علمُ المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الألفبائي)

أ.د. إظهار نوري	إندونيسيا
أ.د. أحمد الجزار	مصر
أ.د. توفيق بن عامر	تونس
أ.د. جاد حاتم	لبنان
أ.د. زعيم خنشلاوي	الجزائر
أ.د. سيدي علي ماء العينين	المغرب
أ.د. عبد الله الفلاحي	اليمن
أ.د. عامر عدنان الحافي	الأردن
أ.د. عزم الدين إبراهيم	ماليزيا
أ.د. الصادق الفقيه	السودان
أ.د. فؤاد السجواني	سلطنة عمان
أ.د. فيلين بيليف	بلغاريا
أ.د. محمد حسين آل ياسين	العراق
أ.د. محمود إرول قليج	تركيا
أ.د. محمد طاهر القادري	باكستان
أ.د. محمد المختار بن أحمد جيي	السنغال
أ.د. محمد أحمد علي	سوريا
أ.د. مول بادي	بروناي
أ.د. محمد سالم الصوفي	موريتانيا
أ.د. يد الله يزدن بناه	إيران

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

3

فصليّة علميّة محكّمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهيّة

العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

سيد علي الموسوي | مصطفى النشّار

مدراء التحرير

إحسان الحيدري ـ الهذيلي المنصر ـ محمدعلي ميرزائي

إدريس هاني ـ غيضان السيّد علي

مجلس التحكيم العلمي

صابر أبا زيد	مصر	محمد أبو هاشم محجوب	تونس
جعفر نجم نصر	العراق	محمد يحيى باباه	موريتانيا
أمين يوسف عودة	الأردن	حبيب الله بابائي	إيران
هدى نعمة مطر	لبنان	كنزة القاسمي	المغرب
بكري علاء الدين	سوريا	ياسين بن عبيد	الجزائر

المدير المسؤول: قاسم الطفيلي

مدير التحرير التنفيذي: خضر إبراهيم حيدر

التصميم والإخراج الفني

Red Design Company

تواصل

الموقع الإلكتروني: www.ilmolmabdaa.com / الإيميل: ilmolmabdaa@gmail.com

هاتف: 009611 – 305347 / 00964 – 7801877152 / 009611 – 3867158 / 00989 – 355471498

ص.ب: 113/5748 ـ بيروت ـ لبنان

فهرس المحتويات

مفتتح **الفتى الحاضر في الرحمانيّة** ٧

محمود حيدر

المحور

تجلّيات الفتوَّة في التصوُّف الإسلامي

قراءةٌ في تنظير المفهوم وأفعاله

ـ قويدري الأخضر..... ١٨

رسائل الفتوَّة

السلوك العرفانيُّ وتأثيره على الإبداع الحِرفيْ

ـ رضا الموسويّ الكيلاني، محمد شكيبادل ٣٨

فتوَّة الروح في فتوحات محيي الدين بن عربي

ـ بين الوجود الحقّ ومحاق العدم

ليلى عبد الكريم خليفة..... ٥٦

الفتوَّة بما هي تظهير للتصوُّف المدنيّ

تقريب سوسيو ـ ثقافي

ـ علي محمد مؤذّني، فاطمة مهري ٩٢

الرباط العرفاني

مكانة الفتوّة في مقاومة استعمار أفريقيا

ـ رضوان محمد سعيد إيزولي ١١٢

الفُتوَّة الحِكميَّة

درس العرفان السياسي عند سعيد النورسي

ـ جعفر نجم نصر ١٣٤

الفتوّة في القرآن والعرفان

دلالات المعنى

ـ أحمد ماجد ١٦٠

فهرس المحتويات

محاورات

ـ المفكر الروسي ألكسندر كنيش
ابن عربي سبق هيغل بستة قرون في إبداع المفاهيم

ـ أنشأ الحوار ونقله إلى العربية: هادي محمد اللواتي ١٧٦

حقول التنظير

بداية نظامٍ جديد للفلسفة الإسلامية

استقراء المقبل

ـ كانر داقلي ١٩٦

ـ الاستشراق الأنثروبولوجي للتصوُّف

مسعى انتقادي

ـ صابر أبا زيد ٢٢٤

فهرس المحتويات

أفنان

ـ التجلّيات الوجوديَّة للحروف
تأويليَّة اللُّغة العرفانيَّة عند الشيخ العلاوي

ـ رزقي بن عومر ٢٥٠

مكنز الكتب

ـ ريتشارد تارناس كاشفاً "آلام العقل الغربي"

تراجيديا الحضارة المتشائمة

ـ قراءة وتعليق: خالد العلي..... ٢٦٨

ـ فيزياء الإيمان

إمكان رفع التناقض بين العلم الطبيعي والوحي الديني

ـ نعيم تلحوق..... ٢٨٠

ترجمة الملخصات

..... ٢٩٤

مفتــتح

الفتى الحاضر في الرحمانيّة

محمود حيدر

نكاد لا نجد ما يُعرب عن ماهيَّة الإنسان في حضوره واقتداره وتساميه، أكثر ممَّا تشي به كلمة الفتوَّة. لقد اتَّخذت مكانتها الفريدة في القرآن والعرفان وفقه الإنسان، من أجل أن تشير إلى خَطْبٍ فائق، أو أن تدلَّ على من هو مفارق في الوجود الإنسانيّ. وسنميل إلى "جميل الظنِّ" أنَّ الكلمة في نحوها ومعناها ترمي إلى استجلاء المخبوء من سجايا الذين استحقّوا اسمها ورسمها وشهادتها.

كذلك أعطى الحقُّ مثلاً عليها بأصحاب الكهف، إذ اصطفاهم بالصبر، وحباهم بالاقتدار. وهكذا الأمر مع يحي النبيِّ إذ نُودي من وحي الغيب أنْ خُذِ الكتاب بقوَّة. كأنما أريدَ بالأمثال أن يحوز الفتى الحاضر في الرحمانيَّة، هبة العلم والاقتدار مقرونين بالتأييد والاعتناء. من أجل ذلك ستظهر الفتوَّةُ في الحضرة الرحمانيَّة آمنة لا يشوبها خوفٌ ولا يغشاها غمّ. وما ذاك إلَّا لكونها راشدة، ودُربتها الصبرُ على قبول الهدى وتلقيِّ المعرفة. والخطبة الإلهيَّة تخبرنا أنَّ فِتية الكهف لمَّا بلغوا منازل الاصطفاء والقبول، ارتضوا جميل ما جاءهم به القدر.

وهم كلَّما نالوا قسطًا من الجميل الرَضِيِّ فُتِحَ لهم باب على جميل أسمى.

II

عند شهود الحقيقة في بهائها، لا ينوء الفتى الرحمانيُّ بأثقال ما لَاحَ له ممَّا لا عهد لسواه به. فهو متهيِّىء للواردات أنىَّ أدَّت إليه من رهبة أو ذهول. وما ذاك إلَّا لأنَّه مقتدرٌ على التمييز بين النورانيِّ والظلمانيّ. تجده آمنًا مطمئنًّا بين الخوف والرَّجاء.. خوفه من الفقد والخسران، ورجاؤه بالإيجاد والإحضار. وحتى يقتدر على الوصل المتكافئ بين خوف الفقدان ورجاء الوجدان لا مناص له من التعالي على الأشياء، والزُّهد بدنيا الممكنات الفانية. لقد صحَّ به القول: من عَلَتْ همَّته على الأكوان، وصل إلى مكوِّنها، ومن وقف بهمَّته على شيء سوى الحقِّ فاتَهُ الحقُّ، لأنَّه أعزُّ من أن يرضى معه بشريك...

والاقتدار سمة الفتوَّة وسمتُها جسمًا وروحًا ومعنى. وهو بالنسبة إلى أهلها شأن ذاتيٌّ، وهويَّة فعليَّة. دليلنا أنَّ لفتاها صفةً متفرِّدةً من القدرة المركَّبة: فيزيائيَّة وميتافيزيائيَّة. حيث الجسم والروح في نشأة واحدة. ولأنَّه على هاتيك الصورة صار الفتى الرحمانيُّ كونًا في عالم المعنى. وسيخاطبه الحقُّ على لسان العارفين: أيُّهذا الفتى أنت معنى الكون كلِّه. ومعناك أقوى من الأرض والسماء، تبصر بلا طرْفٍ، وتسمع بلا سمْع. معناك هنالك، لا تحيط به الألباب ولا تتعلَّق به الأسباب. فإنَّك لا تعرف نفسك بالحرف، ولا تعرف الله بالحرف. فإنَّ الحرف حجاب. والحجاب حرف...

يدرك الفتى المقتدر معنى ما هو عليه، ذلك بأنَّ صبغته الانتباه. ولولا انتباهُه إلى ما هو عليه شأنه وشأنيَّته مع الحقِّ، لانْحَدَر إلى وادي الغفلة فلا يغادرها قطُّ. من أراد سؤاله عن علَّة فتوَّتِه يقول: ما تعرَّض العقل الغارق في اللَّهو واللَّعب لـ "الوارد الرحمانيِّ" إلَّا نجا من ضلالات التيه. حتى إذا عرف نفسه، عرف الكون، ولو عرف نفسه وتبصَّر آفاق الكون عرف الله. لهذا الداعي يؤمن الفتى الرحمانيُّ

بأنَّ التوحيد هو أعلى مراتب الفتوَّة. وإنَّه على يقين من أنَّ كلَّ ما سوى ذلك هو محض خسران. فكلُّ فتوَّة لا ترى أنَّ حقيقة الإيمان بـ "ليس كمثله شيء"، إنَّما هي فتوَّة ناقصة مبتدأها الأبدان ومنتهاها الأبدان، فلا تشمُّ رائحة الأبديَّة أبدًا. فمقام التوحيد الذي يصله الفتى الرحمانيُّ هو عين الفتوَّة التي دارت مدار الحكمة الإلهيَّة. وبهذا يصير عِلْمُه مقامئذٍ علمًا حضوريًّا، ومعرفة شهوديَّة لا ترى إلى شيء إلَّا وترى عناية الله فيه ومعه وحواليه...

III

ثمَّة إذًا، ضرورة لاستكشاف الذات المتعالية لإنسان يمتلك الرؤية والبصيرة والإرادة والفعل، فضلاً عن حيازته مَلَكَة الخطاب الفصل. بفضل هذا، يحظى الفتى الرحمانيُّ بمكَنةٍ لا يناظره فيها إلَّا من نَدَرَ من أهل الكثرة. لذا يشبِّهُهُ ابن عربي بالقمر الذي فاز بالفتوَّة وتأيَّد بنور الروح والكلمة. وهذا التشبيه ينحصر بنظيرين: المسيح والمهدي. فإذا كان المسيح هو روح الله وكلمته، فالمهدي هو خاتم الولاية المحمديَّة المطلقة، وهما معًا كالسيف الصارم في كشوفات الحقائق. بل يرمزان إلى القول الفصل وكلمة الصدق. ثم يمضي ليبيِّن الصلة بين فتوَّة المسيح وفتوَّة المهدي لجهة اتِّصال الأول بالثاني بوصفه نور الشريعة المحمديَّة الذي سيظهر آخر الزمان لينشئ العدل ويقيم القسطاس.

أمَّا ملاَّ صدرا فَيُنزِلُه منزلة الرحمانيَّة ومظهريَّتها في عالم الخلق. فهو المُنجي من ضلالات الدنيا ومُسدَّدًا بالحكمة التي بها يكون كماله. وهي الحكمة التي يُعبرَّ عنها تارة بالقرآن، وتارة بالنور، وطورًا بالعقل البسيط. وغايتها أن تصير بها النفس عند تعقُّل الأشياء عالَمًا عقليًّا مضاهيًا للعالم العينيّ.

التأسيسات النظريَّة لفتوَّة الفتى الرحمانيِّ وخصائصها متعلِّقة بميتافيزيقا العرفان ونظامها الإبستمولوجيّ. آيلة على الإجمال إلى التحقُّق بمقصدين متلازمين: العلم بالله، والإنهمام بشؤون الخلق. ومرجع الأمر إلى مركزيَّة الكائن

الآدميِّ كمستخلفٍ إلهيٍّ في دنيا المخلوقات. وبوصف كون هذا الكائن نقطة الجاذبيَّة في الكون الأكبر الحاوي للموجودات كلِّها، فقد وقع التكليف عليه بالرِّضى والقبول والإقبال، ثمَّ لينجز مهمَّته العظمى في التوحيد بركْنَيْه: توحيد الخالق وتوحيد المخلوقات. فإذا كان مقتضى الأول توحيد الخالق بتنزيهه عن الثنائيَّة والتركيب، فمقتضى الثاني توحيد الخَلق، وتدبير حاجاتهم على كثرتها وتنوِّعها واختلافها.

IV

كينونة الفتى الرحمانيِّ تسمو على الأنانيَّة وترقى فوق الغيريَّة البتراء التي آنَسَت إليها الوثنيَّة، وتَعَبَّدَها عقلُها المقيَّد بالنقص وانعدامِ اليقين. ولأنَّ كينونته مفارقة لما تعوَّدته الوثنيَّات الغاربة والمستحدثة، ينظر الفتى الرحمانيُّ إلى النوع الإنسانيِّ كنظير له في عوالم الكثرة والإختلاف. وعلى ما يُبتنى للفتوَّة في أدب العرفاء فإنَّها تقوم على التآخي في الحقّ. أو ما يسمَّى عندهم بـ "الآخيَّة". وهي تعني الأخوَّة الموثوقة برباط وطيد غير قابل للانفكاك. والآخِيَّة بالمدِّ والتشديد تؤول إلى الغيريَّة المحفوظة بالربوبيَّة. ولهذه الغيريَّة مسراها المفارق عمَّا اندرجت عليه في الحضارات البشريَّة المتعاقبة. ولعلَّ ما يعرِبُ بجلاء عن هذا المسرى قول أمير المؤمنين والعارفين علي بن أبي طالب (ك-ع): "الناس صنفان، إمَّا أخٌ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخلق". فالنظير في الخلق هو الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الفتوَّة في الميتافيزيقا الرحمانيَّة. هو مقام مبنيٌّ على حاضريَّة الله وعدله في عالم الاختلاف والكثرة، ذاك بأنَّ حاضريَّة الله في عالم الخلق تجعل النظير مخلوقًا صادَقَ الألوهيَّة بميثاق مُبرَم حتى منحته صفاتها في العطاء والجود والُّلطف. ولذا، جاءت حاضريَّة الله في محراب الفتوَّة على نشأة الُّلطف والتسديد. وعلى أرضها يستوي النوع الآدميُّ كلُّه على أرض العدل، فلا يُنجز فهم النظير على نصاب التعالي الرحمانيِّ إلَّا إذا عاينّاه بعين الحقِّ لا بعين ذاتنا. ولا

تستقيم الرؤية التوحيديَّة مع رؤيتنا المكتظة بالفقر، والأنانيَّة، ونكران الجميل. أمَّا قاعدة التناظر في الكثرة الخَلْقيَّة قاعدة أصيلة ثابتة ينفرد بها الخالق وحده. والخلق المأمورون بتمثُّلها لا ينالونها بغير الإيثار والإنفاق ممَّا يحبّون. ولهذه شرائط معرفيَّة وسلوكيَّة، هي من مقتضيات السفر المعرفيِّ العميق في المباحث الإلهيَّة المقرونة بحُسن السير والسلوك. ولو كان لنا أن نعثر على مكانة النظير في أفق الرحمانيَّة، لقلنا إنَّها الغاية التي يطلبها السَّالك إلى الحقِّ في دنيا الخلق. فلو بلغ المطلوب صار حاضرًا في أرض الحقيقة، ولكنَّه يعرف أنَّ مقتضى المهمَّة هو الأخذ بمشقّة الطريق أنىّ كانت أثقالها. وإذا كان من خصائص هذه الأرض سَرَيان الوحي في التاريخ، بَانَ لنا النظير كتجلٍّ من تجلّياتها. ويمكن أن تظهر هذه التجلّيات من ثلاث جهات:

الأولى: بصفة كونه سلك الطريق وترقَّى في معارجها حتى عرف نفسه فعرِف الله فعرَّفه الله على خلقه.

الثانية: بوصف كونه عارفًا بغيره، معينًا لهذا الغير على التشبُّه بجميله وحُسن فعاله، إلى الدرجة التي يصير فيها الغير نظيرًا له في الصِّفات والأفعال.

الثالثة: بوصفه مظْهرًا للحقِّ الأعلى في مقام الرحمانيَّة.

حين تجتمع الجهات الثلاث، حقَّ أن تتكامل ماهيَّة الفتى وحاضريَّته في أرض الحقيقة. بذلك نجده ينتقل إلى طور العمل ليبدأ سفره في عالم الآدميَّة ساعيًا إلى إنجاز مهمَّته الموكولة إليه. ولهذه المهمَّة أبعادٌ جوهريَّة ميزان تحقُّقِها تحصيل الرحمانيَّة كصفة فعليَّة لحاكميَّة الحقِّ الأعلى في نظم المفارقة بين الأنانيَّة والغيريَّة. فالنظير الرحمانيُّ يبقى حتى وهو في مقام التحقُّق مفتقرًا إلى حاكميَّة الحقِّ الأعلى وتسديده. فهو دائمًا على خوف مقيم من التقصير في الجود والعطاء وإظهار الجميل. والإنفاق من الحبِّ هو العطاء الزائد عن الواجب. وهو الدرجة العليا من الجود التي تدخل في فضاء يتعدّى فائض التملُّك. إنَّه الإنفاق

من ذات الأنا التي لا يقدر عليها إلَّا من نال حظًّا موزونًا من حقيقة الوحي. وعليه، لم يكن للنظير أن يحرز كماله، لولا أن بلغ ما بلغه في معراج التوحيد. فلئن استوت جدليَّة الأنا والغير على أرض الله، أفلح العارف في تظهير فتوَّته على حسن المقام. حيث لا يُكتب له حظُّ اكتساب صفاته الفاضلة، ما لم يحرز مقام التوحيد كأساس لموقعيَّته في دنيا الاستخلاف الإلهيّ.

V

يظهر النظير في الحكمة الإلهيَّة البالغة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾. فهو إذًا، المساوي والمثيل ولكن على نصاب العدل. أي على «النشأة الأصليَّة للنوع الآدميِّ، حيث يؤاخي بين اثنين من أصل واحد. وهو ما نجده في زوجيَّة المثنَّى حيث لا انفصال للأصل، وإنَّما ضرب من تمييزٍ بين كلٍّ من طرفيَ الزوجيَّة في الصفة والهويَّة. فكلُّ متقابلين على نحو التناظر، هما نظيران متعادلان في أصل تقابلهما وجهًا لوجه. وبذلك يؤول التناظر إلى مبدأ الإيجاد. فالكون بجميع ما به من كثرةٍ وتضادٍّ وتفارقٍ يُدار بسلسلة من الأنظمة والقوانين الذاتيَّة الثابتة التي لا تتغيَّر. ذلك بأنَّها نظائر لا متناهية الإتقان، فهي متعادلة في أصل ظهورها في الوجود رغم الاختلافات والتفاوتات بين شخوصها وأفرادها.. ولذا فالعدل ـ بمعنى التناسب والتوازن ـ من لوازم كون الله حكيمًا وعليمًا. وبمقتضى علمه الشامل، وحكمته العامَّة، يعلم أنَّ لبناء أيِّ شيء مقادير معيَّنة من العناصر. ولذا فهو من يركِّب تلك العناصر، لتشييد ذلك البناء. وضمن دائرة ارتباط العدل بالحكمة بوصفهما صفتين من صفات الحقِّ تعالى، يتجلّى العدل الإلهيُّ من خلال فيضه على كلِّ مخلوق بقدر ما يستحقّ. وعلى قول الفيلسوف نصير الدين الطوسي: لا يوجد حكم لائق غير حكم الحقّ.. ولن يأتي حكمٌ يفضُلُ الحكمَ الحقّ، وكلُّ شيء موجود قد أُوجد كما كان ينبغي، ولم يوجد شيء لا ينبغي وجوده».. ولأنَّ لازم الحكمة والعناية الإلهيَّة هو أن يكون

للكون والوجود معنى وغاية، فأيُّ شيء يوجد، إمَّا أن يكون خيراً بنفسه، أو يكون وسيلة للوصول إلى الخير... فالحكمة من لوازم كونه عليمًا ومريدًا، هي توضيح أصل العلَّة الغائيَّة للكون. أمَّا العدالة فليس لها علاقة بصفتَي العلم والإرادة، ولكنَّها بالمعنى الذي مرَّ تكون من شؤون فاعليَّة الله. أي أنَّها من صفات الفعل وليست من صفات الذات.

ولئن كان النظير هو في حيثيَّة ما حاصل لقاء الأنا والغير، فذلك يعني أنَّ حاضريَّته في الإجتماع الإنسانيِّ نتيجة فعليَّة لاستبدال مفهوم التناقض الوضعيِّ بمفهوم التدافع الإلهيّ. ولذا فهو لا يقوم على قانون نفي النفي كما تقرَّر الماديَّة الديالكتيكيَّة. ولا على قانون التناقض كما وجدت الوثنيَّات الحديثة، وإنما على ما نسمّيه بـ«زوجيَّة التكامل في عالم المثنَّى»... ففي هذا العالم بالذات يولد النظير من دون أن تشوب ولادته شائبة.

فلو أوَّلنا المثنَّى في توليده للنظير لظهر لنا ما نعتبره مجازاً «الديالكتيك الخلاّق»، بحيث لا يعود النظير مقابلاً للآخر وإنَّما هو حاصل الامتداد الخلاّق من الأنا إلى الآخر وبالعكس. وهو ما لا يقدر عليه إلاَّ الفتى الذي أخذ الكتاب بقوَّة، ثمَّ استقام فأودع نفسه في رحاب الألوهة من أجل أن يمتلئ بألطافها وتدبيراتها.

لا يعمل مثل هذا النظير خارج المثنَّى.. بمعنى أنَّه ثالث يولد من لقاء الأنانيَّة والآخريَّة ثمَّ ليظهر على الملأ كبديل لهما. ولأنَّه متَّصل بالرحمانيَّة، لا يرتضي لنفسه أن يكون انشقاق الواحد عن الإثنين، بحيث لو تآلف هذان الإثنان من بعد المكابدة في مشقَّة التناقض، أن يظهر كثالث يروح يستعيد استبداد الأنا بالغير ليصبح أوَّلاً من جديد. فلو فعل النظير هذا ما كان ليبلغ السموَّ، ولا تسنَّى له أن يكون له حظُّ المفارقة. ذلك أنَّه محفوظ في البيت الآمن فلا يغادره بأيِّ حال.

في هذا المقام بالذَّات، سوف يُرى النظير في ضمير الأنا والغير الَّلذين اكتملا

بالمثنَّى، ثمَّ توثَّقت صلته بالحقِّ الأعلى. سوى أنَّه لا يفارق الجيرة الحميمة ليستقلَّ بذاته، فهو ممتدٌّ معها على أرض الأخوَّة الفاضلة. وتبعًا لمبدأ الامتداد يصير النظير آخرَ في الأنا، والأنا تغدو نظيراً في الآخر، فيما تتولىَّ الرحمانيَّة بعنايتها تثبيت المثنَّى وتسديده. ولذا، يدخل كلٌّ من الأنا والغير في سنَّة التدافع الخلاَّق، بما هي سنَّة عمرانيَّة تمنع الفساد في الأرض، وتؤسِّس لإعمار دنيا الإنسان وتُيسِّر سبيله إلى السعادة القصوى.

وعلى هذا النحو، تصير نفس النظير في مقام الفاعليَّة المدركة مُظهِرَةً للآخر، وكلٌّ منهما يصبح مظهرًا لغيره، لأنَّ الفاعل المدرك في مقام التألُّه يُظهِرُ خيريَّته طوعًا وطاعةً للخير الأوَّل. وهو في الوقت نفسه يدرك أنَّه مؤيَّد بالحقَّانيَّة الإلهيَّة ومحفوظٌ بها من كلِّ خلل وزيغ.

سيُكتبُ للفتى الرحمانيِّ أن يجتاز التناقض ليرى الوحدانيَّة في المثنَّى. وفي هذه الحال يصير كلُّ شيء بالنسبة إليه قابلاً لسرَيان الزوجيَّة الخلاَّقة في الوجود. لقد صار الأمر بيّنًا لمن رأى نقيضه قائمًا في ذاته، وفي هذه الحال، لا حاجة لأحد من طرفيَ الزوجيَّة إلى البحث عن صاحبه في غير ذات زوجه، لأنَّ كلاًّ من الزوجين النقيضين قائمٌ في ذات الآخر، وكلاًّ منّهما يحسُّ بزوجه، ولولا رؤية كلِّ من الباطن والظاهر قائمًا في الآخر لما استطاع الإنسان أن يتلاءم مع صروف الدهر، فيحيا النقيض في نقيضه، ليُعدَّ لكلِّ حال عدَّته مزوَّدًا من غناه لفقره، ومن صحَّته لمرضه، ومن راحته لتعبه، ومن شبابه لهرمه. وإذا كان الفردُ العاديُّ يحيا هذا التناقض فطرةً وسليقةً وطبعًا بحياته النقيضين معًا، فإنّه على بصيرة من أمره، فكيف حياة أهل الغرام التي لا يعرفها إلاَّ أصحابها، ولعلَّ السبب في غيابها عنَّا هو أنَّنا قد تجافينا عن فطرتنا، فلم نعش النقيض قائمًا في ذات نقيضه؟ لهذا، كان علمُنا بباطن الشيء يجعلنا نعلم ظاهره ضرورةً وبداهةً والعكس بالعكس. ولنا في هذا مثال: فلو علمتَ أنَّ الحركة في كلٍّ من الزوجين النقيضين من كلِّ شيء، تنتهي وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، لوجدت أنَّ السبب في ذلك إنمَّا

هو من أجل أن تظلَّ مستمرَّة دائمًا وأبدًا. فالشيء المتحرِّك الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، إنَّما هي حركةٌ مستمرَّة لا تتوقَّف، وفيها تتمثَّل الصلة بين الخالق والمخلوق،- وبين النظير ونظيره-، وذلك في صورة رحمته التي وسعت كلَّ شيء. وفي استمرار هذه الصلة المتبادلة على السواء والتعادل المتبادل، يتجلَّى سرُّ هذا الوجود في صورة قيام النهاية في البداية والبداية في النهاية في كلِّ شيء. فإذا نظرت مثلاً إلى معنى التزاوج الذي يتَّجه إلى الإتصال مستقلاً عن معنى التجاوز الذي يتَّجه إلى تعدّي الشيء الذي تتجاوزه منفصلاً عنه، وجدت أنَّه ليس إلى تعرُّف أيٍّ منهما من سبيل إلَّا من خلال الآخر.

وهكذا، سيكون لمسار التعرُّف أن يترسَّخ عبر حركة تسري في جوهر العلاقة التي لا تنفصم بين الحقِّ والخلق. أمَّا ميدان هذا السَرَيان فهو في الحيّز الذي يشهد فيه الحقُّ على الخلق. وهو ما اصطُلح عليه بعالم الشهادة. فسيكون على الفتى الرحمانيِّ وسط هذا العالم، أن يستبصر معنى الخير المتعالي، ويسلك سبيله إلى الحياة الفائقة. ثم أن يدلَّ ويبيّن ويعلِّم ويقيّم العدل ويزنَ بالقسط.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

تجلّيات الفتوَّة في التصوُّف الإسلامي
قراءةٌ في تنظير المفهوم وأفعاله
قويدري الأخضر

رسائل الفتوَّة
السلوك العرفانيُّ وتأثيره على الإبداع الحِرفيْ
رضا الموسويّ الكيلاني، محمد شكيبادل

فتوَّة الروح في فتوحات محيي الدين بن عربي
بين الوجود الحقِّ ومحاق العدم
ليلى عبد الكريم خليفة

الفتوَّة بما هي تظهير للتصوُّف المدنيّ
تقريب سوسيو ـ ثقافي
علي محمد مؤذّني، فاطمة مهري

الرباط العرفاني
مكانة الفتوّة في مقاومة استعمار أفريقيا
رضوان محمد سعيد إيزولي

الفُتوَّة الحِكميَّة
درس العرفان السياسي عند سعيد النورسي
جعفر نجم نصر

الفتوّة في القرآن والعرفان
دلالات المعنى
أحمد ماجد

تجلّيات الفتوَّة في التصوُّف الإسلامي
قراءةٌ في تنظير المفهوم وأفعاله

قويدري الأخضر
أستاذ محاضر بقسم الفلسفة . جامعة عمار ثليجي، الأغواط . الجزائر

ملخّص إجماليّ

لا يمكن للتصوُّف، بمَا هو منهجٌ روحيٌّ، يروم التواصل مع الحقِّ عزَّ وجلَّ، إلاَّ أن يكون مسلكاً تراحميَّاً مع الخلق كافَّة، إذ يستحيل أن يتّصل الصوفيُّ مع الحقِّ، وفي قلبه من الضغائن والأحقاد ما يفصله عن الخلق.

بعبارة أخرى، إنَّ السفرَ عبر مقامات العرفان، وصولاً إلى المعرفة بالله تعالى، لابدَّ من أن تصحبه – وبشكل دائم- أخلاقٌ عليَّة تفيض بمعاني الرحمة والمحبَّة للمخلوقات كلّها، ذلك أنَّ المخلوقات ما هي إلاَّ آثارٌ لأسماء الحقِّ وصفاته، فمَنْ أحبّها وأحسن إليها اتَّصل به، ومن أبغضها وأساء الأدب معها انفصل عنه.

وبما أنَّ الأخلاق متشعّبة ومتداخلة، بحيث يُحيل كلُّ خلُق منها إلى الآخر، نودُّ في هذه الدراسة أن نتحدَّث عن خلُق الفتوَّة كأحد المرتكزات الجوهريَّة التي يتأسَّس عليها علم التزكية عند الصوفيَّة، وكأحد المداخل الأساسيَّة للمعرفة بالله، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما هو مفهوم الفتوَّة؟ 2- وما القيمُ الأخلاقيَّة المرتبطة بها؟ 3- وكيف تجلَّت هذه الفضيلة في تنظيرات الصوفيَّة وممارساتهم اليوميَّة؟

* * *

مفردات مفتاحية: الفتوة - مقامات العرفان- علم التزكية – الرجولة – التراحم – التخلُّق .

1. مدخل مفاهيمي:

الفتـوَّة هي صفة الفتى، اشتُقَّت منه، كالرُّجولة من الرجل، والأبوَّة من الأب، والأمومة من الأم، والأخوَّة من الأخ، وقد استُعيرت منذ أيام الجاهليَّة للدلالة على الشجاعة والسخاء[1].

والفتوَّة تطلق في الاصطلاح على صفات محمودة اتُّسم بها شخص على وجه مخصوص وامتاز بها عن أبناء جنسه، فأوجبت له اسم فتى[2].

وقد ورد هذا اللَّفظ في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى عن أهل الكهف: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً﴾[3]، وقوله: ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾[4]. وقوله عن قوم سيدنا إبراهيم عليه السلام إنهم قالوا:﴿سَمِعْنَا فَتىً يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾[5]. وقوله تعالى عن سيدنا يوسف عليه السلام:﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ﴾[6] وقوله عزَّ وجلَّ:﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ﴾[7].

وقد تعدَّدت تعريفات الفتوَّة، في المُدوّنة الصوفيَّة تعدُّدا بيّـنًا، يعكس أحوال معرِّفيها، وزوايا النظر التي نظروا من خلالها إلى هذا الخُلُق، بحيث سنجد أنفسنا - ونحن نفحص دلالاتها- أننا نتكلَّم عن جملة من الفضائل الخيِّرة، كالمروءة والرَّحمة و السخاء والعفو والإيثار، والسماحة، والنبل والشهامة، وغيرها من مكارم الأخلاق، وهذا ما سيتَّضح لنا من خلال التعريفات الآتية:

الفتوّة بمعنى حُسن الصُّحبة:

يقول الشيخ عبد الرحمن السُلَمي(ت 74 هـ) «ومن أصولهم (أي الصوفيَّة) حُسن الصُّحبة. فظاهره أن توسِّع على أخيك من مال نفسك ولا تطمع في ماله، وتنصفه ولا تطلب منه الإنصاف. وتكون تبعاً له ولا يكون تبعاً لك، وتتحمّل منه الجفوة ولا تجفوه، وتستكثر قليل برِّه، وتستقلَّ ما منك له»[8].

ومن دلالتها الوفاء بحقِّ الصُّحبة بحيث «لا تربح على صديقك»[9]، وبهذا تنتفي بينك وبينه كلِّ

[١]- مصطفى جواد: مقدِّمة ابن معمار البغدادي (أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم): كتاب الفتوَّة مطبعة شفيق، مكتبة المثنى، بغداد، ط١، ١٩٥٨، ص٠٥.(بتصرف)

[٢]- ابن معمار البغدادي: كتاب الفتوّة، تحقيق مصطفى جواد وآخرين، مطبعة شفيق، مكتبة المثنى، بغداد، ط١، ١٩٥٨، ص١٣٠.

[٣] - سورة الكهف، الآية ١٣.

[٤] سورة الكهف، الآية ١٠.

[٥] - سورة الأنبياء، الآية ٦٠.

[٦] - سورة يوسف، الآية ٣٦.

[٧]- سورة يوسف، الآية ٦٢.

[٨]- السلمي أبو عبد الرحمن:(رسالة الملامتيَّة) ضمن كتاب أبو العلا عفيفي: الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، درا إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٤٥ ص١١٩.

[٩]- ابن معمار البغدادي: كتاب الفتوّة، ص١٥٦.

المطامع والمصالح الضيّقة التي تفسد المودَّة.

والصوفيَّة يتكلَّمون كثيراً عن فتوَّة سيدنا علي كرَّم الله وجهه، حيث أنَّه جاد بنفسه، ونام على فراش النبيِّ ﷺ فداءً له ووفاءً بحقِّ الأخوَّة، يوم الهجرة[1].

الفتوَّة بمعنى العفو وكفّ الأذى:

والفتوَّة تعني أيضاً العفو والتجاوز عن عثرات الناس. وقد أشار الإمام القشيري(376-465 هـ) إلى هذا المعنى فقال: «الفتى من لا يكون خصماً لأحد»[2]. كما عُرِّفت بأنَّها «العفو عن زلل الإخوان»[3].

وعرَّفها الفضيل بن عياض(107-187هـ) بأنّها: «الصفح عن عثرات الإخوان»[4]. وإلى هذا المعنى أشار الأمام أبو بكر الورَّاق(ت 240هـ) فذهب في تعريف الفتى إلى أنه: «من لا خصم له»[5]. أما الجنيد(215-298هـ) فعرَّفها بأنَّها «كفُّ الأذى وبذل الندى»[6].

وهي عند عبد الرحمن السّلمي «رؤية أعذار الخلق وتقصيرك، وتمامهم ونقصانك، والشفقة على الخلق كلِّهم، بَرّهم وفاجرهم»[7]. كما عُرِّفت بأنَّها «العفو عن زلل الإخوان»[8] .

وإلى الوصف ذاته ذهب الشيخ أبو محمد رُويم بن أحمد (ت303هـ) فقال عنها: «هي أن تعذر إخوانك في زللهم، ولا تعاملْهم بما يُحوِجك إلى الاعتذار منهم»[9]. وأنشد أحدهم أبياتاً بديعة تؤسّس لفضيلة الصفح عن عثرات الأحباب، وتذكِّرُ بواجب حفظ المودَّة بينهم، يقول فيها:

هَبْني أسأتُ كما زعمْتَ فأيـــــْن عاقبةُ الأُخُوَّه

وإذا أسأتُ كما أســـــأتَ فأين فضلك والمُرُوَّه[10].

الفتوَّة بمعنى التواضع:

ومن معاني الفتوَّة التواضعُ وعدم التميُّز عن المخلوقات بحيث أنْ لا يرى الإنسان لنفسك

---

[١]- المرجع نفسه، ص١٤٢ (بتصرُّف).
[٢]- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيريَّة، دار الكتب العلميَّة، بيروت،٢٠٠١م ، ص٢٦١.
[٣]- السلمي أبو عبد الرحمن: المقدِّمة في التصوُّف، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط١. ١٩٩٩م ص ٤٨.
[٤]- القشيري: الرسالة القشيريَّة ص٢٦١.
[٥]- المرجع نفسه.
[٦]- المرجع نفسه، ص٢٦٢.
[٧]- السلمي أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفيَّة، تحقيق أحمد الشرباصي، طبعة كتاب الشعب، ط٢، ١٩٩٨م، ص ٢٥٥.
[٨]- السلمي أبو عبد الرحمن: المقدِّمة في التصوُّف، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط١. ١٩٩٩م ص ٤٨.
[٩]- الأصفهاني أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، ج ١٠، ص ٢٩٦. وكذا ابن المعمار البغدادي: كتاب الفتوَّة، ص ١٥٣.
[١٠]- السّلمي أبو عبد الرحمن: المقدِّمة في التصوُّف، ص ٤٨. والأبيات للخليل بن أحمد الفراهيدي(١٠٠- ١٧٠ هـ).

فضلاً عن غيره[1]. «ألا يُظهِر الإنسان العُجْب والكِبر»[2]، بالإضافة إلى «حسن الخلق وترك التميّز في العطاء»[3].

ومن دلالاتها في هذا السياق، ما ذكره أبو حفص عمرو بن سلمة (ت270 وقيل 267) من أنها «أداءُ الإنصاف، وترك مطالبة الإنصاف»[4]، فينصف المرء غيره، ولا يطالبُهم بأن ينصفوه، ويكون موصوفاً بالإيثار معترفاً بالتقصير[5]، زيادة على عدم التفاخر بالفتوَّة حتى في حال إتيانها بحيث «يأتيها ولا يرى نفسه فيها[6].

الفتوَّة بمعنى خدمةُ الغير:

والفتوة من وجهة أخرى تعني خدمة الإنسان للآخرين حبّاً فيهم، من دون أن ينتظر منهم جزاءً على ذلك، أو حتى أن يبادلوه الخدمة على ما قدَّمه لهم، وفي ذلك يقول الإمام القشيري: «الفتوَّة أنّ يكون العبد ساعياً أبداً في أمر غيره»[7]. وقال أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر الشبهي(ت قبل 360 هـ): «الفتوَّة حُسن الخلق وبذل المعروف»[8].

وهذا الخلق الراقي وبهذا المعنى» لا يكون كماله إلاَّ لرسول اللهﷺ، فإنَّ كلَّ أحد في القيامة يقول نفسي نفسي، وهوﷺ يقول: أمّتي أمّتي»[9].

الفتوة بمعنى الكرم والجود:

والفتوَّة تشير أيضاً إلى معاني السخاء والكرم والجود، فيكون صاحبها كريماً مع جميع مخلوقات الله، فلا يحتجب عمَّن قصَدَهُ[10]، ولا يميّز» بيْن أن يأكل عنده وليٌّ أو كافر»[11]. بل إنَّ من الفتوَّة أن يفعل صنائع ولا يردِّدها عند من صنعها معه[12].

