

## التصوف الإسلامي في مدونة عبد الرحمن بدوي: 2- التحقيق والتأليف

### Islamic Sufism in Abdurrahman Badawi's Record : investigation and Authorship.

خالدي مزاتي

جامعة العقيد أحمد دراية، (أدرار)، [khaldi.mez@gmail.com](mailto:khaldi.mez@gmail.com)

تاريخ الاستلام: 2021/09/04 تاريخ القبول: 2021/09/20 تاريخ النشر: 2021/09/30

#### ملخص:

بعد أن تم لنا في بحث سابق رصد مجموع الأبحاث والدراسات التي نقلها إلى العربية الفيلسوف المصري عبد الرحمن بدوي لمستشرقين كبار استهواهم البحث في الدروب الوعة التي سار فيها التصوف الإسلامي القدم، نحاول في هذا المقال مواصلة رصد الجهود العلمية التي بذلها هذا الرجل في مجال العرفانيات الصوفية تحقيقاً ونشراً وتأييلاً، مركزين الانتباه على طريقته الخاصة في البحث التي حمل نفسه فيها على أسلوب التعاطف و اللين في تعامله مع بعض النصوص الصوفية التي قرأها قراءة خاصة قائمة على تطويع المقولات والمفاهيم الفلسفية التي استمدتها من مذهبه الوجودي المعروف لتتنجم مع المقولات والمفاهيم الفنية الخاصة التي استخدمها متصوفة الإسلام في نصوصهم.

كلمات مفتاحية: شطحات الصوفية؛ الإشارات الإلهية؛ العشق الإلهي؛ النزعة الإنسانية؛ تاريخ التصوف الإسلامي.

#### Abstract:

After we, in a previous research, monitored the totality of studies that the Egyptian philosopher Abdurrahman Badawi transferred to Arabic for great Orientalist who were tempted to research the rugged paths that the ancient Sufis of Islam Walked, in this article we try to continue monitoring the scientific efforts made by this man in the field of Sufi mysticism (Investigating, publishing, and Authoring); Focusing attention on his special method of Research, in which he adhered to the Method of Sympathy and softness in dealing with some of the Sufi texts that he read, a special reading based on adapting the philosophical sayings and concepts that he derived from his well-known existential doctrine, to be consistent with the special artistic sayings and concepts used by the Sufis of Islam In their texts.

**Keywords:** Mystical lights; Divine signs; Divine love; Human propensity; History of Islamic Mysticism.

تدفعنا موجبات استكمال البحث الذي افتتحناه بمقال سابق عن موضوع «التصوف الإسلامي في مدونة عبد الرحمن بدوي» أن نستهل استئناف النظر في هذا الموضوع المهم بالإشارة إلى ضرورة إشاعة المعرفة بمدونات تراثنا العربي الإسلامي الضخم الذي تجاوز نطاقه الجغرافي أرض الإسلام، وملاً فراغا حضاريا رهيبا خلال القرون الوسطى، ولعب - لهذا السبب بالذات - دورا بارزا في تطور الفكر البشري عامة، وبخاصة مساهمته في نهضة أوروبا المسيحية التي اتخذت من الإشاعات العربية، من قبيل الجهود الفلسفية والعلمية المبذوة لرجال عظماء من أمثال الكندي وابن رشد الحفيد وابن الهيثم وسواهم، طريقا آمنا للخروج من عصورها المظلمة. وهذا الحضور التاريخي الفاعل ما كان ليتحقق للثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية لو لم تكن هذه الأخيرة قد بلغت بالفعل درجة من الاتساع والخصوبة والعمق والتميز وهبتها مقاما رفيعا بين ثقافات الأمم والشعوب الأخرى، وخلقت في نفوس أتباعها من عرب وغير عرب شعورا بأنهم سادة العالم قبل أن تدور عليهم الدائرة وتصاب حضارتهم بالتقهقر والتراجع مع بداية عصور الانحطاط؛ ويضيق من بين أيديهم جانبا مهما من نفاثات المخطوطات الحاملة لنتاجات العقل العربي الإسلامي الكلاسيكي؛ وذلك بفعل أشكال من السرقة والسطو ظهرت في سياق الأحداث المؤلمة التي رافقت الحملات الصليبية والغزوات الاستعمارية الحديثة.

لهذا فإنه من الجائز القول من غير مبالغة: إن تراثا ثقافيا وفكريا عظيما قدره كالتراث العربي الإسلامي، من الظلم أن يبقى جانبا كبيرا من المخطوطات الحاملة له مجهولا ودون تجلية وتنقيب من طرف الباحثين العرب والمسلمين عامة. وهذه في الحقيقة هي المهمة الكبرى والشاقة التي تنطح لأدائها باقتدار الفيلسوف المصري العظيم عبد الرحمن بدوي الذي عُرف، في الشرق والغرب، في طليعة المفكرين العرب الجادين في البحث في مجالات روائع الفكر الإنساني الخلاق، وبالأخص في مجالات التراث العربي الإسلامي: ترجمة ونشرا وتحقيق وتأليفا. وبما أنه ليس لنا في هذا المقال أن نُقبل على البحث في جهود عبد الرحمن بدوي المتعلقة بالتراث العربي الإسلامي نتناولها في مداها كله، فإنه ينبغي أن نحصر مرادنا هنا في مواصلة تتبع الجهود التي بذلها بدوي في مجال التصوف الإسلامي على وجه التحديد. فبعد أن رصدنا النصوص التي ترجمها

لمستشرقين اهتموا بتراثنا الصوفي القديم، فها نحن أولاء نعرض في هذا المقال: **أولاً: مجموع النصوص الصوفية الكلاسيكية التي حققها وعلق عليها وجعلها تبوح بما انطوت عليه من أسرار.** ثانياً: **تتبع إنتاجه كتابة وتأليفاً في ميدان التأريخ للعرفانيات الصوفية، وهو التأريخ الذي اتبع فيه طريقة خاصة في فهم تراثنا الصوفي قائمة على تطويع المقولات والمفاهيم الفلسفية الوجودية لتنسجم مع المقولات والمفاهيم التقنية التي استخدمها صوفية الإسلام القدامى في نصوصهم.**

### أولاً: تحقيق النصوص

لعل تجربة عبد الرحمن بدوي الأولى في مجال تحقيق ونشر النصوص الصوفية القديمة هي تلك التي أثمرت كتابه «**شطحات الصوفية**» الذي نشره في طبعته الأولى لدى مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام 1949م، وهو العمل الذي جمع فيه لأول مرة - فيما نعلم - بين «**التأليف**» و«**التحقيق**». فعلاوة على الدراسة المطوّلة التي تناول فيها بدوي بالعرض والتحليل مسائل صوفية وعرة ودقيقة مرتبطة بشطحيات أبي يزيد البسطامي وسواه من صوفية الإسلام، تضمن الكتاب أيضاً تحقيقاً علمياً -على أصوله- لمجموعة من نصوص الفكر الصوفي الاسلامي القديم وهي على النحو التالي:

1- النص الأول الأساسي في المجموعة هو عبارة عن كتاب كامل يقع في مائة وثلاثين صفحة عنوانه «**النور من كلمات أبي طيفور**»، وهو يُنسب إلى مؤلف اسمه السهلجي لم يخرج فيه عن سرد ما سمعه من أخبار عن مناقب وشطحات أبي يزيد البسطامي. غير أن بدوي، وبالرجوع إل مخطوط بمكتبة الأوقاف ببغداد، وهو المصدر الذي أورد عنه النص -موضوع البحث-، ومقارنة هذا الأخير بنسخة أخرى له مأخوذة عن مخطوطة بجلب، وكذا الرجوع إلى كتاب حاجي خليفة الموسوم بـ: «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**»، وهو كما نعلم عمدة في باب؛ أقول بالرجوع إلى ذلك كله شكك بدوي في صحة نسبة الكتاب المذكور إلى السهلجي وخلص إلى القول: «وخلاصة الرأي أن كتابنا الذي نشره فيما يلي اسمه الحقيقي هو: «**النور من كلمات أبي طيفور**». أما مؤلفه فمجهول، وكان مجهولاً حتى في عهد حاجي خليفة (المتوفي سنة 1068هـ- سنة 1657م) بدليل صمته عن ذكر اسم المؤلف. فلعله مؤلف مجهول جمع الأخبار المتناثرة عن أبي يزيد البسطامي. وليس في الكتاب ما يمكن أن يوضح شيئاً عن هذا

المؤلف، ولكنه على كل حال لا يمكن أن يتجاوز القرن العاشر الهجري بدليل إيراد حاجي خليفة لاسم الكتاب». (بدوي - أ، 1978، صفحة 52 من تصدير بدوي).

2- أما النص الثاني فهو عبارة عن رسالة قصيرة عنوانها: «في حكم شطح الولي»، نسجها عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ) على منوال رسالة «المسلك الجلي في حكم شطح الولي» لصاحبها الشيخ الملا إبراهيم الكوراني المدني (؟) الذي أجاز القول بـ «وحدة الوجود» (Panthéisme)\* . ويظهر من رسالة النابلسي أنه زاد عن ذلك -فيما يشبه المصادرة على المطلوب- بأن نهي عن رد هذا القول والاعتراض عليه بالعقل بدعوى أنه القول الحق المؤكد في الكتاب والسنة، وهذا يعني أن حال الذي يعترض بالعقل على أمر كهذا هي بلا شك كحال الذي أتى شيئاً نكراً. يقول النابلسي: «والأنظار العقلية في معرفة الله تعالى هي شأن من لم يؤمن بالقرآن ولا بالسنة المحمدية. وأما المؤمن بذلك فلا يمكنه شرعاً إلا متابعة ما جاء في القرآن والسنة من ذكر الله تعالى، وذكر أوصافه وأسمائه» (النابلسي، 1978، الصفحة 197)

3- وأخيراً أنهى بدوي كتابه بملحق جمع فيه أربعة رسائل صوفية-غير منشورة قبل- لمؤلفين مختلفين ضمنوها ترجمة حياة أبي يزيد البسطامي وسرداً لأخباره وبعض الأقوال المنسوبة إليه. (بدوي - أ، 1978، الصفحات 203-226). وقد وردت هذه الرسائل بالعنوانات التالية: «مرآة الزمان» لسبط ابن الجوزي، و«نفحات الأنس من حضرة القدس» لمولانا عبد الرحمن الجامي، و«قصة أبي يزيد البسطامي مع الراهب» لمؤلف مجهول، و«طبقات المشايخ» للإمام أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي. والملاحظ هنا أن الرسائل الثلاثة الأولى أوردها بدوي عن

\* يرى لالاند أن «وحدة الوجود» هي، على الحقيقة، مذهب من يعتقد بأن «الكل هو الله، وأن الله والعالم لا يعدان إلا واحداً، ويفهم ذلك بمعتبين أساسيين: 1- الله هو وحده الحقيقي، وليس العالم إلا مجموعة من التعبيرات أو الصور التي تنفترق إلى صفة الحقيقة الدائمة والجوهر المتميز، وهذا هو مثال وحدة الوجود لدى سبينوزا. 2- العالم هو وحده الحقيقي، وليس الله سو مجموع الموجودات في العالم، وهذا هو مثال وحدة الوجود عند دولباخ، ديديو، واليسار الهيجلي». راجع تحت مادة **panthéisme**: A.Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, 3<sup>ème</sup> édition-(Paris: Puf, 2010).

