنيسة

وقد عدّ الاعتقاد بأنّ تلك الموجودات موجودات منفصلة وقائمة بذاتها خطأ يقع فيه العقل، وذلك لعجز الناس عن إدراك الحقيقة التي يبلغها الصّوفي المتحقّق. ولا يمكن أن يصلها إلا بعد المجاهدات التي تسمح بانطلاق الروح من الجسد وتحررها منه. فكان يشتد على نفسه وترويض جسده على الشدائد تصل به إلى حد الجلوس على جبل قبيس في مكة المكرمة وقت أن يكون الحرّ على أشده وكأنّه يريد أن يتلظّ تحت أشعة الشمس المحرقة ويحرم نفسه من الأكل والشّرب حتّى تتحقّق المجاهدة التي يريد. وذلك لبلوغ الحقيقة التي يقسمها إلى ثلاثة مستويات: علم الحقيقة وهو بمثابة ضوء المصباح، وحقيقة الحقيقة التي هي حرارته، وحق الحقيقة التي هي الوصول إليه ". فحتّى الذين بلغوا الحقيقة تختلف مستوياتهم من حيث القرب والفناء في ذات الله.

ولتحقيق هذا المبتغى انفرد الحلاج عن الصّوفية جميعا عندما اتّخذ من الآلام والمعاناة شيئا مقصودا لذاته، وهي نظرة لم يشاركه فيها أحد لأنّها الموصلة إلى المبتغى، وهو تحرير الروح من الجسد لتفنى في الذات الإلهية بعد الوصل. ومن أقواله في هذا الاتجاه قوله(33) :

أريـدك لا أريـدك للثواب ولكنّي أريـدك للعـقاب
فكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

فهو لا يريد من حبّه إلا آلام الوجد لأنّه يجد فيها لذة لا يجدها في ألوان النّعيم الأخرى، أي أنّ المعاناة في الحب عنده يجب أن توصل إلى العذاب، وهذا العذاب هو لذّة خالصة لا يعرفها ولا يتذوّق حلاوتها إلا خاصة من المحبين. ولهذا كان بعد حالات الجذب والوصل يخرج على النّاس بأقواله الغريبة المستفزّة على شاكلة " أنا الحق" أو " ما في الجبّة إلا الله ".

ومن شطحاته نثرا قوله:" يا أهل الإسلام أغيثوني فليس يتركني (أي الله سبحانه وتعالى) ونفسي فأتهنى بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها وهذا دلال لا أطيقه "

شوهد الحلاج بسوق بغداد باكيا يصيح : أيّها الناس أغيثوني عن الله ثلاث مرات، فإنّه اختطفني منّي، وليس يردّني عليّ، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران، فأكون غائبا محروما. والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصل".(34)

وبهذا السلوك جمع الحلاج بين ما يمارسه الصّوفية عموما من الزهد وحرمان النفس من شهواتها لترويضها وتحريرها من

الجسد، وإن كان قد بالغ واشتد على نفسه أكثر منهم، وبين الفلسفة القائمة على وحدة الوجود والحلول والاتّحاد .

فالتصوّف الذي كانت بداياته زهدا في الدنيا وابتعاد عن ترف العباسيين، وكان بسيطا خالصا، ساذجا، بعيدا أي تعقيد حرص الأوائل فيه على التزام الكتاب والسنة وكانا هما الميزان في ذلك بدأ يتطور شيئا فشيئا إلى أن صار فلسفة نابعة من فلسفات غريبة عن المجتمع المسلم. لقد كان الزهد، ثمّ تلاه الاهتمام بمجاهدة النفس وترويضها على الطاعات والقناعة على بساطته التي عرف بها في صدر الإسلام، ثمّ تحول إلى نظريات فلسفية. وتسند هذه الفلسفة عموما على الفناء في المحبوب والاتّحاد به، والسّكر بحبّه، والصّحو على وصله، والبقاء به.