وقد جاء في قَصَص الأنبياء أن مجوسيَّاً نزل ضيفاً على سيّدنا إبراهيمعليه السلام، فاشترط عليه سيدنا إبراهيم أن لا يطعمَه إلاَّ إذا أسلم. فرفض المجوسيُّ هذا الطلب وانصرف. فأوحى الله تعالى إليه أنْ

---

[١]- القشيري: الرسالة القشيريَّة، ص٢٦١.
[٢]- أبو العلا عفيفي: الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، ص٤١ .
[٣]- ابن المعمار البغدادي: كتاب الفتوة، ص ١٥٤- ١٥٥.
[٤]- السلمي أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفية، ص٣٧.
[٥]- أبو العلا عفيفي: الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوّة، ص٤١
[٦]- ابن المعمار البغدادي: كتاب الفتوَّة، ص ١٥٤-١٥٥.
[٧]- القشيري: الرسالة القشيريَّة، ص٢٦٠.
[٨]- السلمي أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفيَّة، ص ١٧٥.
[٩]- القشيري: الرسالة القشيريَّة، ص٢٦١.
[١٠]- القشيري: الرسالة القشيريَّة، ص٢٦٣.
[١١]- المرجع نفسه، ص٢٦٢.
[١٢]- أبو عبد الرحمن السلمي: المقدِّمة في التصوُّف، ص ٤٨(بتصُّرف).

يا إبراهيم منذ خمسين سنة نُطعمه على كُفره، فلو ناولتَه لقمةً من غير أن تطالبه بتغيير دينه؟

فمضى سيدنا إبراهيمعليه السلام، على أثَرِه، حتى أدْركه واعتذر إليه. فسأله المجوسيُّ عن السبب. فذكر له القصة، فأسلم المجوسي[1].

ومما رَوَى عاصم بن ضمرة[2] عن فتوّة أمير المؤمنين الإمام سيِّدنا عليعليه السلام، أنه دخل عليه يوماً فوجده يبكي. فقال: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ قال: سَبعٌ أتتْ عليَّ، ولم يَرِدْ عليَّ ضيفٌ ولا سائلٌ[3].

الفتوّة بمعنى تعظيم المخلوقات وستر عيوبهم:

ومن هذه الزاوية عرَّفها بعضهم بأنَّها «التماس المَعاذِير عِند رؤية القَبيح إذا صدَر عن الغَير»[4]. وهي تشير إلى الارتقاء من ستر عيوب الأحباب إلى ستر عيوب الأعداء، بحيث «تستر عيب عدوِّك، كما تستر عيب نفسك»[5].

وفي هذا السياق حُكي أن رجلاً عقَدَ القِران على امرأة، ولكن قبل الدخول عليها، أصيبت بداءِ الجدري. فهاله أمرها وأشفق عليها. وحتى لا يجرح مشاعرها و يكشْفَ عيبها، أشاع بين الناس أنه أُصيب بمرض في بصره، ثم أشاع أنه عَمِي، وزُفّتْ إليه، ولم يبح بسرِّه إلاَّ عندما ماتت المرأة، بعد عشرين سنة من العشرة الطيّبة معها. فلما سُئل عن هذا التصرُّف فقال: لم أعْمَ ولكن تعامَيتُ حذَرَ أن تحزنَ[6].

الفتوّة بمعنى مخالفة النفس:

ومن معاني الفتوّة ما يحيل إلى مجاهدة النفس ومخالفتها، وتطهيرها من كلِّ حظوظها. ولذا عُرِّفتْ بأنَّها «احتقار النفس، وتعظيم حرمة المسلمين»[7]. وقيل عنها إنَّها: «فضيلة تأتيها ولا ترى نفسك فيها»[8]. وهي «أن تكون خصمًا لربّك على نفسك»[9]. وذهب بعضهم - تأكيداً على هذا المفهوم- إلى أنَّ الفتى من كَسّر الصنم، كما فعل سيدنا إبراهيمعليه السلام. وصَنم كلِّ إنسانٍ نفسه الأمارة بالسوء. «فمن خالف هواه فهو فتًى في الحقيقة»[10].

---

[١]- القشيري: الرسالة القشيريَّة، ص٢٦٢ (بتصرُّف).
[٢] عاصم بن ضمرة السلولي، صدوق حسن الحديث، روى عن سيّدنا علي رضي الله عنه. عاش في الكوفة. توفيّ سنة ٧٤ه.
[٣]- ابن معمار البغدادي: كتاب الفتوّة، ص١٥٧ (بتصرف)
[٤]- أبو العلا عفيفي: الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، ص٤١ .
[٥]- ابن المعمار البغدادي: كتاب الفتوَّة، ص ١٥٤، ١٥٥.
[٦]- القشيري: الرسالة القشيرية، ص٢٦٣.(بتصرف)
[٧]- أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج١٠ ص ٣٨١.
[٨]- القشيري: الرسالة القشيريَّة، ص٢٦٢.
[٩]- المرجع نفسه، ص٢٦١.
[١٠]- المرجع نفسه، ص٢٦١.

2. تطوُّر حركة الفتوَّة في التاريخ الإسلامي:

كانت الفتوَّة - كما أوردنا سابقاً- تمثّل جماع الفضائل والأخلاق، وكان للصوفيَّة الدور الأبرز في ترسيخها، تنظيراً وممارسة، بحيث أوجدوا لها أصلاً وسنَداً يتَّصل بالإمام عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام[1] وعَدّوها فضيلة لا يكتمل سلوك الصوفيِّ إلاَّ إذا اتَّصف بها.

وهكذا استمرَّت هذه الفضيلة، في ثوبها الصوفيِّ، يتنعَّم بها أصحابها، وينتفع بهم كلُّ من يحيطون بهم، إلى أن دَبّ فيها سوس الانحراف، فادَّعاها قومٌ ليسوا من أهلها. وذلك أنه مع نهاية القرن الثاني للهجرة، وبعد أن كانت الفتوّة سلوكاً راقياً نُخبويّاً، نشأت في المقابل لها، فُتوّةٌ أخرى لاعبة باغية تدين بالشطارة والعَيَّارة[2]، لها أتباع أكثرهم من الرعاع النهّابة الثائرين على المجتمع والدولة[3]، فانحرفت عن مسارها القويم، وصارت وصفاً لكلِّ متمرِّد أثيم وقاطع طريق لئيم، وخُلقاً لكلِّ راغب في الدنيا متشوِّق إلى اللَّهو والمتعة[4]. وباتت ثقافةُ شرب الخمر والألعاب والغناء والتشطّر والإرهاب، هي التي تطبع صفات الفتوَّة، مع شيء من الصفات الحميدة الأصليَّة كالوفاء والنجدة والسخاء[5].

وظهر مجرمون متمرِّدون، يزعمون الفتوَّة، وهم ناقمون على الناس، لا يخضعون لقانون، ولا يرتدعون بشرع، فكانوا يُعينون كلَّ من يخرج على المِلّة، ويتباهون بقتل الشرطة، ويتفاخرون بالخروج عن الوُلاة الذابِّين عن حرمة المسلمين، بل تجدهم يثنون على كلِّ من يتعاطى عظائم الأمور من العِيارة والتلصُّص على أموال الناس، والقتل بغير حقّ، ويعتبرون من يُجانبُ تلك الأعمال، جباناً وبخيلاً[6].

وممَّا رُوي عن سلوكيَّاتهم المشينة أنَّ بعضاً منهم كانوا يأتون قبر أبي الهندي غالب بن عبد القدوس (ت 180هـ) وهو من مُخضرَمِي شعراء الدولتين، الأمويَّة والعباسيَّة، وأوّل من استفرغ شعره في وصف الخمر في الإسلام، فيشربون الخمر ويصبُّون القدح إذا وصل إليه، على القبر[7].

أمَّا في القرن الثالث للهجرة فقد انغمس من يدَّعون الفتوَّة، في الرذائل و مفاسد الأخلاق إلى

---

[١]- مصطفى جواد: مقدِّمة كتاب الفتوَّة لابن معمار البغدادي، ص١٣.
[٢]- العيارة : بالإنكليزيَّة Vagrancy)) وهي إحدى أحوال التشرُّد والاكتساب من التسوُّل والسرقة. والعَيَّارُ من الرجال: هو الذي يُخَلِّي نفسَهُ وهَواها لا يردعُها ولا يزجُرُها.
[٣]- مصطفى جواد: مقدِّمة كتاب الفتوَّة لابن معمار البغدادي، ص١٣ (بتصرُّف).
[٤]- المرجع نفسه، ص١٣ (بتصرُّف).
[٥]- المرجع نفسه، ص١٤ (بتصرُّف).
[٦]- ابن معمار البغدادي: كتاب الفتوَّة، ص ص٢٨٩ - ٢٩٠.(بتصرُّف).
[٧]- المرجع نفسه، ص١٦.

أذقانهم [1]، فلم يختلفوا فيما يأتون به من قبائح الأفعال عن طبقة الصعاليك في الجاهليَّة[2].

وما إن دخل القرن الرابع للهجرة، حتى صار لفظ الفتى والفتوَّة يقابلان الشاطر والشطَّارة. وصار البعض منهم يقطعون الطريق ويقتلون وينهبون. وتذْكُر الرواياتُ أنَّ الفيلسوف أبا نصر الفارابي(260هـ- 339هـ) قُتل على أيديهم عن عُمرٍ يناهز الثمانينَ، وهو في طريقه إلى عسقلان، فنُقِلَ إلى دمشق وصلَّى عليه سيفُ الدولة الحمداني، ودُفن بظاهر دمشق[3].

وفي أوائل القرن الخامس للهجرة ظهرت في البلاد الشاميَّة فتوّةٌ يُعرف أصحابها بالأحداث والواحد منهم الحدث، وهو مرادف للفتى. وأشهرهم أحداث مدينةُ حلب. وقد تدخَّل هؤلاء في الحياة السياسيَّة طلباً للرِّياسة، وشاركوا في الحروب والفتن، وكانوا ينصرون أميراً ويخذلون آخر[4].

ولكن بالرغم ممَّا كانوا عليه من فساد الأخلاق، فإنَّ قوماً منهم قليلين كانوا على جانب كبير من الثقافة الأدبيَّة والدينيَّة والظرافة[5].

وقد شاعت الفتوَّة بين المماليك في القاهرة، وهُم الذين حاربوا خلال الحروب الصليبيَّة الأخيرة، كما شاعت أيضاً في الأندلس. ولا يُستبعد أن يكون نظام الفروسيَّة (الفتوَّة) الذي نشأ في أوروبا الغربيَّة في ظلِّ النظام الإقطاعيِّ، قد استمدَّ جذوره من اتصال الشعوب الأوروبيَّة بالعرب المسلمين[6]، فإنَّ نظام الفروسيَّة(الفتوَّة) لم يظهر عند الأوروبيين إلاَّ زمن الحروب الصليبيَّة، وقد أستفادوا منه فائدة كبرى حيث نقلهم من مجتمعات متخلِّفة تعاني من ظلم الإقطاعيين ومن الحروب المستمرَّة، إلى حالة من المدنيَّة يسود فيها الاستقرار والسلم والخصال الحميدة كالنجدة في الحروب واحترام المرأة [7].

ومن اللاَّفت للانتباه أنَّ الفروسيَّة (La chevaleri) بأوروبا في العصور الوسطى، كانت عبارة عن مجموعة من المواقف الأخلاقيَّة والممارسات الاجتماعيَّة الضروريَّة للفروسيَّة كالولاء والكرم والتفاني والشجاعة[8]، وقد أصبحت ظاهرة ثقافيَّة وعسكريَّة، وكان أقصى تطوُّرها في عصر الفروسيَّة الكلاسيكيِّ بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر، وهي فترة تطوُّر الحملات الصليبيَّة[9].

---

[١]- المرجع نفسه، ص٢٢.
[٢]- المرجع نفسه، ص٢٧
[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٨، ص ٣٧.
[٤]- مصطفى جواد: مقدِّمة كتاب الفتوَّة، لابن معمار البغدادي، ص ٣٧.
[٥]- المرجع نفسه، ص ٢٩.
[٦]- أحمد أمين: الصعلكة والفتوَّة في الإسلام، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة ،٢٠١٢م، ص٥٤.
[٧]- المرجع نفسه، الصفحات،٣٩-٤٠-٥٤. (بتصرُّف).

[8] . Jean Flori, Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge, Hachette, Paris, 1998, avant-propos)

[9]. Montserrat Planelles Ivañez, «Les mots de la guerre au Moyen Âge: étymologie, usage et évolution sémantique» in Linguistica, 2019, vol. 58, p.

واستمرَّ وجود حركة الفتوَّة حتى عصرنا الحالي، وقد عاينها الأستاذ أحمد أمين(1886-1954) بمصر، وفي ذلك يقول: «كثيراً ما يكونون (أي الفتيان) حشَّاشين أو سُكَرِيَّة على حدٍّ تعبيرهم. وإذا لعب بهم السُكْر أفسدوا ما شاءوا...ثم ضجَّت الحكومة من هذه الأحوال، خصوصاً بعد أن دخلها الإنكليز واجتهدت في القضاء على الفتوَّات... وكان هؤلاء الفتوَّات يُسمَّوْن أيضاً البلطجيَّة. وفي الإسكندريَّة يسمَّى كلُّ واحد منهم «أبا أحمد»، وفي سوريا «قبضايا»»[1].

ورغم ما كان عليه أولئك الفُتوَّات من انحراف وفساد خُلُقيٍّ، فإنَّهم كانوا هم الدعاة إلى الوطنيَّة والحُماة للبلاد، فقد أتعبوا الفرنسيين مدَّة احتلالهم، وكانوا لهم مصدر قلق واضطراب. ولمَّا حلَّ الإنكليز بمصر، وعلموا ما فعله أولئك مع الفرنسيين، خطَّطوا للقضاء عليهم فضيَّقوا عليهم كلَّ المسالك، وأذلّوهم بجميع أنواع الذلِّ، حتى زالت هيبتهم[2].

3. مظاهر الفتوَّة في حياة آل البيت عليهم السلام:

لا شكَّ في أنَّ الفتوَّة - بكلِّ تلك المعاني المذكورة- هي خُلُق الأنبياء. فقد كان سيدنا إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام، أبا الفتيان حيث كسَّر الأصنام، وأعرض عن الأنام، وحين ألقوا به إلى النار قال له جبريل هل لك حاجة؟ فقال: أما لك فلا. فتولىَّ الله قضاء حاجته بنفسه[3].

ورُوي عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «لقد كان أخي يوسف أفْتى الفتيان حيث قال: لإخوته: ﴿قَالَ لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾»[4].

ولم تزل الفتوَّة تتَّصل بالأنبياء والصدّيقين، وتنتقل منهم حتى وصلت إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله، وهو أفْتى الفتيان، لكونه - حين يصمت كلُّ الأنبياء يوم القيامة- يقول هو: أمَّتي أمَّتي. فيشتغل بأمر غيره عن نفسه في ذلك اليوم المهول[5].

ونحن حينما نتكلَّم عن الفتوَّة في تاريخنا الإسلاميِّ سنجدها ماثلة بشكل مثير للإعجاب في أئمَّة أهل البيت عليهم السلام.

فمن فتوَّة سيدنا عليٍّ عليه السلام، أنَّه جاد بنفسه على فراش النبيِّ صلى الله عليه وآله يوم الهجرة[6].

وقد أظهر عليه السلام منتهى صفات الفتوَّة أثناء فترة حكمه التي امتدَّت بين سنتي 36 41-هـ، ومنها أنَّه

[١]- أحمد أمين: الصعلكة والفتوَّة في الإسلام ، ص٤٧.
[٢]- المرجع نفسه، ص ٥٥.
[٣]- ابن معمار البغدادي: كتاب الفتوَّة، ص١٤٠.
[٤]- سورة يوسف، الآية ٩٢.
[٥]- ابن معمار البغدادي: كتاب الفتوَّة، ص١٤١(بتصرُّف).
[٦]- المرجع نفسه، ص١٤٢.

تخاصم مع يهوديٍّ على درع، وحين حضر مع الرجل اليهوديِّ إلى شُريح القاضي[1] ليقضي بينهما، أظهر الإمام عليه السلام عدم رضاه من تصرُّف شريح الذي كان يناديه بكنيته، بينما كان يخاطب اليهودي باسمه. وهذا الانتصار للخصم لا يصدر إلاَّ من نفس عادلة، وقلبٍ رحيم، يقدّر قيمة الآخر حتى ولو كان مختلفاً عنه ديناً وعرقاً[2].

وعندما أعلن جماعةٌ من أصحابه الخروج عليه، لم يضمن حياتهم فحسب، حينما همَّ من أصحابه بقتال هؤلاء الخوارج، ولكنه ضمن حقوقهم من بيت المال. وفي هذا يُروَى أنَّ مجموعة من أصحابه جاءوه - عند تفرُّق الناس عنه وفرار بعضهم إلى معاوية - طلباً لما في يديه من الدنيا، فقالوا: يا أمير المؤمنين أعطِ هذه الأموال، وفضِّلْ هؤلاء الأشراف على الموالي والعجم ومن تخاف عليه من الناس فراره إلى معاوية. فقال لهم: أتأمروني أن أطلب النصر بالجور، لا والله ما أفعل، ما طلعت شمس، ولاح في السماء نجم، والله لو كان مالُهم لي لساويتُ بينهم، وكيف وإنما هي أموالهم[3].

أمَّا مواقفه في العفو عن ظالميه، فهي لا تُعدُّ ولا تُحصى. فقد حدَّثنا التاريخ أنَّه في إحدى حروبه مع جيش معاوية، اشتدَّ العطش بجيشه، وكان جيش معاوية هو الذي يسيطر على شريعة[4] الفرات، فسألهم الإمام عليٌّ وأصحابُه أن يسمحوا لهم بالشرب. فقالوا: لا والله لا قطرة حتى تموتوا ظمئاً كما مات بنُ عفَّان. فحمل الإمام عليّ عليه السلام على جند معاوية حملات كثيفة حتى أزالهم عن مواقعهم، وسيطر على ماء الفرات. فصار أصحاب معاوية لا ماء لهم. فقال أصحاب الإمام: يا أمير المؤمنين امْنعْهم حتى يموتوا عطشاً كما منعوك، وبذلك لا حاجة لك بالحرب. فقال عليه السلام: لا والله، لا أكافئهم بمثل فِعلتهم، أفسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حدِّ السيف ما يكفي عن ذلك[5].

وإذا ما انتقلنا إلى حياة بقيَّة الأئمَّة عليهم السلام وجدنا أنَّ منهج أبيهم وجدّهم متجسِّداً في واقعهم بصورة جليَّة تثير الإكبار. فقد عُرِف الإمام الحسن عليه السلام (-03 50 هـ) بفضيلة الحِلم، حتى سُمّي حليم آل البيت عليهم السلام.

وظهرت أسمى آيات الفتوَّة في أفعاله أنَّه رأى غلاماً أسود يأكل من رغيفٍ لقمةً، ويُطعم كلباً أمامه، لقمةً. فأخذتْه الشفقة عليه وقال: ما حملك على هذا؟ فقال: إنيّ استحيت منه أن آكل ولا أطعمه. فقال له الإمام الحسن: لا تبرحْ من مكانك حتى آتيك. فذهب إلى سيّده فاشتراه، واشترى

---

[١] شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي: ت ٧٨ هـ. وهو صحابي، أصله من اليم ، وكان مأموناً في القضاء، له باع في الأدب والشعر، قال عنه الإمام علي عليه السلام :" شريح أقضى العرب". بقي في القضاء نحو ستين سنة حتى خلافة عبد الملك بن مروان.

[٢]- السيد الصدر: أخلاق أهل البيت، قم، ط١، ٢٠٠٤، ص٤٠٩.

[٣]- المرجع نفسه.

[٤] الشريعة: مورد الشرُّب.

[٥]- محمود قمر: التسامح والإخاء الإنسانيّ في الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعية ط١ ، ٢٠١٣م، ص ٨٥.

الحائط(البستان) الذي هو فيه، فأعتقه وملّكه الحائط[1].

وكان، رضي الله عنه، يقول: لَوْ أَنَّ رَجُلاً شَتَمَنِي فِي أُذُنِي هَذِهِ، وَاعْتَذَرَ إِلَيَّ فِي أُذُنِي الأُخْرَى، لَقَبِلْتُ عُذْرَهُ. وفي هذا المعنى أنشدَ بعضهم(من الخفيف).

قيل لي قد أسَا إليكَ فـــلانٌ وقعودُ الفتى عن الضـــيمِ عارُ

قلتُ قد جاءنا فأحدث عذرا ديَّة الذنبِ عندنا الاعـــتذارُ[2].

ومن عظيم فتوّته أنه تنازل عن الخلافة لصالح معاوية، وذلك أنَّه لمَّا «سار مُعَاوِيَة مِنْ الشَّام إِلَى الْعِرَاق، وَسَارَ هُوَ إِلَى مُعَاوِيَة، فَلَمَّا تَقَارَبَا. رَأَى الإمام الْحَسَن عليه السلام، الْفِتْنَة، وَأَنَّ الأَمْر عَظِيم، تُرَاق فِيهِ الدِّمَاء، وَرَأَى اِخْتِلاف أَهْل الْعِرَاق، وَعَلِمَ، رَضِيَ الله عَنْهُ، أَنَّهُ لَنْ تُغْلَب إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ حَتَّى يُقْتَل أَكْثَر الأُخْرَى، فَأَرْسَلَ إِلَى مُعَاوِيَة يُسَلِّم لَهُ أَمْر الْخِلافَة»[3].

وقال أحد مبغضيه ويدعى عصام بن المصطلق: «دخلتُ المدينةَ، فرأيتُ الحسن بن علي رضي الله عنهما، فأعجبني سَمْتُهُ(هيئته ووقاره) وحسن رُوَائِه(حُسْن منظره). فأثار مني الحسد ما كان يَجِنُّه(يخفيه) صدري لأبيه من البغض فقلت: أنت ابن أبي طالب؟ قال: نعم. فبالغتُ في شتمه وشتم أبيه. فنظر إليَّ نظرةَ عاطفٍ رؤوف، ثم قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم :﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ فقرأ إلى قوله: ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ ثم قال لي: خفّضْ عليك، أستغفرُ اللهَ لي ولك، إنك لو استعنْتَنا أعنَّاك، ولو استرْفدتنا أرْفدناك، ولو استرشدتنا أرشدناك. فتوسّم فيَّ الندمَ على ما فرط مني فقال: ﴿لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[4]. أمِنْ أهل الشام أنت؟

قلتُ: نعم. فقال: شِنشنَةٌ أعْرفُها من أخْزمِ[5]، حيَّاك الله وبيّاك، وعافاك وآداك. انبسطْ إلينا في حوائجك وما يعرض لك، تجدْنا عند أفضلِ ظنِّك إن شاء الله.

قال عصام بن المصطلق: فضاقتْ عليَّ الأرض بما رحُبت، ووددتُ أنَّها ساخت بي. ثم تسلّلتُ منه لواذاً، وما على وجه الأرض أحبّ إليَّ منه ومن أبيه»[6].

---

[١]- ابن كثير أبو الفداء اسماعيل: البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي،١٩٨٨ م، ٨/ ٤٢.

[٢]- المقدسي عبد الله محمد بن مفلح: الآداب الشرعيَّة، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعمر القيّام، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت ط٣- ١٩٩٩ ج١، ص٣١٩

[٣]- الصديقي العظيم آبادي محمد أشرف بن أمير: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلميَّة ، بيروت ط٢- ١٤١٥ه، ١١ج، ص ١٢٧.

[٤] - سورة يوسف، الآية ٩٢.

[٥] * الشنْشة (بكسر الشين): العادة والطبيعة. قال الأصمعي وهذا بيت رجز لأبي أخزم الطائي وهو: إن بني زمّلوني بالدم * شِنشةٌ أعْرفُها من أخزمِ . وكان أخزم عاقاً لأبيه، فمات وترك بنين عقّوا جدهم وضربوه وأدموه، فقال ذلك، أي إنهم أشبهوا أباهم في العقوق.

[٦] - القرطبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت - ١٩٨٥ ، ٣٥١/٧.

أمَّا الإمام الحسين عليه السلام (3 هـ - 61 هـ) فقد أظهر يوم عاشوراء بكربلاء أنبل صفات التسامح والفتوَّة. ففي صبيحة ذلك اليوم المشؤوم وقف عليه السلام داعياً الله كي يهدي أعداءه إلى طريق الصواب، حتى لا يأثموا بسببه. كما تصرَّف بمنتهى قيم الفتوَّة معهم، ممَّا يَنِمُّ عن سمُوِّ نفسه وطيب عنصره .

وقد ذكرت الرواياتُ أنَّ الحُرَّ بنَ يزيدٍ التميميِّ[1] وقف بجيشه البالغ ألف فارس مقابل الإمام الحسين في حَرِّ الظهيرة وهم يشكون من العطش، فلما رآه الإمام وقد أشرف على الهلاك من شدَّة العطش، قال لفتيانه: اسقوا القومَ، واروُوهم، وارشفوا الخيل. ففعلوا وأقبلوا يملؤون القصاع والطساس(أواني من النحاس لغسل اليدين) من الماء ثمَّ يدنونها من الخيل ويرشفوها ترشيفاً حتى سقوها عن آخرها[2].

والغريب أنَّ الإمام لم يأمر بسقي الخيل فحسب، بل بترشيفها، أي رشّ الماء عليها لأن الخيل لا ترتوي إلاَّ إذا فُعل لها ذلك. وربمّا كان ذلك الماء الذي سقى به جيش الحُرِّ بن يزيد هو الماء الاحتياطيَّ الذي تسبَّب نفادُه في عطش الإمام الحسين عليه السلام وأهله. وهذه الصورة العجيبة من صور الفتوَّة لا نجد لها مثيلاً في قواميس حقوق الإنسان ولا في الصراعات الحربيَّة بين الجيوش. ففي الحروب عادةً ما يحاول كلُّ طَرَف أن يستفيد من أيِّ فرصة للإيقاع بخصمه، وهزيمته، و لكن الإمام الحسين لم يفعل ذلك، وإنما سار مع القوم سيرة جدِّه وأبيه من العفو والتسامح. ومع ذلك فإنَّ القوم لم يبادلوه بالإحسان إحساناً، بل حاصروه هو وآلَ بيته ومنعوا عنهم الماء، حتى استشهدوا وهم يحترقون عطشاً.

ومن فتوَّة الإمام جعفر الصادق عليه السلام(80 - 148هـ) أنَّ رجلاً كان نائماً بالمدينة، ولما انتبه ظنَّ أنَّه ضيع هِمْيَانَهُ (كيسٌ تُجعل فيه النقود ويُشدُّ على الوسط). فرأى الإمامَ جعفر الصادق عليه السلام قائماً يصلّي، تعلّق به. فقال له الإمام: ما شأنك؟ فقال: هِمياني سُرق وليس عندي سوَاكَ. فقال له الإمام جعفر: كم في همِيانك؟ فقال: ألف دينار. فقال له الإمام: أذْهَبُ إلى البيت حتى أعطيَك ألف دينار. فانطلق معه، فأعطاه ألف دينار خيراً من ذهبه. فلمَّا جاء الرجل إلى رفقته أخبرهم بقصَّته. فقالوا: همِيانك عندنا. فسأل الرجل عن الإمام، فأخبروه بأنَّه ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله. فجاء إليه ووقع يقبِّل رجليه، ويعتذر إليه. وردَّ الألف الدينار عليه. فلم يقبلها منه الإمام، وقال له: ما أخرجناه لله فلا يرجع إلينا»[3].

---

[١] الحر بن يزيد الرياحي: أحد زعماء أهل الكوفة وساداتها. كان شريفاً في قومه جاهليّةً وإسلاماً، وقد أرسله عبيد الله بن زياد ليراقب تحرُّكات الإمام الحسين، وقد ندم في اللَّحظات الأخيرة في يوم عاشوراء، فالتحق بركب الإمام الحسين، وقُتِلَ معه بكربلاء سنة ٦١ه

[٢]- المجلسي أبو عبد الله مُحَمَّد بَاقِر: بحار الأنوار، تحقيق محمد الباقر البهبودي، ط٢، ١٩٨٣م، ج٤٤، ص٣٧٦ .

[٣]- ابن معمار البغدادي: كتاب الفتوّة، ص ص ٢٦٣- ٢٦٤.

ومن النماذج المثلى في مدرسة آل البيت نذكر الإمام علي زين العابدين السجَّاد(38-95 هـ)عليه السلام، الذي كان غصناً من أغصان الشجرة النبويَّة العظيمة، المُلقِية بظلالها على رؤوس الخلق إلى أبد الآبدين. فقد كان يوصي أتباعه بأن يتواصلوا مع من يختلف معهم، وأن يُعطوهم حقوقهم، وأن يتجنَّبوا التعدّي عليهم، وعدم إظهار ما يوغر صدورهم.

هذا من دون أن نغفل ذكر الإمام الرضاعليه السلام (148-203هـ) الذي عبرَّ في وصيَّته لأحمد بن أبي نصير البيزنطي، عن أسمى معاني الفتوَّة، بقوله: «وإياك ومكاشفة الناس، فإنَّا أهل البيت نصِل منْ قطعنا، ونحسن إلى من أساء إلينا، فنرى والله في ذلك العاقبة الحسنَةَ»[1].

إنَّ ما ذكرناه عن فتوَّة آل البيت ما هو إلاَّ غيضٌ من فيض، وقطرةٌ من بحر، فالفتوَّة نشأت فيهم، وأشرقت بسناها -على الناس- من مرابعهم، والشيء من مَأتاهُ لا يُستغرب. ولو أردنا بسط الحديث عن مكارمهم، وجميل خصالهم لاحتجنا إلى مؤلَّفات، وإنما كانت الإشارة إليهم، مؤانسة للقارئ، وتأسِّياً بحُسن أخلاقهم.

الفتوَّة عند الصوفيَّة:

بعد هذا العرض التاريخيِّ حول تطوُّر حركة الفتوَّة، ننتقل إلى الحديث عن بعض ممارسات هذه الفضيلة لدى الصوفيَّة. ولتكن بدايتنا مع الشيخ **أحمد الرفاعي**[2] قدِّس الله سرُّه.

أ. الفتوَّة عند الشيخ أحمد الرفاعي:

اشتهر بأحوال من الفتوَّة، ما يبهر العقول، حيث كانت تعتريه حالات من التواضع والانكسار لا يرى فيها نفسه إلاَّ عبْداً ذليلاً، فيخاطب مريديه قائلاً: "أيْ سادة، أنا لستُ بشيخ، لستُ بمقدَّم على هذا الجمع، لست بواعظ، لست بمعلِّم. حُشِرتُ مع فرعون وهامان إن خطر لي أنيّ شيخ على أحد من خلق الله، إلاَّ أن يتغمَّدني الله برحمته فأكون كآحاد المسلمين"[3].

وكان من شدَّة تواضعه يشعر بأفضليَّة مريده عليه، فيقول مخاطباً إيَّاه: "أيْ أخي، أنت أحسن منّي لحَملِك ذِلَّة التلقّي، وأنا أخذَتني سكرة التعليم".[4]

ولطالما كان يقول رحمه الله: "دخلت على الله من كلِّ باب، فرأيت على الكلِّ ازدحاماً عظيماً،

---

[١]- العاملي ياسين حسين عيسى: أصول التعايش مع الآخر، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٨ م، ص ١٢.
[٢]- الإمام أحمد الرفاعي مؤسِّس الطريقة الرفاعيَّة، ولد سنة ٥١٢ هـ في العراق. كان شافعيَّ المذهب أشعريَّ العقيدة. وكان رضي الله عنه يُضرَب به المثل في الفتوَّة والتواضع والانكسار ولين الجانب والتسامح والرَّحمة بالناس والشفقة عليهم. توفيّ سنة ٥٧٨ه.
[٣]- الرفاعي أحمد: البرهان المؤيّد، تحقيق إبراهيم الرفاعي، دار آل الرفاعي، القاهرة، ١٩٩٨ م، ص٢٠.
[٤]- المرجع نفسه، ص٢٠.

فجئته من **باب الذلِّ والانكسار** فرأيته خالياً، فوصلتُ وحصلتُ على مطلوبي... وأعطاني ربيّ من فضله ومواهبه ما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشر من أهل هذا العصر"[1].

إنَّ طُرق الوصول إلى الله كثيرة في دائرة الشريعة الإسلاميَّة، ولكن الإمام الرفاعي يُقرُّ بأنَّه لم يجد طريقاً " أقرب وأوضح وأيسر وأصلح وأرجى من طريقَيْ **الذلِّ والانكسار**"[2].

ولا شكَّ في أنَّ هذه المبادئ تتضمَّن، إلى جانب بُعدها الأخلاقيِّ، أبعاداً إنسانيَّة عميقة المعنى، وذلك أنَّ ما نراه من صراع بين البشر إنَّما باعثُه ترفُّع الإنسان على أخيه الإنسان، وذلك ما حذَّر منه الإمام الرفاعي في قوله: "... لا تزعُمْ أخا الحجاب[3] أنَّ أخاك الإنسان الآخر، عبدك بدريهماتك، بوقتك، بحظّك، بشأنك، بما أنت فيه من أمرك. هو فوق ذلك، وأنت دون ذلك. كلُّ من ساواك بتركيب الهيكل، أو ماثَلَك بالصورة والنَّسق فهو أخوك بجنسيَّتك، وشريكك بآدميَّتك، لا هو مملوكك، ولا أنت مالكه"[4].

هذا عن أبناء الجنس الواحد من البشر، أمَّا عن الأجناس الأخرى من الكائنات، فليس للإنسان الحقُّ في احتقارها لأنَّ " كلَّ من خالفك بتركيبك فهو ملحق بجنسه، حَقُرَ أو عَظُمَ، وأنت ملحق بجنسك. فاعرف حدَّك"[5].

من هذا المنطلق، دعا الشيخ الرفاعي مريديه إلى أن يتحلَّوا بالفتوَّة، فيوقِّروا أصناف الكائنات من ذوات أرواحٍ، وجمادات، بارزاتٍ، ومطويَّاتٍ، عُلويَّاتٍ وسُفليَّاتٍ[6]. ولا يقف الحدُّ عند توقيرها فحسب، بل المطلوب أيضاً منهم إيصال النفع إليها قدر الاستطاعة " لقوله صلَّى الله عليه: الخَلْق كلُّهم عيال الله، فأحبُّهم إلى الله أنفعُهم لعياله"[7].

هكذا، وبهذه اللُّغة المتسامية، وعلى هذا النهج الروحانيِّ، ربَّى الإمام الرفاعي مريديه، وكذلك فعل كلُّ شيوخ التصوُّف عبر العصور. وإن جاز لنا أن نقيس هذا الخطاب التربويَّ بالموازين المعاصرة، لوجدناه أعمق بكثير ممَّا تنادي به المواثيق الدوليَّة، من احترام حقوق الإنسان والرِّفق بالحيوان، وتوقير البيئة. لأنَّه خطاب لا ينحصر في حدود ما هو دنيويٌّ أو سياسيٌّ، كحال تلك

---

[١]- المرجع نفسه، ص ص٩١ - ٩٢.
[٢]- الرفاعي أحمد: النظام الخاصُّ لأهل الاختصاص، ص٥٧.
[٣]- أي المحجوب عن الله .
[٤]- المرجع نفسه، ص ص ١٠- ١١.
[٥]- المرجع نفسه، ص١١.
[٦]- المرجع نفسه.
[٧]- المرجع نفسه، ص ص٦٦- ٦٧. وروى الطبراني في معجمه أن رسول الله صلىَّ الله عليه وسلَّم قال: ((الخلق كلُّهم عيال الله فأحبُّ الخلق إلى الله أنفعُهم لعباده)). أنظر: الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد، مكتبة ابن تيميَّة، القاهرة، ج١٠، حديث رقم ١٠٠٣٣.

المواثيق الدوليَّة، بل إنَّه يتعدَّاها ليصبح واجباً دينيّاً، ومطلباً روحيّاً على المسلم بوجهٍ عامٍّ، وعلى الصوفيِّ بوجه أخصَّ، أن يؤدّيَه تجاه الكائنات بأكملها.

وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ التصوُّف ينأى بطبيعته عن أخلاق التعصُّب والعنف والغلوِّ والتطرُّف، ويتَّجه اتجاهاً رحيماً تسامحيّاً، تتواصل فيه ذات العارف ببارئها، وبسائر الكائنات في هذا الوجود في فضاء رحيب يفيض بمعاني الفتوَّة والمحبَّة والرَّحمة والتسامح.

ب. الفتوَّة عند الشيخ محي الدين بن عربي:

من الأشعار الجميلة التي أنشدها ابن عربي في مدح الفتوَّة قوله من(البسيط):

إنَّ الفتوَّة ما ينـــفكُّ صاحبـــُها ... مُقدّماً عـــند ربِّ الناس والنـــاسِ

إنَّ الفتى من لـــــه الإيثار تحليةً ... فحيث ما كان محمولاً على الراسِ

ما إنْ تزلزلـــه الأهـــواءُ بقوَّتـــها ... لكـــونه ثابـــتاً كالشامخِ الـراسي

لا حزن يحكمُه لا خـــوف يشغلُه ... عن المكارمِ حال الحَرب والباسِ[1].

والفتوَّة عنده هي أن يعمل المرء في حقِّ الغير إيثاراً على نفسه[2]، والفتى هو الماشي في الأمور بأمر غيره لا بأمر نفسه، وفي حقِّ غيره لا في حقِّ نفسه، لكن بأمر ربّه[3].

وهي نعتٌ إلهيٌّ قبل أن تكون نعتاً بشريّاً، فإنَّه سبحانه تصدَّق علينا بالوجود والمعرفة به، وما مَنّ علينا بذلك. وشرح هذا أنَّه أوجد العالَم من أجلِ العالَم، إيثاراً له، ولم ينفرد هو بالوجود، وهذا عين الفتوَّة. ثم علم سبحانه وتعالى أنَّ الامتنان يقدح في النعمة عند المنعَم عليه(المخلوقات)، فستر ذلك إيثاراً لهم بقوله:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4]. فأظهر أنَّه خلقهم من أجله لا من أجلهم، كلُّ ذلك ليستر صنيعه الجميل في حقنا[5].

وإذا كان الله عزَّ وجلَّ قد نزل مع عباده إلى هذا الحدِّ من الفتوَّة، وهو الغنيُّ عنهم، فالعبد أولى أن يتخلَّق بهذه الصفة[6].

---

[١]- ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكيَّة، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان ط١، ١٩٩٩، المجلَّد ٣. الباب ١٤٦، ص ٣٤٩

[٢]- المرجع نفسه، ص٣٥٣.

[٣]- المرجع نفسه، ص٣٥٤.

[٤] - سورة الذاريات، الآية ٥٦.

[٥]- المرجع نفسه، ص ص ٣٤٩ – ٣٥٠.

[٦]- المرجع نفسه، ص ٣٥٠.

وابن عربي يقدِّم معياراً شرعيّاً يقي المرء من الانحراف وهو يباشر هذا الخلق، بحيث «لا يتفتّى على الخلق إلاَّ بصفة حقٍّ أو أمر حقّ، فيكون الحقُّ المتفتِّي لا هذا العبد»[1].