قارن ما جاء في تعريف لالاند لـ «وحدة الوجود» بعبارة النابلسي التي تقول: «إن كل عين ظاهرة وكل عين باطنة هي عين باطنة هي عين الله تعالى لا غير»، أو بقوله: «كل شيء وجهه تعالى». راجع: عبد الغني النابلسي، «في حكم شطح الولي» رسالة ضمن كتاب: شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي، ص 197.

مصادرها المخطوطة بالمكتبة الأهلية بباريس تحت الأرقام 1913/1370/1505 على الترتيب. أما الرسالة الرابعة فقد أوردتها عن نسخة مصورة عن مخطوط بالمتحف البريطاني، وهي توجد بمكتبة جامعة فؤاد الأول بالقاهرة تحت الرقم 26032.

وضمن سياق الدفع بمشروعه الكبير في مجال الإسلاميات إلى أبعد مدى يمكن أن يصل إليه، واصل المرحوم بدوي في باب التصوف إسهاماته الرامية إلى انتشار المخطوطات الصوفية القديمة من غياهب النسيان ونفض الغبار عنها وتحقيقها ونشرها أمام الباحثين؛ إذ نراه هذه المرة يُقدم على تحقيق ونشر واحدة من روائع المخطوطات العربية القديمة التي لا تقدر بثمن؛ عنيت تحقيقه للجزء الأول من كتاب «الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية» لأبي حيان التوحيدي المتوفى عام 414هـ، والذي يعد في آن تحفة أدبية وصوفية وفلسفية جامعة لألوان البلاغة والأناشيد الروحانية ودقائق الحكمة؛ والكتاب في كل هذا أوفى التوحيدي فيه على الغاية في الروعة والجمال وغزارة المعنى. والجدير بالملاحظة هنا أن بدوي نشر هذا النص في طبعته المحققة الأولى لدى مطبعة جامعة فؤاد الأول بالقاهرة عام 1950م، وصدّره بمقدمة تقع في ثمان وثلاثين صفحة، وهو في الأصل يتضمن أربعاً وخمسين رسالة متقاربة من حيث الحجم غطت خمسا وأربعين وثلاث مائة صفحة من نشره بدوي هذه.

والواقع أن هذه الرسائل التي بدا فيها التوحيدي كأنه ذبالة تحترق تدخل كلها في باب «الابتهاال» و«المناجاة الإلهية» الحارة التي تفيض وهلاًّ ونَدماً واستِسْلاماً وحُشُوعاً وصدّقَ إيمان، وتتلظى تَرَنُّماً أسرعاً في التوحيد والتسييح والتحميد والتمجيد والاستعادات، إلى جانب الثقة بالله في إجابة طلب المغفرة والصفح والرضا والقبول، ورجاءً في الطُّهر والنقاء والوصل وإدراك الغاية القصوى. ولأن كل صفحة من الصفحات النارية التي كتبها التوحيدي في هذه النص المشحون بفيض الرؤى والمعاني قد بلغت من جلال الموضوع والسبك والترابط منتهاه، فإن كل محاولة لاختصار أي منها ستكون، بلا شك، تبسيطا وتشويها وتحريفا لا طائل من ورائه. وهذا معناه أن كل تلخيص لمقالة التوحيدي هذه، والتي يبدو تأثيرها بأساليب السرديات الدينية الكبرى،

وبالأخص القرآن الكريم\*، جلياً للعيان، لهو أعجز من أن يفني بالغرض المقصود من ورائه هاهنا؛ وهو التعبير بوضوح وإيجاز شديدين عن المقاصد الكلية لتلك المقالة دون التضحية بفرط الانفعالات الرائعة الظاهرة في النص، ولا بالترتيب والتسلسل والرباط الداخلي الجميل بين إشارات ذلك النص وأنفاسه الروحانية المتدفقة كالشلال في كل لفظ من ألفاظه المتناثرة. ومع هذا، ولكيلا نحرم القارئ الكريم متعة بعض من ألحان الإيمان الواردة في هذا النشيد الصوفي العظيم، فقد آثرنا أن نعرض منه مقطعا كاملا عساه يكون خيطا مرشدا يساعد القارئ على رسم صورة ما عن عذابات التوحيدي وآهاته الناتجة عن روحانيته الملتهبة وقلقه الميتافيزيقي الشديد الذي استبد به في أواخر أيامه دوغما تصنع أو افتعال. لنستمع إليه حين يقول:

«اللهم إننا إليك نفرع، وفي رياضك نرتع، وصوت رضاك نتوقع، وثوب خدمتك نتدّرع، [وبفنون الشاء عليك نتدّرع]، ولجلال وجهك نتضلّع، وباب جودك وإحسانك نقرّع، ومرارة ما يفوتنا من فضلك الواسع بتقصيرنا نتجرع. اللهم اجعل أمانة قبولك لنا ومنا وفيها أن تُحرسنا إلا من ذكرك، وتزمننا إلا في طاعتك، وتعمينا إلا من النظر إليك، وتبعدنا إلا من النزول بفنائك، وتُفقرنا إلا من الفوز بعطائك، وتضعفنا إلا من الظفر بأعدائك. قد وجهنا أمانينا إليك، ووقفنا آمالنا عليك، ووحّدناك كما أعلمت، ومجّدناك كما ألهمت، وقصدنا في طلب رضوانك فيما بين ذلك. فعدّ بفضلك علينا ونحن سائلون، فقد جُدّت بفضلك في الأول وما كنا سائلين. ومزيدا بالإحسان تمّم، ومن كان أهلا للكرم على عبيده خصص وعمم. يا مولانا! منك تعلمنا ما قلنا، وبك اهتدينا فيما سألنا، وإياك أمّلنا في قصدنا. وهذا لأنك أولنا وآخرنا، وغائبنا وحاضرنا، ومالكنا وناصرنا، وباطننا وظاهرنا، وطالعنا وغارنا؛ وأنت كلُّ كُنّا وحامل كلِّنا والفتاح باب الجود

\* أن تقع عين المحقق -بدوي- على «أشباه ونظائر» بين «إشارات» التوحيدي و «مزامير» داود النبي فذاك أمر لا يزعجنا في شيء حتى وإن ارتفع إلى ما يشبه الحزم باطلاع التوحيدي على نصوص «الكتاب المقدس» بعهديه. أما الذي يُستغرب أما استغراب فهو قصر الحديث عن فرضية تأثر التوحيدي واعجابه بنصوص «الكتاب المقدس»، دوغما إشارة إلى مصدر الإلهام الأول: القرآن الحكيم؛ مع أن هوامش النص المحقق لم تتضمن سوى ثلاث إحالات فقط إلى إنجيل لوقا، في مقابل سبع وثلاثين إحالة إلى القرآن، وثلاث إحالات إلى الحديث النبوي الشريف، ناهيك عن الإحالات إلى روائع الأمثال والأشعار العربية القديمة. راجع حول هذه الملاحظة: أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط 1 (الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم ببيروت، 1981م)، التصدير، ص 34-37.

علينا، والطالب لنا أن نسألك ما عندك برغبتنا ورهبتنا، والعالم بضعفنا واستكانتنا، والآخذ بأيدينا عن عُثْرَتنا، والسانح في ضمائرنا على كل حال نتقلّب عليها، والشاكر لنا على بعض خدمتنا. فيا وليّ النّعم، ويا محرّك الهمم، ويا واهب القسّم، ويا مذكورا بالكرم، ويا معروفا عند جميع الأمم، ويا موجودا على بعد وموجودا على أمم، ويا مناجى بصنوف الكلم، ويا معبودا على القدم، ويا مُنْشِئًا من العدم، ويا جاعلا من شئت كالعلم، ويا من «عَلِمَ بالقلم، عَلِمَ الإنسان ما يعلم لا يعلم»! جُدْ علينا بنا، أهدنا إلينا، وأوضحنا لنا. قد بلينا فجددنا، وتلنا فسددنا، ونكبنا فأنعشنا، وأنجزنا فرمّشنا، وتعسّرنا فسهلنا، وتعدنا فحللنا، ونكّرنا فعرفنا، وجهلنا فعلمنا، وقلقتنا فسكّنا، واستوحشنا فآنسنا، وبعدنا فقربنا، وثبنا فاقبلنا، وبُذِّتَا فكوّنا، وضعفنا فقونا، وزهدنا فرغبنا، ورغبنا فرهدنا، وسلوينا فشوّقنا، وأضبنا فعزّنا، وضللنا فاهدنا، وعطلنا فحللنا، وأفعلنا فسمّنا، ومخذلنا فانصرنا، وهبطنا فرقنا، ووقعنا فخلصنا، وعطينا فارحمنا، وبلنا فصنّنا، وزعنا فقومنا، واعوججنا فسوّنا، ورقدنا فأيقظنا، وسألنا فأعطينا، وقصرنا فاحتملنا. إلهنا! إليك سافرنا فكن غنيمتنا، وعليك توكلنا فكن عصمتنا، ولك ذلّلنا فعزّزنا، وبك وجدنا فجدد علينا، وإليك اشتقنا فأوصلنا، وإياك عبدنا فشرّفنا، وعنك حدثنا فصدّقنا، وإليك دعونا فأعنا، وفيك تولّعنا فارحمنا، وعليك تدلّعنا فاحصصنا. أيها الصاغي بأذنك إلى شرح هذه الخرق، العاجب من اختلاف هذه الأسماء والصفات والعلق! ألزم حدّك في العبودية التي فُطِرَتْ عليها، إلى أن تصطفق من أمر الأولوهية التي عساك ترقى إليها، فإنك إذا لزم ما عليك بالتكليف، أهدي إليك ما تستحقه بحق التشريف. وإياك أن تحيد عن حدّك صاعدا أو نازلا، فإنك إن فعلت ذلك تُحْيِ اسمك من ديوان الخدم، وطُردت إلى هوة الهوان من ذروة الكرم، وقيل لك: احسأ عن مراتب المقربين، والبعد عن حضرات المستخلصين، فإنك لا تصلح أن تطأ بساط الملوك مع سوء الأدب وقلة المبالاة والشرد مع الخلاف وترك ما تقدم إليك بلزومه وركوب ما رُجرت عن التعرض له. اللهم إنا نلوذ بك عائدين، ونعوذ بك لائذين، ونسألك أن تُرشحنا للرّزفة عندك بحسن القبول منك، يا ذا الجلال والإكرام!» (التوحيد، 1981، الصفحات 171-173).