ويتحوّل هذا الحب العنيف إلى دين يدينون به كالحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم . ويتساوى عندهم المؤمن والكافر والمسلم والمسيحي أو اليهودي ويجهرون بذلك. فالحلاج الذي سافر إلى الهند والصين حيث تعرف على أساتذة اليوغا واطلع على علومها ومارسها. صار يبني دعوته الروحانية على أسس إنسانية شاملة، من دون تعصّب لدين أو جنس أو قومية بعينها عندما عاد إلى بغداد. فقد روي عن عبدالله بن طاهر الأزدي أنّه قال: كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب. فمرّ بي الحسين بن منصور، ونظر إليّ شزرا، وقال: لا تنبح كلبك، وذهب سريعا. فلما فرغت من المخاصمة، قصدته، فدخلت عليه، فأعرض عني بوجهه. فاعتذرت إليه فرضي، ثم قال: يا بني، الأديان كلّها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم. فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه (...) واعلم أنّ اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف"(35).

ويروى عن إبراهيم بن سمعان أنّه قال: رأيت الحلاج في جامع المنصور وكان في تكّتي ديناران شدد ما لغير طاعة الله. فسأل سائل فقال الحسين: يا إبراهيم، تصدق عليه بما شددت في تكتك. فتحيّرت فقال: لا تتحيَّر، التصدّق ما خير مما نويت. فقلت: يا شيخ هذا من أين. فقال: كل قلب تخلّى عن غير الله يرى في الغيب مكنونه وفي السر مضمونه. فقلت له: أفِدني بكلمة. فقال: من طلب الله عن الميم والعين وجده، ومن طلبه بين الألف والنون في حرف الإضافة فقَده. فإنه تقدَّس عن مشكلات الظنون وتعالى عن الخواطر ذوات الفنون. ثم أنشأ يقول(36):

تَفَكَّرتُ في الأَديانِ جِدّ مُحَقّق
فَأَلفَيتُها أَصلاً لَهُ شَعبٌ جَمّا
فَلا تَطلُبَن لِلمَرءِ ديناً فَإِنَّهُ
يَصُدُّ عَنِ الأَصلِ الوَثيقِ وَإِنَّما
يُطالِبُهُ أَصلٌ يُعَبِّرُ عِندَهُ
جَميعَ المَعالي وَالمَعاني فَيَفهَما

ولا يختلف ابن عربي عن الحلاج كثيرا في هذا المجال إذ يقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعىً لغزلانٍ، ودير لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ، وكعبة طائفٍ
وألواح توراةٍ، ومصحف قرآنِ
أدين بدين الحبّ أنَّى توجهتْ ركائبه،
فالحبّ ديني وإيماني

فكلاهما لا يفرّق بين دين وأخر لأنّه أحبّ الله حتّى غدا هذا الحب هو الدين وفي رأيهم الناس كلّهم يدينون لله الذي فنوا في حبّه وبالتالي لا فرق بينهم .

وفي الأخير يمكن أن نستخلص ممّا سبق أنّ التصوّف نشأ في بدايته ممارسة للعبادات والتزاما بالأخلاق، وعناية بالقلب والروح، وتصفية للنفس وتهذيبا لها حتّى يتحقّق لها الصّفاء، فتسمو إلى أعلى وتبلغ درجة الإحسان. وقد عبّروا عن هذا في كلامهم الذي يمكن اعتباره أدبا لهم. ووضعوا القواعد لذلك وألّفوا فيه المؤلفات. وبحكم الاندماج الحاصل في العصر العباسي بين المجتمعات المختلفة ذات الخلفيات الفكرية والعقدية المتباينة والديانات المختلفة، والتي اندمجت في مجتمع واحد تباين مستوى التزامهم بالإسلام أو بقاء رواسب ممّا كانوا عليه سابقا فيهم ، وبحكم ما دخل البلاد الإسلامية من علوم وفلسفات من الأمم الأخرى، فإنّ طائفة من الصّوفية تأثّروا بها ومزجوا بين التصوّف الذي كان تهذيبا للنفس وبين بعض الفلسفات فصار تصوّفهم فلسفة صوفية. وإذا كان بعضهم قد اعتبر ما صدر عن هؤلاء ممّا فيه غرابة كان في حال غيبة العقل، فإنّ أخرين عدّوا أقوالهم معبّرة عن عقيدتهم بدليل أنّ الحلاج بقي ثابتا على أقواله حتّى وهو يصلب ولم يكن ساعتها في حالة فناء تصدر عنه شطحات .

. قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد [ت: 606هـ] ، المختار من مناقب الأخيار، تح. مأمون الصاغورجي وعدنان عبد ربه ومحمد أديب الجادر، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية، 1424هـ /2003م
2. ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري [ت: 804هـ] طبقات الأولياء، ط2، نور الدّين شريبه من علماء الأزهر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، 1415 هـ / 1994 م
3. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس، ج2، دار صادر، بيروت
4. أبو الفتح البستي،الديوان، تح درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1410هـ/ 1989م
5. أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري [ت: 465هـ]،الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م
6. أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي [ت:638هـ]، الديوان، شرحه أحمد حسن بسج ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ / 1996م
7. أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي [ت: 638هـ]، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن مصطاوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ/2005م
8. أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ، تح. أبو العلاء عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ، 1383هـ/1964م
9. أبو منصور الحلاج، الديوان، جمع المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون
10. أبو نصر السراج، اللمع، تح. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب المصرية الحديثة، 1380هـ/ 1960م
11. أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني [ت: 430هـ]، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، د. ت، ج10 ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ
12. سميح عاطف الزين ، الصّوفية في نظر الإسلام ، ط3 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1405هـ/1985م
13. عبد الرحمان بدوي ، الشطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات ، الكويت
14. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت
15. عبد الرزاق الكاشاني [ت: 730هـ] معجم اصطلاحات الصوفية، تح. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1413هـ/1992م
16. عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط3، دار المسيرة، بيروت 1407هـ/ 1987م
17. لويس ماسينيون وبول كراوس ، كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج ، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، 2006م
18. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تح. محمد حامد الفقي،ج،1 ط2، دار المعرفة، بيروت، 1975/1395
19. محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي [ت:412هـ]، طبقات الصوفية ، تح. مصطفى عبد القادر عطا ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت1419هـ/ 1998م
20. محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الهمذاني، بهاء الدين [ت: 1031هـ]، الكشكول ، تح. محمد عبد الكريم النمري ، ط1، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان 1418هـ ، 1998م
21. محمد بهاء الدين البيطار[ت:1314هـ] ، النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية ، د.ط ، دار الجيل بيروت

الهوامش:

(1) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري [ت:465هـ] ،الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، ص37

(2) ديوان أبي الفتح البستي، تح. دربة الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1410هـ/ 1989م، ص:134

(3) محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تح. محمد حامد الفقي، ط2، دار المعرفة، بيروت ، 1395هـ /1975م ، ج1ص: 125

(4) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص:381

(5) جاء في بعض معاجمهم : " .. زعموا أنّ الحق اصطفى أجساما حل فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية .. والأجسام التي اصطفاها الله تعالى أجسام أوليائه وأصفيائه "

ينظر: عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط3، دار المسيرة، بيروت 1407هـ /1987م، ص: 73

والاتّحاد هو تصيير ذاتين واحدة، وهو حال الصّوفي الواصل، وقيل شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها .." ينظر المرجع نفسه: ص9

(6) الفناء: تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات. فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث. وقيل الفناء سقوط الأوصاف المذمومة والبقاء عكسه وهو ثبوت النعوت المحمودة، وقيل هو الغيبة عن الأشياء كما كان فناء موسى حين تجلى ربه للجبل فجعله دكا وخر موسى صعقا. وقيل الفناء عن الخلق هو الانقطاع عنهم وعن التردد إليهم واليأس مما لديهم .. وقيل الفناء أن لا ترى شيئا إلا الله ولا تعلم إلا الله وتكون ناسيا لنفسك ولكل الأشياء سوى الله فعند ذلك يتراءى لك أنّه الرب إذ لا ترى ولا تعلم شيئا إلا هو، فتعتقد أنه لا شيء إلا هو فتظن أنك هو فتقول أنا الحق وتقول ليس في الدار إلا الله وليس في الوجود إلا الله .