فالإنسان قد تشتبه عليه الأمور حين التفتّي، فيقوم بفعل من أجل إرضاء شخص، ولكنه قد يسخط به آخر، وفي هذه الحالة لا مهرب له سوى الاحتكام إلى الشريعة «لأنَّ الأغراض مختلفة والأهواء متقابلة... فما مِن حالة يرضاها زيدٌ منك، إلاَّ ويسخطها عمرو، فإذا كان الأمر هكذا فاترك الخلق بجانب، إن أردتَ تحصيل هذا المقام، وارجع إلى الله في أصل الفتوَّة، فإنَّ أصلها أن تخرج عن حظِّ نفسك إيثاراً لحظِّ غيرك»[2].

وترسيخاً لهذا المبدأ الشرعيِّ في ممارسة الفتوَّة، أورد ابن عربي قصَّة حدثت مع مريد وشيخه، ثم بيَّن رأيه فيها بما يخالف رأي ذلك الشيخ. فيقول: «يُحكى أن شيخاً من المشايخ جاءه أضياف فأمر تلميذه أن يأتيه بسُفرة الطعام، فأبطأ عليه. فسأله ما أبطأ بك؟ فقال: وجدتُ النمل على السفرة، فلم أرَ من الفتوَّة أن أخرجهم. فتربَّصتُ حتى خرجوا من نفوسهم. فقال الشيخ: لقد دقَّقتَ. فجعل هذا الفعل من تدقيق باب الفتوَّة، ونِعْم ما قال، ونِعم ما فاته»[3].

والذي فات هذا الشيخ - حسب ابن عربي- أن تقديم الطعام للضيوف كان أولى من والشفقة على النمل، لأنَّه ليس من الفتوَّة أن نشفق على النمل (وذاك من الفتوَّة طبعاً) ونترك الضيوف متألِّمين بالتأخير والانتظار، لأنَّ الشارع أمر الشارع بتعجيل تقديم الطعام للضيوف.

ولو أنَّ هذا الخادم تفتَّى وترك السفرة للنمل، واستأذن الشيخ وعرَّفه بالقصَّة، ونظر في تقديم أمرٍ آخر للضيوف، لكان أولى وأدقَّ في الفتوَّة[4].

وعليه، فإنَّ ممارسة الفتوَّة لا بدَّ من أن تكون مؤطَّرة بقواعد الشريعة «فحقيقة الفتوَّة أن يؤثر الإنسانُ العلم المشروع الوارد من الله على ألسنة الرُّسل، على هوى نفسه، وعلى أدلَّة عقله وما حكَم به فكره ونظره»[5].

هذا عن الجانب التنظيريِّ لمقام الفتوَّة، أمَّا فيما يتعلَّق بالممارسة الميدانيَّة، فإنَّ الشيخ الأكبر كان ينهل - في معاملاته مع غيره - من الميراث المحمَّديِّ قرآناً وسنَّةً.

---

[١]- المرجع نفسه، ص ٣٥١ .

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٥١ .

[٣]- ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكيَّة، المجلَّد ٣، الباب ١٤٦ ، ص٣٥٤. والقصَّة وردت أيضاً في الرسالة القشيريَّة: «فقال الرجل لما أبطأتَ بالسفرة؟ فقال الغلام: كان عليها نمل فلم يكن من الأدب تقديم السفرة إلى الفتيان مع النمل، ولم يكن من الفتوَّة إلقاء النمل من السفرة. فلبثتُ حتى دبّ النمل. فقالوا له دقَّقت يا غلام، مثلك من يخدم الفتيان». أنظر القشيري: الرسالة القشيريَّة، ص ٢٦٤.

[٤]- المرجع نفسه.

[٥]- المرجع نفسه. ص٣٥٢.

ومن مواقفه المشرقة في ذلك ما قصَّه أحد رواة سيرته من أنَّ «رجلاً من دمشق فرض على نفسه أن يلعنه كلَّ يوم عشر مرَّات، فمات. وحضر ابن عربي جنازته، ثمَّ رجع فجلس في بيته، وتوجَّه للقِبلة، فلما جاء وقت الغداء، أُحْضِر إليه الأكلُ فلم يأكل. ولم يزل في حاله إلى بعد العشاء، فالتفت مسروراً، وطلب العَشاء وأكل، فقيل له في ذلك، فقال: التزمتُ مع الله أن لا آكل ولا أشرب حتى يُغفر لهذا الذي يلعنني، وذكرتُ له سبعين ألف لا إله الله، فغُفِر له»[1].

تلك هي إحدى الصور المشرقة من سيرة ابن عربي، في تعامله مع خصومه، عرضناها لنؤكِّد على التصوُّف ما هو إلاَّ أخلاقٌ عليَّة، ومعاملات سَنيَّة، قبل أن يكون ثقافة وتنظيراً، إذْ من السهل جدّاً أن يكتب المرء عن التصوُّف آلاف الأوراق، ويلقيَ حوله مئات الدروس والمحاضرات، ولكنه ليس من السهل أن يُترجمه إلى أعمال وأحوال، إلاَّ إذا وفَّقه الله لذلك.

ولأجل هذا السبب اتفق الصوفيَّة على أن علمهم لا يؤخذ من الأوراق، بل بصحبة أهل الأذواق. ولا يعني هذا أنَّهم يتنكَّرون للعلم، وهُم أهله وذووه، ولكنهم يحثّون مريديهم على اكتساب محامد الأخلاق، أحوالاً وأقوالاً، من أهلها، بمرافقتهم، وإخلاص الودِّ لهم، والتأدُّب في حضرتهم. ولذلك لمَّا سئل أبو حفص عمرو بن سلمة(ت270 وقيل 267) عن الفتوَّة ما هي؟ فقال:» الفتوّة تؤخذ استعمالاً ومعاملة لا نطقاً»[2].

وابن عربي ينبــِّهنا إلى معنى لطيف في التعامل مع خصومنا، مبيّناً أنَّ المسيء إلينا - وإن كان قد أساء ظاهراً - فإنَّه أحسن إلينا باطناً من دون أن يشعر، لأنَّه أعطانا بإساءته خيراً كثيراً نجده ثمرته في الآخرة. وبالتالي فلا يجب أن نكافئه، على ما قدَّمه لنا من إحسان (في صورة إساءة)، بالإساءة، بل يقتضي الأمر منَّا مكافأته إمَّا بالعفو عنه، أو بالإحسان إليه بحسب ما تسمح به نفوسنا. يقول في هذا: «(...) المسيء في حقّنا الذي خيَّرنا الله بين جزائه بما أساء وبين العفو عنه، أنَّه لمَّا أساء إلينا أعطانا من خير الآخرة ما نحن محتاجون إليه، حتى لو كشف الله الغطاء بيننا وبين ما لنا من الخير في الآخرة، في تلك المساءة، حتى نراه عياناً، لقلنا إنَّه ما أحسن أحدٌ في حقِّنا، ما أحسن هذا الذي قلنا إنَّه أساء في حقّنا. فلا يكون جزاؤه عندنا الحرمان. فنعفو عنه، فلا نجازيه، ونحسن إليه مما عندنا من الفضل على قدر ما تسمح به نفوسنا»[3] .

ويحدِّثنا ابن عربي في إحدى إشاراته عن سرِّ حِلْمه وعفوه على خصومه، فيقول : «كنتُ نائماً

[١]- المناوي محمد عبد الرؤوف: الكواكب الدُّريّة في تراجم السادة الصوفيَّة، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ج٢ ،ص ٥٢٠ .
[٢] ٩٠- السلمي أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفيَّة، ص ص٣٧ -٣٨ .
[٣]- ابن عربي: الفتوحات المكيَّة، المجلَّد ٧، الباب ٤٣٥ ، ص ص٦٨-٦٩ .

في مقام إبراهيم، وإذ بقائل من الأرواح، أرواح الملإ الأعلى، يقول لي عن الله: ادخُلْ مقام إبراهيم إنه كان أوّاهاً حليما، فعلمتُ أنَّه لا بدَّ أن يبتليَني بكلام في عِرضي من قومٍ، فأعاملهم بالحِلمِ... فيكون أذًى كثيرا، فإنه جاء بـ (حليم) بصيغة المبالغة، ثمَّ وصفه بالأوَّاه، وهو من يكثر من التأوُّه لما يشاهد من جلال الله».[1]

لقد تحقَّق - رحمه الله - من أنَّ الكون بكلِّ تمظهُراته، ما هو إلاَّ تجلٍّ للحقِّ عزَّ وجلَّ، وأثرٌ لصفاته وأسمائه العُلى، بل ما هو إلاَّ مظهر للحقيقة المحمَّديَّة السارية في الوجود. فكان يدعو إلى التعامل مع الكون كلِّه، بخلُق المحبَّة والرَّحمة والفتوَّة، وتمكَّن من تأسيس بَراديغم[2] إنسانيٍّ بديع، يندر أن نجد له نظيراً عند غيره. وذلك هو **دين الحبِّ** الذي دعا إليه وعاش يبشِّر به.

[١]- المرجع نفسه، ص ص ٥٢٠- ٥٢١.

[٢] البراديغم: يعني النموذج الفكريَّ أو النموذج الإدراكيَّ، واللَّفظة من الأصل اليونانيِّ (paradeigma). باللاَّتينيَّةParadigma)). أنظر: منير ورمزي البعلبكي، قاموس المورد الحديث (إنكليزي عربي)، دار العلم للملايين ٢٠٠٨، ص١٦٦.

الخاتمة:

لعلَّه قد تبيَّن للقارئ الكريم، أنَّ أخلاق الفتوَّة - وإن كانت قد ظهرت ببعض صورها في الجاهليَّة- فإنَّها لم تتألَّق بمباهجها المشرقة إلاَّ في حياة النبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وفي حياة آل بيته الأطهار، وصحابته الأخيار، بل وتوالى تألُّقها عبر التاريخ الإسلاميِّ، لأنَّها - وبكلِّ بساطة- خُلُقٌ إسلاميٌّ لا يكتمل إيمان المسلم إلاَّ إذا اتَّصف بها.

ولعلَّه قد اتضح للقارئ أيضاً أنَّ الفتوَّة عند الصوفيَّة على وجه الخصوص، لم تكن مجرَّد تنظير مثاليٍّ مفارق للواقع، بل كان ممارسات يوميَّة، وأحوالاً عمَليَّة ارتبطت عندهم بأصول روحيَّة عميقة الغَور.

وعليه، فإنَّ الخطاب الصوفيَّ يمكن أن يكون **مصدراً تربويّاً** لمن يريد أن يؤسِّس لثقافة الفتوَّة **وأرضيَّة للحوار** لمن يبتغي أن ينفتح على الآخر[1]، ومنبراً للدعوة لمن يريد أن يعرِّف بالإسلام، بعيداً عن التطرُّف والغلوِّ وخطاب الكراهية.

ولهذا، فإنَّ بعض الدراسات العلميّة المتخصِّصة سواء الغربيَّة منها أم العربيَّة[2]، قد تنبَّهت إلى القيم التربويَّة التي يتضمَّنها الخطاب الصوفيُّ الإسلاميُّ، فراحت تبرز مزاياه، وتظهر محاسنه، ممَّا أدَّى إلى إنتاج وعيٍ معرفيٍّ، واهتمام متزايدٍ بهذا القطاع العرفانيِّ الذي أراد البعض طرده من القطاعات الفكريَّة، وتقديمه للمثقَّف المسلم المعاصر، تارة في صورة بِدع وضلالات تناقض الدين الإسلاميِّ(السلفيَّة الوهابيَّة)، وتارة في صورة أفكار للاَّعقلانيَّة بعيدة عن الواقع(العقلانيَّة العربيَّة المعاصرة).

ولذا، فإنَّ هذه الدراسة جاءت، لا لتدَّعي أنَّ التصوُّف وحده يمتلك قيم الفتوَّة، ولكن لترشد من يبحثُ عن هذا الخلُق الراقي(الفتوَّة)، بأنَّه سيعثر عليه، وبصوَره النقيَّة المشرقة، عند العارفين بالله، حيث تفيض في مرابعهم ينابيع الرَّحمة والمحبَّة والصفاء.

---

[١] Voir Bariza Khiari .Le soufisme: spiritualité et citoyenneté ;fondation pour l'innovation politique fodapol.org .février ٢٠١٥. pp٤٠ ;٤١

[٢]- من أجل التوسُّع في إمكانيَّة حلول التصوُّف الإسلاميِّ وما يرتبط به من قيم شاملة محلَّ روح الحداثة الماديَّة التي تهيمن على العالم المعاصر، يُرجى العودة إلى كتاب البروفيسور Éric Geoffroy الموسوم بـ (plus L'Islam sera spirituel ou ne sera). Edité par Le Seuil, Paris, ٢٠٠٩. وقد ترجمه الأستاذ هاشم صالح بعنوان المستقبل الروحاني للإسلام، المركز الوطني للترجمة القاهرة، ٢٠١٦. لكن المفكِّر الفرنسي إيريك جوفورا أخبرني في أحد المؤتمرات بفاس بأنَّه مستاءٌ من ترجمة العنوان بهذا الشكل، إذ الترجمة الأصحُّ هي: (الإسلام سيكون روحانيّاً أو لا يكون).

لائحة المصادر العربية

1. القرآن الكريم.
2. ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكيَّة، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان ط1، 1999م، المجلّدان -3 7.
3. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل الدمشقي: البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي،1988 م، ج8.
4. ابن معمار البغدادي (أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم): كتاب الفتوَّة، تحقيق مصطفى جواد وآخرين، مطبعة شفيق، مكتبة المثنى، بغداد، ط1، 1958م.
5. أبو العلا عفيفي: الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، درا إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، 1945م.
6. أحمد أمين: الصعلكة والفتوَّة في الإسلام، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة ،2012 م.
7. الأصفهاني أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج 10.
8. إبريك جوفورا: المستقبل الروحاني للإسلام، ترجمة هاشم صالح، المركز الوطني للترجمة، القاهرة، 2016 م.
9. الرّفاعي أحمد: البرهان المؤيّد، تحقيق إبراهيم الرفاعي، دار آل الرفاعي، القاهرة، 1998 م.
10. الرِّفاعي أحمد: النظام الخاص لأهل الاختصاص، تحقيق عبد الغني نكه مي، دار الكتاب النفيس، حلب، سورية، ط-2 1414هـ.
11. السُّلمي أبو عبد الرحمن: (رسالة الملامتيَّة) ضمن كتاب أبو العلا عفيفي: الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، درا إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، 1945
12. السُّلمي أبو عبد الرحمن: المقدِّمة في التصوُّف، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط-1 1999م .
13. السُّلمي أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفيَّة، تحقيق أحمد الشرباصي، طبعة كتاب الشعب، القاهرة، ط2، 1998م
14. السّيد الصدر: أخلاق أهل البيت، قم، ط1، 2004م.
15. الصدّيقي العظيم آبادي محمد أشرف بن أمير: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلميَّة، بيروت ط-2 1415هـ، ج11.
16. الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد، مكتبة ابن تيميَّة، القاهرة، ج10.
17. العاملي ياسين حسين عيسى: أصول التعايش مع الآخر، دار الهادي ، ط1 – 2008م.
18. القرطبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت، 1985 م، ج7 .

19. القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيريَّة، دار الكتب العلميَّة، بيروت،2001م.

20. المجلسي أبو عبد الله مُحَمَّد بَاقِر: بحار الأنوار، تحقيق محمد الباقر البهبودي، ط2، 1983م، ج44.

21. محمود قمر: التسامح والإخاء الإنساني في الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ط1 - 2013 م.

22. المقدسي عبد الله محمد بن مفلح: الآداب الشرعيَّة، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعمر القيّام، مؤسَّسة الرسالة، بيروت ط3 1999-، ج 1.

23. المُنّاوي محمد عبد الرؤوف: الكواكب الدُّريّة في تراجم السادة الصوفيَّة، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت،ط-1 1999م، ج2.

24. منير ورمزي البعلبكي: قاموس المورد الحديث(إنكليزي عربي)، دار العلم للملايين 2008.

لائحة المصادر الأجنبية

1. Bariza Khiari : Le soufisme ; spiritualité et citoyenneté .fondation pour l'innovation. politique fodapol.org .février 2015.

2. Éric Geoffroy : L'Islam sera spirituel ou ne sera plus. Edité par Le Seuil, Paris, 2009.

3. Jean Flori: Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge, Hachette, Paris, 1998, avant-propos.

4. Montserrat Planelles Ivañez: Les mots de la guerre au Moyen Âge: étymologie, usage et évolution sémantique. in Linguistica, 2019, vol. 58.

رسائل الفتوَّة

السلوك العرفانيُّ وتأثيره على الإبداع الحِرَفيّ

رضا الموسويّ الكيلاني | **محمد شكيبادل**

عضو الهيئة العلميّة . جامعة الأديان والمذاهب | طالب دكتوراه في فلسفة الفن . جامعة الأديان المذاهب

ملخص إجمالي

تسعى هذه الدراسة إلى تأصيل مفهوم الفتوة من وجهة معرفية لها خصوصيتها في فضاء التصوف والعرفان الإسلامي. ولهذه الغاية ذهبنا إلى ما يُعرف بـ «رسائل الفتوة» لتكون الحقل الذي سنؤسس عليه أحد أبرز منازل السلوك العرفاني طبق طريقة المريد والمراد ولا سيما لجهة تأثيره على الإبداع الفني. من أجل ذلك اعتمدنا رسائل الفتوَّة، كأسلوب أخذ به أصحاب الصناعات والفنون الحِرفيَّة في الثقافة الإيرانيَّة الإسلاميَّة القديمة، بهدف السلوك في طريق الحقِّ، وتربية الطلبة الفنَّانين. ويمكن مقارنة هذه الرسائل بما يشبهها في اليابان وأوروبا القرون الوسطى والهند، من حيث سببيَّتها في إيجاد آثار فنيَّة عظيمة.

لقد حاولنا في هذا البحث، دراسة أصول وأساليب السلوك في هذه الحلقات والمجموعات، وتأثير ذلك في الإبداع الفنّيِّ للصناعات المذكورة.

* * *

مفردات مفتاحية: الفتوَّة، رسائل الفتوَّة، الإبداع الفنيُّ، السلوك العرفانيُّ، الأستاذ، المرشد.

تمهيد:

تدلُّ الفتوَّة في الثقافة الإيرانيَّة الإسلاميَّة القديمة على معنى السالك، أو الزائر المعنويِّ الذي امتلك الشهود الباطنيَّ، ووصل من خلاله إلى مرحلة الشباب والخلود والروح الطاهرة. والفتوة تعني إيصال القوى الداخليَّة والخصائص الباطنيَّة للفرد إلى الكمال[2]. في هذا الخصوص، يعتبر عبد الرزَّاق الكاشانيُّ أنَّ الفتوَّة عبارة عن ظهور نور الفطرة، وسيطرة ذاك النور على الظلمة لتظهر كامل الفضائل في النفس والروح، حيث تنتفي الرذائل[3]. من جهته، يعتقد الكاشفيُّ السبزواريُّ أنَّ الفتوَّة عبارة عن ظهور نور الفطرة الإنسانيَّة، وسيطرته على ظلمة الصفات النفسانيَّة؛ لتصبح الفضائل الأخلاقيَّة مَلَكَة في وجود الإنسان، وتزول الرذائل بالكامل[4].

بناءً على ما تقدَّم، يمكن القول أنَّ معنى الفتوى يعود إلى قضيَّة تزكية النفس الإنسانيَّة، وتزيينها بالصفات الحسنة، ليصل الإنسان بواسطتها إلى الصلاح والنجاة الأبديَّة؛ ولذلك ليس غريبًا أن يتوجَّه الخطاب الإلهيُّ للإنسان: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[5]. فالطهارة من الملوِّثات الجسمانيَّة والصفات الحيوانيَّة، يؤدّي إلى جمال الروح والأخلاق. الفتوة في الحقيقة، نورٌ يأتي من عالم القدس، فيظهر على أثر هذا الفيض الإلهيِّ، الصفات الملكوتيَّة والسماويَّة في باطن صاحبها.[6]

وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام، يطلب الإمام من الحقِّ تعالى أن يجعله وفيًّا للعهد الأزليِّ، ثابت القدم في مسيرة الدين المستقيمة. وهذه هي الفطرة الخالصة التي يطلبها أهل الفتوَّة. وعلى هذا الأساس، فالفتوَّة هي استعادة تلك الأمانة التي عجزت السماوات والأرضين والجبال والبحار عن حملها، وحَمَلها الإنسان[7].

من هنا، فإنَّ الفتوَّة مقام المجاهدة والسلوك، هو سلوك يبدأ من ساحة العمل الظاهريِّ حتَّى الحياة الأبديَّة في أعلى المراتب. والجدير بالملاحظة، أنَّ كلَّ الثقافات التي تحدَّثت عن هذه القضيَّة، قرنت

ـ المصدر: الفصلية العلمية البحثية «آيين حكمت، العام الثامن، صيف ٢٠١٦/١٣٩٥، العدد ٢٨.
المترجم: د. علي الحاج حسن- أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

[٢]- (راجع: كوربن، ١٣٨٢: ٣-٤)
[٣]- (الكاشانيُّ، ١٣٦٩: ٢٢٣).
[٤]- (الكاشفيُّ السبزواريُّ، ١٣٥٠: ٩).
[٥]- سورة الروم، الآية ٣٠.
[٦]- (الكاشفيّ السبزواريّ، ١٣٥٠: ١١).
[٧]- راجع سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

الفتوة بحصول بعض الأوصاف، كالشجاعة، والاستبسال والسخاء والبطولة. كما أنَّ الجزء الأعظم من جوهر الروح الإسلاميَّة المعنويَّة، قد تشكَّل خلال قرون بهذه الصفات والخصائص في حلقات الفتوَّة.[1]

الجذور التاريخيَّة لحلقات الفتوَّة:

صحيح أنَّ جذور ظهور أهل الفتوَّة في العالم الإسلاميِّ يعود إلى القرن الثالث الهجريِّ، إلَّا أنَّ ظهور هذه الجماعة على شكل منظَّم وفرق خاصَّة وميول عرفانيَّة فنّيَّة، قد بدأ في القرن الخامس. وتحوَّل أصحاب الفتوة، في تلك المرحلة، إلى قوَّة اجتماعيَّة مؤثِّرة في طريقة عمل حكَّام ذاك الزمان؛ بل الأكثر من ذلك، أنَّهم تركوا آثارًا كبيرة على تطوُّر الفكر والأخلاق والمعرفة؛ باعتبار أنَّهم كانوا من أصحاب المشاغل والحِرَف والحضور بين الناس، وقد تجلَّى هذا التأثير على مستوى الشرائح الاجتماعيَّة كافَّة، وبالتالي ساهمت سلوكيَّات هذه الجماعة في أن يتحوَّل أصحاب كلِّ حرفة إلى حلقة من أصحاب الفتوَّة، ثمَّ عمدوا إلى تدوين مبادئ ورسائل تُبيِّن الأصول الأخلاقيَّة والفنّيَّة لمشاغلهم.

تُشكِّل هذه الرسائل جوهر تعليمهم؛ أي أصول التصوُّف والمعرفة الإلهيَّة، التي كانت تخضع باستمرار لرقابة وإشراف شيوخ المتصوِّفة والعرفاء الكبار، في ذاك الزمان[2]. من هنا يمكن القول، أنَّ سلوك المحاربين والمصارعين تغيَّر شيئًا فشيئًا، وظهر بالتدريج على صورة الفتوَّة (الملحمة العرفانيَّة)، وهذا ما أشارت إليه ثقافة إيران القديمة، عدا عن آثار شهاب الدين السهروردي[3].

ساهمت هذه الطريقة في تلك المرحلة، في وجود ارتباط بين مشاغل وحِرَف الناس العاديَّة، وبين الوجوه الباطنيَّة للأديان، ومحاولة الكشف عن الأسرار والمعارف السماويَّة، عدا عن محاولة أصحاب الحِرَف إظهار الأصول العرفانيَّة والرموز المعنويَّة في حِرَفهم بشكل ما، حتَّى سقطت الحدود بين التخصُّصات الحِرَفيَّة والأشغال الصناعيَّة، وبين التجلِّيات العرفانيَّة الحاصلة على أثر الرياضات الباطنيَّة.

مضمون رسائل الفتوَّة وقوانين حلقاتها:

جمعت في حلقات الفتيان تعاليم وتوصيات أساتذة ومرشدي الطريق، ضمن رسائل أُطلق عليها «رسائل الفتوَّة». وتتحدَّث هذه الرسائل من جهة، عن الوصايا والأصول والأساليب في

[١]- (راجع: اعتضادي، ١٣٩٠: ٦٣-٦٤).
[٢]- (زرين كوب، ١٣٨٥: ٣٥٦؛ وراجع أيضًا: موسوي الكيلانيّ، ١٣٩٠: ١٢٥-١٢٩).
[٣]- (شيخ الإشراق). (كوربن، ١٣٨٢: ٦).

الحرفة والصنعة المقصودة، وتشرح كلَّ الجزئيَّات العمليَّة وأسلوب الطريقة المعنويَّة، والاستفادة من أدوات ووسائل العمل للطلبة والفتيان. ومن جهة أخرى، تُبيِّن جذور التاريخ الباطنيِّ لتعاليمهم، وسلسلة المراتب التي أخذت هذه الأصول عنها، وهي نسب متوالية تتَّصل بأحد أولياء الله، أو أصحاب المقامات المعنويَّة؛ لذلك كانت رسائل الفتوَّة والحفاظ عليها جزءًا من الأعمال المقدَّسة والواجبة لأصحاب الصناعات وحلقات الفتوَّة.

يعود تاريخ الفتوَّة، في «رسائل الفتوَّة» من الناحية العرفانيَّة، إلى النبيِّ إبراهيم عليه السلام، والذي أعطاه القرآن الكريم لقب «فتى»، وعَرَّف به على أنَّه محطِّم الأصنام. مع العلم، أنَّ الدقَّة في طريق انتساب الفتوَّات إلى أنبياء الله، تُبيِّن أنَّهم يذهبون في سلسلة مراتبهم إلى ما هو أبعد من النبيِّ إبراهيم عليه السلام، فيصلون إلى رأس سلسلة الأنبياء، النبيِّ آدم عليه السلام. ومع ذلك، فإنَّ مبرِّر بروز وشخوص النبيِّ إبراهيم عليه السلام في رسائل الفتوَّة؛ كونه الأصل والأساس لمنشأ أصلين من أصول الإسلام العقائديَّة؛ أي تجلّي النبوَّة والإمامة؛ ولأنَّه من جهة ثانية قطب ومظهر مقام النبوَّة، وإذا كان مبدأ هذه المرتبة (مقام النبوَّة) يتجلَّى في آدم عليه السلام، فإنَّ خاتمَها هو رسول الإسلام المكرَّم صلى الله عليه وآله.

من جهة ثالثة، فإنَّ إبراهيم عليه السلام مبدأ الفتوَّة، وعليًّا عليه السلام قطبها ومظهرها، والمهديَّ الموعود عجل الله فرجه (خاتَم أئمَّة الشيعة)، هو التجلّي النهائيُّ لمرتبتها؛[1] لذلك تعود المشاغل والحِرف والصناعات ابتداءً في رسائل الفتوَّة إلى أحد الأئمّة أو إلى الإمام عليّ عليه السلام مباشرة، ومنه ترجع إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، والنبيّ إبراهيم عليه السلام، وفي النهاية تتَّصل بنقطة البداية؛ أي النبيَّ آدم عليه السلام.

ومن خلال نظرة عامَّة على «رسائل الفتوَّة، يتبيَّن أنّها تشير إلى الدرجات المعنويَّة للشريعة والطريقة والحقيقة، وتوضح أصول وأساليب وصول السالكين وطالبي الحقيقة (المهنيّين وأصحاب الصناعات العاديَّة في المجتمع) في رداء الفتوَّة. وبعبارة أخرى، بذل أصحاب الفتوة وكبار العرفاء جهودًا في تدوين رسائل الفتوَّة، بهدف هداية المجتمع وضبط حياة الناس المعنويَّة.[2]

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الدخول إلى حلقة الفتوَّة، يتطلَّب مجاهدات كبيرة وعملاً بأصول معقَّدة، ويتحقَّق الأمر بعد طيِّ مرحلة طويلة وإجازة أستاذ ووليٍّ باطنيٍّ في كلِّ حلقة وصنعة؛ لذلك تحدَّثت رسائل الفتوَّة عن أساليب دخول الحلقات والتزام الفتى بها. وقد أشارت هذه الرسائل إلى

[١]- (راجع: طهوريّ، ١٣٩١: ٧٥-٧٦؛ كوربن، ١٣٨٢: ٧-٨)
[٢]- (راجع: موسوي الكيلانيّ، ١٣٩٠: ١٣١-١٣٣).

أمور من جملتها، على سبيل المثال: ارتداء اللباس والسراويل وما تحتها من ألبسة، شدُّ الحزام، مراسم شرب الماء وتناول الملح، تقديم السيف وقطع العهد طبق آداب خاصَّة تتناسب مع الثقافة الدينيَّة والشعبيَّة في كلِّ منطقة وكلِّ صنف.

يُشار إلى وجود ثلاثة أساليب للدخول في حلقة الفتيان، ذكرها الميرزا عبد العظيم خان قريب في رسالته، على النحو الآتي:

أصناف الفتوة ثلاثة أقسام: الأوّل شُربي، الثاني قولي، والثالث سيفي.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ أهميَّة العهد القوليِّ بين الفتيان، يعود إلى العهد الذي أخذه الله تعالى من ذرّيَّة آدم عليه السلام في الجنَّة، عندما خاطبهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فكان جوابهم: ﴿قَالُوا بَلَى﴾[1]، والجماعة التي لا ترجع في قولها، والتي بقيت وفيَّة له، هي الأرواح الطاهرة للأنبياء والأولياء والفتيان[2].

العلاقة بين الفنِّ والصنعة والفتوَّة:

من المفيد القول أنَّ تغيير معنى الفتوة من كونه مفهومًا يدلُّ على الشجاعة والقوَّة والبسالة في الحرب، إلى تهذيب النفس ومحاربة الخصم، قد أسَّس لطريقة باطنيَّة خاصَّة، يتحرَّك فيها الإنسان نحو الكمالات العقليَّة والتجلّيات الإلهيَّة، عدا عن أنَّ السلوك العرفانيَّ يضاعف من كيفيَّة حياة الإنسان وعمقها. وهذه الخاصّيَّة المعنويَّة اللطيفة تتَّصل، في جانب منها، بالحكمة الخالدة والقوَّة الإلهيَّة الأبديَّة، ويتَّصل طرفها الآخر بمبادئ التصوُّف والتشيُّع في حياة الإيرانيّين؛ لتترك تأثيرها على كلِّ شؤونهم الوجوديَّة بدءًا من العلاقات الاجتماعيَّة وصولاً إلى الفنون والمهن.

من جهة أخرى، أكَّدت جميع رسائل الفتوَّة على مقولة «أخي يجب أن يكون صاحب صنعة»؛ لأنَّ الفتوَّة تُعرف من خلال فنِّ الرجل وصنعته. والفتى في الثقافة الإيرانيَّة القديمة هو الرجل الفنَّان الذي لا يتجلَّى فنُّه في مهارته بصناعته فحسب؛ بل هو أيضًا الذي يتخلَّق بالأخلاق السماويَّة، وتتجلَّى الروح المعنويَّة والمعرفيَّة في صنعته. ويمكن مشاهدة نماذج عن ذلك في الصناعات والفنون الإيرانيَّة - الإسلاميَّة، من قبيل الفنون المعماريَّة، الخطِّ، الرسم، التذهيب، الفنون التزيينيَّة

[١]- سورة الأعراف، الآية ١٧٢.
[٢]- (راجع: أفشاري ومدايني، ١٣٨١: ٧١-٧٧ [رسالة الفتوة، الميرزا عبد العظيم خان قريب]).

والكتابيَّة والمعماريَّة الخاصَّة بالمساجد.

يعتقد أصحاب الفتوَّة أنَّ من جملة طرق تجلّي الله بين الناس وعلى الأرض، ظهور حقيقته عن طريق الفنِّ وبين الفنانين من أصحاب الصناعات. والفنَّان يحصل على أهليَّة رؤية جمال الحقِّ، وتصبح روحه لائقة لقبول أمانة الحقِّ عن طريق المرآة المضاءة بنور الحقيقة المحمَّديَّة ﷺ، ليقدِّمها للناس على صورة أثر فنّيٍّ، فهو قد أبدع هذا العمل الفنّيِّ بتزكية النفس طبق الشريعة، وبالسلوك في مسير الطريقة والارتقاء الوجوديِّ لإدراك الحقيقة. من هنا، يُعْطَى أدوات وآلات وأساليب وفنون ومهارات تتنزل أصولها من الجنّة وعالم الملكوت.

على هذا الأساس، كان الحقُّ تعالى منشأ كلِّ الفنون والصناعات، والتي انتقلت إلى المرشدين وأساتذة الحِرَف والفنون عن طريق جبرائيل الأمين والأنبياء والأولياء[1]. والسبب في ذلك، أنَّ جماله وحقيقته كمال الظهور بصفات الملائكة، وفنّ تجلّي الجمال والكمال الإلهيّ في طريق السالك.

ليس غريبًا أن تُنسب رسائل الفتوَّة منشأ كلِّ عمل وفعل لأنبياء ولأولياء الله؛ لذلك لا يحصرون بداية الفتوَّة بالنبيِّ إبراهيم عليه السلام والقطب بالإمام عليٍّ عليه السلام؛ بل يعتبرون أولياء الله البداية في كلِّ مشاغلهم وصنائعهم، حتَّى أنَّهم ينسبون الأداة والوسيلة التي يستخدمها الوليُّ إلى مصدر سماويٍّ وإلهيٍّ. على سبيل المثال، ينسبون بداية إعمار العالم إلى إبراهيم خليل الله، وبداية الحدادة إلى النبيِّ داوود عليه السلام، وبداية حياكة السجَّاد إلى النبيِّ شيث عليه السلام، وبداية صناعة السفن والنجارة إلى النبيِّ نوح عليه السلام، وبداية النساجة إلى النبيِّ إدريس عليه السلام أو هرمس.

كانت الحِرَف والصناعات مقدَّسة في القديم، وهذا التقديس هو تجلّي ذات الحقِّ الذي أخرج هذه الحِرَف[2]. ويؤكِّد رودولف أوتو (Rudollf Otto) في كتابٍ يحمل عنوان: ساحة القدس (DasHeilige)، أنَّ مقام القدس أو الحقيقة القدسيَّة تتجلَّى وتظهر، إلَّا أنَّ الإنسان لا يدركها؛ ولذلك فإنَّ إدراكها هو إدراك تجلّيات وآثار الحقيقة القدسيَّة. وقد كتب قائلاً: «يمكن مشاهدة التجلّيات الجماليَّة والجلاليّة للحقِّ في الهندسة المعماريَّة، ورسم أيقونات الكنيسة ورسائل المناجات في التوراة». بعبارة أخرى، أراد أوتو القول أنَّ الإدراك الفنّيَّ للشيء يُعطى للإنسان من

[١]- (طهوري، ١٣٩١: ٢٣١).
[٢]- (بازوكي، ١٣٨٦: ٨٢).

السماء وساحة القدس[1].

من هنا، عندما يؤدّي الحِرَفيّون وأصحاب الصناعات مشاغلهم يعيشون حياتهم، وعندما يرتدون كسوة الفتوَّة ويتواضعون للتتلمذ على أيدي مرشد وأستاذ حلقة، فقد سلكوا مسير الآخرة ووصلوا إلى الحقيقة. وبهذه الطريقة، يصل الفتى بواسطة نور المعرفة إلى الخَلق الأكبر، وإلى أكثر الآثار الفنيَّة والمعنويّة استمرارًا في مرحلة حياته؛ لذلك كانت المعرفة الدقيقة بالتقنيَّات الفنيَّة، والمهارة في الحِرف والفنون، جزءًا من الأصول الأُولى للفتوَّة.

جاء في بدايات رسائل الفتوَّة حول شروط سلوك الفتى: إذا بدأ شخص عملاً من دون معرفة أصول ذاك العمل وامتلاك مهاراته الكافية، لن يكون سعيدًا ويكون رزقه حرامًا. جاء في «رسالة الفتوَّة لحائكي الشيت»: «إنَّ فنَّ حياكة الشيت، إذا كان دون معرفة المبادئ المعنويّة، فهو شرك»[2]. تذكّرنا هذه الرؤية بضرورة النظر إل هذا الفنِّ على أنَّه عمل مقدَّس، وهذا الذي يضمن نجاة الشخص يوم القيامة؛ لأنَّ هذا النوع من الأعمال ليس مجرَّد شغل وحِرفة صدفة؛ بل هي عامل تحوُّل في باطن صاحبها؛ لذلك يتعلَّم الفتيان في حلقاتهم الأذكار وذكر الله والقرآن، والاشتغال بهم في كلِّ مراحل العمل.[3]

صحيح أنَّ هذا الأسلوب في سلوك أصحاب الفتوَّة قد يشير إلى بعض الروايات، كالتي خاطب فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام التجَّار وأصحاب الصناعات: «يا معشر التجَّار، الفقه ثمَّ المتجر»[4]. إلَّا أنَّ نسبة هذا الكلام إلى أولياء الله فيه كناية لطيفة، وهي أنَّ: الفنَّ المقرَّر أن يبيّنِ تجلّي ذات الحقِّ، لا يمكن أن يكون منشأه أرضيًّا؛ لأنَّ الحرفيَّ والصناعيَّ يسعى للوقوف على الرسوم الأزليَّة، فيعكس صورها على الأرض، وهو لم يعمد إلى تصوير ما في ذهنه أيضًا. من هنا كان التأكيد على حفظ مقام الأستاذ، وإيصال سلسلته إلى أولياء الحقِّ، والتي يكون له معنى آخر يُعبرَّ عنه بـ«اللَّاوجود».

المعاني الرمزيَّة في أصول الفتوَّة:

يشتغل الفتى ضمن صنعته وحِرفته بآلات وأدوات وأصول تُنصب مقابله كلَّ يوم، ولكلِّ واحدة

[١]- (بازوكي، ١٣٩٢: ٣٣-٣٦).
[٢]- (كوربن، ١٣٨٢: ٨٢-٨٩) [رسالة فتوة حائكي الشيت]).
[٣]- (راجع: طهوري ١٣٩١: ٢٣٧-٢٣٨).
[٤]- (راجع: الكلينيّ، ١٤١٠، ١٥٠/٥).

منها معنًى باطنيٌّ خاصٌّ في قانون الفتوَّة. في بداية دخول الحلقات، يتلقَّى الأستاذ من الطالب عهدًا ووعدًا ألَّا يضعف في المسير الذي اختاره، وأن تكون أصول الفتوَّة أمام عينيه على الدوام. والتعهُّد القوليُّ واللسانيُّ، إشارة إلى العهد الذي أخذه الله تعالى من ذرّيَّة آدم صفيِّ الله في الجنَّة. والتعهُّد بالسيف الذي يدلُّ على الشجاعة والبطولة من الناحية الظاهريَّة، كناية عن الجهاد الأصغر، وفي الباطن فيه إشارة إلى الجهاد الأكبر؛ بمعنى أن يكون الإنسان على استعداد دائم لجهاد أهواء النفس وشيطان داخله.