ويلاحظ هنا أن الأساس في نشرة بدوي لكتاب «الإشارات الإلهية» هو اطلاع (أي بدوي) على مخطوطة الكتاب الوحيدة الموجودة بالمكتبة الظاهرية بدمشق «تحت رقم 8 تصوف (1334)»، إلى جانب اعتماده على مقارنة النص -موضوع التحقيق- بكتاب آخر هو

عبارة عن مختصر مع شرح لذلك النص «قام بهما عبد القادر بن محمد بن بدر المقدسي الشافعي المتوفى حوالي سنة 934هـ (سنة 1527م)، منه نسخة مخطوطة في برلين (» فهرست المخطوطات العربية بمكتبة برلين» لألفت (Ahlwardt) ج3 برقم 2818: وعنها أخذت مصورة في دار الكتب المصرية تحت رقم 4179 تصوف. ونصف هذا المختصر مأخوذ عن الجزء الأول من كتاب «الإشارات»، وقرابة النصف الثاني عن الجزء الثاني. وقد أخذنا منه كثيرا في تصحيح هذه الطبعة الثانية. (وقد وضعنا هذه التصحيحات في نهاية الطبعة الأولى)». (التوحيدي، 1981، صفحة 27 من تصدير بدوي).

على أن الشيء الذي يجب أن يأسف له الباحث أشد الأسف هو ضياع الجزء الثاني من كتاب «الإشارات الإلهية» لأبي حيان التوحيدي، الأمر الذي يسلب هذا الكتاب، ولا شك، جانبا كبيرا من قيمته الخاصة. وحتى الجزء الأول منه ظل لوقت طويل يعامل، من قبل المستشرقين والباحثين العرب، بوصفه كتابا مجهول المؤلف إلى أن جاء بدوي الجبار وقام -كعادته دائما- بذلك العمل الرائع، فأثبت نسبة الكتاب إلى مؤلفه الحقيقي، مدعما رأيه بحجج يهمننا منها هذا الدليل المادي الدامغ الذي قطع به الشك باليقين. يقول بدوي: «أما أن الكتاب للتوحيدي فالدليل عليه مايلي: أولا- أنه ورد في الورقة الأولى من مخطوط الظاهرية ما هذا نصه: «الأول من كتاب الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية، من تصنيف أبي حيان». وهذا أمر لم ينتبه إليه أحد ممن درس هذا المخطوط من قبل. والسبب في هذا أن هذه الصفحة الأولى قد ألصق بها مجلد الكتاب ورقة سميكة تضرب إلى الصفرة غطت ما تحتها، فلم يبين منه شيء لمن يقرأ لأول وهلة [...]». ولكن كم كانت دهشتنا ونحن ندرس الورقة الأولى من المخطوط، حينما عرضناها في مقابل ضوء الشمس! فقد تبين لنا أن هناك كتابة تحت الورقة الصفراء التي ألصقها المجلد. وسرعان ما أتينا بضوء مصباح قوي سلطناه على تلك الورقة فاتضح ما تحتها أو أكثر؛ وقد ظهر بوضوح تام هذا النص الذي أوردناه. فلم يعد أمامنا أدنى شك في أن في المخطوط نفسه ورد أنه لأبي حيان (التوحيدي)؛ وأن الذي وضع فهرست المكتبة الذي أشار إليه حبيب الزيات إنما اعتمد على هذا النص الصريح قبل أن يُجلد الكتاب وتلصق هذه الورقة به [...]. ولعل في هذه النادرة عظة للمشتغلين بالمخطوطات! « (التوحيدي، 1981، الصفحات 25-27 من تصدير بدوي).



بقي علينا أن نشير في الختام إلى أن فرادة بدوي تكمن أيضا في قراءته لنص «الإشارات الإلهية» - ولنصوص صوفية أخرى- من زاوية مغايرة تماما، وغير مسبوقه بالمرّة لدى المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين على السواء. وآية ذلك أنه وجد في صاحب «الإشارات» كاتباً وجودياً من طراز رفيع تجوز مقارنته بالكاتب التشيكي إفرتس كافكا المتوفى عام 1924م، على الرغم من انتماء الرجلين إلى عهدين متباعدين وفضائين ثقافيين مختلفين كل الاختلاف. (التوحيدى، 1981، الصفحات 2-25 من تصدير بدوي). والراجح أن السبب الحاسم الذي حمل فيلسوفنا على القراءة الوجودية لهذين الأديبين هو إيمانه بكونية الأحوال الوجودية الكبرى المصاحبة لمحن الذات الإنسانية الغارقة في «معجى الزمان»، و«الألم»، و«الإرادة»، و«الاغتراب»، و«الجزع»، و«التوتر»، و«المخاطرة»، و«مشكلة المصير»، و«العدم»، و«القلق الدائم في هذا الوجود- المأساة»؛ وتلك مقولات أساسية متشابكة تدخل مع مقولات أخرى- في نسيج بنیان الوجودية التي اتخذها بدوي مذهبا له في الحياة (بدوي، 1980، صفحة 285 وما يليها). فهذا وحده ربما كان كافيا لتسويغ القول بإمكانية المقارنة بين التوحيدى وكافكا اللذين جمع بينهما، في نظر بدوي، نكد الزمان بما فيه من شقاء وحرمان وحزن واغتراب وجودى كان من العمق في منتهاه عند كليهما.

وعلى قاعدة الانشغال الدائم بالمدونة الصوفية في الإسلام واصل بدوي نشاطه العلمى، فحقق مجموعة من الرسائل الصوفية لأبي محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي المتوفى بمكة سنة 669هـ، ونشرها لأول مرة سنة 1965م بالقاهرة كما بيّن ذلك في «موسوعة الفلسفة». هذا ويجب أن لا يغرب عن البال أن ثلاث رسائل من هذا المجموع كان قد نشرها بدوي تباعا بمدريد قبل هذا التاريخ، وقدم لكل واحدة منها باللغة الأسبانية وهذه الرسائل هي:

1- «رسالة النصيحة» وقد نشرها في صحيفة معهد الدراسات الإسلامية: [المجلد الرابع، سنة 1956م، العدد 1-2]. 2- والثانية هي رسالة «عهد ابن سبعين لتلاميذه»: [المجلد الخامس، سنة 1957م، العدد 1-2]. 3- والرسالة الأهم هي «كتاب الإحاطة»: [المجلد السادس من المجلة نفسها، سنة 1958م، العدد 1-2] (ابن سبعين، 1965، الصفحة 17-الهامش الأول من مقدمة بدوي).

وغني عن البيان القول إن ابن سبعين، أو الفيلسوف المتصوف الذي خلط التصوف بالفلسفة، ينتمي إلى تيار المدرسة الشاذلية -نسبة إلى أبي عبد الله الشاذلي- في التصوف، وهو معروف بنظريته القائلة بـ «وحدة الذوات»، وذلك انسجاماً مع ما يقتضيه القول بمبدأ «الوحدة المطلقة» (الفتازاني، 1973، الصفحة 198 وما يليها) التي تعني عنده أن ليس هناك في الوجود غير الذات الإلهية ضمن سياق الاعتقاد بـ «وحدة الوجود» التي تفيد أنه ليس ثمة إمكانية للفصل أو التمايز بين واجب الوجود والممكن الوجود؛ بل إن الحق هو محل للخلق كلهم؛ وتلك هي نظرية الصدور الفيضي. وهذا على اعتبار «أن آنية الله، أي وجوده، هي «أول الآنيات وآخر الهويات، وظاهر الكائنات، وباطن الأبديات»، ولذا فإنه «لا حي على الحقيقة إلا الله» و«لا واحد على الحقيقة إلا الله، إلا الحق، إلا الكل، إلا الهو هو، إلا المنسوب إليه، إلا الجامع، إلا الأيس، إلا الأصل، إلا الواحد» (بدوي، 1965، صفحة 7 من مقدمة بدوي).

وبالجملة يرى بدوي أن «مذهب ابن سبعين هو اتحاد الأضداد، ويلدّ له دائماً أن يتغنى به في كل رسائله، خصوصاً في «الفقيرية» وفي «الإحاطة». فهو يطلب من السالك في «الإحاطة» أن يقول: «سبحان الفرد الزوج، الحضيض الأوج»، أي أن يجمع دائماً بين الأضداد في الوجود؛ فالموجود يجمع بين الضدين، بخلاف ما يزعمه المنطق الأرسطي وفي هذا بذور قوية لوضع ديالكتيك. ولو كان ابن سبعين توسع في هذا الباب، وطبق هذا الديالكتيك على الوجود العيني، لكان مبشراً بهيكل والديالكتيك عامة. لكنه كان يجول في ميدان الإلهيات وحدها، وكان هدفه التوحيد المغلق، أي القول بالوحدة المغلقة في الوجود، وأنه ليس ثم غير ولا سوى، بل كل شيء هو الله، أو على حد تعبيره في «الإحاطة»: «ليس إلا الأيس فقط»، أي ليس إلا الوجود فقط، وهو الله الله، ويكررها مرار. ويلخص كل مذهبه في هذه العبارة: «إيه! الله فقط لا شك في ذلك» -وهي عبارة سيكرها مئات المرات في مختلف رسائله، ومعناها أن ليس ثم وجود إلا الله فقط». (بدوي، 1965، الصفحات 9-10 من مقدمة بدوي)، وإذن فالقول بـ «وحدة الوجود» هو من الأفكار والمعاني الرئيسية في مذهب ابن سبعين الصوفي- الفلسفي، وبحجة هذه الأفكار والمعاني -فيما يرى بدوي- «كان أغلب الهجوم عليه من معاصريه ومن كبار الفقهاء مثل ابن تيمية

الذي طالما هاجمه في رسائله، وفي «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» (بدوي، 1965، الصفحات 6-7 من مقدمة بدوي).

أما عن هذه النصوص السبعينية التي حققها ونشرها بدوي لأول مرة فهي عبارة عن مجموعة من الرسائل الصوفية التي شملها «المخطوط رقم 149 تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية بالقاهرة». وهذا المجموع كله -فيما ذكر بدوي- هو بخط مغربي وبمساطر مختلفة وعدد صفحاته هو «478»، ولكن فيه أوراقا أو صفحات بيضاء» (بدوي، 1965، الصفحات 22-23 من مقدمة بدوي) عددها 1 صفحة من مجموع 478 صفحة. وأخيرا، وكما هي الحال في معظم مذاهب التصوف الفلسفي، فعن أسلوب الكتابة البارز في هذه النصوص هو أسلوب رمزي شديد التعقيد يجعل العبارة، في كثير من الأحيان، مُسْتَشْكَلَةً على القارئ فلا يقدر على تحصيل مقتضاها لغموضها وانغلاقها؛ ومن هنا فإن هذه الرسائل -إلى جانب كتاب «بد المعارف»- تكتسي أهمية خاصة من جهة إبانيتها عن القسامات الأساسية لمذهب ابن سبعين في التصوف الفلسفي.

#### ثانيا: التأليف

من جهود بدوي المبكرة التي يمكن إدراجها في باب «التأليف الخالص» في مجال التصوف الإسلامي نصادف كتابه الشهير الذي نشره في القاهرة سنة 1947 ميلادية، والموسوم بـ: «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي». وهذا الكتاب عدّه أحد الكتاب العرب «أكثر المؤلفات إبداعا وربطاً بين التراثين الإسلامي والغربي» (حنفي، 2002، صفحة 22). وهو في الأصل عبارة عن أربع محاضرات ألقى بدوي ثلاثا منها في يناير من سنة 1947 ميلادية بالمدرسة العليا للآداب في بيروت، بدعوة من الناقد الأدبي المعروف الأستاذ جبريل بونور الذي كان في ذلك الوقت مديرا للمدرسة المذكورة؛ وألقى المحاضرة الرابعة، وهي بعنوان «الجانب الصوفي في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم»، بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف لعام 1947م، وذلك بدعوة من الأستاذ عمر الداوق رئيس جمعية المقاصد الإسلامية ببيروت (بدوي، 2000، الصفحات 157-159).