ينظر: المرجع نفسه، ص207.

(7) وحدة الوجود، يعني في العقيدة الصوفية أنه ليس هناك موجود إلا الله ، فليس غيره في الكون، وما هذه الظواهر التي نراها إلا مظاهر لحقيقة واحدة، هي الحقيقة الإلهية التي تنوعت وجوداتها، ومظاهرها في هذا الكون المشاهد .

(8) الكهف :65

(9) جاء في معجم اصطلاحات الصوفية :" ... انكشاف الحجب بصفاء صفات السالك فيها ، وشهود أحدية الذات في صور الصفات في مقام البقاء بعد الفناء" .

ينظر: عبد الرزاق الكاشاني [ت:730هـ] معجم اصطلاحات الصوفية، تح. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1413هـ/1992م، ص: 346.

وفي: معجم مصطلحات الصوفية:" مكاشفات العيون بالإبصار، ومكاشفات القلوب بالاتصال، والمكاشفة حضور القلب بنعت البيان، فيكشف له ما يستتر على الفهم كأنه رأي العين". ينظر: عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص248

(10) سميح عاطف الزين، الصّوفية في نظر الإسلام ، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1405هـ/1985م: ص295

(11) ينظر الديوان: ص48

(12) أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي [ت:638هـ]، الديوان، شرحه أحمد حسن بسج، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ / 1996م، ص151

(13) أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي [ت:638هـ] ، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن مصطاوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ/2005م، ص25

(14) معجم مصطلحات الصوفية: ص140

(15) عبد الرحمان بدوي، الشطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت: ص10

(16) ينظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. : إحسان عباس، دار صادر، ، بيروت، ج2ص285

(17) أبو نصر السراج، اللمع، تح. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب المصرية الحديثة، 1380هـ/1960م، ص453

(18) العنكبوت: 88، وتمامها**[وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ]**

(19) غافر :16 ، وتمامها :**[يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ]**

(20) ينظر كلام الغزالي في مشكاة الأنوار، تح. أبو العلاء عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ/1964م، ص: 55

(21) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص10-11

(22) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص37

[23] المصدر نفسه، ص38

[24] أبو نصر السراج، اللمع، ص 461

[25] ينظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني [ت:430هـ]، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، د. ت، دار الكتب العلمية، بيرو ، 1409هـ، ج10ص34

[26] ينظر: ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد [ت:606هـ]، المختار من مناقب الأخيار، تح. مأمون الصاغورجي وعدنان عبد ربه ومحمد أديب الجادر، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية، 1424هـ/2003م، ص185

[27] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2ص141.

[28] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2ص141.

[29] ينظر: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي [ت:412هـ]، طبقات الصوفية، تح. مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت1419هـ/ 1998م، ص236 . ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري [ت: 804هـ] طبقات الأولياء، ط2، نور الدّين شريبه من علماء الأزهر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، 1415 هـ / 1994 م، ص187

[30] محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الهمذاني، بهاء الدين [ت: 1031هـ]، الكشكول، تح. محمد عبد الكريم النمري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1418هـ، 1998م، ج2ص14

[31] ينظر الديوان: ص14

[32] نسبه البيطار إلى أحد الذين غلب عليهم الشهود من أرباب الأحوال. ينظر: محمد بهاء الدين البيطار[ت:1314هـ]، النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، ب.ط، دار الجيل بيروت، ص:338

[33] ينظر: أبو منصور الحلاج، الديوان، جمع المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون: ص15

[34] لويس ماسينيون وبول كراوس، كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2006م، ص29

[35] المرجع السابق، ص74

[36] المرجع السابق، الصفحة نفسها