أمَّا التعهُّد الشربيُّ، والذي يجري بواسطة شرب الماء والملح، فهو يعود إلى الرسول الأكرم ﷺ الذي أعطى لقب فتى الأمَّة الإسلاميَّة للإمام عليٍّ عليه السلام، حيث وضع قليلاً من الملح ثلاث مرَّات في قدح ماء، وقال إنَّها - دفعات الملح الثلاث - عبارة عن شريعة وطريقة وحقيقة الإسلام، ثمَّ أعطى الماء للإمام عليّ عليه السلام ليشربه.

الماء في القدح، من وجهة نظر أصحاب الفتوَّة، فيه إشارة إلى المعرفة والعقل الباطنيِّ للفرد، ومصدر الحياة الباطنيَّة ومعرفة الإنسان، فقد جاء: {**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**}[1]. والمقصود من الملح، العدالة وتعادل الإنسان الباطنيِّ، حيث يصبح الأمر ذا معنى في العلاقة بمقام الشريعة والطريقة الحقيقة. بعبارة أخرى، يتمكَّن الإنسان مع هذه المراحل الثلاث من الوصول إلى وحدته الباطنيَّة والخارجيَّة، والتي تحصل بمساعدة التفكُّر وتزكية النفس[2].

كما أنَّ ارتداء الطالب اللباس الداخليَّ (البنطال الداخليَّ) في بداية الدخول، كناية عن العفاف والحشمة، حيث يشكِّل الأمر عنصرًا مساعدًا للسالك في التخلُّص من أجزاء وجوده الدانية، بينما تشير قلنسوة الصوفيِّ إلى تعالي الفرد المعنويِّ الذي يجب أن يتجلَّى في مراتب الوجود الأعلى. وبين هذين الأمرين، جرى العرف أن يُحْكِم الفتيان الحزام في وسطهم، لأنَّ في لك إشارة إلى الشجاعة والغيرة واستعداد الفرد الدائم للخدمة والقيام باعتباره فتى. كما أحكم الرسول الأكرم ﷺ ربط الحزام وسط بدن الإمام عليٍّ عليه السلام، وقال: «أكملتك»؛ والكمال هنا فيه إشارة إلى اكتمال العهد والميثاق[3].

---

[١]- سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

[٢]- (كوربن، ١٣٨٢: ٢١-٢٣ [رسالة فتوة الكاشانيّ]).

[٣]- (م. ن: ٢٣؛ وحول معاني الرموز في رسالة الفتوَّات راجع أيضًا: طهوري ١٣٩١: ٢٣٤-٢٣٥؛ شفيعي كدكني، ١٣٨٦: ١٦٨-١٨٢؛ غولينارلي، ١٣٧٩: ٢٥-٢٦؛ البغداديّ، ١٩٥٨م: ٢٣١-٢٥٦؛ موسوي الكيلانيّ، ١٣٩٠: ١٣٣-١٤٠).

ونلفت إلى أنَّ نسبة كلِّ شغل وصنعة وحِرفة إلى أولياء الله وأنبيائه فيه معانٍ رمزيَّة، مثال ذلك: أنَّ ارتداء لباس أمر أنبياء الله بخياطته، كناية عن تغطية [ارتداء] الروح البشريَّة، وسفينة نوح كناية عن سفينة نجاة وهداية الإنسان نحو مسير الحقّ. وعلى هذا النحو، يمكن ربط كلِّ الأعمال والحِرف بالمفاهيم المعرفيَّة والإلهيّة.

إلى ذلك، تتحدَّث «رسالة فتوَّة الحدَّادّين» عن صنعة الحدادة، فترسم الفتى وكأنّه يقوم بتشكيل خميرة وجوده، ثمَّ يحمِّيها بالموقد الإلهيّ. فعندما يمسك الحدَّاد بآلاته، يتمتم بآيات من القرآن الكريم، فيها إشارة إلى نار العذاب ونور الهداية في مسير الحقِّ والدين الحنيف. عندما يمسك الكمَّاشة، يردِّد ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾[1]، وعندما يضع الحديد على السندان يردِّد: ﴿أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[2]. والسندان فيه دلالة على أوزار أعمال الإنسان الباطنيّة، ثمّ يقول: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ﴾[3]، ونار التنّور فيها إشارة إلى النار التي كانت لهداية موسى كليم الله في الصحراء: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾[4].

وكذلك الأمر في «رسائل فتوَّة القصَّابين»، حيث يكون للآلات والأدوات وأساليب ذبح الحيوان معانٍ معرفيَّة وإلهيَّة. يعتقد أصحاب الفتوَّة، أنَّ صنعة القصابة بدأت أوَّل مرَّة عندما علَّم جبرائيل الأمين الذبح لآدم صفيِّ الله، وفيها إشارة إلى الذبح العظيم إسماعيل عليه السلام ابن إبراهيم خليل الله. والذابح هنا، كالحيوان الأضحية، يجد نفسه مستسلمًا لمقام الحقّ.

يمكن مشاهدة مصاديق كثيرة من هذا القبيل في «رسائل فتوَّة أصحاب الحِرف والصناعات»: فالميزان والحجر في حياكة السجَّاد، كناية عن ميزان الأعمال يوم القيامة، والمرآة في حِرفة الحلاقة، كناية عن مرآة الأعمال يوم القيامة، حيث يقف الفرد على أعماله[5]. والحبل والميزان في حِرفة لفِّ الحبال، كناية عن الصراط والميزان يوم القيامة. وكذلك «رفع الأحمال» في «رسائل فتوَّة الحمَّالين»، يترادف مع حمل الأمانة الإلهيّة، □ السلَّم» في السفن كناية عن مراتب ورتب الفتيان في مقامات الشريعة والطريقة والحقيقة. وقواعد السلَّم، هي مراتب الطريقة نحو السماء، وهي التي

[١]- سورة الهمزة، الآية ٦.
[٢]- سورة النحل، الآية ١٢٣.
[٣]- سورة الحاقة، الآيات ٣٠-٣٢.
[٤]- سورة يس، الآيتان ٧٩-٨٠.
[٥]- (راجع: افشاري ومداييني، ١٣٨١: ١٧١ و٢٢٣).

تشير للمراتب العليا[1].

معنى الحِرفة طبق طريقة الأستاذ والتلميذ:

إنّ الفتيان الذين أصبحوا مع تغيير مفهوم الفتوة أصحاب حِرفة وصنعة، يعتبرون أنّ صنعتهم وحِرفتهم مصدرها الذات الإلهيّة، والهدف من عملهم إعادة الجمال والكمال في الوجود الإنسانيّ إلى موقعه الأساس؛ أي الجنّة والفطرة الأزليّة.

الحِرفة لا تعني هنا إيجاد شيء جميل أو إبداع ناشئ من مهارة أو تقنيَّة، فالهدف منها هو السير والسلوك وتربية روح الإنسان، وإيصالها إلى كمال المعرفة الإلهيَّة. من هنا، تؤكِّد رسائل الفتوة على حضور القلب وقدسيَّة العمل مع التزام الفرد ودقَّته بالإتيان بأوامر المرشد الذي يشكِّل الأسلوب العمليَّ للسلوك. هذه الرؤية يمكن مشاهدتها في الحِرف الشرقيَّة في اليابان والشرق الأقصى، فالذي يخضع للتعليم لا يهدف لإبداع صنعة باسم تنسيق الزهور مثلاً، أو كسب مهارة في استخدام السيف أو الرماية بالقوس؛ بل هدفه الاتِّصال بحقيقة العالم الباطنيَّة والفرق في النور والسيطرة الوجوديَّة؛ ليصل إلى مقام من لا قلب له، ومقام لا أعلم؛ لذلك يعتبر اليابانيّون أنَّ في كلَّ حِرفة هي نوع من التربية تمدُّ الإنسان برؤية جماليَّة لحياته؛ ولذلك تحصل الحكمة والذكاء بين الأبطال اليابانيّين (الساموراي) عن طريق التفكُّر والإشراق تحت إشراف تعاليم الطريقة.

وتبذل الجهود بين أصحاب الفتوَّة في اعتبار أصولها؛ كقانون شامل يلقي ظلاله على كلِّ أنحاء وجود الحياة البشريّة، فتصبح الفتوَّة شبيهة بنمط حياة للشخص الذي يتمكَّن انطلاقًا من أوضاعه وموقعه من السير الصحيح نحو الله. كذلك هو الحال في الثقافة اليابانيَّة، حيث تمتزج الأبعاد الأخلاقيَّة والمعرفيَّة بأنحاء الحياة البشريَّة، حتَّى في الحالات الجزئيَّة؛ كارتشاف الشاي أو تنظيم سفرة الطعام، ممَّا يضفي أبعادًا متعالية على هذه الأعمال البسيطة والصغيرة، فتظهر أكثر عمقًا وتجربة وتأخذ بيد الفرد نحو الحقيقة النهائيَّة. وتؤيّد هذه القضيَّة الهدوء الذي يسود بعد أداء هذه الطقوس، وأسرار الحكمة وتجلّياتها في السلوك الشخصيِّ للأفراد[2].

[١]- (طهوري، ١٣٩١: ٧٧-٨٠).
[٢]- (موسويٌّ الكيلاني، ١٣٩٠: ١٣٧-١٣٨).

سُنّة الأستاذ والطالب والإبداع:

يجري التأكيد بين الفتيان وفي حلقات الفتوَّة على سلسلة شيوخ الطريقة وأساتذتها، وقد بلغت أهميَّة وجود الأستاذ حتَّى اعتُبر بطلان العمل وصحَّته متوقِّفين عليه، والسبب في ذلك أنَّ السير والسلوك المعنويَّ للفتى، والوصول إلى القرب مِنَ الله، يستلزم الجهاد الأكبر مع أهواء النفس المرافقة للفرد في الأحوال كافَّة، ولن يتحقَّق هذا الأمر من دون مساعدة أستاذ ومصاحبة رفيق عطوف كمشرف من ذاك المقام المعنويِّ توصل الفرد إلى المقصد.

الأهمُّ من ذلك، أنَّ علاقة الأستاذ والطالب تصل إلى الأنبياء والأولياء عند تبيين السلسلة وشجرة النسب؛ بمعنى أنَّ الأستاذ ليس عنده شيءٌ من نفسه، وهو لا يمتلك أيَّ قول؛ بل يعتبر أنَّ ذاته قد وصلت إلى مرحلة الفناء والعدم. وطريقة السلوك هذه تبيِّن أنَّ حِرَف أصحاب الفتوة ذات منشأ سماويٍّ، وهي متّصلة بنحوٍ ما بالوحي[1]. وهكذا هي الطريقة والحكمة الحِرَفيَّة المتعارَف عليها، والتي لا تُقْطع إلَّا بحضور أستاذ صاحب نفس وشخص من أهل الكرامات.

لا ريب في إدراك السالك أنَّ أيَّ شخص سيكون عاجزًا عن الاستمرار بمسيره من دون هداية دليل ومساعدة أستاذ.[2] وقد جاء في «رسالة الفتوَّة السلطانيَّة»: «إنَّ أوَّل شيء يحتاجه النبَّال أستاذ مشفق، حيث لا يمكن لشخص أن يبدأ هذا العمل من دونه، وإذا بدأه لن يوصله إلى أيِّ مقصد، ولن يكون عمله مفيدًا»[3].

في السياق عينه، أكَّدت رسائل الفتوَّة على أنّ «أصل الطريقة تنتقل من الأستاذ إلى الطالب، وكلُّ من يجهل ذلك لن يصدر منه أيُّ عمل صحيح»[4]؛ ولذلك شدَّد أغلب تلك الرسائل على أنَّ طيَّ الطريق من دون مساعدة الأستاذ هو ضلال؛ بل سبب طرد الطالب من حلقة الفتوَّة. ومن هذا المنطلق، يرتسم موقع الأستاذ بالنسبة إلى الطالب؛ أي الولاية الوجوديَّة؛ من هنا، ينبغي على الطالب أن يقدِّمه باستمرار، ولا يغفل عن تنفيذ أوامره، وأن يتابع طيَّ طريقه بهدايته وإشرافه، سواء في بيئة العمل أم في خارجها، وحتَّى في الحياة الشخصيَّة. هذا ما نشاهده أيضًا في الثقافة اليابانيَّة، حتَّى أنَّها ظهرت في طريقة جلوس الطالب عند الأستاذ، وكيفيَّة الإجابة عن الأسئلة، والكثير من

---

[١]- (بازوكي، ١٣٨٩: ٨٧).
[٢]- (هريكل، ١٣٧٧: ٣٤).
[٣]- (الكاشفي السبزواريّ، ١٣٥٠: ٣٦١).
[٤]- (افشاري ومداييني، ١٣٨١: ٢٦٠).

الموارد الأخرى المدوَّنة.

من جملة التوصيات التي جاءت في «رسالة فتوَّة صانعي الأحذية»: «إذا سُئلت عن حقِّ الأستاذ على الطالب، قل: ستَّة حقوق: الأوَّل الخدمة، الثاني العزَّة، الثالث فضله، الرابع محبَّته، الخامس عدم الضعف في الأعمال، السادس الصبر على الشدائد»[1]. وتحدَّثت هذه الرسائل عن الأستاذ في أنَّه «يجب أن يكون حاضرًا في فكر الطالب باستمرار مشفقًا على هدايته».

وممَّا جاء في «رسائل فتوَّة الطبَّاخين»: «يجب أن يكون الأستاذ كسير النفس، وأن لا يقبل للمؤمن ما لا يقبله لنفسه، وأن يكون مغطَّى الرأس زاهدًا، هامدًا، دائم الوضوء، وأن يكون كلُّ ما يقوله صدقًا»[2]. وقد جاء في «رسالة فتوَّة شهاب الدين عمر السهروردي» خطاب أستاذ لطالبه كالآتي: «اعتبرني حاضرًا في كلِّ مقام، فإنَّ بصر قلوبنا وأعيننا وأسماعنا وخواطرنا معك، ونحن في كلِّ مقام حاضرون وواقفون على كلِّ حركاتك»[3].

في ضوء ما تقدَّم، يتأكد أنَّ الأستاذ في الحقيقة هو صديق الطالب ومرافقه ومساعده؛ لذلك يجب الاستضاءة بفكره، ومعرفة قلبه، وإعطاؤه سعة في الصدر. وليس مستغربًا أن يجري التشديد في «عوارف المعارف» على أنّه «يجب أن يجد السالك صديقًا من أجل التقرُّب إلى الحقّ»[4]؛ بمعنى أنَّ سالكي الطريق يعتبرون أنفسهم أصدقاء بعضهم لبعض، ليساند كلُّ واحد منهم الآخر في مسير الحقّ.

لا بدَّ من القول أنَّ هذه العلاقة بين الأستاذ والطالب ترتبط، في الحقيقة، بسلوك كلٍّ منهما، والذي على أساسه تتطوَّر وتقوى. ولعلَّ أفضل نموذج تاريخيٍّ لهذه القضيّة، هجرة المير السيّد عليّ إلى الهند بتوصيّة من علاء الدولة السمنانيّ، حيث هاجر على أثر ذلك ما يقرب من سبعمائة شخص مِنَ الحرفيّين والصناعيّين ممَّن يشتغلون بالحياكة والرسم والموسيقى.[5] والسبب في ذلك، أنّ سلوك أصحاب الفتوة قد امتزج بعملهم وحرفتهم، حيث يرتبط هذا الأمر بنفس الأستاذ.

المسألة الجديرة بالإشارة هنا في طريقة الفتيان، أنَّ أيَّ خطأ يرتكبه الطالب مع الأستاذ، كخداعه

[١]- (افشاري، ١٣٨٢: ٦١-٦٢).
[٢]- (م. ن: ٧٠-٧١).
[٣]- (كوربن، ١٣٨٢: ٥٦).
[٤]- (السهروردي، ١٣٨٤: ١٨٧)
[٥]- (بازوكي، ١٣٨٩: ٨٥).

مثلاً؛ بل أيَّ شكل من أشكال المنَّة عليه، أو الُّلجوء إلى المهارات والفهم الشخصيِّ، كلُّ ذلك يؤدّي إلى طرده من الحلقة. وهكذا الأمر في الثقافة اليابانيَّة، ومنها تجربة هريكل في إتقان وتعلُّم الرمايَّة من الأستاذ، فعندما بدأت علامات التعب تظهر عليه لجأ إلى تقنيَّاته الشخصيَّة فيها، فجرى طرده. وخطأ هريكل، من وجهة نظر الأستاذ، ليس الخداع فحسب؛ بل عدم امتلاكه الصبر والتواضع في طيِّ المسير، والحقيقة أنَّه مسير يتطلَّب الصبر والجهد المتواصلين في حالة نكران الذات[1].

يجب الالتفات إلى أنَّ الصراع الدائم مع النفس وحضور القلب في طريقة الفتوَّة، هو أصل الحركة؛ فالحرفيّون في الثقافة اليابانيَّة يؤدُّون التمارين كلَّ يوم، ويعيشون حربًا دائمة مع أنفسهم، حيث يشكِّل هذا الأمر أساس حروبهم الخارجيَّة، وقد أُطلق في الثقافة الإسلاميَّة على هذه الحرب عنوان: الجهاد الأكبر.

من هذا المنطلق، يمكن القول أنَّ الذات الخفيَّة لهذا الفنِّ، وتطوُّره النهائيُّ عند الحرفيّين وأصحاب الفتوَّة، هما التغلّب على النفس وتزكيتها. فعندما يغوص الشخص في ذاته، يصل إلى أعمق أُسُس الروح؛ أي إلى الأساس الذي لا أساس بعده. وللوصول إلى هذا الموقع لا بدَّ من حضور القلب، والتمرين الدائم، والحرب اليوميَّة، والتي تجعل من قوَّته الروحيَّة أو العرفانيَّة قادرة على الوصول إلى حدود الكمال. وعندما يوجِّه الإنسان سهامه إلى وجود ذاته، يجد عدم نفسه في طريقه نحو الحقّ[2]؛ لذلك قيل: «انزع بنفسك حجاب ذاتك»، حتى تمضي على الطريق يقظًا عاريًا من المنَّة.

من هنا، ينبغي على الفتيان والحرفيّين، في هذه التمارين، أن يصلوا كلّ يوم إلى مهارة، وأن يثبتوا الجدّيَّة في عملهم؛ لأنّ إتمام العمل وإكماله من جملة شروط أصحاب الفتوَّة، وقد قالوا إنَّ الفتى لا يبادر إلى عمل، وإذا بدأه وجب عليه الوصول إلى تمام الصناعة وكمالها.

في هذا الإطار، تحدَّث أبو عبد الرحمن السلميُّ حول شروط أهل الفتوَّة في كتابه، فقال: «ومن الفتوَّة: إتمام الصنيعة إذا ابتدأت بها»[3]. وعلى المنوال نفسه، يُشدِّد أصحاب الطريقة في الثقافة اليابانيَّة على إتمام العمل على أحسن وجه؛ لأنَّ الفتى يأتي بحرفته في مقام الأولياء والمرشدين وكبار الطريقة، ولعلَّهم في محضر الحقِّ يشتغلون بالرَّسم والعمل. من هنا، كان التأكيد على أنَّ تماميَّة العمل من خصائص هذه الطريقة. وهذا ما تشير إليه الطريقة اليابانيَّة، كما في قضايا تنسيق

[١]- (هريكل، ١٣٧٧: ٨٦-٩٠).
[٢]- (م. ن: ٣٠-٣٣)؛
[٣]- (السلميُّ، ١٣٧٢: ٢٨٤).

الزهور والرماية، حتَّى عندما يعمد الرامي إلى إطلاق نباله نحو هدف لا يدركه في قلب الليل، وكذلك الحال عند الدقَّة في الرُّسوم والأعمال الهندسيَّة والروح العامَّة الحاضرة في الآثار الفنيَّة الإسلاميَّة التقليديَّة، وأيضًا في الكتابات والزخارف وبناء المساجد وألوانها المتنوِّعة، كلُّ ذلك يدلُّ على كمال الأستاذيَّة وإكمال الحرفة على أفضل وجه ممكن، وهذا يعني تجلّي الذات الإلهيَّة في الفنِّ. وتجب الإشارة إلى أنَّ من أهمِّ أصول الحرفة على طريقة الفتيان، الوصول إلى كمال العدم ونكران الذات.

من المفيد القول أنَّ السالك يستمرُّ بالعمل على استحالاته الباطنيَّة؛ ليفنى كلُّ شيء عنده، فتصبح حياته في الحقيقة مظهرًا للحقِّ، فيكون له وجودٌ آخر. وهو يبذل جهودًا للعب دور مؤثّر في كل حرفة، وفي كلّ صنعة يعمل بها، حتّى لا يجد جهدًا في وجوده. وبعبارة أخرى، كلّما أصبح أكثر معرفة بسلطته على ذاته وحرفته، وأدخل ذاته فيها، ابتعد عن الإبداع الحرفيّ الإلهيّ الحكيم. وأمّا إذا ألقى النبل أثناء الرماية من دون «ذاته»، كان صائبًا؛ لذلك إذا أخطأ النبل الهدف، فالتمارين المكرّرة لا تسبّب تعب للأستاذ، ولا تدفع الطالب لليأس وفقدان الأمل؛ لأنّه قد تخلّص من ذاته. وأمّا الوصول إلى مقام «لا هدف»، فهو أمر غاية في الصعوبة، غير ميسّر من دون مداد منه [المقصد النهائيّ] وجذب إليه. لا يتيسّر هذا الأمر الهامّ في تعبير هريكل إلّا عن طريق إلغاء النفس والتغلّب عليها، فيكون الكمال من دون «الأنا» ويقطع التعلّق بأيّ من التعلّقات.

وعلى هذا الأساس، كانت الوصايا المكرَّرة في رسائل الفتوَّة بضرورة إغلاق أبواب الحواسِّ، والاستعداد الدائم والتسليم من دون سؤال وجواب، وكلُّ ذلك يؤدّي إلى صحوة الروح. وانطلاقًا من هذا المقام المشبع بحضور القلب والتحرُّر من أيِّ تعلُّق، يُقْبل الحرفيُّ على صنعته، خلافًا للمنطق والعقل اليوميِّ المعاش، وعندما يحتاج الأمر إلى طاقة وقوَّة كبيرة، تتحقّق هذه الحرفة في الخارج بشكل تلقائيٍّ ومن دون قصد. وهذا يُطلق عليه في الثقافة الصينيَّة «حالة اللاَّعمل»، وفي الثقافة البوذيَّة «عدم الذهنيَّة»، وفي الثقافة الهنديَّة «عدم القصد»، وفي ثقافة الإسلام «الرضى والتوكّل»، وكلّها تؤدّي إلى الفلاح النهائيّ[1].

ليس غريبًا أن يكون «الجهل» أحد شروط السلوك والدخول إلى الحلقات في الثقافة اليابانيَّة،

[1]- (هريكل، ١٣٧٧: ٥٩-٧٤؛ طهوري، ١٣٩١: ٢٨١-٢٨٤).

حتَّى أنَّهم يوصون المنتسبين إلى الحلقات بنسيان معارفهم وعلومهم الماضية[1]. وعندما يصل الحِرَفيُّ والفتى إلى جهله ونكران ذاته، وفي الوقت عينه إلى تعيين الفرق في ذات الحقِّ والحقيقة الغائيَّة، تصبح صنعته صنعة من لا صنعة له. فالحِرَفيُّ اليوم، يبذل جهده لأخذ صورة تتطابق مع ذهنه، ويستخدم كامل إبداعه ومهارته ليحصل على تقنيَّات قادرة على المطابقة بين صورته الذهنيَّة وصنعته المخلوقة. أمَّا أصحاب الفتوَّة، فيصلون إلى مقام نكران الذات والتخلُّص من ذهنيَّاتهم. لذلك؛ لو اكتفى بفنِّه وصنعته، فلن يتقن حِرفته، بينما طبق هذه الطريقة، يكون ما يصوّره خارجًا عن رقابته، وهذه صورة عالم يذكِّر بالعالم الأزليِّ، وكما يعبرِّ أفلاطون فقد وصل إلى المُثُل وإلى حقيقة الأشياء وطبيعتها، وهي حقيقة موجودة عند الحقيقة المطلقة، أودعت في عالم خياله[2].

في ضوء ذلك، يقتصر عمل الحِرَفيِّ على تطبيق حِرفته وفنِّه مع المُثُل والحقائق التي تتشكَّل في عالم الخيال، في أثناء الاتِّصال بالحقيقة الأزليَّة، والتي تتشكَّل بدورها عند نكران الذات والعدم الكامل؛ لذلك أنشد مولويُّ قائلاً: «عندما يحضر الغرض يحتجب الفنُّ، فقد خرج ألف حجاب من القلب نحو الرؤية».

[١]- (طهوري، ١٣٩١: ٢٧٨).
[٢]- (راجع: بازوكي، ١٣٩٢: ٦١-٦٥).

الخلاصة:

نخلص إلى القول أنَّ الهدف من اكتساب الحِرَف والصناعات طبق طريقة الفتوَّات، هو السير والسلوك، وأيضًا تربية روح وقلب الإنسان، وإيصالهما إلى كمال المعرفة الإلهيَّة. ويتحقَّق الأمرعن طريق تصفية النفس، وامتلاك البصيرة الباطنيَّة، والعمل بالطرق والأساليب والمناسك والضوابط الدينيَّة.

أهميَّة هذا الجهد أنَّه يوصل الفرد إلى الصلاح، وعلى أثر هذا الصلاح تتَّصل روح الإنسان بحقيقة العالم النهائيَّة، مع التأكيد على حضور القلب وتقدُّس العمل، ثمَّ إنَّ المرشد الأستاذ يبذل جهوده لتربية نفس الطالب، ويصبح من خلال نفوذه المعنويِّ كالرفيق المشفق له في محاربة النفس والوصول إلى الهدوء. ومع الوصول إلى نكران الذات يتفوَّق في إبداع الفنِّ والاتِّصال بمصدره.

ولا ريب في أنَّ هذا المسير يتحقَّق، من وجهة نظر الأستاذ، بالصراع اليوميِّ والصبر على المجاهدة هذا من جهة، ومع الجدّيَّة والدقَّة في إتمام الصنعة من جهة أخرى. وعندما يتخلَّص الحرفيُّ من معارفه، ويغوص في جذبة نور الحقيقة، يصل إلى كمال الانفصال عن ذاته، فيصبح قادرًا على تصوير عالم المعنى في خلقه الفنّيْ.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن قولويه القمّيّ، أبي القاسم جعفر بن محمَّد (1375)، كامل الزيارات، تصحيح بهزاد جعفري وعليّ أكبر غفّاري، ط1، مكتبة الصدوق.
3. اعتضادي لادن (1390)، الفنّ والجمال في العرفان الإيرانيّ، طهران: حقيقت.
4. افشاري، مهران (1382)، رسائل الفتوة ورسائل الخاسكاريَّة (ثلاثون رسالة)، طهران، مركز دراسات العلوم الإنسانيَّة والمطالعات الثقافيَّة.
5. افشاري، مهران ومهدي مداييني (1381)، الفتوَّة وأصناف الفتوَّات (14 رسالة في باب الفتوَّة وأصنافها)، ط2، طهران: چشمه.
6. بازوكي، شهرام (1386)، «معنى الصنعة في الحكمة الإسلاميَّة، شرح وتحليل رسالة المير فندرسكي الصناعيَّة»، فصليَّة خردنامه صدرا، العدد 48.
7. بازوكي، شهرام (1389)، «الطريقة المعنويَّة والفنُّ الإسلاميّ»، فصليَّة «بينات»، العدد 17، طهران.
8. بازوكي، شهرام (1392)، حكمة الفنّ والجمال في الإسلام، ط3، طهران: مؤسَّسة التأليف والترجمة ونشر الآثار الفنيَّة.
9. البغداديّ، ابن معمار (1958)، كتاب الفتوة، تصحيح مصطفى جواد وآخرين، بغداد، مكتبة المثنى.
10. زرين كوب، عبد الحسين (1385)، بحث في التصوُّف الإيرانيّ، ط7، طهران، أمير كبير.
11. السلميّ، أبو عبد الرحمان (1372)، مجموعة الآثار، جمع نصر الله پور جوادي، طهران: مركز النشر الجامعيّ.
12. السهروورديّ، الشيخ شهاب الدين (1384)، عوارف المعارف، ترجمة أبو منصور بن عبد المؤمن الأصفهانيّ، بعناية قاسم أنصاري، ط3، طهران: العلميَّة الثقافيَّة.
13. شفيعي كدكني، محمّد رضا (1386)، القلندريَّة في التاريخ، طهران، انتشارات سخن.
14. طهوري، نير (1391)، ملكوت المرايا (مجموعة مقالات في حكمة الفنّ الإسلاميّ)، طهران: العلميَّة الثقافيَّة.
15. الكاشانيّ، كمال الدين عبد الرزَّاق (1369)، تحفة الإخوان في خصائص الفتيان، تصحيح السيّد محمّد الدامادي، طهران: العلميَّة الثقافيَّة.
16. الكاشفي السبزواريّ، الملَّا حسين واعظ (1350)، رسالة فتوَّة السلطانيَّة، بعناية محمَّد جعفر محجوب، طهران، مؤسَّسة إيران الثقافيَّة.

17. الكلينيّ الرازيّ، أبي جعفر محمّد بن يعقوب (1401 ق)، الفروع من الكافي، ج4، تصحيح عليّ أكبر غفّاري، ط3، بيروت، دار المعارف.

18. كورين، هنري (1382)، قانون الفتوّة، ترجمة إحسان نراقي، طهران: سخن.

19. كولپينارلي، عبد الباقي (1379)، الفتوة في الدول الإسلاميَّة، ترجمة: توفيق هـ. سبحاني، طهران، انتشارات روزنه.

20. موسويّ الكيلانيّ، السيّد رضى (1390)، مدخل إلى منهجيَّة الفنّ الإسلاميّ، قمّ، أديان وانتشارات مدرسة هند الإسلاميَّة.

21. هريكل، أويغن (1377)، الـ ذِن في فنّ الرماية، ترجمة ع. پاشائي، ط2، طهران: فراروان.

فتوَّة الروح في فتوحات محيي الدين بن عربي
بين الوجود الحقِّ ومحاق العدم

ليلى عبد الكريم خليفة
باحثة في تاريخ الحضارات وأستاذة جامعية متخصصة في فكر ابن عربي. الأردن

ملخص إجمالي:

تتناول هذه الدراسة مفهوم الفتوَّة عند ابن عربي، سعياً وطوافاً بين المجاز والحقيقة، والوحي والشرع، والإنباء والاعتبار. يلتقي مفهوم الفتوَّة، بما يحويه من مفاهيم مكارم الأخلاق، والقوَّة والاقتدار، بمفاهيم النبوَّة والحكمة والعلم في مذهب الشيخ الأكبر. تعبر عن فطرة الإنسان وإيمانه. وهويته الروحية. يشير ابن عربي إلى «الفتى الروح» باعتباره «القلب الحوّل الذي في كلِّ صورة يتحوَّل»، ذو «النسب الإلهيِّ الشريف والمنصب الكيانيِّ المنيف، ويُستدلُّ به على كرمه وفتوَّته». يتحقَّق السالك طالب العلم الإلهيِّ بفطرته مجدِّداً عهده مع الله، من قبل أن يجوب الكون باحثاً عن الحكمة الإلهيَّة، معتبراً بأخبار الأمم والأنبياء. تمثّل قصَّة الفتوَّة عند ابن عربي، قصة رحلة الفتى الروح، يشبهه بـ«قمر الصدق»، وترقّيه من التمام إلى الكمال، ومن قدس النفس إلى الحرم المكّيّ، طلباً للحكمة النبويَّة وللعلم الإلهيّ.

ولقد خصّصنا موضوع فتوَّة الروح كما جرى تنظيرها في الفتوحات المكية واعتمادها كمرجعية تأسيسيّة لهذه الدراسة.

* * *

مفردات مفتاحية: فتوَّة الروح، مكارم الأخلاق، الحقيقة المحمدية، لافتى إلا علي، الفروسية، العلم القلمي الأعلى، التنزُّل الروحاني.

تمهيد:

يتحدَّث الشيخ الأكبر محمد محيي الدين بن عربي(560ـــ 638هـ) في الباب الأول من كتابه "الفتوحات المكيَّة"، عن لقائه فتى روحانيّاً في مكَّة المكرَّمة. كان ذلك، بالقرب من الحجر الأسود، بينما كان يسعى ويطوف بالكعبة المعظَّمة، «مسبِّحاً، ممجِّداً، مكبِّراً، ومهلِّلاً»، وكما يقول: «تارة ألثم وأستلم، وتارة للملتزم ألتزم»[1]. يحدِّثنا الشيخ عن هذا اللقاء، وعماَّ دار بينه وبين الفتى الروحانيِّ بأسلوب استثنائيٍّ مميَّز يستحوذ ببلاغته على تركيز القارئ حتى ينجح بجعله يتقلَّب معه في النصِّ سعياً وطوافاً، بين المجاز والحقيقة، والواقع والخيال، وبين الروح والجسد، كما بين الصفا والمروة، وبين الحجر والمقام؛ حتى يشعر وكأنه يكاد يرى الفتى مع ابن عربي، ويكاد يطوف ويسعى، بل ويدخل معهما «كعبة الحجر».

يخبرنا الشيخ أنَّ اللقاء بينه وبين الفتى الروحانيِّ قد تمَّ في حضرة غيبيَّة، يقول: «تيقَّنت أن الأمر غيب»، ولكنه يستدرك قائلاً: «وإنَّه لدى الكشف والتحقيق حيٌّ ومرئيٌّ»[2]. يصفه كما خلقه الله، بأنَّه «بسيط مركَّب»، «صامت ناطق»، «حيٌّ ليس بمائت». حياته ذاتيَّة وما يمرُّ على شيء إلاَّ ويحييه. ويتحوَّل في كلِّ صورة يلبسها، فيحييها ويعطيها معناها. له ما يلزمه من القوة والعلم لذلك، وله أيضاً من الكرم والإيثار ليتحوَّل بصور كلِّ شيء من العالم حتى السفليِّ منها، ليوصل المعاني إلى السالك. بل هو الذي يقوم على خدمته وحفظه في كلِّ آن وعندما ينام. جُهل مقامه عند الناس وفاتهم أمره، فوصفه الشيخ الأكبر بالفتى «الفائت». وهو وإن كان في الاعتبار السيد «الفائق» يفوق الخلق، فإنه يظهر بصورة العبد الخادم، يقول ابن عربي: «فإن الروح لا رياسة عنده في نفسه ولا يقبل الوصف بها»[3]. كالنور مثَله، يصل إلى كلِّ مكان من علوٍّ وسفل، وإن كان له الشرف من حيث نورانيَّته، فهو لا يتوانى أن يكون السيد الخديم.

فهم ابن عربي سرَّ فتوَّة الفتى الروح. يشبّهُ تارة بالقمر يخترق بأمر الله ليل هيكل الإنسان، ينيره وينير له طريقه إلى الحق، باقياً على تمام حقيقته في كلِّ تحولاته، ثابتاً على فطرته محامياً عنها. ويشبِّهه ابن عربي، تارة أخرى، بالصخرة أمام رمي السنان، يسميه بأبي الفوارس صخر بن سنان[4].

---

[1]- ف.1، ص.47 .

[2]- ف.1، ص. 48 .

[3]- ف.2، ص. 606 .

[4]- رسالة الإتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني، تم نشرها مرَّات عديدة ونجدها هنا ضمن مجموعة رسائل لابن عربي تحت عنوان الرسالة الوجوديَّة، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 2004، ص. 243.

فالفتى، وقد فطر على الكرم والفتوة التي تتميز بثباتها على مر الزمان، لا تهرم ولا تتغير، تغنت بها العرب، ونظم شعراؤهم في ثبات سمات الفتى الكامل الرجل، الكثير من القصائد، مما استحسنه شيوخ التصوف فيما بعد.

يرى ابن عربي أن علم فطرة هذا الفتى الروح الثابت عند الطعان، هو علم التوحيد الذي يشمل علم ربوبيَّة الخالق وعبوديَّة الخلق. يعرِّف الفتى نفسه بالعبوديَّة، لا تدخلها رائحة الربوبيَّة. وبذلك، أخذ الله عليه ميثاق فطرته في الأزل حين أشهده على ذلك، وفقاً للآية الكريمة ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾[1]. بهذا الميثاق طوَّق الله الإنسان، الذي خلق من علق النسيان، ليحفظ عليه عهده، فيشهد لسان حال الفتى استعداده الذود عنه حتى الموت، يقول ابن عربي:

قل للذي خلق الإنسان من علق جعلت عهدك في التوحيد في عنقي[2]. ثم جعل الله، لهذا الإنسان المطوَّق بعهد الفطرة وميثاقها في عالم الذرِّ، «يميناً في الحجاز»، أنموذجاً ورمزاً، الحجر الأسود؛ ليتذكَّر ويبايع ويجدِّد العهد في عالم التراب. وقف الشيخ على حقيقة الفتى وعلى ألطاف إشاراته وألغازه في حوزة الحجاز ومكَّتها، فهم أنَّ حقيقته هي الروح القدس، والملك الموكَل بسالكي درب الحقِّ في علم التصوُّف، يقول: «الملك في وجودنا المطلوب للقيامة المعجَّلة التي تظهر في طريق التصوُّف هو الروح القدسيّ»[3]. يخبرنا ابن عربي أنَّه قبّل يمينه ومسح من عرق الوحي جبينه، وعبر مجاز حقيقته وامتثل بالسمع والطاعة لأمره. وقد أمره الروح بالسير على إثره، حين قال له: «طُف على أثري وانظر إليَّ بنور قمري حتى تأخذ من نشأتي ما تسطره في كتابك، وتمليه على كتابك»[4]. طاف ابن عربي على إثر الفتى، قمر الروح، جالسه وآنسه، فهم رمزه وعنوانه. أخذ عنه، وشهد له بالفتوَّة، فقال: «وفاز القمر بالفتوَّة»[5]. فهم رمزه الحجر الأسود، وقد اسودَّ «اسوداد السيادة»[6]، لقد تناول الشيخ الأكبر هذه الجوانب لفتوَّة الروح وقد تجلَّت في الفتى الروحاني، من حيث مجازه ورمزه في الباب الأول من كتابه «الفتوحات»، تحت عنوان «في معرفة الروح الذي أخذت من تفصيل نشأته ما سطرته في هذا الكتاب، وما كان بيني وبينه من الأسرار». وأما شخص هذا الفتى الروح، فيؤكِّد ابن عربي أنه إنسيٌّ، وأنه حيّ. ولكنَّه تعمد أن يُبهم هويَّته،

---

[1]- الأعراف: 172.

[2]- ف. 3، ص. 46.

[3]- ف.1، ص. 114.

[4]- ف.1، ص. 48 .

[5]- ف. 4، ص. 330 .