والخيط الرئيس الجامع بين هذه المحاضرات هو هاجس التأسيس لـ «مشروع فكري وجودي عربي» أساسه استحضار التجارب الصوفية في الإسلام لاتخاذها منطلقا لهذا

المشروع الفكري، نظرا لما في تلك التجارب الصادقة من بعد روحي عميق يمكن البناء عليه في حاضرنا. من هنا راح بدوي يبحث عن أصول ومظاهر النزعتين «الإنسانية» و«الوجودية» في تراثنا العربي القديم، وهما النزعتان الجديرتان بالإحياء والبقاء في حياتنا الفكرية الراهنة لأنهما قادرتان -في نظر بدوي- على الدفع بنا نحو بلوغ عتبة جديدة خصبة من الإبداع والمجد الحضاري المأمول الذي يضاهي أو يفوق المجد الذي أحرزه أسلافنا بالأمس على سُلّم التطور الحضاري للبشرية. يقول بدوي في معرض تصديره لهذه المحاضرات: «ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة -كمعبر إلى الصورة الجديدة- نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهي في دور تكوينها ونشوتها، إذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح في هذا الدور -فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها في تجربتنا الحاضرة، فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قُدّر لها الظهور في الحضارة المَحْتَضرة، وهي المذهب الوجودي الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين: المتداعية والناشئة، شأنه اليوم شأن الأفلاطونية الحديثة فيما بين الحضارتين: اليونانية والعربية، أو اليونانية والأوروبية الغربية» (بدوي، 1982، صفحة 8).

وما يلفت الانتباه هنا بكيفية خاصة هو أن نرى بدوي، منذ منتصف أربعينيات القرن المنصرم، رائدا يدافع عن أطروحة أساسية لدية مفادها القول بأن ثمة مقومات فلسفية واعدة لـ «نزعة إنسانية» مفتوحة كانت سائدة في فكرنا العربي الكلاسيكي، رافضا بذلك مُسَلِّمة عقائدية أملاها المنطق المغلق المؤطر لمشروع المركزية الأوروبية على بعض رحلات الاستشراق الحديث -كارل هينرش بكر أنموذجا- الذين قصروا وجود الموقف الإنسي، بكل ما ينضوي تحته من قيم، على الفكر الأوروبي وحده. في هذا الصدد نقرأ لبدوي قوله: «وهذا العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم «النزعة الإنسانية». ولا بد لكل حضارة ظفرت بتمام دورها أن تقوم روحها بهذا الفعل الشعوري الحاسم. ولهذا كان علينا أن نتفقدده في الحضارات التامة النمو على تعددها، وما الاختلاف إلاّ في الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة. أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين جميع الحضارات. ولهذا لم يعد من المقبول في الفهم التاريخي الوجودي أن تُقصر اسم هذه النزعة على «النزعة الإنسانية» الخاصة بالحضارة

الأوروبية أو الفاوستية وحدها دون بقية الحضارات؛ فهذا من قصر النظر التاريخي أو خداع المنظور أو من عدم الفهم الحقيقي لمدلول هذه النزعة الحقيقي، أو أخيراً، وليس آخراً، لعدم التنبه إلى المواضيع الصحيحة في الحضارة الواحدة لمكونات تلك النزعة» (بدوي، 1982، صفحة 14).

وعلى هذا فإن كل الكتاب العرب المتعلمين الذين نسبوا إلى أنفسهم، أو نسب إليهم أتباعهم، قصب السبق في إثارة مسألة النزعة الإنسانية في تراثنا ومحاولة إحيائها وإعادة توطينها في حياتنا الفكرية الراهنة، هم في الحقيقة - فيما يخص هذا الأمر بالذات - مجرد عالة على هذا الفيلسوف العربي المبدع الذي حمل على أكتافه بالأمس، ولا يزال يحمل إلى اليوم، كل مشتغل بالفلسفة في الوطن العربي. وحسبنا هنا أن نضرب مثلاً بأركون المعروف بخطابه الوعظي المكروور لتبني أحدث منهجيات علوم الإنسان والمجتمع، ويدعوته إلى تحرير الإنسان واعتباره غاية في ذاته، ومعياراً للتقوم، وتأكيد استقلاله وفعاليته في صنع التاريخ؛ وتلك هي «نزعة الأنسنة» التي ارتبط اسم هذا الرجل بالدعوة إليها في بعض وسائل الإعلام العربية، وذلك مذ أن ناقش أطروحته للدكتوراه سنة 1967م؛ وهي عمل جيد بالفعل. (أركون، 1997، 666 صفحة). ومع ذلك فإنه من باب التمجيد الزائف والنفخ في الهواء أن نحكم على هذه الدراسة بما يزيد عن قيمتها الحقيقية. قال أحد المتحمسين لفكر أركون من المغاربة: «إنه كان لاجتهاد أركون هذا [دراسته لنزعة الأنسنة في الفكر العربي] دور حاسم في أن انهمر الغيث بعده». والحال فإن كل الدراسات العربية التي تناولت هذا الموضوع بالبحث هي مما يدخل ضمن هذا «الغيث» الذي أتى بعد، أي أن «كل هذه الدراسات خرج من معطف أركون»! (الشيخ، 2011، الصفحات 127-128).

وللمرء أن يستغرب أكثر حين يشمل هذا الحكم حتى عبد الرحمن بدوي الذي ما انفك يدعو، منذ أربعينيات القرن الماضي، إلى إحياء «النزعة الإنسانية جداً» التي وجدها منبثة في متون التراث العربي الوسيط، معتبراً أن هذا الإحياء هو بداية «التحرير الأكبر» للأمة العربية بالمعنى الحضاري الخاص الذي حدده شبنجلر - بدوي لعبارة الأمة العربية. (اشينغلر، دون تاريخ، الصفحات 379/333/269 وما يتبع ذلك). لقد حدد بدوي ما ظن أنها سمات أساسية تُحدد للنزعة الإنسانية العربية [تمجيد الإنسان، تمجيد العقل، تمجيد الطبيعة، القول بالتقدم المطرد للإنسانية من خلال تقدم المعارف والعلوم]؛ وذكر بعضاً من أعلامها [ابن عربي المتصوف

وابن سبعين أنموذجان]؛ وحدد لنا تاريخ ظهورها [القرن الرابع الهجري]؛ وتاريخ أفولها [نهاية القرن السابع الهجري] (بدوي، 1982، الصفحات 40-69). ولعل ما يميز بدوي عن بعض دعاة الأئسنة من العرب، وممن يحسبون خطأ في «عداد» المفكرين العرب، هو أنه وجد هذه النزعة لدى خاتم النبيين وصحبه الكرام، ولهذا قال: «فأية روعة في تقويم الحرية الفكرية نراها عند الرسول وأصحابه! إن في هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية، وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها» (بدوي، 1982، صفحة 160).

وعلينا أن نُذكر من جديد بأن كتاب «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» كان قد صدر في طبعته الأولى سنة 1947 ميلادية، أي قبل أن يناقش أركون أطروحته المذكورة بعشرين سنة كاملة. ومع ذلك فإن ناقد العقل الإسلامي، الذي عُرف بممارسته لأستاذية موهومة وبأحكامه المطلقة القاسية على كل ما هو عربي وإسلامي، لم يُشر في مراجع رسالته تلك إلى هذا الكتاب الذي يعد نصا «تأسيسيا» في بابه. وعلاوة على ذلك فإن بدوي كان قد أثار قضية إحياء «الموقف الإنسي» الذي عرفه الفكر العربي الوسيط قبل سنة 1947، وذلك في كتاب له بعنوان: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» (القاهرة 1945)، وفيه تنطح للرد على المستشرق الألماني كارل هينرش بكر الذي أنكر وجود «نزعة إنسانية» في الإسلام. وهذا في الحقيقة ليس بالأمر الغريب، لأن فيلسوفنا كان ضليعا في التنقيب في ذخائر تراثنا، ناهيك عن أنه اتخذ لنفسه في الحياة مذهباً فلسفياً لا همّ له سوى العمل على تحرير الإنسان، ألا وهو المذهب الوجودي الذي أسهم في تكوينه ضمن الخط الذي سار عليه هيدغر. (بدوي، 1973، الصفحة 1 وما يليها من المقدمة). علما أن بدوي اجتهد لاحقا في تأصيل هذا المذهب برده إلى جذور مأخوذة من تاريخ العرب الروحي، وبالذات من التصوف الإسلامي الذي قرأه قراءة وجودية ونظر إليه تماما باعتباره ينبوعا لوجودية عربية ممكنة.

ولهذا فليس غريبا أن يكون الجانب الأكثر مغامرة وإبداعا في هذا الكتاب -قيد النظر- هو تلك الإضاءات والحدوس الكشفية التي توصل إليها بدوي من خلال المقارنة التي أجراها بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، وذلك تحقيقا لفرضية عمل أساسية لديه مفادها الاعتقاد بأن هاتين المنظومتين إنما يغمرهما هم وجودي قلق وتشيع فيهما روح إنسية حارة

تؤلف نسيجهما وتدفعانها بحماسة طاغية لرفع الإنسان مكانة عالية؛ بمعنى أنهما في المحصلة النهائية تؤسسان لموضوعة النزعة الإنسانية على صعيد التنظير والممارسة التطبيقية بصرف النظر عن كل التفصيلات والفوارق الخاصة بينهما. ويمكن للمرء أن يتقرى تجليات هذه الحقيقة في إطار طائفة خاصة من المقولات أو مبادئ الارتكاز التي وجدها فيلسوفنا مشتركة في تينيك المنظومتين بدلالة القول بـ «مركزية الإنسان» في الوجود وتعزيزها، وحسبنا هنا أن نكتفي من تلك الطائفة بذكر المقولات الأكثر دلالة وحسما في التمثيل:

1- الاشتراك في القول بـ «الذاتية» أو «الوجود الذاتي» للإنسان واعتباره الوجود الحقيقي الأوحد. يقول بدوي: «لا نخلّ من اللاحق في تأكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق: فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماما» (بدوي، 1982، صفحة 74).

2- الاشتراك في القول بالمبدأ الوجودي الشهير والقائل إن «الوجود سابق للماهية»، بمعنى أن وجود الإنسان يقاس بما يفعل لا بماهية سابقة لهذا الوجود: «والفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية، ونعني بها أن الوجود أسبق من الماهية وأكبر منها حقيقة، نجد لها تعبيرا واضحا في الأوساط الإشراقية، خصوصا تلك التي عُنت ببيان الوجود المطلق والوجود العقلي للصورة في معارضتها للنزعة المشائية» (بدوي، 1982، صفحة 78).