[6]- تعود معاني الاسوداد والسيادة في اللغة العربيَّة إلى الجذر «سود»، لسان العرب، وإن تناولت كتب الأدب موضوع اسوداد الحجر الأسود بعد أن كان أبيضَ علامة الخطايا، فإنه يحمل أيضاً معنى علامة السيادة، ولهذا الموضوع في عرفان ابن عربي خصوصيَّة، من حيث اعتباره في خروج آدم وهبوطه من الجنة كما يقول:«هبوط تشريف وتكريم» لا عقوبة لمعصية، يراجع الباب 313 من الفتوحات، كما يراجع الحديث الثاني والثلاثون في اسوداد الحجر الاسود من الباب 73في الحج وأسراره. ويراجع ف. 4، ص. 349 .

فأومأ إليه ولم يذكره صراحة، وكأنه أراد من ذلك استثارة همَّة من يرابط في الفتوحات، فيلقاه بالجهاد والفتح. وسنأتي على ذكر هويَّة هذا الفتى الروح، لاحقاً إن شاء الله.

ترتبط، إذاً، الفتوَّة عند ابن عربي بروح النبوَّة، وبالكعبة الشريفة وبيمين الله حجرها الأسود، كما ارتبط مكان الفتح عنده بمكَّة البركات، وكعبتها المشرَّفة. وكتب كتابه "الفتوحات المكيَّة" وقد استقى علومه كما رأينا "فتحاً" من الفتى الروح. وصار هذا الكتاب بين كتب العلماء في ميادين "الكشوف العرفانيَّة"، كعبتهم وقبلتهم. وإن كلمة الفتح ومشتقَّاتها من فتوحات وفتوح، أخذت معنى "الكشوف الإلهيَّة". وأصبح معنى الفتح مصطلحاً صوفيّاً متعارَفاً عليه في هذا السياق، يقول ابن عربي:

فاقتنوا للعلم من أعمالكم علم فتح واشربوه لبناً[1]

كثيراً ما يترجم المعنى الاصطلاحيُّ اللّغويُّ للفتوحات الإسلاميَّة خطأً إلى اللغات الأوروبيَّة بالغزو أو بالاستيلاء conquêtes ولو شئنا المعنى الحرفيَّ، لقلنا overtures. والأصل في معنى هذا الاصطلاح (الفتوحات الإسلاميَّة) تقديره، أن نتيجة جهاد فتيان المسلمين وفتوحاتهم للبلدان التي لم يصلها الإسلام، أن الله سبحانه وتعالى، يقول عبد الكريم خليفة: «يمنّ على هذه البلاد بفتحها وإخراج أهلها من دار الجهل بالإسلام إلى دار العلم والإيمان به»[2]. وفيما يصف ابن عربي الفترة التي كانت قبل فتح الله عليه «ورجوعه إلى هذا الطريق»، يقول «زمان جاهليَّتي»[3]. ونلاحظ أنه يتعمَّد أن لا يقول زمان جهلي، تمييزاً لفترة ما قبل الإسلام، على أنها جاهلة للإسلام، لا فترة «جهل». وإن هذه الفترة على صعيد العلم العرفانيِّ، لها خزائن علوم شريفة، ترمز لفترة كمون في سلوك الفتى المريد لها وظيفة برزخيَّة شريفة، أفرد ابن عربي لها الفص السادس والعشرين من كتاب «فصوص الحكم» اندرجت تحت عنوان «فص حكمة صمديَّة في كلمه خالديَّة»[4]. وإن بلاغة الشعر الجاهليِّ وفصاحته جعلته حتى يومنا هذا أنموذجاً يُحتذى به. التزم به شعراء الصوفيَّة من دون استثناء ومنهم ابن عربي،[5] وعمر بن الفارض «سلطان العاشقين» وغيرهما كثر.

---

[1]- ديوان، ص. 22 .

[2]- عبد الكريم خليفة (شفوياً)، ويقول ابن منظور في لسان العرب:«الجاهليَّة زمن الفترة ولا إسلام ... وفي الحديث إنك امرؤ فيك جاهليَّة، هي الحال التي كانت عليه العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاخر بالأنساب ..».

[3]- ف. 1، ص. 185 .

[4]- الإشارة إلى شخص خالد بن سنان بن غيث العبسي، من حكماء الجاهليَّة، أشار إليه الرسول ـ صلىَّ الله عليه وسلَّم ـ بقوله: «نبي أضاعه قومه»، أخذ ابن عربي بالإشارة النبويَّة واعتمدها من باب الحكمة النبويَّة البرزخيَّة .

[5]- لا يمكن فهم مقاصد ابن عربي العرفانيَّة في أشعاره، إلاَّ بالرجوع إلى أساليب ومناهج الشعر العربيِّ الجاهليِّ يظهر أثرها عنده. تتَّضح خصوصاً في ديوانه «ترجمان الأشواق»، حيث نجد الحديث عن العيس، وريح الصبا، والوقوف على الأطلال، وندبها. وأسلوب التوجه بالحديث إلى الشخص بصيغة المثنى «قفا» و«خليلي»، وكثيرة هي الأمثلة توضح تأثُّر ابن عربي بالشعر العربيِّ الجاهليِّ، وكثيراً ما يضمن مؤلَّفاته أبياتاً لشعراء لا يذكر أسماءهم، مفترضاً إلمام القارئ بالشعر العربي ودواوين شعرائه.

وكأن اعتماد ابن عربي «الفتوحات المكيَّة» عنواناً لكتابه هو من باب الإشارة إلى الفتح المكيِّ والفتوحات الإسلاميَّة يحتذي بها السالك. يجوز من البعد الكونيِّ للعالم الكبير (macrocosme) إلى البعد الكيانيِّ للإنسان، العالم الصغير(microcosme)، ينتقل من الجهل بالطريق، إلى العرفان بالسلوك. بعد فتح مكة صدره وطوافه حول كعبة قلبه، ولقائه فتاه الروحانيَّ، تتوالى بعد ذلك عنده الفتوحات في مشارق روحانيَّاته، ومغارب حواسِّه. يأخذ مسار الفتوَّة، الصور المجازيَّة التي تعبرِّ عن سير الفتى برَّاً وبحراً، ليلا ونهاراً، سماءً وأرضاً، شرقاً وغرباً، يقطع بلاد الروم وأرض فارس، ويحط بالهند والصين، يقول الشيخ:

نزلت بلاد الهند أطمع أن أرى أريباً له بحرٌ على أرضها قد طما

فتلك برازخ الأولى شيدوا العلى أقمنا بها والليل بالصين قد سجا[1]

وإن تتقدَّم الصور المجازيَّة في مصطلحات الفتوَّة والفتوحات، فإن معنى طلب علم الكشوف العرفانيَّة والعلوم الإلهيَّة الذي تعلَّق بمفاهيم الفتوَّة والفتوحات في التصوُّف، لم يلغ المعنى الظاهر الأول للفتوحات من جهاد وفروسيَّة وسياحة في طلب العلم. يثير عنوان "الفتوحات المكيَّة" في مخيِّلة القارئ صور ومعاني الفتوَّة والفروسيَّة والشجاعة والكرم، إلى جانب الواردات الإلهيَّة والعرفانيَّة والكشوف الغيبيَّة. وقد حرص ابن عربي على أن تكون سياحته حقيقيَّة معنويّاً وحسّيّاً؛ ومن يراجع سيرته،[2] يجد أنه وصل مشارق الأرض بمغاربها، قطع بواديها وبحارها، وحطَّ في مدنها وكان له تلامذة ومريدون حيثما حلّ. وكان لا يغفل عن أخبار جهاد المرابطين والمدافعين عن دار الإسلام حيثما أقام، فكثير من المرابطين كانوا من أهل التصوُّف. وفي هذا السياق الذي يجمع المعنى الظاهر والباطن، والذي حرص على اعتماده وبيانه في جميع مؤلفاته، لا تفوتنا الإشارة إلى مسار واحد، يعتبر من أهم الشخصيات التي عرفت بتأثرها بالشيخ الأكبر، وهو الأمير عبد القادر الجزائري (ت 1300هـ)، الذي طبَّق مبدأ جمع الفتوحات حسّاً ومعنىً، بالجهادين الأكبر (معنويّاً) والأصغر (حسِّيّاً) على أرض الواقع.[3]

الفتوَّة في تراث التصوُّف والعرفان:

قبل أن نتعمَّق في خصوصيَّة موضوع الفتوَّة في مجال التصوُّف وعلم العرفان، ولا سيما عند ابن عربي، نعود قليلاً لنلقي نظرة سريعة على خلفية الفتوَّة بشكل عام. فقد جدّ الناس في طلبها منذ

---

[1]- ديوان، ص. 68 .

[2]- كلود عداس، ابن عربي، سيرته وفكره(مترجم)، بيروت، المدار الإسلامي، 2014، محمد الحاج يوسف، شمس المغرب، سيرة الشيخ الأكبر ومذهبه، حلب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، 2006.

[3]- ليلى خليفة، «الفتوَّة عند الأمير عبد القادر الجزائري: فتوحات ومواقف»، الجزائر، 2010 نشر ضمن أعمال الملتقى الدولي الخامس للمركز الوطني للبحوث، تحت عنوان صولة الروح، تنسيق وتقديم زعيم خنشلاوي.

قديم الزمان وفي جميع الحضارات الإنسانيَّة لما تحتمله من معاني الفروسيَّة، والقوَّة والفتاء الدائم،[1] وبما تشتمل عليه من معاني محاسن المكارم والأخلاق، والحكمة، تمثّل صفات الروح لا تهرم أبداً، في عمليَّة تجدُّد دائم. توسَّعت كتب الأدب[2] ودواوين شعر الحماسة في تعريف الفتوَّة والمروءة والتغنّي بما لها من مكارم الأخلاق، من حلم وصبر ونجدة وعفَّة وحياء وعفو وشجاعة وفروسيَّة، وكرم وإيثار،غايته الإيثار بالنفس. وأخذ مفهوم الفتوَّة عند القبائل العربيَّة في جزيرة العرب قبل الإسلام، أهميَّة جعلته من أهمِّ مقوِّمات السيادة. احتفت القبائل بأمثلة نموذجيَّة للفتيان، يتميَّز كلُّ واحد منهم بخصلة جعلته مضرب مثلها، فكان على سبيل المثل الكرم لحاتم الطائيِّ، والحلم للأحنف بن قيس، وهلم جرّاً. وتصدَّرت الفتوَّة فترة صدر الإسلام بمواقف الصحابة والفتوحات الإسلاميَّة بفتيانها، كان من أبرزهم حمزة عم الرسول ﷺ، وعلي بن أبي طالب عليه السلام، وقد قيل فيه «لا فتى إلا علي»، لأنه كما يقول ابن عربي: «الوصي والولي»[3] وسنعود إليه لاحقاً، وخالد بن الوليد صاحب الفتوحات الحاسمة، وغيرهم كثر من فتيان الفتوحات الإسلاميَّة. عبرت الفتوَّة طبقات المجتمع، وجذبت جميع فئاته، نجدها بين العامَّة وبين الخاصَّة، في أمور دنيويَّة وأخرى دينيَّة على حدٍّ سواء. برزت في النقابات الحرفيَّة، وفي الشرطة والجند. ولمعت بين فئات وحركات اجتماعيَّة مثل الظرفاء والطرفاء والعيارين والشطار. ونجد حكايات بطولاتها في البادية، كما نجد نوادرها في الحواضر وفي دواوين الخلفاء[4]، وكان الخليفة العباسي الناصر لدين الله (ت. 622هـ) من أهمِّ الخلفاء الذي اعتنوا بالفتوَّة، وعرف بإحيائه «نظام الفتوَّة» بين الناس اجتماعيّاً وفي مؤسَّسات الدولة.[5]

---

[1]- يقول صاحب اللسان، الفتاء في اللُّغة هو الشباب، والفعل منه فتى يفتو فتاءً، فيقال فتيَّ السن، وفتيّاً. وأما الفتوَّة وهي من الجذر نفسه: فهي بمعنى السخاء والكرم والشجاعة والنجدة، والفعل تفتيّ وتفاتى. ويقال فتى بيّن الفتوَّة. فالفتى هو من يجمع معاني الكرم والشجاعة، والقوة والحيويَّة التي تلازم معنى الفتاء بمعنى الشباب، حتى ولو لم يكن فتي السن، فقد يكون شباب ولا فتوَّة، وقد يكون شيخاً وصاحب فتوة.

[2]- انتشرت كتب الأدب بشكل واسع عبر قرون من الحضارة الإسلاميَّة العربيَّة نذكر على سبيل المثال لا الحصر«العقد الفريد» لابن عبد ربه(328هـ)، و«أمالي» القالي(356هـ) ونهاية الأرب للنويري (733هـ) وغيرهم . تناولت هذه الكتب موضوعات مختلفة من مكارم الأخلاق والشعر والأدب والسيرة النبويَّة وحكم الأنبياء والتاريخ العام، على اعتبار أن هذه العلوم هي بمثابة متطلب الثقافة العامَّة، يجب أن يتحلَّى بها طالب العلم، بل كل فرد يستطيع القراءة . وعلى غرار هذا المبدأ التربوي، ظهرت كتب تخصَّصت في آداب التصوُّف تشتمل على السيرة النبويَّة وكثير مما جاء في هذه اكتب بالإضافة إلى ذكر أحوال الأولياء وأقوالهم.

[3]- ف.4، ص. 357.

[4]- تناولنا موضوع الفتوَّة في العصر الجاهليِّ وفي صدر الإسلام في الباب الثاني من كتابنا **IbnArabi L'initiation à la Futuwwa, Beirout, 2001** بشكل تمهيدي لبيان وإيضاح أهميَّة الخلفيّة التاريخيَّة لمفهوم الفتوَّة في تراث الأدب العربي عند الشيخ الأكبر.

[5]- حكم الخليفة العباسي الناصر لدين الله خلال خمسة عقود، وقد أخذ على عاتقه النهوض بدار الخلافة الإسلاميَّة في وقت كانت تشهد فيه ضعف وتدخُّلات خارجيَّة وداخليَّة. جدد خلال فترة خلافته مؤسَّسات الدولة، ونهض بها، واعتمد لهذه النهضة إحياء نظام الفتوَّة. نال الخليفة الناصر اهتمام الباحثين، كان أولهم مصطفى جواد (أطروحة الدكتوراه 1932)، ولا يزال الاهتمام بالخليفة العباسي يثير اهتمام المتخصِّصين، باعتبار ما اعتمده من دعائم النهضة، يعتبر علامة فارقة في تاريخ الخلفاء والحكَّام. ومن أهم الباحثين كانت الباحثة الألمانيَّة انجليكا هارتمان، في كتابها الذي خصَّصته لسيرته ومساره في الحكم (1975).

An-Nasir li-Din Allah. Politik, Religion, Kultur in der späten Abbasidenzeit. (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N.F. Band 8). Berlin/ New York 1975.

دخلت الفتوَّة عالم التصوُّف، وصارت من أهم أعمدته. فقد أجمع شيوخ التصوُّف على أنَّ مذهبهم يقوم على مبدأ مكارم الأخلاق وعلومها. وعليه، تناولت كتب أدب التصوُّف علوم وأحوال ومقامات السلوك مؤكِّدة أنَّه هو أولاً، «خلق» «وعفة» «وكرم»؛ أي فتوَّة. وأنَّ التخلق بمكارم الأخلاق هو ممَّا لا بد منه للمريد، ولا يسمح له بالسياحة والتعمُّق في طريق العرفان، إلاَّ بعد التخلُّق بها. وقد ترك الشيوخ عبر قرون من الزمان، تراثاً صوفيّاً أدبيّاً بالعربيَّة وباللغات الفارسيَّة والتركيَّة وغيرها، يعتبر من أغنى تراث الإنسانيَّة في مادَّة العرفان. اشتهر من هذه الكتب على سبيل المثال لا الحصر كتاب «آداب النفوس»، للحارث المحاسبي (243هـ) ،«اللمع»، للسراج الطوسي(378هـ)،، «قوت القلوب»، لأبي طالب المكيّ (386هـ) «وكشف المحجوب»، للهجويري(465هـ)، «ومنازل السائرين»، للهروي(481هـ) وغيرهم، تلبي احتياجاً خاصَّاً واهتماماً بالأخلاق والشعر والأدب في مجال التربية الصوفيَّة، هو في الحقيقة جزء من ذلك الاهتمام الذي عرفه العالم العربي بظاهرة كتب الأدب التي كانت معروفة ومنتشرة من أقصى شرقه إلى أقصى غربه. ولا يفوتنا أن الحديث في الفتوَّة وبمقاماتها، لم يتوقَّف؛ ففي كلِّ زمان يأتي من يعيد توجيه بوصلة التصوُّف نحوها بما تتضمَّنه من معاني مكارم الأخلاق والإيمان والقوَّة والجهاد.

فصّل شيوخ التصوُّف في كتبهم ورسائلهم مسألة التخلق بمكارم الأخلاق وأخذوا على عاتقهم شرح دقائقها من حيث هي مقامات الطريق إلى الله ومنازله. فنقرأ مثلاً، رسالة القشيري (465هـ)، ومؤلفات السلمي (412هـ) في آداب الصحبة والتصوُّف ومقامات الأولياء، وخصوصاً كتابه في «الفتوَّة»، وكتاب أبي حامد الغزالي (505هـ) «إحياء علوم الدين»، وكتاب عوارف المعارف للسهروردي (632هـ)، ونقرأ كذلك لوروزبهان البقلي الشيرازي (ت 606هـ) كتابه «مشرب الأرواح ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله تعالى»[1]، ولشمس الدين الرازي (666هـ) كتاب «حدائق الحقائق». عرفت هذه الكتب وغيرها الكثير، بعلوم التصوُّف وقواعده، وتتَّسع قائمتها لاعتبارها تشتمل على ما لا بد منه للمريد. وقد تميز ابن عربي بشرح علوم هذه المقامات بشكل دقيق ومفصل، شرعي وعرفاني لا سيما في كتابه الفتوحات المكيَّة، حيث فصل أحوال الارتقاء في مقامات العلوم الإلهيَّة والروحانيَّة، باعتبارها مقامات السلوك إلى الحقِّ بطريق الفتوحات، متطلبها التحقُّق في مقام المكارم والفتوة. فيكون الاعتبار فيها ينتهي إلى تحقُّق العبد في أعلى مقامات الكرم والإيثار والفتوَّة، في مقام العبوديَّة في حضرات الأسماء الإلهيَّة. حرص الشيخ الأكبر على بيان علوم وأسرار درجات ومستويات المقامات، مؤكّداً للمريد ضرورة اكتساب واحتواء دقائق علوم كل مقام قبل الانتهاء منه، إلى ما هو فوقه (أو بعده) من المقامات.

[1]- قدَّمه نظيف محرم خواجة، نشرته مطبعة كليَّة الآداب، جامعة استنابول 1973، وأعاد نشره عاصم ابراهيم كيالي لدى دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2005 .

إنَّ خلاصة مسألة ارتباط التصوُّف بالخلق الكريم وبالفتوَّة، أنه ارتباط جوهريٌّ تلقائيٌّ،لا خلاف عليه. وما هي إلاَّ الأخلاق الإلهيَّة جاء تفصيلها من حلم، وصبر، وكرم وغيرها في حضرات الأسماء الإلهيَّة، يتحلَّى بها المريد من دون تشبُّه بالله عزَّ وجلَّ. ليس للعبد أن يتشبَّه بصفات سيده، فذلك يعتبره ابن عربي، كما يقول «سوء أدب»[1] ؛ والأدب مع الله ومع الخلق، يعتبر من أهم مقوِّمات الطريق إلى الله. يقابل المريد في كلِّ حضرة الصفة الإلهيَّة بما له من صفة العبد منها، فمثلاً، يقابل الكريم بصفته عبد الكريم، والحليم بصفته عبد الحليم، ويبقى على ذلك في جميع الحضرات، حتى يتحقَّق بالمكارم، فيكون عبد الله[2]. مجمل القول في هذا السياق، أن التحقُّق بمقامات الطريق الصوفيِّ هو تحقُّق بمقامات المكارم وحضرات الأسماء الإلهيَّة، وهو في الاعتبار تحقُّق علميٌّ عرفانيٌّ إلى جانب كونه تحقُّقاً حسّيّاً في الواقع؛ فهذه المقامات هي في حدِ ذاتها منازل علميَّة عرفانيَّة بامتياز. ولقد أبدع ابن عربي إيضاحها في فتوحاته من حيث بعديها الظاهر والباطن. يقطع المريد هذه المقامات متقلِّباً متحقِّقاً بها علماً وعملاً، ظاهراً وباطناً حتى يصبح عالماً متحقِّقاً كما يصفه شيخنا: «بذي عينين»، عين الظاهر وعين الباطن، يقول: «إذ انكشفت الحقائق فلا ريب ولا مين وبان صبحها لذي عينين، كان الاطلاع وارتفع النزاع، وحصل الاستماع»[3]. ويعطي مفهوم الفتوح والكشوف لمقام الفتوّة بُعد التحقُّق بالمقامات، حيث ينتقل الفتى من التخلُّق إلى التحقُّق، يقول نجم الدين كبرى في أمر فتية أهل الكهف: «سمَّاهم باسم الفتوة لأنهم آمنوا بالتحقيق لا بالتقليد»[4]. أي بفطرتهم الأولى التي عادوا إليها، فالإنسان إن انقلب إلى ربّه على التقليد بقي عليه، لأنه يجني ما غرس في الدنيا، كما يؤكّده شيخنا ــ الفتى الحاتمي ــ، آخذاً بالأسباب، والله من ورائها، فعال لما يريد، لا يحجر عليه.

الفتوة لطالب الكشوف العرفانيَّة

كالإحرام لطالب بيت الله الوضوء لطالب الصلاة:

في سياق ما تقدَّم، يتَّضح للباحث المبحر في بحار مؤلَّفات ابن عربي، وفي علوم فتوحاته العرفانيَّة والشرعيَّة، أن اكتساب العلوم الإلهيَّة عنده، يعتمد طريق الفتوح، بما يتضمَّنه من معاني الفتوة والجهاد والسعي وبذل الجهد؛ فالفتى، كما يقول: «صاحب الفتوح ما عنده جموح»[5]. و"الفتيان، يقول، هم: "رؤساء المكانة والإمكان لهم الحجَّة والسلطان والدليل والبرهان. عليهم،

[1]- ف. 1، ص. 173 .
[2]- ف. 3، ص. 243 .
[3]- ف. 3، ص. 246.
[4]- التأويلات النجميَّة في التفسير الإشاريِّ الصوفيِّ، بيروت، 2009، ج. 4، ص. 120. وكثيرة هي الأمثلة في تفسير فتية أهل الكهف في كتب التصوُّف، على سبيل المثال تراجع الرسالة القشيريَّة، بيروت 1990، ص.227، ولطائف المنن لابن عطاء الله، القاهرة، 1987، ص. 237.
[5]- ف. 4، ص. 357.

قام عماد الأمر، وهم على قدم حذيفة في علم السر؛ لهم التمييز والنقد، وهم أهل الحلِّ والعقد. لا ناقض لما أبرموه، ولا مبرم لما نقضوه ولا مطنب لما قوَّضوه، ولا مقوِّض لما أطنبوه إن أوجزوا أعجزوا و إن أسهبوا أتعبوا إليهم الاستناد وعليهم الاعتماد"[1]. ولكن، إن يكن السعي والجهاد للعبد، فإنَّ ابن عربي ينبِّه إلى أن نتائج النصر والفتح من ثمار الفهم والعلم، لا تكون إلاَّ من عند الله لما جاء في الآية **{إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ}**. وإن أصل النصر والفتح، أنهما من صفات الله الناصر والفاتح، والله سبحانه وتعالى، من حيث هو فاتح «يُبيّن»، وإنه «إذا فتح أوضح وأعطى جزيل المنح». ومن حيث هو ناصر فإنه «قاذف في قلب العارف ما شاء من العوارف»[2]. يقول:

من اسم العزيز النصر إن كنت تعقلُ ومن بعده فتح له النفس تعملُ.[3]

أحكم ابن عربي رباط فتوحاته بمفاهيم الفتوَّة والنبوَّة، وكان للقائه الفتى الروحانيِّ في الحضرة الغيبيَّة، آثارها الحسّيَّة في كلِّ ما دوّنه فى مؤلَّفاته العديدة، خصوصاً في كتابه «الفتوحات المكيَّة» وهو الكتاب الأساسيُّ لمادة العلوم العرفانيَّة للشيخ، يأتي إلى جانبه كتابه «فصوص الحكم» الذي حظي بشهرة واسعة عند أهل الاختصاص بما ناله من الشروحات باللغات المختلفة. وإن يقدمه بعض الباحثين على كتاب «الفتوحات المكيَّة»، إلاَّ أن كتاب الفتوحات، كما يتوافق عليه المتخصِّصون بدراسة مؤلفات الشيخ الأكبر،[4] يندرج في باب تفصيل الحكمة، هو في الحقيقة، المرجع الأساسيُّ التفصيليُّ لفهم ما جاء مجملاً في علوم حكم الفصوص. وإن الاعتناء الذي ناله كتاب الفصوص من قبل الشارحين، لدلالة على صعوبة الكتاب لمن لم يخض غمار الفتوحات. بكلمة أخرى، إن شارحي كتاب «فصوص الحكم» من شيوخ التصوُّف والعرفان، هم في الاعتبار، الفتية الذين خاضوا مصاعب كتاب «الفتوحات المكيَّة»، وفهموا علومه، فأقبلوا على شرح مجمل علوم كتاب الفصوص ومبهمات إشاراته.

إنَّ من يتدبَّر كتاب «الفتوحات المكية»، يجد نفسه أمام خمسمئة وستين باباً، في سِلسلة من الأبواب، على شكل دوائر لولبيَّة، كلُّ باب يفتح على آخر، وكلُّ باب هو نفسه سلسلة من دوائر المعاني العلميَّة، واللطائف والأحكام (إلهيَّة، روحانيَّة، عرفانيَّة، فقهيَّة وحكميَّة)، تتدرج وتتلاحق، فتتداخل بها المواقف، والمسائل، والكشوف، ثم تعود لتنفصل عن بعضها البعض، لتجوز بالقارئ يعبر باباً آخر ومجموعة أُخرى من المعاني، من دون أن يكون هناك بالضرورة، علاقة واضحة

---

[1]- ف. 4، ص.357.

[2]- ف. 4، ص. 386.

[3]- ديوان، ص. 168.

[4]- منهم من الباحثين المتأخّرين على سبيل المثال لا الحصر، من فرنسا: علي ميشيل شودكيفتش، ومن الجزائر عبد الباقي مفتاح، ومن لبنان سعاد الحكيم، ومن أميركا وليام شيتيك، ومن تركيا محمود كلص. وغيرهم من إيران واليابان وأفريقيا. فمدرسة ابن عربي اليوم تتضمَّن متخصِّصين على صعيد عالمي.

وظاهرة تربط بين البابين. يُفهِم ابن عربي قارئه، أنَّ هذه الفتوحات لا يَثْبت فيها إلاّ من «بلغ أشدَّه» وتسلَّح بصبر الفتوَّة وقوَّتها، وتأهَّب لمواجهة صعابها؛ ويسمّي طالب علومها «بالمتأهِّب الطالب للمزيد المتعرِّض لنفحات الجود بأسرار الوجود»،[1] في إشارة إلى ضرورة الاستعداد لنيلها. فالفتوَّة عنده، تعتبر من مناهج التأسيس لدراسة مؤلَّفات علوم الكشوف والتجلّيات والتصوُّف العرفانيِّ، لا يأخذ السالك الإذن بدخول الخلوة أو بالسياحة إلاَّ إذا قدم برهان فتوَّته. فهي كالإحرام لمن يريد الطواف بالبيت الحرام، وكالوضوء لطالب الصلاة. ونجد حتى يومنا هذا أن شيوخ التصوُّف يمنعون مريديهم من قراءة مؤلَّفات ابن عربي وخصوصاَ «الفتوحات المكيّة»، حتى يرتئي الشيخ منهم، أن مريده بلغ أشدَّه، وتحقَّق بمكارم الفتوة والأخلاق، فأصبح أهلاً لذاك.

عناصر الفتوة: الكرم، العلم، والقوة.

تتوثَّق عُرى مفاهيم العلم العرفانيِّ الصوفيِّ بمكارم الأخلاق، كما رأينا، وتحمل الفتوَّة بقوَّة راية هذه العروة، يقول ابن عربي:

خلق وعلم جامع أخذ التصوُّف عنهما[2]

وقد أجملنا في كتابنا في الفتوة عند ابن عربي[3]، عناصر الفتوَّة في ثلاث صفات أساسيَّة هي، أولاً: الكرم والإيثار، ثانياً: القوّة (الفتاء) وبلوغ الأشّد، وثالثاً: العلم الإلهيُّ والحكمة النبويَّة. خصال ثلاث لا بد من التحقّق بها وبرهانها لمن يخوض غمار الفتوَّة وفقاً لمذهب ابن عربي. إذ بها مجتمعة يكرم الفتى كلَّ ذي حق؛ فيكون عطاؤه وكرمه عن قوَّة وعن علم. ويعتبر الشيخ، العلم الإلهيَّ أصل كل العلوم، وهو واحد في أصله كثير في تفرُّعاته؛ فيتحدَّث عن "أحديَّة العلم"، يقول: «ما ينسب (إلى العلم) من الكثرة ليس لعينه، وإنما ذلك لمتعلقاته»[4]. وإن كل علم عنده، يقول: «أصله من العلم الإلهي» وهذا هو المنطق الإلهيُّ العرفانيُّ الذي ينصُّ عليه ابن عربي، إذ إن «كل ما سوى الله من الله»[5]. وكذلك الدين عنده، واحد في أصل محتده الإلهيِّ وفقاً لما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾[6]، ولكنه متعدِّد في الشرائع والعبادات[7]. وكلاهما (الدين والعلم) نافذ أمره الإلهيُّ في كلِّ مخلوق من إنس وجن، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ

[1]- ف. 1، ص. 31.

[2]- ديوان، ص58.

[3]- كانت الدراسة موضوع رسالتنا لنيل درجة الدكتوراه، تحت إشراف الأستاذ علي ميشيل شودكيفتش، نشرت بالفرنسيَّة تحت عنوان Ibn Arabi L'initiation à la Futuwwa، دار البراق، بيروت، 2001.

[4]- ف. 3، ص. 246 .

[5]- ف. 1، ص. 170 .

[6]- آل عمران: 19 .

[7]- وقد تناولنا هذا الموضوع في دراستنا «الشريعة عند ابن عربي، غيب ظاهر وأسرار إلهيَّة ورحانيَّة كونيَّة حسّيَّة «نشرت في «ما وراء النص» تنسيق وتقديم زعيم خنشلاوي، وزارة الثقافة، الجزائر، 2008.

وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾[1]، يفسرِّها ابن عربي»، كما وردت عن ابن عباس، بمعنى «ليعرفون»[2]. فاجتمع الدين بمكارم الأخلاق وبالفتوة وبالعلم، ليشكل وحدة واحدة في طريق التصوُّف.

ترجع أهميَّة العلم والحكمة في مقام الفتوَّة، إلى حقيقة أنه بالحكمة يكون الكيل في مواطن المكارم ومصارفها. فمثلاً في أي موطن، يكون الحلم مصرفه محموداً. وفي أي موطن، لا يكون الحلم محموداً، وكذلك الحال مع كلِّ المكارم. لذا كان العلم من متطلِّبات الفتوَّة بالضرورة. وإن طلب العلم والتحلّي به عملاً يعدُّ من أهمِّ مزايا الفتوَّة، فلا يكون الفتى فتىً، حتى يفر من الجهل في طلب العلم، حكمة موسويَّة المشرب، يشير إليها ابن عربي قائلاً: «الفتى لا يزال للعلم طالباً من الجهل هارباً»[3]، فمن فتوّة نبي الله موسى، وهو الكليم «كليم الله»، اتَّبع الخضر طلباً للعلم. فمن يدعي الفتوَّة عند ابن عربي، من دون علم، هو بلا شكٍّ مدعٍ ومنافق. ومن يدَّعي العلم دونما عمل (فتوة) ليس بعالم. فأهل الفتوة، يقول الشيخ مؤكِّداً: هم «أهل علم وافر»؛ وهو شرط الفتوَّة، مثله مثل المكارم والقوة. وقد جاء ارتباط مكارم الأخلاق بالعلم ربطاً إلهيَّاً محكماً في سورة القلم، حيث جاء ذكر الخُلق العظيم في سياق ذكر النون والقلم والسطر، في قوله تعالى في محكم التنزيل ﴿ن وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾[4]. ويصف ابن عربي صاحب الخلق العظيم، الرسولﷺ «بخير فتىً»، يقول:

هو النبيُّ رسولُ الله خيرُ فتى بالله نتبعه فيما يشرِّعه[5]

ويميِّز ابن عربي بين العالِم، وبين ومن يكون لديه علم ولا يُعد عالِماً[6]. وينبِّه إلى حقيقة أن مسمَّى العلم قد يُطلق على ما هو ليس بعلم، ويعطي مثلاً ما جاء في الآية الكريمة: ﴿فَأَعۡرِضۡ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكۡرِنَا وَلَمۡ يُرِدۡ إِلَّا ٱلۡحَيَاةَ ٱلدُّنۡيَا ذَٰلِكَ مَبۡلَغُهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾[7]. العالِم عنده هو من يعلم ويفهم حقائق الأمور بكليَّتها ويعمل بها. ولا يتحقَّق له ذلك حتى يكون هو نفسه مجتمعاً في نفسه حسّاً ومعنىً، فكراً وذوقاً، علماً وعملاً، يفهم عن الله بكليّته. ولا يقدم ابن عربي الفكر العلمي على التحقُّق والذوق العلميِّ، يقول : «فمن دخل هذه الحضرة (العلميَّة) ذوقاً فقد حاز كل علم ومن دخلها بالفكر فإنه ينال منها على قدر ما هو فيه»[8]. في هذا السياق يعتبر الشيخ الأكبر، أن العمل

---

[1]- سورة الذاريات: الآية 56 .

[2]- تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2000، ص. 21 .

[3]- إشارة إلى نبي الله موسى عليه السلام حين فرَّ هارباً من «جهل» ملأ فرعون، انظر ف. 4، ص ص. 357-358.

[4]- القلم : 1-4.

[5]- ف.4، ص. 140.

[6]- قد لا يجانبنا الصواب إن وصفناه بالتقني، وفقاً لمعايير العلم الحديث.

[7]- النجم : 29، 30، ف. 3، ص. 242 .

[8]- ف. 4، ص. 222.

بالعلم شرطٌ أساسيٌّ لمسمَّى العالِم؛ أما حال من لديه علم ولا يعمل به، فهو عنده، ليس بعالم على وجه الدقَّة، لأنه لم يتحقَّق (ولم يتذوَّق) العلم الذي يدَّعيه، ولكن عنده معلومات. ويطلق على هؤلاء اسم علماء «الغَرّة» الذين يزعمون العلم بالله[1]. وأما الراسخون في العلم، فيقول عنهم: "هم المحققون بحقائق الفهم عن الله"[2].

يؤكِّد ابن عربي أن تحقُّق العبد بعلوم حضرات الأسماء الإلهيَّة مرتبط بتحقُّقه في مقام العبوديَّة لله في كل حضرة. بذلك يتَّضح عنده رباط مقام الفتوَّة بالتحقق بأعلى مقامات العبوديَّة لله وبالعلم الإلهيِّ. بهذا التحقُّق فقط، يكون للفتى العالم فهم الأمور من حيث كنهها وحقائقها، ومن حيث أسبابها ومظاهرها. يقر الأسباب ويتعامل معها، مثبتاً الله من ورائها. فمن يتحقَّق بحضرة الاسم العليم، يتحقَّق بعلم التوحيد ويعلم علماً يقيناً، أن ثمة أمراً يبقى في علم الله لا يدركه الإنسان، وهو العلم المكنون الذي ينفرد به الله تعالى. فيتأدب مع الله، ولا يخوض في علم الذات الإلهيَّة، ويعلم أن نصيب الإنسان من العلم ينتهي إلى ما هو «كهيئة المكنون»[3] وليس ما هو بمكنون[4]. أي له ما هو في الخفاء، وفي كنه الأشياء وحقائقها، ولكن ليس له ما هو غيب في علم الله، لا يعلمه إلاَّ الله. فهذا العلم «كهيئة المكنون» يقول ابن عربي، لا يعلمه إلاَّ العالمون بالله. أي الذين يعلمون أنه لا يكون لهم العلم بالله من حيث ذاته، فمعنى العلم بالله عند الشيخ الأكبر، كما يقول: «أنه لا يُعلم». خلاصة المسألة، أن معرفة العالم بالله أن يعلم، أن ثمَّة أموراً لا يمكن العلم بها على التعيين، ولكن ما عداها فممكن. وإن العلم بالله يورث العلم بما يعلمه الله مما هو «كهيئة المكنون». وما الأكنة إلا أكنة قلوب العلماء بالله[5].

يتناول ابن عربي مسألة الحكيم أو الفيلسوف لديه علمٌ وخلقٌ، ولا يؤمن بشرع إلهي منزل، أو مسألة حال العاقل قبل التنزيل الإلهيِّ، في بابه المخصَّص لمعرفة «سر الشريعة ظاهراً وباطناً»[6]، مميزاً بين علوم العقلاء والملهمين أصحاب الحكمة، والتي يذهب لاعتبارها في الأصل فطرة يوجدها الله في نفوسهم ويطلق عليها اسم «سياسة حكميَّة»، وعلوم الرسالة الإلهيَّة تكون بالتنزُّل على الأنبياء، تحوي علوم الآخرة والبعث وما تتضمَّنه من بُعد يتعدَّى طور العقل والحياة الدنيويَّة.

---

[1]- ف. 3، ص. 244.

[2]- ف. 4، ص. 309.

[3]- ورد في الحديث «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلاَّ العلماء بالله فإذا نطقوا به لم ينكره إلاَّ أهل الغرة بالله» وإن كان ضعيف السند فهو صحيح المعنى عند علماء الصوفيَّة، ذكره أبوحامد الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار»، وأبو طالب المكي في «قوت القلوب» والسلمي وغيرهم واعتمده ابن عربي.

[4]- وإن يستخدم ابن عربي في أماكن أخرى مصطلح العلم المكنون يكون للعلماء، فإنه بالتحديد يقصد ما هو «كهيئة المكنون» ويؤكد ذلك، قوله في هذا السياق:«فجعله كهيئة المكنون وما جعله مكنوناً، إذ لو كان مكنوناً لانفرد به تعالى». ف.3، ص. 244

[5]- ف. 3، ص. 244 .

[6]- الباب الستون من كتاب الفتوحات، ف . 1، ص. 322 .

قد يتشارك الفريقان (أهل الفلسفة وأهل العرفان) في الكثير من العلوم في ما يخصُّ الطبيعة والرياضة الروحيَّة والاتصال بالروحانيَّات، إلاَّ أن البعد الإلهيَّ يبقى فيصلاً يفتقر إليه الحكماء والعقلاء، ويبقى افتقارهم للتنزُّل الإلهيِّ بالشرائع التي تحمل علوم الآخرة، والتي لا تحاز إلاَّ بالإعلام الإلهي. فيفوت أصحاب الحكمة الملهمين، حكم الشريعة المنزّلة من حيث هي رابط دنيا الإنسان بآخرتها. ولا يكون كمال العلم عند شيخنا إلا في بعده الإلهيِّ الذي تجتمع فيه كليَّة الأبعاد الطبيعيَّة، والروحانيَّة، والإلهيَّة، دنيا وآخرة. معنى ذلك، أن طالب العلم الإلهيِّ في مذهب ابن عربي، عليه أن يطلب علم الوجود وأشياءه من حيث الوجود الحق (وحدة الوجود) تجتمع فيه الدنيا والآخرة. فهذا هو العلم الأكمل الحقيقيُّ عند ابن عربي لا يفوز به إلا من تحقق بعلوم الفتوَّة والنبوَّة.

من لا قوَّة له لا فتوَّة له:

يقول ابن عربي في بابه الثاني والأربعين المخصّص «في معرفة الفتوَّة والفتيان ومنازلهم وطبقاتهم وأسرار أقطابهم»، أن «من لا قوَّة له لا فتوَّة له، كما أنَّه من لا قدرة له لا حلم له»[1]، وكما أنَّ شرط التحقُّق بصفة الحلم الذي يظهر عند الغضب، أن يكون الشخص قادراً أن يأخذ بحقِّه وأن يعاقب قبل أن يعفو، فيستحقّ اسم الحليم، كذلك مفهوم القوَّة، وهو متضمِّن في معنى الفتاء والفتوَّة، شرط من شروط الفتوَّة في طريق طلب المكارم العلى وعلومها. فبسيف المخالفة يخالف الفتى نفسه، وبسيف العدم يقتل هواه، وتمثِّل الفتوَّة بقوَّتها، جزءاً لا يتجزّأ من منهاج التصوُّف والعرفان. وأصل ذلك، أن فتوح العلوم العرفانيَّة، أمرها في الاعتبار خطير، وطريق الحضرة الإلهيَّة. كما يحذّر شيوخ التصوُّف وعلى رأسهم الشيخ الأكبر، طريق برازخ ومواقف، وفتن وابتلاء وفتوحات؛ فيها من علوم الدنيا والآخرة، ما هو من طور العقل والفكر، وممَّا هو فوق طور العقل. وإنَّ قطَّاع الطرق بها كثر، وهم رمز ما يكون من باب التطلُّعات الفكريَّة والشهوات الحسّيَّة. كما أنَّ عقباتها حادَّة وكؤود، ومزلّاتها مهلكة. يسير السالك مريد هذا الطريق، تارة في أرض ذاته، وتارة في أفلاك نفسه، ويبيت تارة، مع أفكار عقله. وتارة، مع علوم قدسه؛ يحط ويتوقَّف ليتزوَّد في برازخ قد لا يعود منها أبداً. فالفناء هو طريق البقاء بالله في سلوك التصوُّف؛ يموت العبد الفقير عن نفسه ويحيا بربه في عقيدة التوحيد، متحقّقاً بأنَّ الوجود الحق لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى، وهذا مراد طريق التصوُّف وغايته. يبادر فتيان هذا الطريق لملاقة حِمام الفناء، والموت دونه. ويذكر ابن عربي في أكثر من مناسبة ما كان يتمثَّل به أبو السعود بن الشبل، الذي كان يعتبره من أكابر الطريق[2]، في قول الشاعر

---

[1]- ف.1، ص. 244 .

[2]- أحمد بن أبي بكر أبو السعود، عرف بابن الشبل الحريمي، توفي582هـ، ذكره ابن الذهبي (ت748هـ)في كتابه «المختصر المحتاج إليه من تأريخ الحافظ ابن الدبيثي»، ويعتبره ابن عربي من «الصنف العالي من الرجال»، الذين حازوا أعلى درجات الفتوَّة والملاميَّة. ف.1، ص. 188، ف.2، ص. 370

العربي حبيب بن أوس الطائي (أبو تمام، ت. 231هـ) [1]:

وأثبت في مستنقع الموت رجله وقال لها من دون أخمصك الحشر[2]

«وفاز القمر بالفتوَّة»؛ رحلة قمر الفتوَّة من تمام بدره إلى محاقه:

وصف ابن عربي الفتى الروح الذي لقيه في الحرم المكيّ «بقمر الصدق»، وقال فيه من باب الإشارة: «وفاز القمر بالفتوَّة». منبّهاً إلى أن فتوَّة الروح تشبه فتوَّة القمر، وقد لبس دجى ليل الهيكل الجسمي، فأحيا بحياته الذاتيَّة قلب السالك وأناره، وتحوَّل له في كلِّ صورة يخدمه حتى يبلغ مقصده من علم وتحقُّق بحال الآخرة، له معنى بطوليٌّ متعلّقه اجتياز الموت والثبات في «مستنقعه» كما ذكرنا. وكأن التخلُّق والتحلّي بالمكارم وبالفتوَّة هو من أجل هذا الاجتياز والثبات عنده. هنا يكمن بيت قصيد فتوَّة القمر يسري عند كماله لمحاقه فيجتازه، ليبعث هلالاً. يقول شيخنا:

من كان بدراً كاملاً في ذاته علماً يصيره المحاق هلالا

عند المحقّق في المحاق كماله في ذاته فكماله ما زالا[3].

إنَّ مفهوم القيامة الصغرى يرمز في سلوك أهل طريق التصوُّف، لهذا الإجتياز في الدنيا، قوله ﷺ «موتوا قبل أن تموتوا». يموت العبد الفقير عن نفسه حتى يحيا بربه عبداً في عقيدة التوحيد. فإنَّ رؤية الله محاق، وإن السالك المتحقّق، في الاعتبار، هو من قامت قيامته في حياته الدنيا. ولا يتمُّ ذلك إلا باجتياز ما تهابه النفس من هذا الخروج عنها. فلا يمكن للسالك أن يتحقَّق بالوجود لله وحده «الوجود الحق»، إلاَّ بتحقُّقه في مقام الفقر لله، ولا يتمُّ هذا التحقُّق على أكمل وجه إلا، «بورود العبد هذا العدم، يقول شيخنا:

إن افتقاري ذاتٌ لي إلى عدمٍ وليس يعرفه إلاَّ الذي وردا.[4]

ويقول مؤكّداً ما يورثه الإيمان والثقة بالله من الشجاعة في مواجهة حِمام العدم:

قد صحَّ أن الغنى لله والكرما فما أبالي إن حلَّ بي عدمُ.[5]

التحقُّق بالعلوم الإلهيَّة إذاً، يستلزم من الفتى أن يبادر وجوده وهو «الخير المحض»، بمواجهة

---

[1]- صاحب ديوان الحماسة، كان ينتسب إلى قبيلة طي التي ينتمي إليها ابن عربي نفسه، الذي عرف أيضاً بالحاتمي الطائي.
[2]- القصيده مطلعها:"كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر". وفي بعض النسخ جاء بيت الشعر " وقال لها من تحت أخمصك الحشر"، ويعتمد ابن عربي "من دون أخمصك"، ف.2، ص. 371
[3]- ديوان، ص.296
[4]- ديوان.
[5]- ديوان، ص. 360 .

واجتياز العدم، وهو في الاعتبار «الشرُّ المحض»، فيكون اجتياز المحاق حسّاً وحقيقةً، في الدنيا كما هو في الآخرة. وهنا متطلَّب شجاعة لا يملكه ولا يجتازه إلاَّ من لقي الفتى، بدر التمام، الروح الإلهيّ. فهو يعلم يقيناً أنه بدرٌ تامٌّ في ذاته لنفسه، وهو ذاهب إلى محاقه لنيل الكمال المحمديّ. يقدِّم الفتى السالك براهين فتوَّته، عندها يتعهَّد الفتى الروحانيُّ أن يجيزه ويعبر به أرض الهلاك، ليعيده عبداً سالماً باقياً بما كسبه، وبما تحقَّق له من علوم إلهيَّة بذاته وبربّه وبعقيدة التوحيد. وإذ تعتبر هذه الأرض التي لا بدَّ للفتى من اجتيازها، أرض هلاك، فذلك لأن المكاشف إذا دخلها بنفسه، تكون دليله، حتى ولو كانت مؤيَّدة بعلوم وحكم إلهيَّة، فإنها لن تثبت من هول ما ترى. فإما أن يسارع صاحبها بالعودة خوفاً على هيكله، أويعود قبل ان يصل، مؤيَّداً بقوَّته الوهميَّة معتقداً أنه وصل، مدَّعياً الربوبيَّة، مثل فرعون وأمثاله كما ذكرنا. ويشرح الشيخ الأكبر هذا الحال في الباب الثاني والخمسين من فتوحاته «في معرفة السبب الذي يهرب منه المكاشف إلى عالم الشهادة إذا أبصره». فيبدأ الباب شعراً بما أسلفناه في عنوان هذه الورقة، قوله:

كـلُّ مـن خـاف على هيكلـهِ ... لـم يـرَ الحـقَّ جهـاراً علنـاً

فـتـراه عنـدمـا يشـهـده ... راجعـاً للكـون يبـغي البـدنـا

وتـرى الشـجعان قُدُمـاً طلبـاً ... للـذي يحـذر مـنـه الـجبنـا[1]

ويذكر شيخنا أنه كان يعاتب صاحبه أحمد العصاد الحريري الذي كان إذ أُخذ عن نفسه، يعود سريعاً باضطراب واهتزاز حسّيٍّ، يقول: "أخاف وأجبن من عدم عينى لِما أراه"[2]. فالإنسان، يقول الشيخ، "ردم ملآن بضعفه وفقره"، يعلم من جهة، حقيقته هذه، ويعلم من جهة أخرى أصله ومقام خلافته، أي أنه يعرف أن لا حول له ولا قوَّة إلاَّ بالله، وأن لولا الله لم يكن شيئاً يذكر. فللوجود يقول ابن عربي: "لذةٌ وحلاوة، وهو الخير، ولتوهم العدم العيني ألم شديد عظيم في النفوس"[3]. ولكن العدم متوهّم، وما الموت إلاَّ حالة فرقان أجزاء "الكلم" الإنسان، وحالة جمعها "قرآنها" حالة وجودها. والدنيا حامل بالإنسان وشهر ولادتها، عند شيخنا شهر موته. وإن الزمان يسحق الإنسان ويفرق أجزاءه ولا يمحقه، فيردّد شيخنا في أكثر من مناسبة "الزمان مبرد يسحقك ولا يمحقك". وإن الروح كما يقول "ألزمها الله الصورة الطبيعية دائماً في الدنيا والبرزخ في النوم وبعد الموت فلا ترى نفسها أبداً مجرَّدة عن المادَّة وفي الآخرة لا تزال في أجساد يبعثها الله من صور البرزخ في الأجساد التي أنشأها لها يوم القيامة، وبها تدخل الجنة والنار". وذلك، يشرح: "ليلزمها الضعف

[1]- ف.1، ص.274 .
[2]- ف.1، ص.276 .
[3]- ف.1، ص.275 .

الطبيعي فلا تزال فقيرة أبداً". أما ما يطرأ عليها أحياناً من ادّعاء الربوبيَّة، فيكون في أوقات غفلتها عن نفسها، وإلا، يتساءل: "كيف يكون منها التهجُّم والإقدام على المقام الإلهيّ؟"[1] .

لا يفنى السالك ولايموت ولا يفارق صورة إلاَّ ليبقى، كما يقول ابن عربي، في عينه بربه. لذا، وجب الدخول إلى الحضرة الإلهيَّة دونما شيء، في حالة العبوديَّة والافتقار والعدم، ليتحقَّق، أن لا وجود له إلا في الوجود الحقِّ. لايجبن ولا يخاف، إلاَّ من دخل ومعه شيء من الربوبيَّة؛ يخاف أن تزول مع ما يتوهَّمه من عدم، فلا يثبت، ويعود مسرعاً إلى الوجود حيث ظهرت فيه ربانيَّته. وهذا من الناس فائدته قليلة، يلاحظ شيخنا، بالمقارنه مع من دخلها كما يقول: "عبداً قابلاً بهمَّة محترقة إلى أصله ليهبه من عوارفه ما عوده، فإذا خرج، خرج نوراً يستضاء به"[2]. وهو يشبّه من يدخل "الجناب العالي" بشيء من الربوبيَّة كالداخل بسراج موقود تطفئه ريح الحضرة من نفس الرحمن، ولكن من يدخل بقبضة حشيش أوفتيل، فإنه يشتعل؛ واحد أظلم، والآخر يستضاء به.

ما العدم في مذهب ابن عربي إلاَّ نفي وجود "مستقل" عن وجود الله "الوجود الحق"، يشبّهه بمحاق القمر. وما المحاق، كما يقول: "إلاَّ استتار بدريَّة القمر عن الأبصار تحت شعاع الشمس الحائل بين الأبصار وبينه". يقول الشيخ في بابه الثلاثين وثلاثمئة من كتاب "الفتوحات المكّيَّة"، بعنوان "في معرفة منزل القمر من الهلال من البدر من الحضرة المحمديَّة": إن القمر "من الوجه الذي يلي الشمس بدر كما هو في حال كونه عندنا بدراً، هو من الوجه الذي لا يظهر فيه الشمس محق"[3]. ولكن لا يتحقَّق السالك بتمام بدريَّته بالوجود الحقِّ، إلاَّ بعد التحقُّق بالعدم المحال، فيعلم أنه كامل في ذاته لا في نفسه. في أرض نفسه له المنازل وهو في سفر دائم بينها، ينقص ويزيد. ولكن من حيث حقيقته، فهو تام. وذلك، يشرح ابن عربي قائلاً، بسبب "تعويج القوس الفلكيِّ"، فإنه "على قدر ما يظهر فيه من النور ينقص من الوجه الآخر، وعلى قدر ما استتر من أحد الوجهين، يظهر بالنور من الوجه الآخر". وخلاصة هذا الظهور والاستتار المتتابع في منازل القمر، يقول: إن القمر في الحقيقة "لا يزال بدراً دائماً ومحقاً دائماً"[4]. وينظم في هذا المعنى، فيقول:

عند المحقّق في المحاق كماله في ذاته، فكماله ما زالا[5].

إن السلب هو طريق الإثبات، لا ينفصل المفهومان بعضهما عن بعض، ولا بقاء بالحق إلاَّ بعد فناء الخلق عن نفسه. ولقد أقبل علماء الصوفيَّة على تناول مفاهيم الفناء والبقاء تفصيلاً ودرساً؛

---

[1]- ف.1، ص.276 .
[2]- ف.1، ص. 276.
[3]- ف. 3، ص. 110.
[4]- ف. 3، ص. 110.
[5]- ديوان، ص. 297.

فلا نجد كتاباً في مذهب التصوُّف وأدبه إلاَّ ويتحدَّث عن مفاهيم الفناء والبقاء. وقد اعتنوا بوضع معايير صحَّة التحقُّق في مقامي الفناء والبقاء. فخلاصة سفر الصوفيِّ إلى الحضرة الإلهيَّة تتلخَّص بفناء السالك عن نفسه ليرجع في البقاء بربِّه وبشرعه وأمره. فتمثّل شهادة "محمد رسول الله" نتيجة هذا الرجوع والبقاء بعد الفناء، للمحمديِّ خصوصاً، إذ إنَّ تمام شهادة أن "لا إله إلا الله"، يقول ابن عربي، أعطيت للأنبياء من قبل، ولكن كمالها شهادة أن "محمداً رسول الله"، كانت له من دون الأنبياء، كما الفاتحة، كانت له خالصة، اختصَّ بها هو وأمَّته من بعده. فتمام الفناء وكمال الرجوع والبقاء في عهد الإسلام، يعني بالضرورة التقاء ميثاق فطرة "بلى"، بدين الإسلام وشريعته الخاتمة بكمال الشهادة. يعود السالك المتحقِّق إلى الوجود عارفاً مُقرَّاً بربوبيَّة الخالق، وبعبوديَّته، مسلماً لله، يشهد بتمام وكمال التوحيد "لا إله إلا الله، محمد رسول الله"، فيلتقي مقام الشهادة بمقام الحمد يمثلان مقام الرجوع إلى عالم الحسِّ والتكليف. أي يرجع السالك المحمديُّ بعد فنائه لناسوته مكلَّفاً، مستخلفاً، نائباً وإماماً يعمل بشرع الله الخاتم، مؤيَّداً بعلوم التوحيد، ولكنه، يمشي في الأسواق ويأكل الطعام.

يمثِّل الفناء عند ابن عربي المقام الأعلى في وصول السالك، فالرجوع يمثل المقام الأكمل في بقاء السالك. ويتجلَّى في كمال تحقُّقه في مقام عبوديَّته أمام ربوبيَّة الله، ويتمثَّل في شهادة أن محمداً عبده ورسوله. يقول ابن عربي من حضرة العلو للاسم الإلهيِّ العليِّ: "إنَّ علوَّ الإنسان عبوديَّته لأن فيها عينه وعين سيده"[1]. فقد علم الإنسان ذاته من ذاته؛ وإن تحقُّقه أن الوجود الحق لله وحده لا شريك له، لا يزيده إلاَّ تحقُّقاً بعبوديَّته وبتمسُّكه بشرع التكليف الذي فيه سرُّ وصله وثبوته بما تحقَّق. فمعرفة أسرار علوم العبادات التكليفيَّة الشرعيَّة، ومستنداتها الإلهيَّة، لا يكون إلاَّ للعارفين المتمكّنين في هذا البقاء، الذين حازو أعلى الدرجات، درجة العبوديَّة. وإن شطحات بعض العارفين مثل الحلاَّج وغيره من أهل التصوُّف، عند ابن عربي، لها شروطها وعلومها ليس هذا مكانه. وإن يشتمُّ فيها رائحة ربوبيَّة أو اتحاد، فإنَّ الدراسة العرفانيَّة المعمَّقة لهذه الشطحات تبيّن أنَّها في صلب وجوهر التوحيد، لا تخرج عنه. ولا يجوز تأويل تأكيد الشيخ الأكبر على ضرورة التحقُّق بمقام العبوديَّة، من باب الأدب، وحسب. فالأمر عنده، يتعلَّق بتحقُّق العبد علميّاً، أن وجوده من حيث هو خلق لا يخرج عن الوجود الحق. وهذا هو معنى مفهوم "وحدة الوجود" عند الشيخ الأكبر، وإن لم يستخدمه من حيث الاصطلاح، إلاَّ أنه يفيد معنى التحقُّق "بالوجود الحق"[2] لا يكون إلاَّ بالله ولله تعالى. ويتمثَّل ابن عربي في كل مناسبة، بقوله تعالى {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ

[1]- ف.4، ص. 244.

[2]- شرح عبد الغني النابلس مسألة وحدة الوجود بأسلوب واضح ومبسط في كتابه «الوجود الحق والخطاب الصدق»، حققه بكري علاء الدين، نشره المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربيَّة، دمشق، 1995 .

رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ}[1]، فالمعنى يفيد نفي رمي الرسول ﷺ من نفسه، ليثبت رميه في رمي الله سبحانه وتعالى. فيبقى العبد عبداً والربُّ ربّاً. «وكل حرية»، يقول: «تغنيك عن الاسترقاق الإلهيِّ، لا يعول عليه»[2]. ويفيض بنا القول في هذا السياق، وكأن ظل الشخص أصبح يعي أنه ظلٌّ لمن هو الفاعل الحقيقي. وأن الصورة في المرآة، تحققت بأنها صورة، لا حول لها ولا قوة إلا بمن هي له صورة. وأنَّ الرداء أدرك أنه رداء على المرتدي، وحسب.

الفتوَّة: في مقام "لا فتى إلاَّ علي":

يقول ابن عربي: "وعلي عليه السلام يترجم عن الختم بلسانه"[3]. وكان الختم ويعني خاتم الولاية العامَّة (الفتى الروح) قد جثى بين يدي رسول الله. وفي هذا السياق تتَّضح مكانة عليٍّ ابن أبي طالب، من حيث كونه "أقرب الناس لرسول الله"، فهو بمثابة اللسان "المتكلم" وترجمان علم النبوَّة والفتوَّة، ويكون الأقرب إلى القلب المحمديِّ؛ وهو رمز لسان القلب وسيفه (ذو الفقار). في هذا السياق نقرأ معنى الإشارات النبويَّة التي جاءت في حديث"لا فتى إلاَّ علي"، "وأنا مدينة العلم وعليٌّ بابها"[4] وقد اعتمدهما ابن عربي، ونفهم لم ضِمْن هذا المشهد الغيبيِّ، ألحق بذكره علي، جملة عليه السلام، التي ارتبطت بذكر الرسول ﷺ دون الخلفاء الثلاثة. ولا يفوتنا أن اعتبار هذا القرب في مذهب الشيخ، يخصُّ مكانته من الحقيقة المحمديَّة من حيث هو رمز "لسان القلب"، ولا يخصُّ عليّاً، من حيث كونه ابن عم الرسول، من الأقربين. ولا من حيث كونه زوج فاطمة الزهراء عليها السلام. فالحقيقة المحمديَّة تمثِّل مفهوم الإنسان الكامل، يتعرَّف السالك على مكانته منها بالنظر إلى مكانة الرُّسل والأنبياء والخلفاء الراشدين من القلب المحمديِّ، منهم من تكون مكانته في محلِّ الحياة، أو محلِّ النظر، أو محلِّ السمع، أو محلِّ الكلام. ويتبع هذا العلم عند ابن عربي، علوم ترتيب وظهور أحكام ونسب أمهات الحضرات الإلهيَّة.

إن جوهر هذه المسألة يتبع حكمة ترتيب ظهور الأشياء في العالم، ويتبع حضرات الأسماء الإلهيَّة من حضرات التقديم والتأخير، والظهور والبطون، والأوليَّة والآخريَّة، وهي من المسائل العلميَّة الإلهيَّة الصعبة؛ متعلَّقها سرُّ ترتيب ظهور النسب والأحكام الإلهيَّة في الكون، لا الحقائق كما هي عند الله. يقول ابن عربي في مسألة ترتيب أمهات الأسماء الإلهيَّة التي يتوقَّف عليها وجود

---

[1]- الأنفال: 17 .

[2]- رسالة لا يعول عليه، في رسائل ابن عربي، دار الكتب العلميَّة، بيروت 2007، ص.196.

[3]- ف. 1، ص. 2.

[4]- أخذ متخصّصون بعلم الحديث بهذين الحديثين على اعتبار ثقة سندهما، وجعلهما آخرون من الأحاديث الموضوعة، إلاَّ أنهما اعتبرا من باب المستحسن في التراث، وقد اعتمدهما ابن عربي، فأشار إلى حديث "لا فتى" في الفتوحات ف.4، 357 . كما أنه أشار إلى حديث "أنا مدينة العلم" في كتابه الإسراء إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تحقيق سعاد الحكيم، بيروت، دندرة للطباعة والنشر،1988ص.112.

العالم، وهي: "الحي العالم المريد القادر"[1]، أن تقدُّم حضرة الحيِّ هي شرط قيام الوجود المقيَّد، لذلك لا بدَّ للاسم الحيِّ أن يتقدَّم الأسماء، وذلك كما يقول ابن عربي: "لكون الحياة شرطاً في جميع وجود النسب المنسوبة إلى الله؛ وهذه النسبة أوجبت له سبحانه أن يكون له اسمه الحيُّ؛ فجميع الأسماء الإلهيَّة موقوفة عليه ومشروطة به حتى الاسم الله. فالاسم الله هو المهيمن على جميع الأسماء التي من جملتها الحيُّ ونسبة الاسم الحيِّ لها المهيمنيَّة على جميع النسب الأسمائيَّة حتى نسبة الألوهة»[2]. كذلك مرتبة الحضرة العلميَّة النورانيَّة وإن تتقدم في الباطن، من حيث إن الوجود وكل ما دخل به وترتيب ظهوره يتبع ما هو في علم الله في الأصل؛ فإنَّ الاسم العالم يتأخَّر عن الاسم الحيِّ للسبب ذاته. وكذلك الاسم المتكلم[3] وإن يكن ترجمان الاسم الله إلى باقي الأسماء والممكنات، إلاَّ أن ترتيبه يأتي بعد الاسم الحيِّ في رباعيَّة أئمَّة الأسماء الإلهيّة «من غير نظر إلى العالم»، حيث نجد «الحيَّ والمتكلّم السميع البصير»[4].

يحكي ابن عربي في الباب السادس والستين من كتابه «الفتوحات المكية»، في حوار «قصصي» رائع، حكاية ما دار بين الممكنات في حال عدمها مع الأسماء الإلهيَّة، تطلب منها إظهار أعيانها، وما كان من توجُّه الأسماء من اسم إلى آخر حتى وصلت الاسم الله، الذي خرج بأمر الذات المقدَّسة، إلى الأسماء والممكنات. يقول: «فخرج الاسم الله ومعه الاسم المتكلم يترجم عنه للممكنات والأسماء»[5].

في هذا السياق العلميِّ العرفانيِّ الدقيق لمسألة الترتيب الإلهيِّ في ظهور نسب الحقائق وأحكامها في الكون، يتبع تفصيل الحقائق لا مراتبها، نقرأ تأكيده على عدم وجوب أي استحقاق دنيويٍّ أو سياسيٍّ لأهل البيت، يقول: إن "نسب الله التقوى، فمن اتَّقاه فقد صحَّح نسبه وهو عبد الله حقاً، وإيَّاك والنسب الطيني، فإنه غير معتبر". وفي سياق قوله هذا، يستشهد ابن عربي ببيت من الشعر ينسبه إلى علي بن أبي طالب، جاء فيه:

ما الفضل إلاَّ لأهل العلم أنهمُ على الهدى لمن استهدى أدلاَّءُ[6]

لا شكَّ في أنَّ مذهب ابن عربي في مسألة ترتيب الخلفاء الراشدين، وما يترتَّب عليه من مفهوم الإماميَّة، واضحٌ لا يحتمل التأويل؛ وقد نوَّه إليها ميشيل شودكيفتش في محاضراته وفي مؤلَّفاته[7].

---

[1]- ف. 1، ص. 469.

[2]- ف. 3، ص. 322.

[3] - يذكر ابن عربي الأسم المتكلّم والقائل في نصوصه ولكنه لم يوردهما في في الباب 585 المخصَّص لقائمة حضرات الأسماء الإلهيَّة.

[4]- ف. 1، ص. 100.

[5]- ف. 1، ص. 323.

[6]- ف. 4، ص. 400.

[7]- Michel Chodkiewicz, Le Sceau des saints , Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Paris, Gallimard, 1986, réd. 2012, p. 18,146, 240 n. 27.

فابن عربي يؤكّد أنَّ أهمَّ استحقاق لأهل بيت النبيِّ هو المحبة؛ هي الأمر الأوحد الذي طلبه الرسول ﷺ من الله لأهل بيته. ويعتبر أنَّ رسول الله طلب لأهله المقام الأسمى، فإنَّ مقام المحبة وقد تضمَّن مقامي العلم والرحمة في أعلى رأس هرم المقامات. وللحديث في مقامات المحبَّة وأحوالها وخصوصيَّة علاقتها بعلوم الأسماء الإلهيَّة، ونسبها، وأحكام ظهورها في العالم، عند الشيخ الأكبر، جولات ليس هذا مكانها.

خلاصة القول في طريق الفتوَّة، أنَّه طريق مخاطر وفتن؛ من السالكين من يعود أدراجه، فلا حمل له على المشقَّة. ومنهم من لا يعود أبداً. ومنهم من يعود وقد ترك رشده على عتبات الطريق، حال المجذوب. ومنهم من يختلط عليه الأمر فيعود مدَّعياً: "أنا ربُّكم الأعلى"، حال الفرعون. أمَّا من كتب له الله السلامة والرجوع، فترافقه الفتوَّة، وهي حقيقته وفطرته وكعبة قلبه، يحامي عنها ويفديها بروحه. يظهر له فتاها وابنها الروحانيُّ بأمر الله، وقد تمَّ ذلك لابن عربي كما ذكرنا، عند الحرم المكيّ، بينما كان يطوف ويقبّل الحجر الأسود، ليكون فتاه وسيّده، خديمه وحفيظه في آن واحد، حتى تتمَّ له السلامة ويعود من فناء الرحلة إلى رجوع البقاء، عاشقاً، متحقّقاً بعلوم النبوَّة الإلهيَّة، فتوَّةً، أي متحقّقاً، شاهداً، عالماً بربوبيَّة الخالق وسيادة الروح، وعبوديَّة نفسه. هذا هو المعنى الحقيقيُّ عند ابن عربي، للحديث الذي يأتي ذكره في كلِّ مناسبة: "من عرف نفسه عرف ربَّه"، أي من عرف نفسه بالعبوديَّة عرف ربه بالربوبيَّة. وهذا ما اختلط على الفرعون. فشهود الربوبيَّة يعتبر من أخطر المزلاَّت والعقبات التي تواجه الفتى، خصوصاً أن ثعابين النفس الشهوانيَّة للسلطة حاضرة، وبقوَّة، لا تقابل إلاَّ بالقوَّة الإلهيَّة "لا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله"، التي يقول ابن عربي، إنَّها قوَّة من الكنوز التي تحت العرش الإلهيِّ، على الفتى أن يتحلَّى بها ليقطع بسيفها حدَّ هذه المسألة ويشهد عبوديَّته أمام الله، فيشهد أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً عبده ورسوله. فالسعيد من تحقَّق بالفتوَّة، عند شيخنا، هو كما يقول، من حفظ الله عليه عبوديَّته، «وحال الله بينه وبين ربوبيَّته». من هذا الباب يعكس الشيخ المثل المعروف «سيّد القوم خادمهم»، ليجعله خادم القوم سيّدهم، والمعنى واحد، والتقديم والتأخير لإيحاءات في تركيز المعنى على مفهوم الخدمة.

نسب الفتوَّة الإلهيّ، محتده النبويّ، وصبغته الصوفيَّة:

يشير ابن عربي إلى ما يفصّله تجلّي فرقان الحكمة الإلهيَّة، وما تتضمَّنه الحكم النبويَّة من معاني مصاعب وعقبات علوم الطريق، في الأمثلة والقصص القرآنيَّة، من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ. يخوضها الفتى عن دراية وعلم بها، بل وبتصميم، مثل تصميم نبيِّ الله موسى عليه السلام في طلبه مجمع البحرين للقاء الخضر، ما جاء على لسانه في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّىٰ

أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً﴾[1]. وكان برفقة فتاه يخدمه ويحمل قوُته. والفتى ابراهيمعليه السلام، الذي ألقى بنفسه في النار بعدما كسر أصنام نفسه. فهذه الصعاب تنطوي على حكمة، تنجلي لمن يطلبها، ويركب صعابها. يقول ابن عربي في حكمة السجن، وهي إشارة لإلى الفتى يوسفعليه السلام، وكان من فتوَّته أن فضَّل السجن على الفتنة:

مت واعلمن أن في السجن بلوغ الأمل[2].

وقد تقدَّم بالفتوَّة المختصَّة بالنبوَّة، رسل ثلاثة عند ابن عربي: سيدنا ابراهيم الخليلعليه السلام، الشيخ الفتى صاحب القِرى، وأول من كسر صنم نفسه، قطب الفتوَّة الذي تدور رحاها عليه. وسيدنا عيسى المسيحعليه السلام الفتى الروحانيُّ فتى الوحي الإلهيِّ، ورفيق الدرب. وسيدنا موسىعليه السلام كليم الله وصاحب الخِضر. وهو يجمل خطوات الطريق إلى الحقِّ في إشارة موسويَّة، فيقول: «سفينتك مركبك فاخرقه بالمجاهدة، وغلامك هواك فاقتله بسيف المخالفة، وجدارك عقلك...فأقمه تستر به كنز المعارف الإلهية عقلاً وشرعاً حتى يبلغ الكتاب أجله، فإذا بلغ عقلك وشرعك أشدهما وتوخيا ما يكون به المنفعة في حقهما [...] فإنَّ العقل والإيمان نور على نور»[3].

تأخذ حقيقة الرسولصلى الله عليه وآله، من حيث إنه أوتي «جوامع الكلِم»، ومن حيث قوله صلى الله عليه وآله «جئت لأتمِّم مكارم الأخلاق»، معنى جمعيَّة حقائق الأنبياء، التي تفرَّقت في الأنبياء (الكلم)عليهم السلام في الزمان الماضي. وقد جاء إلحاق الفتوَّة بالنبوَّة، من قبل في التراث والأدبيَّات الإسلاميَّة عامَّة، فقد تناقلت كتب الأدب والتصوُّف إجابة «أحدهم» حين سُئل ما الفتوَّة؟ قال: «اعتذار آدم، وصلاح نوح، ووفاء ابراهيم، وإخلاص موسى وصبر أيوب ودموع داوود وكرم محمدصلى الله عليه وآله»[4] والكرم، لا يفوتنا، هو في الاعتبار الخلق الجامع للأخلاق الإلهيَّة النبويَّة، فقيل «مكارم الأخلاق». كان الرسل، نوابهصلى الله عليه وآله قبل مجيئه، كما هو في الاعتبار عند أهل التصوُّف والعرفان. يمثّل كل منهم وجهاً من الحقيقة المحمديَّة، فيمثِّل سيدنا يوسفعليه السلام، مثلاً، الوجه اليوسفيَّ من الحقيقة المحمديَّة، وموسىعليه السلام الوجه الموسويَّ، وكذلك باقي الرسلعليهم السلام. كما ويُعتبر كل منهم «الباب» لأمَّته، يدخلون منه إلى الحضرة الإلهيَّة. كان ذلك في مذهب ابن عربي، حتى اكتمل الزمان «واستدار على هيئته»، فدخل الكون في «دولة الميزان»، وجاء زمان ظهور الرسولصلى الله عليه وآله بشخصه وبنزول القرآن الكريم، يقول الشيخ: «ظهر جسم محمدصلى الله عليه وآله، وظهرت شريعته على التعيُّن والتصريح لا بالكناية، واتصل الحكم بالآخرة»[5]. فما كان

---

[1]- سورة الكهف: الآية 60.

[2]- ديوان، ص. 29.

[3]- ف. 4، ص. 403.

[4]- نجد الرواية بتصرُّف في كتب الأدب عامة، وفي كتب آداب التصوُّف، وقد وردت في رسالة الملامتيَّة، لأبي عبد الرحمن السلمي، في الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، أبو العلاء عفيفي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، 2015، ص 98.

[5]- ف.1، ص. 146.

مجازاً صار حقيقة، ومن كان غائباً صار حاضراً، وواقعاً، حسّاً ومعنىً. كلُّ رسول في زمانه كان يمثِّل حكمة إلهيَّة، ثم آلت جمعية هذه الحكم وعلومها لمن كان أصل نور الخلق والنبوَّة بحكم كمال استدارة الزمان على هيئته، فجاء شخص الرسول ﷺ في الزمان والمكان وقد أوتي جوامع الكلم، يقول ابن عربي: «له في كل جزء من أجزاء الزمان، حُكم، اجتمع فيه بظهوره ﷺ»[1]. فادُّخرت الفاتحة له من دون الرسل، ونالت أمَّته ﷺ، كما يقول شيخنا، علوماً لم ينلها أحد من الأمم من قبل، وتضمَّن شرعه الشرائع التي سبقته. كان الأصل الممدُّ لهذه الشرائع، من حيث هو دين الإسلام بدءاً وفطرة، وصار بعد اكتمال دائرة الزمان، دين الشرع الخاتم والجامع، لحقائق كلم الأنبياء. وصار كتابه، القرآن الكريم، الخاتم الجامع لهذه السلسلة النبويَّة التي تمثِّل عهد التنزيل والوحي الإلهيّ. فهذه الحكم النبويَّة وإن تفرَّقت في الأنبياء والزمان، إلا أن حقيقتها، عند ابن عربي، هي حقيقة واحد، هي «الحقيقة المحمدية» المجتمعة في شخص الرسول الكريم، يكون مثالها بين أسماء الله الحسنى، الاسم الله الذي يشمل جمعيَّة الأسماء، فيكون الرسول الكريم «خير فتى»، عبد الله بين «فتيان» أنبياء ورسل هم عبادلة الأسماء الحسنى [2].

مجمل القول في فتوَّة الأنبياء وفتوة النبيِّ الخاتم في مذهب ابن عربي، إنها اجتمعت في الخلق العظيم، وتجسَّدت بشخص الرسول ﷺ قرآناً، بعدما تفرَّقت في الأنبياء والرّسل فرقاناً. يضبط الشيخ هذا التجلّي القرآنيَّ الفرقانيَّ لحِكم المكارم والعرفان في الرسل في كتابه «فصوص الحكم»، الذي يتكوَّن من سبع وعشرين فصاً نبويّاً. كل فص يعبر عن حكمة علميَّة نبويَّة، قد لا يجانبنا الصواب إذا قلنا، إنها في إطار إلحاق الفتوَّة بالنبوَّة عند ابن عربي، تكون من باب حِكم «الفتوَّة المختصَّة بالنبوَّة». ففي كل حكمة نبويَّة، يستشفُّ ابن عربي، بذور فتوَّة نبويَّة، تحمل تجلّيات وكشوف أسرار وعلوماً إلهيَّة تؤخذ بقوَّة مؤيَّدة. والأنبياء عنده، جميعهم، كما أشرنا، عصبة واحدة، عصبة «فتيان صدق» يصطفون بنياناً مرصوصاً وبيتاً عتيقاً، حقيقةً واحدة، حرماً إلهيّاً. يمثّل كلٌّ منهم أنموذجاً لحكمة إلهيَّة، ممثَّلاً بحجر من أحجار البيت، فصاً من فصوص خاتم النبوَّة، فتمثِّل الكعبة الشريفة هذه الحقيقة النبويَّة الكريمة. وكل حجر يعبرِّ عن رسول أو نبيٍّ وعن حكمته الإلهيَّة. يقول ابن عربي، إنَّ كل ذراع تحجير منها هو «مقدار لأمر إلهي يعرفه أهل الكشف»، ويقابل هذه المقادير منازل القلب تقطعها كواكب الإيمان السيارة والتي منها يكون ظهور الحوادث في العالم العنصري،

---

[1]- ف.1، ص.146.

[2]- إن فهم واستيعاب الحقيقة المحمديَّة، يعد من أهم مفاتيح فهم مذهب ابن عربي. وإننا لا نستنكف عن التذكير بمفهوم الحقيقة المحمديَّة، في كلِّ مناسبة. يفصل ابن عربي شرح هذا المفهوم في مؤلفاته، ولا سيما في الباب الثاني عشر من الفتوحات المكيَّة بعنوان «في معرفة دورة فلك سيدنا محمد ــ صلى اللع عليه وسلم ــ وهي دورة السيادة وأن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله تعالى» ف.1، ص. ص. 143ــ 146، وأيضاً في الجواب على السؤال الأول من الباب الثالث والسبعين من الفتوحات، ف.2، ص.40، والسؤال الرابع والخمسين ومئة ف.2، ص.134.

كما يقول «سواء حرفاً حرفاً أو معنىً معنىً»[1]. وإنها ما اكتمل بناؤها حتى جاء من يختمها يحفظها ويؤمنها. ويطابق تركيب الكعبة «كعبة السر» التي كما يقول الشيخ: «يسعى لها كل من يمشي على قدم»[2]، تركيب الفاتحة أم الكتاب و«فاتحة الهدى»[3]. فمن يطوف بالكعبة، أو من يقرأ الفاتحة، كأنه طاف بحقائق الأنبياء جميعاً، واستحضر ذكرهم.