3- الاشتراك في القول بـ «أولية» الوجود الذاتي و رد الوجود كله إلى «الإنسان الكامل»، وذلك ضمن مقياس تأويلية خاصة لبدوي أساسها «المماثلة» التي أقامها بين مقولة «الإنسان الكامل» الصوفية لدى بن عربي وزملائه، ومقولة «الأوحد» الوجودية لدى كيركجورد: « وفكرة الإنسان الكامل هذه تناظر في الوجودية فكرة الأوحد *Das Einzige, L'unique*، خصوصا عند كيركجورد. والصفات التي يخلعها هذا على الأوحد نجدها كلها تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الاسلامي» (بدوي، 1982، صفحة 75). ومن هذه الأوصاف المشتركة رصد لنا بدوي (لدى القديسة تريزا الأيبلاوية، كيركغارد، أبو بكر الفارسي، الحلاج) الأفكار التالية: القول باندماج الذات الفردية في واحدة مع الله، النزوع إلى الانطواء وتمجيد الخلوة، تمجيد الصمت، واعتبار الإنسان نفسه فريسة للحق- وعليه أن يدفع ضريبة

الاستشهاد. قال الحلاج في هذا المعنى الأخير: «تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي» (بدوي، 1982، صفحة 77).

4- الاشتراك في القول بـ «النزعة الإنسانية» وتكريسها انطلاقاً من تقاسم المنظومتان –الصوفية والوجودية- لفكرة الإنسان المؤله: «وهذه الفكرة أيضاً، فكرة الإنسان الكامل، تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية. فقد رأينا فيها أكبر تأكيد للنزعة الإنسانية، لأن فيها تأليه الإنسان. والوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق وتقول: «ليس ثمة كون غير الكون الإنساني، كون الذاتية الإنسانية» (بدوي، 1982، صفحة 77).

5- الاشتراك في القول بـ«العدم» وتقرير إمكانية نفاذه في الوجود الماهوي لدى هيدغر بالنسبة للوجودية. (Heidegger, 1967, pp. 93-94). وكذلك بالنسبة لوجودية بدوي نفسه كما في كتابه «الزمان الوجودي»، ولدى الإشراقين بالنسبة للتصوف الإسلامي. يقول بدوي: «ولما كان الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هيدغر خصوصاً وعندنا إنما يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوي، فقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين. وإنا لنرى الحال على هذا النحو كذلك عند الصوفية الإشراقية» (بدوي، 1982، صفحة 81). وقد أورد بدوي لأحد الإشراقين قوله في هذا الباب: «اتصاف الموجود بالعدم يُحتمل أن يكون أيضاً كذلك» (بدوي، 1982، صفحة 83).

6- اشتراكهما في معاناة «القلق» بمعناه الوجودي الفلسفي الذي يتعدى معنى الخوف والحشية، أي القلق الذي نشعرنا بالعدم المائل في الأشياء، إذ متى ما أخفقت الذات في تحقيق بعض إمكانيات وجودها فثمة عدم، والشعور بالعدم هو الباعث على القلق كما يرى هيدغر وسائر الوجوديين - ومنهم بدوي نفسه-؛ وكما يرى أيضاً الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي الخالدي، أحد أقطاب الصوفية النقشبندية الذي أورد له فيلسوفنا تعريفاً لعاطفة القلق هو في رأيه لا يختلف في شيء عن تعريف هيدغر لهذه العاطفة. (هيدغر، 2013، الصفحات 350-361) جاء في نص هذا التعريف: «القلق: وهو هاهنا تحريك الشوق صاحبه، بإسقاط صبره. وصورته في البدايات: تحريك النفس إلى طلب الموعد، والسامة عما سواه في الوجود. وفي الأبواب: قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة، ويُحبب إليه الموت. وفي المعاملات: توحُّش عما سوى



الحق، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق. وفي الأخلاق: الانخلاع عن الصبر والطاقة، لما يجد من التوقان للحق ولقائه. وفي الأصول: اضطراب في الفرار إلى المقصود، عن كل ما ينظر في السير إليه أو يقتضي الصدود. وفي الأدوية: قلق يغالب العقل، ويساور النقل. ودرجته في الولايات: قلق يصفي الوقت، وينفي النعت. وفي الحقائق: قلق ينفي الرسوم البقايا، ولا يرضى بالعطايا والصفايا. وفي النهايات: قلق لا يُقي شيئا ولا يذر، ويغني عن كل عين وأثر» (بدوي، 1982، الصفحات 88-89).

وأخيرا يبقى علينا أن نشير إلى أن فيلسوفنا قد أحسن صنعا إذ ختم كتابه بملحق مفيد جدا للباحثين. (بدوي، 1982، الصفحات 161-198). وقد ضمن بدوي ملحقه هذا دراسة وتعليقات على مجموعة من النصوص «الهرمسية» التي أخذها عن مخطوطات صوفية وحكومية موحودة بدار الكتب المصرية تحت الأرقام: 4291-تصوف، 409-حكمة، 229-علم الحروف «عن مخطوط رقم 923 بمكتبة كوبرلي بالاستانة»، 896- ميقات «عن مخطوط رقم 2487-عربي بالمكتبة الأهلية بباريس». علما أن هذه النصوص نشرها بدوي لأول مرة بالقاهرة تحت عنوان جامع هو: «صورة هرمس في الفكر العربي: دراسة ونصوص غير منشورة»، وعددها أربعة نصوص وكلها تتحدث عن هرمس بروايات مختلفة؛ مضافا إليها قطعة صغيرة تتحدث عن «فكرة تقدم العلم»، وهي مأخوذة عن نسخة «بول كراوس» الخاصة بكتاب «الشكوك على جالينوس» لأبي محمد بن زكريا الرازي.

أما الكتاب الثاني الذي ألفه بدوي في صميم التصوف الإسلامي، وحقق شهرة عظيمة لا تزال آثارها قائمة إلى اليوم في أوساط الباحثين المهتمين بهذا الحقل المعرفي من الشرق والغرب، فهو كتاب «شهادة العشق الإلهي: رابعة العدوية» الذي صدر بالقاهرة في أول طبعة له سنة 1948 ميلادية عن دار النهضة المصرية. ولأن رابعة العدوية هي شخصية بصرية عاشت إلى أواخر القرن الثاني للهجرة (ت180 أو 185هـ=801م)، فقد استهل بدوي حديثه في هذا الكتاب بتقديم لمحة خاطفة عن البصرة التي كانت في ذلك التاريخ وبعده مركزا تجاريا، ومقصدا للقوافل، ومحط لجميع الأجناس البشرية التي كانت تأتيها من كل حذب وصوب، مما أدى إلى ظهور حياة أدبية وفكرية جديدة - نشطة في هذه المدينة التي سرعان ما أصبحت جامعة لشتى ألوان المتناقضات: البداوة بإيمانها الصلب الشديد، إلى جانب التقوى الحضرية المترفة الناعمة،

ومشاغل المادة وضجيج الأسواق إلى جانب معابد الفكر الرفيع في المساجد والمكتبات، وحياة اللهو والمجون إلى جانب حياة الزهد والقداسة... الخ؛ فتلك هي إذن مدينة البصرة التي لم يتردد فيلسوفنا في تشبيهها بـ «فينسيا» الإيطالية. (بدوي، 1962، الصفحات 3-6).

وبعد الشكوى من مرارة التداخل بين «الحقيقة» و«الأسطورة» في المرويات الإسلامية الكثيرة عن رابعة البصرية، بما يفيد معاناة الباحث من النقص الفاضح في الوثائق التاريخية الصحيحة التي يمكن الاطمئنان إليها في رواية قصة حياة هذه المرأة الصوفية وتتبع تاريخ تطورها الروحي على الوجه الذي يقبله العلم، خلص بدوي من خلال تمحيصه لما توفر لديه من مواد تاريخية، مما ورد -مثلا- في «تذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان، و«البيان والتبيين» للجاحظ، و«صفوة الصفوة» لابن الجوزي، و«الطبقات الكبرى» للشعراني، و«الرسالة» للقشيري، و«الحيوان» للجاحظ، و«التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلايادي، و«طبقات الصوفية» للمناوي، و«عقلاء مجانين» للنيسابوري، و«مصارع العشاق» للسراج القاري، و«طبقات الأولياء» للمناوي... الخ؛ بعد تمحيص هذا كله -وغيره- خلص بدوي إلى عدة استنتاجات يعيننا منها هنا إشارته إلى الخلط الذي جرى في حديث بعض الرواة عن رابعة العدوية -أو القيسية-، لأن لها سمية متأخرة عنها زمانا، وهي أيضا صوفية مثلها عاشت في الشام وكانت تُعرف باسمها أو بما هو قريب منه، مما كان سببا مباشرا للخلط الفاحش في إيراد أخبار هاتين المرأتين. يقول بدوي: «هناك إذن رابعتان، إحداها رابعة العدوية البصرية، والأخرى رابعة أو رابعة بنت إسماعيل الشامية زوجة أحمد بن الحواري. وهذا الأخير هو أبو الحسن أحمد بن أبي الحواري. «واسم أبي الحواري ميمون من أهل دمشق [...] وله أخ يقال له المولى بن أبي الحواري يجري مجراه في الزهد والورع؛ وابنه عبد الله من الزهاد؛ وأبوه الحواري... كان من العارفين والورعين. فبيتهم بيت الورع والزهد. مات سنة ثلاثين ومائتين». أما زوجه، رابعة الشامية، فإنها ماتت سنة خمس وثلاثين ومائتين، «ودفنت برأس زيتا ببيت المقدس» كما يقول المناوي» (بدوي، 1962، صفحة 45). لذلك رأى بدوي أن التمييز بين كلتا الرابعتين ينبغي أن يكون على قاعدة أن «كل سند يرد فيه ذكر أحمد بن أبي الحواري يجب أن تُقدَّر أنه يتحدث

عن رابعة الشامية، لا عن رابعة البصرية» (بدوي، 1962، صفحة 46). والسؤال الذي يُطرح هنا: فمن تكون إذن رابعة البصرية صاحبة بدوي في هذا البحث؟

إن رابعة العدوية -أو القيسية- هي، في نهاية التحليل، رابعة البصرية التي ولدت في مدينة البصرة العراقية لأسرة فقيرة، وأنها تنتمي بالولاء -أو بالنسب- إلى قبيلة بني عدوة العربية من آل عتيك الأزديين. يُذكر كذلك أن لرابعة هذه ثلاث أخوات فقدن والدهن وهي لا تزال صبية. ولما حدث في البصرة قحط تفرقت الأخوات الأربع هائمت على غير هدى، فلما رأى ظالم رابعة أسرها وباعها بستة دراهم لرجل أرهقها بالعمل. وقد أورد بدوي رواية للعطار حدد لنا فيها نقطة البدء في الطريق الذي سلكته هذه السيدة لأداء رسالتها الروحية بعنوان «الحب الإلهي» بكل ما يزرع به من معاني جليلة سامية، فقال إنه بينما كانت رابعة ذات يوم تسير أبصرت رجلا تأبط لها شرا، فهربت منه «ثم ارتمت على التراب وظلت تناجي ربها: «إلهي! أنا غريبة يتيمة، أرسف في قيود الرق، لكن همي الكبير هو أن أعرف: أراض أنت عني أم غير راضي؟» فسمعت صوتا يقول: «لا تخزي! ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويجسدونك على ما ستكونين فيه». فلما سمعت هذا الصوت عادت إلى بيت سيدها، وصارت تصوم وتخدم سيدها وتصلي لربها متجهدة طوال الليل» (بدوي، 1962، صفحة 12).