الفتوَّة وفتوحات غرائب العلوم ومبهماتها، وعلوم الآخرة:

يتقدَّم مفهوم الإيثار، وهو كما رأينا، الأصل الإلهيُّ للكرم وغايته، ليكون شعار ومعْلم راية الفتوَّة في طريق العرفان الصوفيِّ، خصوصاً لمن يطلب تعمُّقاً في لطائف العلوم النبويَّة والإلهيَّة، وفي ما هو من مبهمات غرائبها وأسرارها. هنا يصبح الإيثار وبرهانه شرط مطلوب ممن يدَّعي الفتوَّة في هذا المضمار. وإن مضمون أمر الإيثار وجوهر لبه هنا، أن مكارم الأخلاق تُجلي مرآة القلب حتى تصفو، وتظهر بها الحكمة الإلهيَّة ومعارفها الروحانيَّة والعرفانيَّة، فإن لم يكن المريد مؤيَّداً بروح الفتوَّة، وإيثار التنزيل الإلهيِّ على بنات أفكاره، فإنه سيستقبل هذه المعارف والحكم بفكره ونظره، ويكون التعمل والفهم له من قواه؛ فيكون فهمه بالنتيجة، محدوداً بحكم عقله ومنطقه الإنساني. ولكنه، إذا تحلَّى بالإيثار، وآثر التنزيل والتعريف الإلهيِّ على فكره ومنطقه، فإنَّ قلبه يصبح بصفاء مرآة قلب النبيِّ أو الوليِّ الذي يؤيّده، يرى ويسمع ما يسمع نبيَّه، يقول ابن عربي: «فاجهد أن تنظر إلى الحقِّ المتجلّي في مرآة محمدﷺ لينطبع في مرآتك، فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية، ولا تراه في صورتك»[4]. فتُفتح أمام السالك المتحليّ بالإيثار والفتوَّة، المعارف والحكم الإلهيَّة بحكمها هي، لا بحكم فكره، وتكون بحكم صفاء وكمال مرآة نبيّه، لا بحكم مرآته، فهذه العلوم كما يقول ابن عربي:

علوم أتت نصَّاً جليّاً تقدَّست عن الظنِّ والتخمين والحدس والحرز[5].

يأخذ معنى الإيثار وهو غاية الكرم، في هذا السياق، نصيب الأسد من جموع المكارم . ويكون الفتى، من يؤثر أمر الله ووحيه، على حكم عقله وفكره. كما أنَّه يؤثر النظر في مرآة قلب نبيّه على مرآة نفسه. فيقول شيخنا:

«إن الفتى من يراعي حق خالقه ثم حق رسول الله إيثاراً»[6].

---

[1]- ف. 1، ص. 666.
[2]- ديوان، ص. 10.
[3]- ديوان، ص. 280.
[4]- ف. 4 ص 433 .
[5]- ديوان، ص.314 .
[6]- ديوان، ص. 135 .

ويكون ذلك أتمَّ، لأنَّ العلوم الإلهيَّة ستظهر له بكمالها متوحِّدة مجتمعة بطبيعتها، دنيا وآخرة. ولِما يكون لهذه العلوم في قلب الفتى من رهبة لهول وقعها، كان لزوم التأهُّب والسلوك من ضروريَّات طريقها. وإذ يتحقَّق السالك ببرهان الإيثار، عندها يؤيّده الله بالأمر الإلهيِّ، وبالروح من عنده «فتاه الروحاني»، ليعينه، ويخدمه، ويحفظه، ويعيده بالسلامة إلى أهله، متحقِّقاً بعلوم الكشوف والفتوحات والشهود، مستأهلاً لقب الفتوَّة. فهذا التحقُّق «فتوَّةً» بالعلوم، هو بمثابة الكنز الذي تفنى النفوس في طلبه. يقول نجم الدين كبرى، كما ذكرنا سابقاً في أمر فتية أهل الكهف: «سماهم باسم الفتوة لأنهم آمنوا بالتحقيق لا بالتقليد». فتأخذ الفتوة في التصوُّف بعد التحقق بالأسرار والعلوم الإلهيَّة. ويكون للفتيان بفطرة الروح من العلوم أخفاها وأدقّها. ومنها علوم السمسمة التي لا يعلمها إلاَّ الخاصَّة من العلماء الفتيان. يقول ابن عربي:

لهم من خفايا العلم كل شعيرة وما هو موسوم لديهم بسمسمة[1]

يتضح في سياق ما تقدم توثق علاقة الفتوة، بالتحقق بما هو من العلوم المبهمة في مذهب ابن عربي . ويشبه من يذهب في طلبها، صورة الفتى العربي «حامي الظعينة» يقطع الصحراء متعرضاً لغرابيب العرب، ووحوش الصحراء، راكباً أهوال الطريق، ليعود بها، بسلام موضحاً لمن يريد أن يسلك على خطاه، خفايا الطريق ومخاطره . فيعتبر ابن عربي أن إيضاح مبهمات العلوم لا يكون إلا للفتيان الشجعان، فالفتى، يقول، هو من يوضح المبهم. وقد أوضح ابن عربي الشيخ الأكبر، والفتى الحاتمي الكثير من مبهمات العلوم صراحة أو إشارة ورمزاً، عن أمر إلهي. ومن هذه المبهمات على سبيل المثال لا الحصر سر كلب الكهف، أشرنا إليه في مقدمة هذه الورقة، فيقول موضحاً عن سر الشخص الكريم يظهر بمظهر «الكلب الظبي»، يعرفه من هو في الاعتبار «فتى عربيّاً»، أي من توضَّح وتعرَّب عنده مبهم أمر هذا الشخص، وعرف بأن ظهوره بمظهر الكلب الظبي ليس من باب المسخ، فهو، كما يقول، من «الأناسي سويا». ونفهم أن المعنى المقصود من إشارات ابن عربي هنا، أن الأمر من باب التجسد الروحاني، يقول:

إني رأيت بظنّي من كان كلباً ظبيًّا
وكان شخصاً كريماً من الإناسي سويًّا
ولم أجىء بالذي قل ت فيه شيئاً فريًّا
«ولا تقل فيه مسخ تكن فتى عربيًّا[2].

[1]- ف. 1، ص. 241 .
[2]- ديوان، ص. 284 . وقد تناولنا مسألة تأويل مفاهيم «العربيَّة» «الأعجميَّة» عند ابن عربي، في ورقتنا الأولى من كتابنا ورقات أكبريَّة .

يأتي التحقُّق بالعلوم الإلهيَّة وبمكارم الأخلاق وبالفتوَّة الموصلة إليها عند ابن عربي، وكما هو في التراث الإسلاميِّ عموماً، والصوفي خصوصاً، من باب السعادة الدنيويَّة والأخرويَّة. فهي أهمُّ ما يحوزه الإنسان في دنياه لآخرته، بل إنه بها، يتميَّز عند الله، يقول ابن عربي:

بـها ميَّـز الرَّحـمن بيـن عبـاده غداة غد في موقـف البعث والنشـرِ

كـما ميَّـز الرَّحـمن بيـن عبـاده إذا دفنوا في الأرض من ضغطة القبرِ

فـضـم لـتعذيـب وضـم تعشـق فلا بد منه فاعلـموا ذاك من شعري[1]

فمقام الإنسان في الآخرة هو استمراريَّة ما اكتسبه وعمل له في الدنيا، ولا يسكن في الدار الآخرة إلاَّ الدار التي بناها في الدنيا، ولا يجني إلاَّ ما غرسه في أرضها [2]. وإلاَّ فإنَّه في الآخرة وعندما يرى «خير الله»، يقول شيخنا: «يصبح نادماً بما فرط المسكين في زمن البذر»[3]، بل ويصبح في «نكد». وإن القلب المغبون هو الذي يسهو عن «سر حكمته في كلِّ كون». وينصح ابن عربي السالك بالعمل على اكتساب العلم الإلهيِّ قبل فوات الأوان، قائلاً:

فاعرف إلهك من قبل الممات فإن تمت فإنك عل التقليد مسجون.[4]

هذه العلوم والمعارف ضروريَّة عند كلِّ عاقل. والعاقل في مفهوم ابن عربي، هو الذي يعقل (يمسك) عقله المفكّر ليعقل ما يلقى إليه، ما يمليه عليه قلبه من الحكمة الإلهيَّة المؤيَّدة بالوحي والتنزيل الإلهيِّ، يقول:

لا يقبل الإلقاء إلاَّ عاقلٌ فإذا تخلى عنه ما هو عاقلُ.[5]

كما أنَّ هذه العلوم الإلهيَّة، يعتبرها ابن عربي بمثابة أسرار الشافية للعلل والأمراض الدنيويَّة والروحانيَّة. فإنَّ تدخل على السالك العلَّة ويصبح سقيماً، فإنها الشافية. والفتى هو الذي يعتمدها ويعمل بها ليشفي نفسه من العلل التي تطرأ عليه في سفره. فحال العمل والعلم عنده، مثل حال الروح مع الجسد لا ينفصلان دنيا وآخرة، فكما أن الجسد ذو روح، فإن الروح «ذو جسد»، ولا يكون إلاَّ مدبّراً لهيكل، يقول:

---

[1]- ديوان، ص. 314.

[2]- ينظم ابن عربي بهذا المعنى، فيقول: «دخلت جنة عدن كي أرى أثراً * فقيل ليس جناهم غير ما غرسوا». ديوان، ص. 358.

[3]- ديوان، ص. 314.

[4]- ديوان، ص. 33.

[5]- ديوان، ص, 231.

إذا تجلّى لكم في عين واحدة لن تدركوه لأن الروح ذو جسد. [1]

ولمّا كان البعث عند ابن عربي في القيامتين الصغرى والكبرى، معنويّاً وحسيّاً وحدة واحدة، كان التحقُّق بعلوم الآخرة، يتطلَّب الشفاء من العلل، والعمل في الدنيا. فعمل الإنسان وإن ينقطع في الآخرة حيث لا تكليف، إلاَّ أن نتائج أحكامه تظهر هناك، يقول الشيخ:

واعمل عليه تصب دنيا وآخرة وإنما الفوز في العقبى مع العمل[2] .

يتَّضح في إطار مفهوم وحدة الوجود، أو كما يسمّيه ابن عربي «الوجود الواحد» أو «الوجود الحق»، أن يوم الدين عنده، «هو يوم الدنيا والآخرة»[3] بلا شك. ينبه الشيخ في بابه الرابع والثلاثين وخمسمئة من كتاب «الفتوحات المكيَّة»، والمخصَّص «في معرفة حال قطب كان منزله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، إلى أن من يداوم على هذا الذكر، يفتح الله له معاني هذه السورة على «أكمل الوجوه»، «وينكشف له أمر الآخرة عياناً».[4] فإنه بمجيء الإسلام يقول ابن عربي : «اتصل الحكم بالآخرة».[5] وإن هذه العلوم البرزخيَّة عزيزة من فوق طور العقل، لا يصمد لها إلاَّ من تحقَّق بالفتوَّة. ولذلك بالإضافة إلى الكرم والإيثار والعلم والحكمة، كان لا بدَّ للفتوَّة من قوة، بها يأخذ الفتى علمه ويثبت حيث المزلاَّت وحيث المواقف المهيبة. فهو في صدد معاينة مواقف وأحوال وأهوال الآخرة مثل «ضغطة القبر» في دنياه وفي حياته، في حال اليقظة. لذا، كان لزاماً أن يؤكد شيخنا، في مجال االتحقق بهذه العلوم الشريفة أن «من لا قوة له لا فتوة له»، كما ذكرنا، وقد يكون كرم ولا فتوة. فلا بد من استكمال ثلاثية الكرم، والعلم والقوة، لاستحقاق لقب الفتوَّة واستكمال الرحلة إلى برزخ الوجود والعدم. وهو ذات برزخ «نعم لا»، الذي أشار إليه ابن عربي، وكان «فتىً» في حديثه لحكيم قرطبة ابن رشد وكان شيخاً، وقد فهم قاضي قرطبة إشارة ابن عربي وهاله أمرها وأخذ بالحوقلة، لما تيقن من كلام ابن عربي، أن عبور هذا البرزخ وما يكون فيه من أرواح تطير من موادها، وأعناق من أجسادها، وما يكون من رجوعها إلى أجسادها، وبعثها، شهود حقٍّ، في يقظة الدنيا.[6]

---

[1]- ديوان، ص. 293.

[2]- ديوان، ص.413.

[3]- ف.1، ص. 513 .

[4]- ف.4، ص. 178 .

[5]- ف.1، ص. 146 .

[6]- تناولنا مسألة لقاء ابن رشد وابن عربي، وما دار بينهما من حديث بالرمز والإشارة، في الورقة الخاتمة لكتابنا ورقات أكبريَّة، تحت عنوان «الفتوح الإلهي في مجمع بحري نعم ولا، اجتهاد العقل وجهاد النفس، علوم الدنيا وعرفان الآخرة في مذهب بن عربي».

الفتى الروح ابن أمه: «عيسى القلوب»، محييها وحاديها:

تتلخَّص صفات الفتى الأساسيَّة، كما رأينا، بشجاعة وبكرم يصل حدَّ الإيثار بالنفس، تجتمع كلُّ مكارم الأخلاق تحت لوائه. يقول ابن عربي «ومنحرهم نفسي ومشربهم دمي»[1] . وبسيف همَّة «مسلول» على الأعداء مؤيَّد بالقوَّة الإلهيَّة يحمي الحمى والحوزة. وبعلم إلهيٍّ يجمع علوم الموازين الإلهيَّة ومواطنها، بها يكون عطاء الفتوَّة. والفتوَّة، يقول ابن عربي : «من غير وزن لا يعوَّل عليه»[2]. هذه الصفات الأساسيَّة تلتقي ومفهوم الروح عنده، كما بيَّناه في ما تقدَّم. فللروح قوة إلهيَّة من حيث هو ريح (قوة) كلمة من نفس الرحمن، كالسيف الصارم، منه العزيمة وبه يكون جهاد النفس وقواها السبعيَّة. وإن الله، كما ينبّه ابن عربي، ما كلف العبد الضعيف إلاَّ بوجود هذه القوه فيه. خلق الله الروح كاملاً بالغاً عاقلاً، وعارفاً مؤمناً بتوحيد الله، عالماً بربّه وبنفسه، والدليل على ذلك، يقول الشيخ، إقراره بربوبيَّته في جوابه «بلى» حين أشهده الله على نفسه وعلى عبوديَّته، ولو أنه «لم يكن عاقلاً»، يستدرك شيخنا، قائلاً: «لما خاطبه الله، فالله لا يخاطب إلاَّ من يعقل عنه خطابه»[3]. فتمثِّل الفتوَّة بما تشتمل عليه من معاني المكارم والقوة والشجاعة، والحكمة والعلم، الطبيعة الأم للفتى الروح، فهو أبن أمه، يقول ابن عربي: «فالإنسان ابن أمه بلا شك، فالروح ابن طبيعة بدنه وهي أمه التي أرضعته ونشأ في بطنها»[4]. فهذا الروح «ابن أمه الطبيعة» من نفس الرحمن، وإن الأنفاس متعلَّقها المحلُّ الذي تمر منه، وتنشأ به، وإن صحتها المكارم ومرضها سفاسف الأخلاق[5]. ويؤكد الشيخ، أن هذه الصفات التي تمثل الفتوة تمثل الأم (النفس الكليَّة)، وابنها الفتى (الروح)، يتَّسم مثلها بالقوة و الكرم والشجاعة والإقدام، وإلا فالنفس الإنسانيَّة (الجزئيَّة)، فقد جبلها الله على الجزع والضعف في أصل نشأتها، لها الجبن والخوف.

يتَّسع موضوع الروح والنفس في مذهب ابن عربي، يشمل الأرواح الجزئيَّة والكليَّة نتركه لمناسبة أخرى إن شاء الله، ونأخذ باختصار هنا ما يخصُّ شخص الفتى الروح، ابن أمه الفتوَّة، السيد والخديم الذي لقيه الشيخ الأكبر بالقرب من الحجر الأسود، وهو المطلوب في طريق التصوُّف كما يؤكِّده. يتداخل مفهوم السيادة ومفهوم الخدمة في سياق مفهوم الفتوَّة والكمال الإنسانيِّ، ويعكس ابن عربي، كما ذكرنا المثل العربيَّ «سيد القوم خادمهم» واضعاً الخدمة في صدارة الموقف، فيقول: «خادم

[1]- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار الكتب العلميَّة، بيروت 2000، ص. 18 .
[2]- رسالة لا يعول عليه، ص. 198 .
[3]- ف.2، ص. 690 .
[4]- ف.1، ص. 276 .
[5]- ف.1، ص.ص. 274ـ275 .

القوم سيدهم»[1]. مؤكّداً أن معنى الخدمة هو مفتاح معنى السيادة. فالروح بما يمثله من خدمة وسيادة للسالك، هو في الاعتبار، فتى نشأته الإنسانيَّة، مليكها وخادمها (التاج والنعل)، وابن فطرتها، بقوَّته وعلمه وكرم خلقه يُحيي القلوب. ويقول من باب الإشارة إلى ما كان لنبيِّ الله عيسى بن مريم من إحياء بالنفخ، قائلاً، إن الروح الإلهيَّ هو نفس الرحمن «لذلك كنى (الله) عنه بالنفخ لمناسبة النفس، فقال، ونفخت فيه من روحي، وكذا جعل عيسى ينفخ في صورة طينيَّة كهيئة الطير».[2]

قلنا في بداية بحثنا، إن ابن عربي لمَّح ونوَّه لشخص الفتى الروحانيِّ الذي فات الناس أمره، ولم يذكره بالاسم في مكانه. وقد أثار هذا الفتى فضول قرّائه، من يكون؟ هل هو كناية ورمز للقرآن الكريم، وقد وصفة الشيخ بالمتكلِّم الصامت؟ وجاءت في التراث النبويِّ الإشارة إلى القرآن يأتي المؤمن في هيئة فتى حسَن الطلعة. وقال بعض المفسِّرين، هو روح، وقد يكون جبريل " المخصوص بالإنباء". وقد يخطر على بال أحدهم أنه من وحي خيال ابن عربي نفسه. ولكن الشيخ يقطع طريق هذه التكهُّنات والظنون، فيقول "وليس من الأملاك بل هو إنسيٌّ"[3]مؤكّداً الإشارة إلى شخص بعينه. ولقد بيَّنَّا في دراستنا المعمَّقة في الفتوَّة عند ابن عربي، أن هويَّة هذا الفتى الروح بن أمه، تعود لنبيِّ الله عيسى بن مريم عليه السلام، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَاهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[4]. بين يديه، كان أول رجوع ابن عربي إلى الله، كما يصرِّح بذلك هو نفسه (لمراجعة الدلائل نعيد القارئ إلى دراستنا في الفتوَّة)[5]. وإذ يتعمد الشيخ الأكبر ألاَّ يصرِّح بهويّة الفتى الروح علانيَّة، ويتحدَّث عنه بلغة الرمز والإشارة في الباب الأول، فذلك كما نراه، أسوة بطبيعة الروح، وتيمُّناً به، فهو الفتى الذي لا يتحدَّث إلاَّ رمزاً وإشارة، وقد فطر، كما يقول ابن عربي، «أن لا يكلم أحداً إلاَّ رمزاً»[6]. كما أننا قد نرى في الإشارة إليه وبالغموض الذي تعمَّد أن يحيطه به ابن عربي، أيضاً، استثارة لفتوَّة القارئ الذي ينوي أن يركب مشاق الفتوحات ومخاطرها، فيدعوه للذهاب في أثر الفتى يجده في أبواب لاحقة من كتاب «الفتوحات المكيَّة». كما يجده في باب سفر القلب من كتابه «الإسراء»، وفي السماء الثانية من الكتاب نفسه، حيث روحانية المسيح، وحيث يصفه ابن عربي بالفتى كاتب الإلهام، «رائع الجمال ساطع البهاء»، طلب منه أن يكتب له «ظهير الأمان»[7] في سفره.

---

[1]- ولا يمكن اعتبار ذلك هفوة من الشيخ، فأولاً، لا يتأتى ذلك من متمكّن من اللغة والحضارة العربيَّة مثله. وثانياً، إنه يردِّده في أكثر من مكان مما يدلُّ على سابق تصميم بإبراز المثل معكوساً، وإن المعنى الذي يريد إيصاله بفعله هذا، واضح.

[2]- ف.1، ص. 275 .

[3]- ف. 1، ص. 47 .

[4]- سورة النساء: الآية171 .

[5]- Ibn Arabi L'initiation à la Futuww، ص ص. 226-230 .

[6]- ف. 1، ص. 48 .

[7]- الإسراء إلى المقام الأسرى ص. ص. 57ــ 81.

يتوجَّب على طالب درب الفتوَّة، إذاً، التأهُّب والاستعداد، بدءاً بإحياء عهد فطرته، «فطرة بلى»، حتى يتجلَّى له فتى نفسه، يمين الله في أرض جسمه، وحادي عيسها، ليجدِّد عهده ويلتزم به. فصح القول بإحياء الفتوَّة، فهي كامنة في قلب الإنسان (كعبة مكته)، «أم القرى». وإن الصورة التي يوحيها ابن عربي، أن الفتوَّة عندما تحيي القلب، فإنَّ فتاها، الروح (كلمة الله)، يسيح في باقي أرض الجسم، من المملكة الإنسانيَّة[1]، يجدِّد البيعة لجوارح البلدان ومدنها وأقطارها، ويستوفي زكاة علومها منها. ويتَّضح دور البيعة[2] في تثبيب مريد وسالك طريق الله رغم المصاعب، إذ إن الطريق كما ذكرنا، خطر وشاق، فكان الفتى المسيح «عيسى القلوب» كما يسمِّيه ابن عربي، هو الذي يحييها ويحيي جوارح بدنها من قبورها بالعلم؛ إذ إنَّ حياة الروح ذاتيَّة، تُحيي بذاتها كلَّ ميت. يقول شيخنا:

عجباً كيف تترك القـــلب ميتاً وحيـاة القلـوبِ فـــي ألـــفاظـك

أنت عيسى القلوب تنشرها من جدث الجهل وهي من حفاظك[3]

يكمن الفرق بين من هو حي بذاته، ومن هو حي بغيره، عند ابن عربي، في اعتبار الحيِّ بذاته يحيي كلَّ ما يلامسه أو يطأه أو كلَّ من يراه، يقول في الفصِّ الخامس عشر المخصوص بالمسيح عيسى عليه السلام «فص حكمة نبويَّة في كلمة عيسويَّة»: «إعلم أنَّ من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلاَّ حيي ذلك الشيء وسرت الحياة فيه»[4]. ويقول مؤكِّداً من حضرة الاسم الحيِّ من «حضرة الحياة»: إن «الحي بذاته يحيا به كلُّ من يراه وما يغيب عنه شيء فكلُّ شيء به حي»[5]. وإن الطريق للفتوحات وكشوف الحقائق، والصوفيَّة هم في الاعتبار «أهل حقائق» كما يؤكِّده ابن عربي في كلِّ مناسبة، يتطلَّب صحبة والتزام من كانت حياته ذاتيَّة، ولا يكون إحياء علوم الفتوحات والشهود إلاَّ به. ينبِّه ابن عربي إلى وجوب رفقة من هو حي بذاته، فيقول:»ولكن بينك وبين هذه الحال مفاوز مهلكة وبيداء معطشة وطرق دارسة وآثار طامسة يحار فيها الخريت الذي انكشفت له الحقائق. فلا يقطعها إلاَّ من يُحيي ويميت، لا من يحيا ويموت».[6] ويقول في هذا الروح:

---

[1]- أفرد ابن عربي لهذه المملكة الإنسانيَّة، كتاباً سمأَه: التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة، نشرته مؤسَّسات عديدة.

[2]- وقد شرحنا معاني البيعة وعهد فطرة «بلى»، عند ابن عربي في الورقة الثانية من كتابنا ورقات أكبريَّة، تحت عنوان : دلالات معاني «البيعة» «والعهد» في إطار مفاهيم نظريَّات الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، والعصمة والابتلاء.

[3]- ديوان، ص. 47.

[4]- فصوص الحكم، تحقيق أبرار أحمد شاهي وعبد العزيز المنصوب، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016 ص. 144

[5]- ف. 4، ص. 291 .

[6]- ف. 3، ص. 246 .

أفـادني منـه أسـرارٌ مـخبَّـأة معصومةُ الحال من علم الخفيَّاتِ

فعندما حصلت في القلب عشت بها وصرت حيّاً ولكن بين أمـواتِ[1]

يشبِّه ابن عربي، الفتى «الروحانيَّ»، «عيسى القلوب» «بالقمر المنير» «وبقمر الصدق»، الذي يلبس هيكل جسمه كما يلبس القمر دجى الليل، فيقول: «أتانا رسول القوم مرتد الدجى»[2]، يستدلُّ به فتيان الليل في سراهم. ويعتبر الشيخ في هذه الصورة المجازيَّة، أن الله وهو الكريم، جعل تجلّي هذا الفتى القمر، رأفةً ورحمةً بفتيانه القاصدينه، أضيافه «أضياف الله»[3] في ليلهم البهيم، ينير لهم الطريق، يقول:

والذي يُشهده نور القمر فهو المرحوم

والذي غيب عنه واستسر فهو المحروم.[4]

هو الفتى، الروح، نور حياته الذاتيُّ جعله بغية السائرين يستنيرون طريقهم به، وبه تنكشف لهم الحقائق، فوجب عليهم، كما يقول ابن عربي، أن يتحوَّلوا إلى الله سبحانه وتعالى، يحمدونه ويدعونه، حتى يجود عليهم بلقائه، ليكون دليل رحلتهم، حاميهم، وطبيبهم، لما يتعرَّضون له من الآفات في سفرهم. وينظم الشيخ بهذا المعنى، فيقول:

للحقِّ فينا تصاريف وأشياءُ ولا دواء إذا ما استحكم الـداءُ

الداءُ داءٌ عضالٌ ليس يذهبهُ إلاَّ عُبيد له في الطبِّ أنبــاءُ

عـن الإله كعيسى في نبوَّتهِ ومن أتته من الرحمن أنبــاءُ[5]

إن يكن الفتى، روح الله وكلمته عيسى عليه السلام في الاعتبار قمراً، فذلك لما في منازل القمر من إبدار ومحاق عبرة للسالكين ومثَلٌ، أراد الله سبحانه به لهم، كما يقول ابن عربي: «العبور إلى ما نصب لهم من معرفة الإنسان الكامل ومعرفة الله لوجودهم على الصورة»[6]. يشبه الفتى القمر يطلب كمال شهر وجوده، فيكون له التغيرُّ في المنازل زيادة ونقصاناً، بينما هو في ذاته تامّ. وإنَّ

---

[1]- ديوان، ص. 361 .

[2]- ديوان، ص. 68 .

[3]- الصوفيَّة، هم في الاعتبار عند ابن عربي، كما يقول: «أضياف الله»، يسافرون إليه وينزلون في حماه، فيحق لهم ما يحق للضيف عند العرب من القرى، رمز العلوم والأحوال والمعارف الإلهيَّة.

[4]- ديوان، ص. 116 .

[5]- ديوان، ص. 361 .

[6]- ف.3، ص. 111 .

تمام المعرفة للسالك هو معرفته بآيات الله في نفسه «العالم الصغير»، وفي الآفاق «العالم الكبير». وأن كلَّ شيء هو في الحقيقة، مثلٌ يستند إلى حقيقة إلهيَّة، وهذه الأمثال، ينبّه ابن عربي، هي لله، وهو الذي يضربها للناس. ولمَّا كان الانسان لا يقبل علم وجوده إلاَّ بالمثل، كان النور من حيث كونه يمسح الوجود علوّاً وسفلاً، أحسن مثلاً ضربه الله للإنسان حتى يفهم وجود أرضه وسمائه، يقول الشيخ:

لا يقبل الإنسان علم وجودهِ إلاَّ به فهو العليُّ السافل[1]

وإذ يقول ابن عربي في هذا السياق مجازاً: «وفاز القمر بالفتوَّة»، فإنَّه يلاقي فوز الفتوَّة بنور الروح والكلمة يكون كالسيف الصارم في كشوف الحقائق. فهو «القول الفصل وكلمة الصدق، «بمثابة «سيف الله في أرضه». وهو يصل فتوَّة المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام، بنور سيف الشريعة المحمديَّة في آخر الزمان يقيم به العدل، يقول: «وضرب له (للمسيح) بسهم في الدورة المحمديَّة، وأن سهمه يصيب قرطاسها وعدله يقيم قسطاسها»[2] فيشير إلى نزول روحه في دمشق، يكون كما يقول:

هناك سيفٌ للشريعة صارمٌ بدعوة مـــهديٍّ وسنـــَّة مصطفى

فيقتل دجَّالاً يدحض باطلاً ويهلك أعداء وينجو من اهتدى.[3]

رحلة الفتى قمر الروح «عيسى القلوب» من مقام «التمام» إلى مقام «كمال» الحمد.

الملاميَّة، «أصحاب النومة العسلية» في أعلى هرم الفتوَّة:

وإن تمايزت في طريق الحق عند شيوخ التصوف والعرفان، ولا سيما عند ابن عربي، معاني العدم والمحو والمحق والسلب والفناء والغربة ومفارقة الأوطان، من جهة، ومعاني الوجود والإثبات والإيجاب ومحق المحق والبقاء والرجوع، من جهة أخرى، إلاَّ أن هذا التمايز يكون من حيث المعنى الخاصِّ بكلِّ مفهوم. تجتمع هذه المفاهيم تحت مفاهيم الحياة والموت والبعث، ولا يشكِّل الموت نهاية الحياة بل هو في الأصل الحدث المرجوُّ والذي ينتظره العارف بالله لما فيه من لقاء وشهود الله. فيتغنَّى بالموت، النخبة من شيوخ الصوفيَّة ممَّن يسميهم ابن عربي «بالأكابر»، «وبأعظم الرجال» أو «بالصنف العالي من رجال الله»، مشيراً إلى طبقة الملاميَّة الذين هم في

[1]- ديوان، ص. 230 .

[2]- الإسراء إلى المقام الأسرى، ص. 82. تشرح سعاد الحكيم معنى القرطاس هنا الغرض.

[3]- ديوان، ص. 65 .

اعتباره، حازوا أعلى درجات مقام الفتوة، ومنهم أبو السعود الذي كان يردد معجباً بقول أبي تمام (تم ذكره):

وأثبت في مستنقع الموت رجله وقال لها من دون أخمصك الحشر.

في هذا السياق، يؤكِّد الشيخ قائلاً: «هكذا هو الرجل وإلاَّ فلا يدّعي أنه رجل»[1]. ويعجب بمواقف العرب لا يهابون الموت، بل، وفي مواطن يستعذبونه، فيستذكر شيخنا قول الشاعر من بني ضبة:

نحن بنـــي ضبـه إذا جد الوهل الموت عندنا أحلى من العسل

نحن بنو الموت إذا الموت نزل لا عـــــار بالـــموت إذا حـل .

وينبِّه ابن عربي إلى مقولة الشاعر إنه «يلتذُّ بالموت تلذُّذ آكل العسل»، يعتبرها من دواعي النظر والاستبصار، يقول: محفِّزاً القارئ السالك: «هذه الإشارة فيها غنية لمن نظر واستبصر»[2]. فنستبصر في قمَّة الفتوَّة عنده يتجلَّى فيها صنف الملاميَّة «أصحاب النومة العسليَّة»، ممن حازوا وجازوا أسرار الحياة والموت، ويذكر الشيخ بما كان أبو السعود يقوله: «ما هي إلاَّ الصلوات الخمس وانتظار الموت»، ويستدرك منبّهاً ومعلّقاً على كلام أبي السعود، فيقول: «وتحت هذا الكلام علم كبير»[3] في إشارة إلى علم سر القضاء والقدر. يكون حال من حازه أنه «استراح» «ومات قبل أن يموت»، فقامت عنده القيامة الصغرى وتم بعثه وعودته في مقام الثبوت في عين الحق، وهوما يسميه ابن عربي مقام «محق المحق» مقامّاً محمديّاً.

تتلخَّص مرتبة الملاميَّة في أعلى درجات مقام الفتوَّة عند شيخنا الحاتمي، بكونها نحراً لنفس وصلوات، و سعياً بين صفا ومروة، ورجمَ شيطانٍ عند عقبات، ومواقفَ، وازدلافاً، وشراء "حمد بحمد" يبقى مدى الدهر، مهراً لحسناء، غضة حوراء، كاعب بكر يصفها ابن عربي "بالكعبة الحسناء"[4] حيث يتحقَّق بما يمليه عليه "العلم القلمي الأعلى"[5]. عندها يكون التحقُّق بالحقيقة المحمديَّة، وتكون رؤية الله بمرآة محمد "رؤية كماليَّة". وإن كمال الشهر، والشهر رمز الإنسان الكامل عنده، لا يكون إلاَّ بسفر القمر، رمز الروح، بمنازله حتى يتمَّ بدره، ويجتمع فتاؤه قوَّة وكرماً؛

[1] - ف.2، ص. 371 .
[2]- ف4، ص ص.-290 291 .
[3]- ف.1، ص.188 .
[4]- قصيدة ابن عربي في خطبة الفتوحات، مطلعها: لما انتهى للكعبة الحسناء * جسمي وحصل رتبة الأمناء. ف.1، ص.6 .
[5]- ف. 1، ص. 51.

فيتطلَّع إلى محاقه يسير إليه ليتحقَّق في مقام الإيثار. في هذا السياق نقرأ مقولة ابن عربي: "وفاز القمر بالفتوة". إذ لا يخوض المحاق إلاَّ من تسلَّح بسيف الإيثار والفتوة والكرم علماً وتحقُّقاً، لا جهلاً. فيشهد وحدة وجوده ويعلم أنَّ السيف والكرم والعلم طبيعة فتوَّته وفطرته. يحمد الله ويسلِّم لأمره مترقّياً في مقامات الحمد حتى يجتازها إلى المقام اليثربي "مقام لا مقام"، حيث جمعيَّة المقامات كلِّها، فيعرف أن حقيقة حمده هي حقيقته، وكعبة قلبه، وهي كتابه وقرآنه، وأنه كما يقول ابن عربي، لم يخرج في سفره عن نفسه. يعود الفتى متحقِّقاً في مقام الملاميَّة محمديَّاً يمشي في الأسواق ويأكل القديد، متحقِّقاً في مقام النفس اللوَّامة مؤيَّداً بكتاب الله.

في هذا السياق يقول ابن عربي "وبقي الوحي فتوة"[1]. فنفهم لم ربط الفتوَّة بالنبوَّة، وجعلها نائبة لها بعد أن أغلق باب النبوَّة التشريعيَّة بشريعة محمد ﷺ بظهور شخصه في الزمان والمكان. فنفهم في هذا السياق، إشارته «وبقي الوحي الفتوَّة»، من حيث هو وحي نبوَّة وولاية، لا وحي تشريع. فرحلة الفتوَّة هي رحلة «التمام» إلى «الكمال»، يعتبرها من الآية الكريمة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام دينا﴾[2].

ولو تدبَّرنا ترتيب الحكم النبويَّة في كتاب ابن عربي «فصوص الحكم» الذي يوافق تركيبه الشهر القمري وعدد كلمات الفاتحة[3]، نجد أنَّ ترتيب الحكمة النبويَّة العيسويَّة هو الحكمة الخامسة عشرة، يوافق النهاية العظمى لليلة بدر التمام. وتأتي الحكمة المحمديَّة في الترتيب السابع والعشرين يوافق بداية فترة المحاق، وهي أيضاً في الاعتبار ليلة القدر من شهر رمضان. ولو تدبَّرنا أيضاً ما بين فتى الفتوحات المكيَّة «الفتى الفائت» المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، «وخير فتىً» الرسول ﷺ، فتى «فصوص الحكم» الذي رآه في مبشرة، يناوله كتاب الفصوص[4]، لوجدنا الرقم خمسمئة وستين، يطابق عدد أبواب الفتوحات التي هي في الاعتبار، للدارس المتخصص الطريق للفصوص. كما يمثل الرقم 560 بالإضافة لكونه سنة مولد ابن عربي نفسه، فإنه في بعض الروايات يمثِّل عدد السنين ما بين أنبياء الله عيسى والرسول عليه السلام[5]. فما فاز القمر بالفتوَّة إلاَّ ليبقى الوحي فتوَّة. تحقق الشيخ

---

[1]- ف.4، ص. 395

[2]- سورة المائدة: الآية 3

[3]- وقد بينا هذا التناسب في ورقتنا «خطاب القونوي بين التأثر بخطاب ابن عربي والتمايز عنه، الفكوك والفصوص أنموذجاً، ألقي بمناسبة المؤتمر العالمي لصدر الدين القونوين، ونشر ضمن أعمال المؤتمر في قونيا، 2008 منشورات MEBKAM تنسيق Dilaver Gurer وترجم هذا البحث إلى اللُّغة الإنكليزيَّة ونشر في مجلة Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society,V49 2011

[4]- يقول ابن عربي في مقدّمة كتابه فصوص الحكم، إنه رأى رسول الله ــ صلىَّ الله عليه وسلَّم ــ، في مبشرة وبيده كتاب الفصوص، وطلب منه أن يأخذه ويخرج به إلى الناس. فامتثل ابن عربي لأوامر سيده قائلاً «السمع والطاعة» وأخرجه للناس.

[5]- جاءت هذه الروايات «نقلاً عن قتادة» في معظم كتب التفسير في سياق تفسير الآية الكريمة *على فترة من الرسل*المائدة: 19، يراجع مثلاً تفسير ابن كثير، والطبري.

الحاتمي بالفتوة وبالمقام المحمدي، وعاد مؤيَّداً بقوَّة القلم الإلهيِّ، يقول: «وإذا بالعلم القلمي الأعلى قد نزل بذاتي من منازله العلى راكباً على جواده، قائماً على ثلاث قوائم. فنكس رأسه إلى ذاتي، فانتشرت الأنوار والظلمات ونفث في روعي جميع الكائنات، ففتق أرضي وسمائي وأطلعني على جميع أسمائي»[1] . فإن كان باب النبوَّة التشريعيَّة قد أغلق، بشريعة الرسول ﷺ الخاتم، إلاَّ أن الله أبقى للخلق، كما يقول ابن عربي: «التنزُّل الروحاني بالعلم ليكونوا على بصيرة في دعائهم إلى الله»[2].