وما يدهشنا في قراءة بدوي لتاريخ هذه السيدة وتفسيره لتجربتها الروحية ومذهبا في التصوف هو أنه وضع عدة افتراضات تنسجم مع منظوره الوجودي (الحفني، 1996، صفحة 80 وما يليها). وقد استخلص بدوي من تلك الافتراضات - قبل إثباتها- النتائج التي أراد استخلاصها، مع أنها غاية في التحكم و الوثوقية، ولا تؤيدها الأسانيد الصحيحة، وإنما بناها على مجرد الظن الأيسر منالا، وبتطبيق المنهج الإسقاطي- الاستشراقي المعروف، وبالالتكاء على أقوال- وهذه هي المفارقة الكبرى- هو معترض عليها أصلا، لأنها في نظره من مختلقات خيال الرواة الإسلاميين الذين كتبوا عن هذه السيدة العربية بطريقة أسطورية لإضفاء مزيد من هالات التمجيد والقداسة عليها. ومن تلك الافتراضات اعتقاد بدوي إلى حد القطع بأن رابعة العدوية لا بد أنها عاشت شوطا طويلا من حياتها -بعد اعتناقها من الرق- في بحر الشهوات، وأنها عدلت بعد ذلك عن حياة اللهو والمجون شيئا فشيئا إلى أن استغرقت في توبتها استغراقا تاما؛ ومن ثم دخلت محراب الزهد والتعبد الجامح الذي ساقها إلى الدخول في عالم «الحب الإلهي» الذي

أشتهرت به؛ وقد كان ذلك - كما افترض بدوي - جراء اصطدامها بتجربة عاطفية إنسية فاشلة. وفي هذا السياق نقرأ لفيلسوفنا قوله:

«نحن نفترض مايلي: أن رابعة لما أُعْتُتقت اندفعت بفضل الحرية التي وهبتها إلى المشاركة في حياة الدنيا؛ ومثل هذه الفترة من حياتها مثل تلك الفترة التي أمضتها القديسة تريزا الآبلية منذ أن غادرت دير التجسيد في آبله إلى سنة 1555 حين بدأت حياتها الثانية. فانطلقت رابعة تسعى لرزقها فلم تجد غير حرفة العزف على الناي والإطراب [...] . ويُخيل إلينا أنها قطعت شوطا طويلا في طريق الإنثم وغرقت في بحر الشهوات واقتاتت بقوت الحواس حتى الشماله، لأنها ثابت من بعد ذلك. فهذه التوبة نفسها هي أصدق دليل لدينا على اندفاعها إلى أبعد حد في طريق الشهوة. فالأطراف في تماس كما يقولون، والاعتدال لا يمكن مطلقا أن يؤدي إلى التحول الحاسم. فهذه الانقلابات الروحية الكبرى إنما تقع دائما نتيجة لعنف وإفراط ومبالغة في الطرف الأول المنقلب عنه. فعنف إيمان القديس بولس كان نتيجة لعنف إنكاره للمسيحية، وعنف الحياة التقية لدى القديس أوغسطين كان لازما طبيعيا لعنف الحياة الشهوانية الحسية التي حيَّها قبل تحوله إلى الإيمان. إن الاعتدال من شأن الضعفاء والتافهين، أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ» (بدوي، 1962، الصفحات 16-17).

أما عن العوامل الكفيلة بتفسير حالة «الانقلاب الروحي» الذي حدث لهذه السيدة فقد أجملها بدوي في ثلاثة عوامل أساسية هي: إفراط رابعة في حياة اللهو، عُشيانها لمجالس الوعاظ والمتصوفة في مساجد البصرة، ومنهم الصوفي الكبير رباح بن عمرو القيسي الذي يُرجح أنه هو من أسهم بقسط وافر في انقازها مما كانت فيه. وثمة أخيرا العامل الحاسم والمتمثل في احتمال اصطدامها بتجربة عاطفية فاشلة. يقول بدوي: «على أن هذا كذلك ليس كافيا في تفسير الانقلاب الروحي عندها، على الرغم من قوة هذه العوامل. بل لابد أن يكون قد واكب هذا كله تجربة يائسة من دنيا الناس، ولابد أن نفترض هنا خصوصا تجربة حب مخفق يستشرف إلى سراب زواج أو ما إليه. فذكريات الماضي الداعي إلى التقوى والمواعظ مهما يبلغ تأثيرها عن طريق المثل الحي الصديق لا يكف لتفسير ما حدث لديها. فلا مناص إذن من افتراض هذا العامل الثالث الحاسم» (بدوي، 1962، صفحة 19).

هذا، وقد قسم بدوي طريق رابعة العدوية إلى الله، بعد توبتها عن حياة اللهو، إلى محطات أو مراحل، أولها «مرحلة التكوين» أو «عهد الطلب» الذي اتخذت فيه - كما يفعل بقية الصالحين العاديين - من التجهد وقيام الليل واستنكار الموت أدوات لها للسير في هذا الطريق الجديد الذي تبحث عنه ولم تكن معلمه قد تبين لها بعد بالقدر المطلوب من الوضوح؛ ولذا فإن حياتها الروحية، في هذه المرحلة بالذات، كانت حياة «قلقة». وفي هذا المعنى نقرأ لبدوي: «ومرحلة التكوين هذه، في هذه النقطة كما في السابقة (أي في التجهد وقيام الليل وفي تأمل الموت)، إنما كانت لا تزال فيها تسير على سنة العصر، بل والجيل الذي قبله [...] إن رابعة لم تكتشف بعد طريقها الحقيقي، ذلك هو عهد الطلب عندها» (بدوي، 1962، صفحة 35).

ثم هناك المحطة الثانية التي اصطلح عليها المرحوم بدوي بـ «عهد التنقل» الذي باشرته رابعة مع أول حجة لها إل البقاع المقدسة. وهنا لاحظ فيلسوفنا «أن معنى الحج قد تطور في نفسها شيئاً فشيئاً، سنة بعد سنة، فتضاءل الجانب المادي وازداد الجانب الروحي المحرد». وملتابعة تطور معنى الحج من معناه الحسي العام إلى معناه الصوفي الخاص لدى رابعة ذكر بدوي المراحل الثلاث التالية لهذا التطور: المرحلة الأولى و«كانت فيها تؤدي تلك الفريضة كما يؤديها بقية الناس، ولا تكاد ترى في الحج إلا ما يراه المسلم العادي». والمرحلة الثانية هي تلك التي بدأت فيها رابعة «تؤدي الحج على قدميها أو متقلبة على إضلاعها وما إلى هذا من أنواع التعذيب التي يرى الصوفي أنها ضرورية لمضاعفة ثواب الحج». وعلى هذا المعنى فإن النتيجة الطبيعية لمباغرة رابعة في «المجاهدات» التي أنفقتها في سبيل أداء فريضة الحج هي «أن يعلو معنى الحج في نفسها. فبعد أن كانت في المرحلة الأولى تطلب الكعبة لرؤية الكعبة، صارت تداعبها الآن فكرة طلب الكعبة لرؤية رب الكعبة». ولعل هذا ما يفسر مناجاتها وهي في طريقها إلى الكعبة، إذ يروى عنها أنها لما استشعرت نفسها ذات يوم في حال من الوحشة الشديدة وهي بالصحراء وحيدة قالت: ««إلهي! إن قلبي ليضطرب في هذه الوحشة. أنا كَبِيَّةٌ والكعبة حجر. وما أريده هو أن أشاهد وجهك الكريم»» (بدوي، 1962، الصفحات 35-38). وأخيراً تأتي المرحلة الأخيرة التي وصلت فيها رابعة إلى مستوى من الجسارة الفكرية افتقدت فيها الكعبة - في نفس رابعة - أي معنى خاص وتحولت إلى مجرد «ضم» يمكن الاستغناء عنه في معرفة الله. وهنا نقرأ لبدوي قوله: «فها هي ذي رابعة قد أمحت في نفسها صورة الكعبة لأنها تريد أن تجد من أقامها.

وبهذا تطور المعنى الحسي للحج فأصبح مجرد مناسبة لرؤية الله، بل صار في وسعها أن تستغني نهايا عن هذه الفريضة لأنها ستجد الله في نفسها، فما حاجتها بعد إلى مشاهدته عند الكعبة ! وهذا كله كانت تواكبه عملية التنزيه المستمر والتجريد المتصل في فهمها لسائر معاني الحياة الروحية» (بدوي، 1962، صفحة 39).

والنتيجة التي ينتهي بنا إليها منطق هذه المقاربة، هي بلوغ رابعة العدوية درجة رفيعة من «العشق» الذي وصل بها إلى حد «الفناء» في حضرة الألوهية، بمعنى أن صاحبتنا قد أدى بها تحمل المشاق الصوفية الناتجة عن مضاعفة «بذل المجهود» إلى أن أدركت نهاية «المعراج الصوفي»، فصارت تنعم برؤية وجه الله الكريم وتقيم معه -جلّ شأنه- صلة خاصة، لحمتها وسداها محبة حارقة أي محبة بسمة «الفناء»؛ وأمارة ذلك أنها لم تعد تجد في نفسها حاجة إلى أداء فريضة الحج على عكس ما يفعل العامة من الناس. ولا ينحصر الأساس ولا الأفق العام لهذا الموقف الأخير الذي اتخذته رابعة من الحج في اعتبارها الكعبة «صنما» معبودا على الأرض وعزوفها -إذا صح ما روي عنها- عن زيارة هذا «الصنم» في سنواتها الأخيرة: «لا أريد الكعبة، بل رب الكعبة، أما الكعبة فماذا أفعل بها!» (بدوي، 1962، الصفحات 42-43)؛ بل إن الدلالة الحقيقية المرعبة لهذا الموقف، والتي لا يمكن التناكس لها وإخفائها أو حتى التهوين من شأنها، هي أنه (أي الموقف) يحيلنا إلى إشكالية فلسفية وفقهية هي، في الفكر الإسلامي الوسيط، من الخطورة في منتهاها، ألا وهي إشكالية «الشريعة» و«الحقيقة» لدى رابعة، وفي الفكر الصوفي الإسلامي بعامة. والحق أن فيلسوفنا رحمه الله تعالى لم يشأ الإشارة إلى هذه الإشكالية صراحة، بل إنه رغب حتى في التعمية عنها بتأويله الخاص لها بما ينسجم مع لوازم مذهبه الوجودي الذي ظل طوال حياته يدعو إليه.

وكما هو معلوم، فإن وجه الإشكال فيما ألقنا إليه هنا إنما يتمثل في اعتقاد المتصوفة بأن ثمة في القرآن ثنائية صميمة مفادها القول بأن للنص القرآني «ظهورا» و«باطنا»، أي أنه يحمل وجهين من الدلالة: دلالات ومعاني ظاهرة وأخرى وباطنة (السراج الطوسي، 2001، الصفحات 25-26). أما «ظاهر» النص فهو النص نفسه مأخوذا بدلالاته الحرفية المعبرة عن «الرسوم»، أي بما يفيد معنى أحكام الشريعة الموجهة إلى «العامة» من الناس كي يلتزموا بها

باعتبارهم أهل «شريعة»، أي أصحاب طقوس وشعائر فحسب. أما «الباطن» فهو النص مأخوذاً بمعانيه القرآنية العميقة والخفية التي تتجاوز المعاني الدالة على الرسوم والشعائر الظاهرة، وهي مُوجهة إلى «الخاصة» من البشر وهم «الراسخون في العلم» الذين يعلمون تأويل الكتاب؛ وفي مقدمتهم «الأولياء»، و«أهل الصفوة»، و«العارفون»، و«أهل العرفان»، و«أهل الذوق»... الخ، وهذه المصطلحات الأخيرة يجب أن نفهمها بمعنى واحد، أي بالمعنى الذي يحيل إلى المتصوفة أنفسهم الذين يأخذون بالباطن باعتبارهم «أهل الحقيقة» التي تفيض على قلوبهم من «عين الجود» الإلهي بطريقة مباشرة. وعلى هذا فقد أُثِمَّ هؤلاء -من قبل الفقهاء- بأن في تمييزهم في الدين الإسلامي بين ثنائية «الظاهر» و«الباطن» من جهة وثنائية «الشريعة» و«الحقيقة» من جهة ثانية، دعوة صريحة إلى التراخي وتحرير أنفسهم من الالتزام بأداء الشعائر التي فُرضت على المسلمين كافة. وهنا ينبغي أن نُختم هذه الجزئية بقول لأبي العلا عفيفي يوضح فيه وجهة نظر دعاة هذا التمييز ويستخلص النتيجة الخطيرة المترتبة عنه. يقول: «نظر هؤلاء الصوفية إلى باطن الشريعة دون ظاهرها، وإلى الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرع: فالإنسان مُكلف من قبل الشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه وحسب، بل لأن التكليف يُحقّق غاية عليا قصد إليها المشرّع، وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الأمور التي تُمثّله، وإذا كان الأمر كذلك، ظهرت ضالة الأداء الفعلي للأمر المكلف به بإزاء النية الصادقة في أدائه، وظهرت ضالة رسوم العبادة بإزاء التأمل الذي هو جوهر العبادة [...] وهذا موقف، على ما فيه من نبيل الغاية وصدق النظرة الروحية، كثيراً ما أخذ به ضعفاء القلوب من الصوفية فزلت أقدامهم وأدى بهم آخر الأمر إلى الوقوع في نحو من الإباحية والقول برفع التكليف، استناداً إلى أن الغاية إذا تحققت استغني عن الوسيلة، فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له» (عفيفي، د-ت، الصفحات 114-115).

وعلى إثر النكبة المشعومة التي عرضت لفيلسوفنا في بداية عهد ليبيا ثورة الفاتح انتقل إلى إيران بعد أن أطلق الليبيون سراحه؛ وقد أحاطه العلماء والأساتذة الإيرانيون برعاية خاصة وتمسكوا به، فما كان منه إلا أن وافق على العرض الذي قدموه له للعمل بكلية «الإلهيات والعلوم الإسلامية» التابعة لجامعة طهران خلال العام الجامعي 1973-1974. وقد وقرّ له ذلك فرصة المداومة على ارتياد المكتبات الرئيسية هناك، ومنها على وجه الخصوص ارتياد

المكتبة المركزية العظيمة التابعة لجامعة طهران والاطلاع على ما فيها من نفائس المخطوطات العربية والفارسية في شتى أبواب الفلسفة والمعارف الإسلامية. ويلاحظ هنا أن إقامة بدوي القصيرة بطهران أثمرت حصادا وفيرا في مجال البحث العلمي، من ذلك مثلا تأليف آخر كتاب له في حقل التصوف الإسلامي، وهو الذي نشره في الكويت سنة 1975 بعنوان «تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني»؛ علما أن هذا الكتاب هو في الأصل حصيلة المحاضرة العامة التي كان شيخنا بدوي يلقيها كل أسبوع على مسامع أساتذة وطلاب الدراسات العليا بالكلية المذكورة. (بدوي، سيرة حياتي، 2000، صفحة 248 وما يليها).

استهل بدوي الخطة التي سار عليها في هذا الكتاب بتصدير موجز الملح فيه إلى أن التصوف هو ظاهرة عالمية موجودة في كل الديانات والثقافات وعند جميع الشعوب، وهي ليست حكرا على الإسلام وحده. والأهم أن فيلسوفنا انبرى للدفاع عن التصوف والصوفية في الإسلام: الدفاع عن التصوف «لأنه تعميق لمعاني العقيدة، واستبطان لظواهر الشريعة، وتأمل لأحوال الإنسان في الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيما مؤغلة في الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن «الروح تحيي، والحرف يميت»». أما الدفاع عن الصوفية فلأنهم في المجتمع الإسلامي، وفي أي مجتمع آخر، من خاصة الخاصة، أي «صفوة مختارة، تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك، ومثلاً للاستلهام والتأسي قدر الطاقة. وليس من المطلوب إذن أن يكون عامة الناس صوفية، وإلا لاختل نظام الحياة الإنسانية، كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء مبتكرين عاكفين على البحث العلمي الخالص، ولا أن يكونوا شعراء أو فنانيين. فمن السخف كل السخف ومن سوء النية الخبيثة أن يطعن على الصوفية طاعن فيقول: لو صار الناس صوفية لاختل نظام الإنسان. فلم يوجد صوفي واحد، في أي دين من الأديان، قد طالب بأن يعمّ التصوف الناس، بل ولا أن يتكاثر عددهم، لأنه يرى التصوف من شأن خاصة الخاصة» (بدوي- ب، 1978، الصفحات أ-ب).

ولأن الكتاب يندرج في باب تاريخ التصوف عند المسلمين فقد ارتأى المؤلف كسره على أربعة فصول، حيث عرض في الفصل الأول مقدمات حول مفهوم التصوف وبعض المشكلات المرتبطة به، كحقيقة التصوف بوصفه ظاهرة عالمية ومدى انطباقها (= الحقيقة) على



التصوف الإسلامي، خصائص الطريق الصوفي، الأهمية الاجتماعية للتصوف الإسلامي، دور الصوفية في نشر الإسلام، النزعة الإنسانية العالمية في التصوف الإسلامي من خلال مثال أبي يزيد البسطامي، مآخذ الفقهاء والمتكلمين على التصوف والصوفية في الإسلام، النقد الذاتي في التصوف الإسلامي من خلال نموذج السراج الطوسي وأبي عبد الرحمن السلمي وأبي حامد الغزالي والسهورودي، موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الرهبة المسيحية، المؤثرات الأجنبية في نشأة التصوف الإسلامي وتطوره.

وعلينا أن نسجل هنا أن بدوي بعد عرضه للمؤثرات الأجنبية (الإيرانية، والعبرانية -المسيحية، والهندية، واليونانية) التي ساقها المستشرقون، كل بحسب مذهبه ونزعتة الخاصة، لتفسير نشأة الحياة الروحية في الإسلام ممثلة في التصوف، خلّصَ إلى نتيجة حاسمة بدا لنا فيها متحررا من ثقل المنهج الإسقاطي الذي توطّره رؤية استشراقية منحازة امتثل لها فيلسوفنا من قبل أيما امتثال وجسدها في بعض المواقف والآراء التي نثرها في بواكير أعماله عن التصوف الإسلامي. وبتعبير آخر نقول: إذا كنا قد رأينا بدوي في كتابه عن «رابعة» على سبيل المثال- و هو من مؤلفات الشباب- حريصا على إقامة نوع من التطابق أو «المماثلة» بين تصوف هذه السيدة العربية وتصوف القديسة تريزا الآبلية (بدوي، 1962، الصفحات 6-7-18-25-26)، وهذا قد يعطي الانطباع بأن الزهد في الإسلام هو مجرد محاكاة أو استلهام لأصول رهبانية مسيحية، فإننا نراه هنا في كتاب «تاريخ التصوف الإسلامي» -وهو من مؤلفات مرحلة النضج- قد أسقط من حسابه أي دور محتمل يمكن أن تلعبه العوامل الأجنبية في تفسير نشأة التصوف الإسلامي، على الأقل في صورته الزهدية الأولى -غير النظرية- التي ظهرت في عهد الرسول الكريم وصحابته ممن كانت لهم نوازع صوفية واضحة، ثم راحت تتشكل شيئا فشيئا إلى أن نُصِّجت واکتملت قسماها الأساسية مع نهاية القرن الثاني للهجرة. وبهذا المعنى فإن «بدوي الشاب» هو غير «بدوي الكهل» الذي تحرر نسبيا من الرؤية الثقافية للمستشرقين عندما اتخذ منها موقفا نقديا أدى به إلى إعادة النظر في موقفه السابق الملتبس من مصادر التصوف والحركة الزهدية في الإسلام، التي أصبح ينظر إليها الآن باعتبارها حصيلة لتأملات بعض المؤمنين العاكفين لأي القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. من هنا نستطيع أن نفهم -باعتقاد وجهة النظر هذه- كيف أن التصوف الإسلامي في أطواره الجينية الأولى لا يمكن أن يقبل التفسير إلا بالإسلام وحده على عكس

الحال التي سيصير عليها ويتحول، خلال القرون الثلاثة التالية للقرن الثاني للهجرة، إلى تصوف نظري فلسفي بشعبتيه السنية والشيعية الغنوصية. ونحن نستسمح القارئ إذا نقلنا له هنا فقرات مُطولة مما كتبه بدوي في هذا الصدد لنلمس معا مظهرها من مظاهر التطور في فكر هذا الرجل العظيم. فتحت عنوان: « التصوف نشأ إسلاميا خالصا ولكنه في تطوره تأثر بعوامل خارجية» كتب بدوي قائلا: «ماذا نستنتج من هذا العرض الطويل الذي قمنا به حتى الآن لبيان ما ذهب إليه بعض الباحثين من تأثر التصوف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية؟ نستنتج أن كل الآراء التي قيلت في هذا الصدد غير وجهية، ولم تثبتها الوثائق الكثيرة والنصوص التي نُشرت أو عُرفت. ولهذا بدأت موجة القول بتأثر التصوف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية تنحسر من بعد سنة 1920 فحتى الذين قالوا بذلك، ما لبث بعضهم أن عدل عن رأيه» (بدوي-ب، 1978، صفحة 44). وبعد أن ضرب بدوي مثلا بالمستشرق الإنجليزي نيكلسون (ت1945م) المعروف بنظرية الأصول الثلاثة للتصوف الإسلامي: المسيحية، الأفلاطونية المحدثة، الغنوصية (نيكولسون، 1947، صفحة 18)، والتي يبدو أنه تراجع عنها نسبيا في مقال له نشره سنة 1921، حيث قال: «إنني أرى الآن أننا بدلا من أن نضيع الوقت عبثا في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي، وأن نضع كلا من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها، ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر. فإن هذه العوامل في جملتها تكوّن الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع، سواء في ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية» (نيكولسون، 1947، صفحة 72)؛ بعد هذا كله عرض فيلسوفنا موقفه من المسألة المذكورة بوضوح لا تفضيل عليه، وقال:

«أ-إن التصوف الإسلامي كان تطورا متصلا طبيعيا من حركات الزهد في عهد الرسول وعند الحسن البصري وعبد الواحد بن زيد وإبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية، ما تين بمعروف الكرخي والحارث المحاسبي وأبي يزيد البسطامي والجنيّد والحلاج حتى صوفية القرن الرابع الهجري. وليس من شك في أن ما نجد عند الزهاد الأوائل والحسن البصري وحتى معروف الكرخي (المتوفى سنة 200هـ)، من أقوال لا يُفترَض أكثر من التأمل العميق في بعض آي القرآن، ولا يُؤدّن بثقافة عميقة واسعة خارجة عن هذا النطاق. ورغم أنّ بعض الأصول اليونانية (أثولوجيا، بعض نصوص لبرقلس) قد تُرجمت في القرن الثالث الهجري، فإنه لا يبدو في أقوال صوفية القرن

الثالث، وهو أوج التصوف، أثر لهذه الآراء اليونانية، وإنما يبدأ تأثيرها منذ القرن الخامس الهجري. ب- أن قسمات وحدة الوجود التي نجدها عند البسطامي (المتوفى سنة 261هـ)، والحلاج (المتوفى سنة 309هـ)، ليس فيها من التعمق والتفصيل ما يؤذن بتأثير يتجاوز التأمل المتعمق لآيات القرآن في التوحيد، خصوصا الآية «فأينما تولّوا فثمّ وجه الله» (البقرة). ونلاحظ ثانيا أن حياة النبي الباطنة، خصوصا قبل البعثة، كانت حافلة بأحوال صوفية عالية» (بدوي-ب، 1978، الصفحات 56-57).

وقبل أن نختم هذا البحث لابد أن نشير، أخيرا، إلى أن بدوي قدم، في الفصول الثلاثة المتبقية من كتابه المذكور، عرضا تاريخيا تتبع فيه الحركة الزهدية منذ نشأتها في عهد الرسول صلى الله عليه وسلّم وصحبه الكرام، إلى أن ختم بالحديث عن سيرة وآراء الفضيل بن عياض السمرقندي، أو «عابد الحرمين» كما يلقب والمتوفى عام 187هـ. ففي الفصل الثاني وعنوانه «زهّد النبي والصحابة» جمع بدوي من كتب السيرة والحديث طائفة من الشواهد التي تثبت أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم عاش طوال حياته آخذا نفسه بالتقشف والزهد في الدنيا ليكون للناس قدوة ومثالا، إذ «لم يكن من المعقول أن يدعو -وهو صاحب دعوة ودين جديد- إلى الزهد في الدنيا، دون أن يطبّق ذلك عمليا في حياته الخاصة» (بدوي-ب، 1978، صفحة 112). وكذلك كان الأمر بالنسبة لبعض الصحابة ممن يُصنّفون في عداد «أهل الصّفة» أو في سواهم؛ فقد كانوا جميعا «يُكثرون التأمل والفكر والاعتبار، ويدعون إلى الزهد في الدنيا والانصراف عن ملاذّها ونعيمها؛ ويؤكدون جانب العبادة على جانب الفعل والمشاركة في الدولة والشئون السياسية. وبهذا كانوا النواة الأولى لحركة الزهد في الإسلام» (بدوي-ب، 1978، صفحة 133). وقد ذكر بدوي من هؤلاء الرجال الكرام أربعة، وهم: أبو الدرداء، وأبو ذر الغفاري، وعمران بن الحصين الخزامي، ومن التابعين ذكر أويسا القرني المتوفى سنة 37هـ؛ ومنه انتقل شيخنا إلى الفصل الثالث الذي أفردته كاملا للحديث عن سيرة الحسن البصري وزهده ومواعظه وأرائه الكلامية وأحواله النفسية، وعن أشهر أصحابه وتلامذته. أما الفصل الرابع والأخير فقد كرسه فيلسوفنا للحديث عن سير وأراء نماذج من كبار متصوفة القرن الثاني للهجرة، وهم: إبراهيم بن أدهم، شقيق البلخي، حاتم الأصم، والفضيل بن عياض.

خاتمة:

وبعد، فنحن نعتقد الآن أننا قدمنا إحاطة وافية بأهم إسهامات المرحوم عبد الرحمن بدوي في ميدان العرفانيات الصوفية، وهي إسهامات تفضي حتما إلى إدراجه بكل ثقة واطمئنان في عداد الأسماء الفلسفية العربية القليلة التي أظهرت، في القرن العشرين الذي تفجرت خلاله أعظم الثورات التي عرفها الإنسان في مجالات العلم والتقنية، تعاطفا كبيرا مع متصوفة الإسلام، وفهما عميقا للغايات التي كانوا ينشدونها، وجلدا في تعقب أخبارهم وسير حياتهم، ومعرفة عميقة وشاملة بمقولاتهم التي استخدموها في التعبير عن تجاربهم الروحية، على الرغم مما يشوبها من ألوان الغرابة والشذوذ الفكري التي تتجاوز طور العقل ومقاييس التجربة العادية، وينفر منها الفيلسوف الوضعي لعجزه التام عن فك شفراتها المعقدة. ومع ذلك، فإذا جاز لنا أن نختتم هذه الجولة التي قمنا بها على امتداد صفحات هذا المقال، وحتى المقال الذي سبقه، في مجموع النصوص التي أسهم بها بدوي في حقل التصوف الإسلامي، «ترجمة» و«تحقيقا» و«نشرا» و«تأليفا»، بملخص تركيبي جامعة لأهم العناصر المشكّلة لموقف هذا الرجل من التجارب الصوفية في الإسلام، فلعلنا لن نجد ما هو أحسن من ذلك المقطع الرائع الذي استهل به حديثه في مداخلة له عن علمين عربيين مشهورين في عالم التصوف، حيث جمع فيه بعبارة مكثفة شفافة حارة كل التعيينات الضرورية والخصائص الحاسمة التي تعد تجلية وتعبيرا عن موقفه ذاك على نحو دقيق ومباشر لا يحتاج معه إلى مزيد تفصيل أو إيضاح. فلنختتم إذن بالاستماع إلى فيلسوفنا حين يقول في مستهل حديثه عن أبي مدين الغوث والكبريت الأحمر: «ليؤمن من شاء بكرامات الأولياء، وليفسرها المحدثون بما انتهت إليه الأبحاث «العلمية» في ميدان ما بعد علم النفس **Métapsychique**. أما أنا فأسلك في فهمها نفس المسلك الذي دلّنا عليه الصوفية أنفسهم. وهو التأويل بالرمز. فأنا أستبعد منها كلّ معنى حسّي مادّي، وأرى فيها رموزا وعلامات على تجارب روحية باطنة، فُصد منها أن تكون للناس نبراسا يهتدون به في حياتهم الروحية. فالأولياء عندي علامات في طريق الحياة، ومنارات تضيء للإنسان في ظلمات الحس، ونداءات حارّة قوية تنبّه إلى الجانب الآخر في الإنسان، جانب الروح الصافية المشرقة الرفافة في نور الحق والخير والجمال. إنهم حاضرون دائما بيننا لينادوا علينا حينما نضلّ السبيل: من هنا الطريق!» (بدوي، 1969، صفحة 115).

المراجع البحث:

- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la Métaphysique*. (G. Kahn, Trad.) paris: Gallimard.
- أبو العلا عفيفي. (د-ت). *التصوف: الثورة الروحية في الإسلام*. بيروت: دار الشعب للطباعة والنشر.
- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. (1973). *إبن سبعين وفلسفته الصوفية* (الإصدار 1). بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- أبو حيان التوحيددي. (1981). *الإشارات الإلهية* (المجلد 1). الكويت: وكالة المطبوعات بالإشتراك مع دار القلم ببيروت.
- أبو محمد عبد الحق المرسي إبن سبعين. (1965). *رسائل إبن سبعين*. (عبد الرحمن بدوي، المحرر) القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
- أبو نصر السراج الطوسي. (2001). *اللمع* (الإصدار 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أسوالد اشبنغلر. (دون تاريخ). *تدهور الحضارة الغربية* (المجلد الجزء الأول، الفصلان 9/6). (أحمد الشيباني، المترجمون) بيروت: منشورات مكتبة الحياة.
- حسن حنفي. (2002). *الفيلسوف الشامل: مسار حياة وبنية وعمل*: عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين. تأليف أحمد عبد الحليم عطية، و آخرون، *دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي* (المجلد 1، صفحة 22). بيروت: دار المدار الاسلامي.
- رينولد ألين نيكولسون. (1947). *في التصوف الإسلامي وتاريخه: طائفة من الدراسات*. (أبو العلا عفيفي، المترجمون) القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- عبد الرحمن بدوي - أ. (1978). *شطحات الصوفية* (المجلد 3). الكويت: وكالة المطبوعات.

## التصوف الإسلامي في مدونة عبد الرحمن بدوي: 2-التحقيق والتأليف

- عبد الرحمن بدوي. (1969). أبو مدين وابن عربي. تأليف إبراهيم بيومي مذكور، الكتاب التذكارى: محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (صفحة 115). القاهرة: منشورات وزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة/ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .
- عبد الرحمن بدوي. (1982). الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (الإصدار 2). الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم ببيروت.
- عبد الرحمن بدوي. (1973). الزمان الوجودي (المجلد 3). بيروت: دار الثقافة .
- عبد الرحمن بدوي. (1980). دراسات في الفلسفة الوجودية (المجلد 1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عبد الرحمن بدوي. (1965). رسائل ابن سعين لأبي محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
- عبد الرحمن بدوي. (2000). سيرة حياتي (الإصدار 1، المجلد 1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عبد الرحمن بدوي. (2000). سيرة حياتي (الإصدار 1، المجلد 2). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عبد الرحمن بدوي. (1962). شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية (الإصدار 2). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- عبد الرحمن بدوي-ب. (1978). تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني (الإصدار 2). الكويت: وكالة المطبوعات.
- عبد الغني النابلسي. (1978). في حكم شطح الولي. تأليف عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية (صفحة 197). الكويت: وكالة المطبوعات.

- عبد المنعم الحفني. (1996). رابعة العدوية: إمامة العاشقين والمحزونين (الإصدار 2). القاهرة: دار الرشاد.
- مارتن هيدغر. (2013). الكينونة والزمان (الإصدار 2). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- محمد أركون. (1997). نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي (الإصدار 1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت: دار الساقبي.
- محمد الشيخ. (2011). أركون والنزعة الإنسانية في التراث العربي الإسلامي. تأليف عبد المجيد خليقي، ووأخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري (ناوّة فكرية) (الإصدار 1، الصفحات 127-128). بيروت: منتدى المعارف.