[1]- ف.1، ص. 51
[2]- ف.2، ص. 569

خلاصة :

تتميَّز قصة الفتوَّة بالذكورة والقوَّة والفروسيَّة، فإن محورها، وغايتها عند الشيخ الأكبر، وقد عرف أيضاً بالحاتميِّ، هو مهر«الأنثى»، صاحبة «كنوز المعارف الإلهيَّة» والحكم النبويَّة، «الكعبة المشرَّفة». يقدِّم الفتى طالب طريق علوم هذه الفتوح والكشوف، مهراً، براهين الفتوَّة من استعداد وتأسيس، مفاده التخلق بمكارم الأخلاق الإلهيَّة والقوَّة والحكمة؛ إذ لا يشارف كنوز الله في حماه، إلاَّ من هو كفؤاً لها. يدخل الفتى إلى حضرة الكعبة، يسمّيها ابن عربي «بالكعبة الحسناء» حيث يتحقَّق بما يمليه عليه «العلم القلمي الأعلى» من حقائق العلوم في مقام الحمد الجامع. في هذا السياق، نقرأ في عنوان كتاب الشيخ، الفتوحات المكيَّة، الإشارة إلى فتح الرسولﷺ مكة، وكان في السنة الثامنه للهجرة، توالت بعده الفتوحات الإسلاميّة وتلاحقت في مغارب الأرض ومشارقها. تأسّياً بالسيرة النبويَّة، يطلب الفتى الحضرة المكيَّة ليفتح الله عليه علوم مشارق ومغارب قواه الروحانيَّة والحسّيَّة، معتبراً مشاقَّ الطريق، مهراً يقدّمه لهذه «الأنثى» العتيقة. فقد أشار الشيخ الأكبر إلى خبر «حديث الأنثى» من الحضرة المكيَّة، عبر مشهد مهيب، في مكاشفة قلبيَّة تمثّل جوهر خطبة كتاب «الفتوحات المكيَّة». وحرص على بيان تفصيل علوم هذا الحديث في باقي أبواب الكتاب، وفي مؤلَّفاته الأخرى.

خلاصة ما يذهب إليه ابن عربي بصدد فتوة الروح في الفتوحات المكية ما ينطوي عليه المقتبس التالي:

«فلمَّا نازعه الهوى واستعان بالنفس عليه، عزم الروح على قتل الهوى، واستعد. فلمَّا برز الروح بجنود التوحيد والملأ الأعلى، وبرز الهوى كذلك بجنود الأماني والغرور والملأ الأسفل، قال الروح للهوى: مني إليك، فإن ظفرتُ بك فالقوم لي، وإن ظفرتَ أنت وهزمتني، فالملك لك ولا يهلك القوم بيننا. برز الروح والهوى، فقتله الروح بسيف العدم وظفر بالنفس بعد إباية منها وجهد كبير، فأسلمت تحت سيفه، فسلمت وأسلمت وتطهَّرت وتقدَّست وآمنت الحواسُّ لإيمانها، ودخلوا في رقِّ الانقياد وأذعنوا، وسلبت عنهم أردية الدعاوى الفاسدة واتَّحدت كلمتهم، وصار الروح والنفس كالشيء الواحد[ ] ونقله من افتراق الشرع إلى جمع التوحيد»[1].

[1]- الفتوحات المكيَّة، في أربعة مجلَّدات، سنرمز إليها ب ف، ف.1، ص274 . وإذ نعتمد هذه النسخة من الفتوحات في أربعة مجلَّدات لا تفوتنا مراجعة النسخة التي حقَّقها عبد العزيز المنصوب في ثلاثة عشر مجلَّداً.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. التأويلات النجميَّة في التفسير الإشاريِّ الصوفيِّ، بيروت، 2009، ج. 4، ص. 120. وكثيرة هي الأمثلة في تفسير فتية أهل الكهف في كتب التصوُّف، على سبيل المثال تراجع الرسالة القشيريَّة، بيروت 1990، ولطائف المنن لابن عطاء الله، القاهرة، 1987.
3. تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2000.
4. ديوان ابن عربي، دار الكتب العلميَّة، بيروت 2002.
5. ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار الكتب العلميَّة، بيروت 2000.
6. الرسالة الوجوديَّة، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 2004.
7. رسالة لا يعول عليه، في رسائل ابن عربي، دار الكتب العلميَّة، بيروت 2007.
8. فصوص الحكم، تحقيق أبرار أحمد شاهي وعبد العزيز المنصوب، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.
9. كلود عداس، ابن عربي، سيرته وفكره(مترجم)، بيروت، المدار الإسلامي، 2014، محمد الحاج يوسف، شمس المغرب، سيرة الشيخ الأكبر ومذهبه، حلب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، 2006.
10. ديوان سجيع جميل الجبيلي، ديوان أمية بن أبي الصلت، بيروت، دار صادر، 1998

المصادر الأجنبية

1. Michel Chodkiewicz, Le Sceau des saints , Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Paris, Gallimard, 1986, réd. 2012, n. 27.
2. An-Nasir li-Din Allah. Politik, Religion, Kultur in der späten Abbasidenzeit. (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N.F. Band 8). Berlin/ New York 1975.
3. Ibn Arabi Le livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux, Paris,1984 rééd1988

الفتوَّة بما هي تظهير للتصوُّف المدنيّ
تقريب سوسيو ـ ثقافي

علي محمد مؤذّني
أستاذ في جامعة طهران

فاطمة مهري
طالبة دكتوراه في جامعة طهران

ملخص إجمالي

يعتقد البعض أنَّ الفتوَّة نوعٌ من التصوُّف العاميِّ؛ بيد أنَّ هذا التصوُّر يبدو قاصراً عن توضيح دورها وتأثيرها على مستوى نموٍّ وتطوُّر الحياة الاجتماعيَّة والحضارية، وما من ريب أن هذه الوجهة السلوكية، لدى المتصوّفة والعرفاء، كان لها أثرها الكبير على «الحياة المدنيَّة» للمجتمعات الإسلاميَّة، ومثل هذا التأثير لم يكن على المستوى الفكريِّ فحسب؛ بل تخطّى ذلك أيضًا نحو التأثير السياسيِّ والاجتماعيْ.

لقد دخلت الفتوَّات على امتداد التاريخ مجالات السوق والمجتمع، وتغلغلت في طبقات الحِرَفيّين، وفرضت آدابًا وسُنَنًا امتزجت بالتركيب الفكريِّ لهذه الطبقات، وتمكّنت من إضفاء روح الحياة المدنيَّة الحضريَّة على المفاهيم الصوفيَّة، فظهرت تبعاً لذلك مفاهيم ومصطلحات جديدة من أبرزها التصوُّف المدنيّ.

سنعمل في هذا البحث على عرض الأدلّة التي تثبت هذه الفَرَضية وتقيم الأدلة على صوابها في الميدان المعرفي والسوسيولوجي.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الفتوَّة، الفتيان، الحرفيّ، التصوُّف، الحياة المدنيَّة- الحضرية- التصوف المدني.

---

* المصدر [عن فصليَّة «دراسات اللُّغة والأدب الفارسيّ]، جامعة آزاد الإسلاميَّة، فرع بوشهر، العام الثاني، العدد 3، ربيع 1389هـ.ش/ 2010م].
ـ ترجمة: د. علي الحاج حسن

تمهيد:

كان التصوّف وباستمرار من جملة الموضوعات التي جذبت اهتمام الباحثين والمحقّقين في مجالات الثقافة والحضارة في إيران، ومن هذا المنطلق، خضع التاريخ وسيرَّ تطوّره لدراسات كثيرة. وكان مصطلح «الفتوة» واحدًا من الموضوعات المرتبطة برباط وثيق بالتصوّف، إلاّ أنَّه كان قليل الحضور في النصوص والمصادر الصوفيَّة، إذا ما قارنّاه بحضور المفاهيم الأخرى؛ لذلك لم يخضع مفهوم الفتوة للبحث والدراسة من ناحية كونه مفهومًا مؤثّرًا في الحياة الفكريّة – الاجتماعيّة للمجتمع الإيرانيّ – المسلم؛ لعلّ السبب في ذلك، أنّ الفتيان في الأغلب هم من عامّة الناس، وقليلاً ما كانوا يولون الاهتمام لكتابة أصول اعتقاداتهم، بالأخصّ في القرون الأولى. ومع ذلك، يمكن تتبّع أحوالهم في الآثار المكتوبة، والتي لم تُذكر في رسائل الفتوات، بل في الكتابات التاريخيّة والأدبيّة.

يمكن تقسيم النصوص التي تحدّثت عن الفتوَّة ومقولاتها بشكل خاصّ إلى مجموعات عدَّة منها:

أ- النصوص التي عرفت بـ«رسائل الفتوة» أو «كتاب الفتوة»، والتي تحدّثت أغلبها عن الحرف؛ ولعلَّ من أشهر هذه النصوص التي نُشرت: رسائل الفتوة (التي تشتمل على سبع رسائل لمجموعة من المؤلّفين هم: شهاب الدين السهروورديّ، عبد الرزّاق الكاشاني، شمس الدين محمّد بن محمود الآملي، نجم الدين زركوب، درويش علي كهركري، ورسالة فتوة حائكي الخيش التي لم يُعْلم مؤلّفها)، وهي من تصحيح مرتضى صرّاف، «رسالة فتوة السقّائين»، طباعة ايرج أفشار (طبعت في الذكرى السنوية للدكتور محمود أفشار (1372هـ.ش/ 1993)، «ثلاث رسائل فتوة» طباعة مهران أفشاري، (في ذكرى الدكتور محمود أفشار)، بالإضافة إلى أربع عشرة رسالة في باب الفتوة وأصنافها من تصحيح مهران أفشاري ومهدي مدائني.

تمحورت هذه النصوص ـ وهي نصوص غير طويلة ـ حول إثبات وتقرير أصل الفتوَّة، منشأها – وقد أرجعت أغلب أصنافها إلى الأنبياء – أصنافها، آدابها، أصولها والفضائل المقبولة عند الحرفيّين. بعض هذه النصوص، لم تتحدّث حول حرفة خاصّة؛ لذلك جاء الكلام فيها مطوّلاً، بل أشارت إلى الفتوَّة كمفهوم خاصّ، من جملة هذه النصوص كتاب «الفتوَّة» للسلمي[2]، حيث تظهر الفتوَّة في

[2]- (راجع: شفيعي كدكني 1386هـ.ش/ 2007، الفصل 23)

الكتاب بصورتها الصوفيّة الكاملة، «تحفة الوصايا» من تأليف أحمد بن الياس النقاش الخرتبرتي (طبعت صورة للرسالة في مجلّة «كليّة الاقتصاد» في تركيا»[1]، كتاب «الفتوة» لابن المعمار، «رسالة الفتوة السلطانيّة» للملاّ حسين واعظي كاشفي.

ب- النصوص البحثيّة المعاصرة، ويمكن تقسيمها إلى عدّة مجموعات عدَّة منها:

- الأولى؛ الآثار التي كُتبت حول الفتوَّة بشكل مستقلّ، والتي تمحورت حول تعريفها، تاريخها وتحوُّلاتها، من قبيل الفتوَّة في الدول الإسلاميّة للمؤلّف عبد الباقي غولبينارلي، ومذهب الفتوة لهنري كوربان، رسالة الفتوة: مذهب وآداب وعادات لمحمّد عفيفي.

- الثانية؛ هي الآثار التي دوِّنت كمقدِّمة لرسائل الفتوَّة، والتي تضمّنت تعريفًا بالنصّ الذي كتبت لأجله، بالإضافة إلى كليَّات مفيدة حول الفتوَّة وأصولها. من جملة هذه الآثار مقدِّمة مصطفى جواد على كتاب الفتوَّة لابن المعمار، مقدِّمة محمّد جعفر محجوب على رسالة الفتوَّة السلطانيّة، ومقدّمة مهران أفشاري ومهدي مدائني على الرسائل الأربع عشرة في باب الفتوَّة.

كما أنّ الباحثين الذين كتبوا حول التصوّف، خصّصوا فصولاً في آثارهم للحديث عن الفتوَّة، وللعلاقة التي تحكم التصوّف والفتوة ومسيرة التحوّلات التي شهدتها. من جملة الكتب في هذا الشأن: القلندريّة في التاريخ للدكتور محمّد رضا شفيعي كدكني، وآثار المرحوم الدكتور عبد الحسين زرين كوب، خصوصًا كتابه «بحثًا عن التصوّف في إيران» (الفصل 14)، والذي تحدّث عن أصحاب الملامة والفتيان.

وقد نُشر العديد من المقالات حول الفتوة، من جملتها مقال لفرانتس تشنر حول تاريخ تحوّلات الفتوة - بالإضافة إلى تصحيحه رسالة الفتوة الناصريّة ـ وقد دوّن العديد من المقالات في هذا الخصوص.

وتعتبر كتابات الدكتور زرين كوب هي الأبرز من بين الكتابات التي أشرنا إليها حتّى الآن، في توضيح دور الحرفيين في الفتوَّة، والعلاقة التي تربط الفتيان بأصحاب الحِرف وطبقاتهم، وهو قدّم مفاتيح مفيدة في توضيح الجذور الإيرانيّة للفتوة.

سنحاول في هذا المقال، أن نوضح دور الفتوَّة في إيجاد المدنيَّة، ودور الفتيان في الحياة الاجتماعيّة.

---

[1]- عنوان المجلة نقلاً عن شفيعي كدكني(4-1 .No inci II) Iktisat Fakultesi Mecmuasi .162 :1386

دور الفتوَّة في الحياة المدنيَّة:

كما أنّ الفتوة ترتبط برباط وثيق مع التصوُّف، فهي تتماهى وتمتزج بطبقات المجتمع العامَّة، حيث يمكن اعتبار هذا التمازج والتماهي أحد موارد الافتراق أو الوجه المميّز بين التصوُّف والفتوَّة. ومن جملة الدوافع الأساسيّة التي تعزّز هذا الادّعاء الارتباط الوثيق بين الفتوَّة وطبقة الحرفيّين. إنّ هذه العلاقة كانت في السابق سببًا في تنظيم الحياة المدنيّة في الحضارة الإسلاميّة، مع العلم أنّه يمكن مشاهدة ما يمكن أن يشير إلى ذلك، في ما تبقّى من الطريقة الحرفيّة التقليديّة، ومع زوال وضمور الشكل التقليديّ للتكسّب في القرنين الأخيرين، فلا يمكن الاكتفاء بالنماذج القليلة المتبقّية للبحث والدراسة حولها. إنّ ما نسمعه اليوم في الأسواق والأحياء حول الفتيان والبهلوانيّين والرفاق، أو الكلمات اليوميّة المستخدمة والمستوحاة من عالم الذّوق والمعرفة، جميعها تشير إلى أشخاص كانوا يمتلكونها على وجه المعنى، وليس الادّعاء، وإذا كانت بعض الكلمات قد امتزجت اليوم بقصص من عالم الجهل كاللوتيين مثلاً، فإنّ الفتوَّة ما زالت صفة بارزة يُنْظر إلى صاحبها نظرة احترام وتقدير.

الفتوَّة والفتيان:

عدّد مؤلِّف رسالة قابوس الذي عاش في القرن الخامس، أصول الفتوَّة على النحو الآتي: «أصول الفتوَّة ثلاثة أشياء: الأوّل أن تفعل كلَّ ما تقول، والثاني أن لا تتكلَّم بما يخالف الصدق، والثالث أن تعتمد التواضع». (عنصر المعالي 1378: 246).

ممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ ما قيل في رسائل الفتوة حول أصولها ومفاهيمها الأساسيّة، تربطه نسبة واضحة بالتصوّف[1]، إلاّ أنّ الفتوة كالتصوّف تتطلّب حياة معقّدة، وقد قدّمت لها تعاريف كثيرة. أمّا المعنى اللغويّ، والذي يشير في معناه الاصطلاحيّ إلى أتّباع الفتوة، فإنّه يوضح التعدّد المعنائيّ للأطياف المنتمية للفتوَّة. من جملة المصطلحات التي استخدمت في هذا الإطار: الفتى[2]، العيار، الصعلوك، الشابّ، البهلوان، الأخ والرفيق.

حمل مصطلح «العيار» طوال التاريخ معاني متعدّدة وبعيدة بعضها عن بعض، تبدأ من المتسكّع، الرشيق، الداهية، الماكر إلى معانٍ أخرى كالشابّ والفتى، والسبب في ذلك أنّ العديد من الفتيان

[1]- سنوضح في ما يأتي بالتفصيل العلاقة التي تربط التصوّف بالفتوة.

[2]- استخدمت كلمة فتى ومشتقّاتها عشر مرّات في القرآن الكريم، وأطلقت العبارة في خصوص أصحاب الكهف، والنبيّ إبراهيم عليه السلام والنبي يوسف عليه السلام، حيث يمكن القول إنّ معناها يرادف الشباب.

اتّصفوا وعرفوا بها، واشتهر العيارون بأمور من جملتها الأدلّاء في طرق الجبال والصحاري، السرقة من المقتدرين وإعطاء المفلّسين. (راجع: دهستاني 1360: 781-786).

استخدمت كلمة «الصعلوك» في اللغة الفارسيّة بمعنى العيار، السارق وقاطع الطريق. وفي العربية، استخدمت كلمة «الصعلوك» أيضًا، والتي تدلّ على السارق وقاطع الطريق، واستخدمت أيضًا بمعنى الفقير. والصعاليك في الثقافة العربيّة تُطلق على الأشخاص الفقراء، والذين يجوبون الصحارى والغرباء والمهاجرين والمطرودين من قبائلهم (ذكاوتي قراكزلو 1373: 33-34). ومن أبرز أعمالهم سرقة الأغنياء وإعطاء الضعفاء[1] (حاكمي 1346: 627)، وقد أنشد شاعر العصر الجاهليّ المشهور عروة بن ورد العبسيّ أشعارًا بالصعاليك السيّئين والصعاليك الطيّبين. (ذكاوتي قراكوز لو 1373: 38)، وهذا يعني أنّ منهم من كان سلوكه حسنًا، ومنهم من كان سلوكه سيّئًا.

البهلوانيّين هم مجموعة أو فرع من هذه المجموعة الكبيرة، تختلف عن سواها بالمروءة والقوّة والتبحُّر في بعض الرياضات والفنون القتاليّة من قبيل المصارعة، رمي الرماح، وإطلاق الرصاص[2]. (راجع: كاشفي السبزواري 1350: 306-330). وقد أُطْلق عليهم لقب الأيتام، ويعنى بها في ثقافتهم ما يرادف الفتى (أفشاري ومدائني 1381: 25). يضاف إلى ذلك أحد المصطلحات الواردة من التركيَّة وهو المحارب، وقد استخدمه يزن بهادر في وصفه البهلونيّين الأتراك والتتر. (راجع: حسين كرد الشبستري 1344: 83، 126، 134، 135، 136، 174).

ذكرت المصطلحات والكلمات المتقدّمة مرارًا في النصوص المتعلّقة بالفتوَّة والفتيان. وإذا كانت الصفات المشخّصة لكلٍّ واحدة من الفرق والمجموعة المتقدّمة غير متمايزة بعضها عن البعض الآخر في الكثير من الأحيان، إلّا أنّ كلّ فرقة قد عُرفت بصفات خاصّة محدَّدة تدلُّ عليها، ويترتّب على ذلك وجود عادات وممارسات خاصّة بكلٍّ منها.

الفتوَّة في التاريخ:

حوَت ثقافة العرب في الجاهليّة إشارات إلى مجموعة العيارين، حيث يتبادر إلى الذهن أن منشأ هذه المجموعة يعود إلى العصر الجاهليّ، باعتبار الارتباط الوثيق بينها وبين نمط الحياة العربيّة في ذاك الزمان. ورغم وجود العديد من الشواهد التي تدلّ على ذلك، إلّا أنّ ثمَّة عاملين رئيسين يدفعان

[1]- في ما يتعلّق بمصطلح الصعلوك يمكن مراجعة كتاب الدكتور حاكمي، وكذلك: علاف فتحي 1346: 687-692.

[2]- أشار كاشفي في صفحات كتابه لأحوال أصحاب القوّة، وتحدّث عن بعض فرقهم من قبيل رماة الحجارة، مدمّري السفن، المصارعين و...

إلى الاعتقاد بعكس ذلك:

العامل الأوّل: حتى لو سلّمنا بأنّ المنشأ الأوّل لهذه المجموعة يعود إلى الحياة العربيَّة في الجاهليّة، فإنَّ التكامل الفكريَّ والاجتماعيَّ للمجموعة لم يرتبط بحياة العرب في الجاهليّة[1]، وقد حصل هذا التكامل في الأماكن التي احتلّها العرب (تيشنر 1335: 80). وقد برزت بين العرب القدماء فضيلتان أساسيّتان: الأولى هي الضيافة والسخاء، والثانية الشجاعة[2]. (تيشنر 1385: 133؛ كاشفي السبزواري 1350: ثمانية)، حيث يتّضح تأثير الظروف المحيطة ونمط حياة العرب في الجاهليّة (عفيفي 1376: 45). لعلّ النموذج الأبرز للفتى العربيّ في تلك المرحلة هو حاتم الطائي، حتّى أنّ القصص التي نقلت عن فتوته قد يخيّل للبعض أنّها من صنف الأساطير.

العامل الثاني: كما أنّ الباحثين يعودون في دراساتهم حول التصوّف إلى مرحلة إيران ما قبل الإسلام، كذلك هو الحال في ما يتعلّق بالفتوَّة. وقد أشرنا على سبيل المثال، إلى أنّ من أبرز ما اشتهر به العيارون السرقة من الأغنياء وإعطاء الفقراء؛ لذلك جرى الحديث في التفسير البهلويّ عن الإثابة والثواب، فاعتبروا أنّ السرقة من الغنيّ وإعطاء الفقير هي ثواب أيضًا (شكى 1372: 29). وعندما ندقّق النظّر في النَّظام الداخليِّ والتقسيمات الخاصّة للفتوَّة في المراحل اللَّاحقة، سنجد أنّها تتضمّن نوعًا من التصنيف الدقيق الذي يتطابق مع الطبقات والطوائف الزرادشتيّة، حيث تنتظم مجموعات الفتيان بما يتطابق مع هذا النظام الطبقيّ: الفرسان وهم الجنود الذين يحقّ لهم ركوب الخيل، وهم الفتيان. أمّا الفلّاحون والحرفيون فهم عاجزون عن ركوب الخيل، إلّا أنّ لهم لباسًا خاصًّا بهم، وهم الذين اتّخذوا الفتوَّة مسلكًا لهم. (بهار، محمّد تقى 1385: 109-112). ورياضة البهلوانيّين هي التي يمارسونها في بيوت القوَّة [زورخانه]، وهي عين رياضة الجنود المشاة (م. ن: 116-118).

يمكن القول أنّ التصنيف الذي قدَّمه نجم الدين زركوب لأصحاب الفتوَّة، يرتبط بهذا التصنيف إلى حدود بعيدة، فقد قسَّم أصحاب الفتوَّة إلى ثلاث مجموعات: السيفيَّة، القوليَّة، والشربيّة، وبيَّن أنَّ أصحاب السيوف يربطون وسطهم بحزام مزدوج عند تشرُّفهم بالفتوَّة في دلالة على أنّه من الفتيان العسكر؛ وأنَّ الفتوَّة القوليَّة يربطون وسطهم بحزام من كتّان - كما يرتدي أصحاب الحِرف

[1]- سنحاول في هذا المقال الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين الفتوة والحياة المدنيّة، وبالتالي سيتّضح الفرق بين فتوة العرب في الجاهليّة الذين عاشوا حياة البداوة، وبين الفتوة التي راجت في الدول الإسلاميّة.

[2]- يعتقد تيشنر أن من جملة أسباب الميول الانحرافيّة وزوال الفتوة، الإفراط في هاتين الفضيلتين، حيث تحوّلت الضيافة شيئًا فشيئًا إلى مراسم واسعة تمارس فيها القبائح وتحوّلت الشجاعة أيضًا إلى نوع من الخصومة والعداوة. (تيشنر 1382: 48).

والتجّار والناس العاديّين-، وأمّا أصحاب الفتوَّة الشربيَّة فيربطون وسطهم بحزام من صوف، باعتبار أنّهم من المتصوِّفة. (زركوب 1352: 187؛ 191).

إذا دقّقنا في عادات الفتيان بعد الإسلام حول اللِّباس، فسنجد أنّ من تعاليم الدخول إلى حلقات الفتيان العيارين، ربط حزام على الخاصرة كدلالة على رغبتهم في الانضمام إليهم، كما أنّ عليهم ارتداء لباس خاصٍّ يُطلق عليه اسم «لباس الفتوَّة» يشكل البنطال [سروال] الجزء الأساسيّ منه (تيشنر 1385: 136-137). طبعًا، تجب الإشارة إلى أنّ ارتداء هذه المجموعة بنطالاً خاصًّا يرتبط بعادات الشعوب الآسيويّة التي كانت تعتبر الفروسيّة من جملة عاداتها، أمَّا ارتداء البنطال في إيران فيعود في الحدّ الأدنى إلى مرحلة الهخامنشيين. وهنا تمكن الإشارة إلى بعض أوجه الشبه بين «الشدّ» عند أهل الفتوة، □ كستى» في لباس الزردشتيّين، حيث كانوا يربطون الحزام في وسطهم دلالة على أنّه حزام الدين. (غولبينارلي 1378: 111).

يعتقد البعض أنّ الفتيان من حيث فرقهم الحرفيَّة وجمعيَّاتهم واتّحاداتهم، يرتبطون بالفرق الحرفيَّة التي كانت رائجة في المدائن عاصمة الساسانيّين، خصوصًا أنّ سلسلة رواة الفتيان تعود بحسب قولهم إلى شخص سلمان الفارسيّ الذي كان على ارتباط بالمدائن وفيها دُفن، حيث يعرف مقامه بـ«سلمان باك»، وهو محلّ للزيارة ومقصد الشيعة[1]. (تيشنر 1385: 138؛ زرين كوب 1385: 198).

مع ذلك كلّه، يمكن الذهاب بعيدًا عن مرحلة الساسانيّين، حيث ظهر في الدراسات التاريخيّة أنّ قصّة «سمك عيار» أقدم قصص الفتوَّة وفيها إشارات تدلُّ على أنّها تعود إلى مرحلة الأشكانيّين الذين كانوا في زمانهم من جملة المروّجين الأساسيّين لمذهب المودَّة [الحب]، وقد تمكّنوا من نشره حتّى في روما. وتشير بعض الدراسات التاريخيّة إلى أنّ دين المودّة والمحبّة انتقل إلى روما عبر لصوص البحار في آسيا الصغرى. (بهار، مهرداد 1385: 193-194).

في هذا السياق، أشار كاشفي في رسالة «الفتوة السلطانيّة» إلى مجموعة من رؤساء الفتيان الذين كان يُطلق عليهم آباء العهد، وهم الذين كانوا يتولّون قراءة رسائل العهد والقسم. (كاشفي السبزواري، 1350: 94؛ غني 1385: 122)؛ وإذا اعتبرنا أنَّ الالتزام بالقول والشرف في المعاملات

[1]- تحدّث المرحوم زرين كوب عن العلاقة القويّة بين الفتوة والشيعة؛ وكذلك عن انتساب الفتوة للإمام عليّ عليه السلام واهتمام الموالي في إيران بالتشيّع، بالأخصّ الجمعيّات الحرفيّة الساسانيّة، وعدّد الأدلّة على ذلك، واعتبر أنّ اهتمام بعض المجموعات من قبيل إخوان الصفا، القرامطة والإسماعيليّين بطبقات الحرفيّين، دليلاً آخر على اهتمام الشيعة بالفتوة. (راجع: زرين كوب 1379: 348). وهناك آراء أخرى تؤكّد عدم الارتباط بين الفتوة والشيعة. (راجع: تيشنر 1382: 48 و53).

- والتي هي الخلفية الأخلاقيّة للنشاطات التجاريّة في المدن- من جملة مبادئ الفتوَّة الأخلاقيَّة ونظرنا إلى مكانة العهد والقسم في مذهب المودَّة والمحبَّة، عند ذلك يمكن الحديث عن نوع من العلاقة بينهما. وتحدّث البعض عن علاقة تربط بين البهلوانيّين ورياضة القوَّة وبين مذهب المودَّة. (أفشاري 1384: 37)[1].

بما أنّ البحث الأساس في هذا المقال يدور حول الفتوَّة بعد الإسلام؛ لذلك يمكن القول أنّ جميع الرسائل التي كتبت حول أصول الفتوة اعتبرت أنّ منشأها يعود إلى الإمام عليّ عليه السلام، وفي هذا الخصوص ينقلون قصصًا حول آداب التشرُّف الأعمِّ من تناول القدح ولبس الإزار وربط الحزام.

انطلاقًا من بعض الروايات الموجودة، فالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الذي أطلق لقب الفتى على الإمام عليّ عليه السلام، واعتبره رفيقًا له[2]، وبينَّ آداب التشرُّف بلقائه، وبعد ذلك أصبح سلمان رفيق عليّ عليه السلام. (كاشي: 12-13؛ راجع أيضًا: السهروردي 1352: 108؛ الآملي 1352: 72). في كلّ الأحوال، فإنّ سند سلسلة الفتوَّة تصل إلى الإمام عليّ عليه السلام، والمقصود من كلمة فتى على صورتها المطلقة هو أمير المؤمنين عليه السلام.

من المفيد القول أنَّ الصوفيّة يظهرون الكثير من الاحترام للإمام عليّ عليه السلام، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار بعض التحوّلات التي أدّت إلى إيجاد أصحاب الحِرف وجمعيَّات الفتوَّات على امتداد سنوات طويلة، فالإمام عليّ عليه السلام يكون على رأسها من منطلق أنّه الشخص الأوّل في المجتمع العربيّ في المدينة والعراق، الذي أبدى اهتمامًا وعطفًا على الحرفيّين وأصحاب المصالح. (زرين كوب 1385: 198). وتجدر الإشارة إلى أنّ حياة الفتيان الأولى ظهر فيها نوع من الميل إلى العسكرة والحرب قبل الاهتمام بالكسب والحِرف. صحيح أنّ كِلا الأمرين يتعلّقان بأوضاع وظروف ذاك الزمان، وعلى أساسه يشهدان شدَّة أو ضعفًا، إلاّ أنّهما لازما الفتيان طوال التاريخ، فلم تخلُ حقبة منهما. وإذا كان صاحب رسالة قابوس قد أقرَّ بوجود نوعين من الفتوَّة العسكريّة والحرفيّة، إلاَّ أنّه عدّد لهما صفات واحدة ومشتركة. (راجع: عنصر المعالي، 1378: 246-149).

الفتيان والحرب:

يمكن مشاهدة نماذج من الميل نحو الحرب والعسكر، وبشكل واضح، في تأثير الفتيان على التاريخ السياسيّ في إيران. ولعلَّ من أوائل الفتيان الذين تدخّلوا في السياسة هو أبو مسلم

[1]- في موضوع العلاقة بين الفتوة وأديان إيران القديمة يمكن مراجعة: كى منش (1378)، ص78-79.
[2]- هناك علاقة بين كلمة رفيق وما يطلق عليه «عيار» في الفتوة أو «ايار» في الفارسية. (راجع: بهار، محمّد تقي 1385: 112).

الخراساني الذي سخَّر نضاله في إسقاط بني أُميّة وإجلاس بني العبّاس على سدّة الحكم. (راجع: حاكمي 1382: 68-71). وقد تمكّن يعقوب ليث الصفاري (م. 256ق) من تأسيس حكومة مستقلّة في سيستان وهو من المنتمين إلى الفتوّات[1]. (راجع: م. ن: 72-93؛ أفشاري، 1384: 19).

في نهاية العهد العباسيّ عمل الخلفاء بهدف دعم خلافتهم للحصول على رئاسة أصحاب الفتوّة، باعتبار أنَّ الجمعيّات الحرفيَّة كانت تقبض على الجزء الأكبر من الطبقات الشعبيَّة، وبالتالي كانوا يتمتّعون بقوّة كبيرة. عندما بدأت الخلافة العبّاسيّة تميل نحو الضعف، كان الفتيان في بغداد يدافعون عن المظلومين مع أنّهم كانوا قبل ذلك قد هجموا مرّات عديدة على الناس، وساهموا في زعزعة الأمن بينهم. (رياض 1382: 75). في العام 578 ق، تمكّن الناصر لدين الله وهو إماميُّ المذهب، من ترؤّس فرقة الفتوَّة، وقد وصلت إليه على يدي الشيخ مالك بن عبد الجبّار (م 583ق)، فأسّس نظام الفتوَّة الناصريَّ، وعمل على إلغاء كلِّ أنظمة وأشكال الفتوَّة الموجودة. ومن هذا المنطلق، بدأ بفرض عقاب شديد على الفتيان والشطّار الذين يمتهنون القتل والسلب. (م. ن: 75-76). وعلى هذا النحو، تمكّن من خلال الانتساب إلى الفتوَّة، من وضع الفتيان في خدمة الدول العباسيَّة ومن دون مقابل[2] (تشنر 1347: 636؛ محجوب 1385: 179-180).

في العام 656 ق، تمكَّن هولاكو من القضاء على حكومة بني العبّاس، فزالت معها الفتوَّة الناصريَّة، إلّا أنّ الخلفاء الفاطميّين عملوا من جديد على إحيائها والترويج لها في مصر؛ ولذلك نلاحظ أنّ نشاطات فتيان مصر امتدّت حتّى القرن اللّاحق، وهذا ما ظهر في رسائل الفتوة. (رياض 1382: 90).

يُعتبر الدراوشة السربداريَّة في خراسان من جملة الفتيان، وهم الذين ثاروا ضدَّ الظلم الذي مارسه رجال تيمور، فأسَّسوا حكومتهم في تلك المنطقة. (م. ن: 77-78؛ أفشاري ومدائني 1381: 31).

بعد مدّة، تمكّنت مجموعة في شيراز تحمل عنوان «لكوها»، وأفرداها من قادة أصحاب الصنائع والحرف، من لعب دور مؤثّر للغاية في نقل حكومة شيراز من الشاه الشيخ أبو إسحاق اينجو إلى

[1]- تحدّث المرحوم الدكتور زرين كوب حول الدور الذي لعبه الصناعيّون وأصحاب الحرف في تشكيل القوة التي رافقت أبو مسلم، وكذلك يعقوب ليث الصفاري، فكانوا محاربين متطوّعين يمتلكون انضباطًا مشابهًا لانضباط الجمعيّات الحرفيّة، وكانوا يتواجدون في مراكز المدن أو القرى تحت عنوان الجهاد، ولتشكيل جبهة في مقابل معارضي الحكّام المحليّين. (راجع: زرين كوب 1383: 79-80).

[2]- كان خلفاء بن العبّاس قبل ذلك قد استعانوا ببعض فرق الفتيان في نزاعاتهم الداخليّة. وفي هذا الخصوص، يمكن الإشارة إلى النزاع بين الأمين والمأمون، والنزاع بين المستعين والمعتزّ. (راجع: حاكمي 1382: 45).

الأمير مبارز الدين محمّد مظفّري. (زرين كوب 1377: 6-3، 29).

وقد أطلق الشاه اسماعيل الصفوي مؤسّس السلالة الصفويَّة في أشعاره عناوين المؤمنين والغزاة والأبدال على فرقة «الأخيان»، والسبب في ذلك أنّه كان قد جمع إلى جانبه الكثير من الفتيان الحرفيّين. (رياض 1382: 115). صحيح أنّ الفتيان كانوا يتمتَّعون بقوَّة كبيرة في مرحلة زوال الصفويَّة، إلّا أنَّ الحقيقة أنّهم كانوا قد انحرفوا عن مسير الفتوَّة الأساس، فكانوا من جملة أسباب سقوط الحكومة الصفويَّة، ففي رسالة رستم التواريخ نقرأ أسماء أكثر من مائة بهلوان في عهد الشاه سلطان حسين الصفوي (حكم بين 1105–1135ق)، وقد أجازوا لأنفسهم ممارسة كلِّ أنواع الاعتداء والظلم، عدا عن السرقة وقطع الطرق، وكانوا يأتون بالأعمال المنافية للحشمة والعفّة أمام الملأ العام[1]. (راجع: رستم الحكما 1348: 104-106). وتحدّثت القصص الشعبيّة في العهد الصفويِّ، عمّا كان يتّصف به البهلوانيّين من صفات قبيحة كالسرقة والاعتداء و... (راجع: حسين كرد الشبستري 1344: 76-77، 131-133، 151-154، 119، 160، 157، 132؛ أرجاني 1363: ج2، 390، 500، 505).

بغضِّ النظر عن هذا النوع من الانحرافات، فالفتوَّة كانت تتراوح بين الحرب والعسكرة والكسب والحرفيَّة، وكلّما برزت ولمعت واحدة من هذه الأمور على امتداد التاريخ، كان الناس يلتفّون حولها، فعندما تصدَّر العيارون الحكم، راجت العسكرة والبهلوانيَّة، وكلّما اتّجه المجتمع نحو الهدوء والسكينة والأمن، نشطت الحِرف وبرزت آداب وعادات مجالس الفتوَّة. (محجوب 1385: 179).

الحِرفة، الوجه المميّز بين الفتوَّة والصوفيَّة:

عند الحديث عن الميول عند فرق الفتيان الأخرى؛ أي اهتمامهم بالحرف، لا بدّ من العودة مجدّدًا للحديث عن العلاقة بين الفتوَّة والتصوُّف. يُلاحظ أنّ النصوص الصوفيَّة لم تخلُ من آثار الفتوَّة، سواء كانت تلك النصوص تتمحور حول الأبعاد النظريَّة للتصوُّف أو تلك التي اهتمَّت بأحوال أتباعه. فقد جاء في كشف المحجوب للهجويري، وهو من أهم نصوص المتصوِّفة، أثناء الحديث عن أحوال فضيل بن العيّاض أنَّه: «واحد من صعاليك القوم ومن كبارهم... كان في بدايته يقطع طريق المارّة بين مرو وباورد، إلّا أنّه كان يحمل الرغبة في الصلاح والفتوَّة في طبعه...».

[1]- يتحدّث مؤلّف رستم التواريخ في كتابه عن حالات عديدة من الوقاحة التي كانوا يتصفون بها حتّى أنّ السلطان الصفوي كان عاجزاً عن محاسبتهم. (راجع: رستم الحكما 1348: 108- 113).

(الهجويري 1384: 149). ثمّ تحدّث عن فيروز الكرخي، فاعتبره من مشهوري الفتوّات (م. ن، 173)، وأشار إلى علامات المروءة والفتوّة، فأكّد أنّها ثلاث: الوفاء بلا خلاف[1]، الثناء من دون جود، والإعطاء من دون سؤال. (م. ن).

يضاف إلى ذلك، أنّ بعض مشهوري الصوفيَّة قد اشتغلوا بالتكسّب والصناعة، فمن جملة الصناعات التي عملوا بها: جَرُّ المياه (بايزيد البسطامي)، البيع (السري السقطي)، الحدادة (أبو حفص الحدّاد)، غسل الثياب (حمدون القصّار)، بيع الكتب (أبو بكر الورّاق)، بيع لوازم الخياطة (أبو سعيد الخرّاز)، الحياكة والنسج (خير النسّاج)، القصابة (أبو العباس الآملي)، بيع القماش (أبو حمزة البغدادي). (راجع: زرين كوب، 1383: 72-73). ومع ذلك، كانت التعاليم الصوفيَّة التي تدعو إلى نوع من الفردانيَّة، الانزواء، والابتعاد عن الجماعة أو عدم الاختلاط بها، تشكّل عامل خلل في التجارب العرفانيَّة الخالصة[2].

ويجدر القول أنَّ بعض المتصوّفة أصحاب الميل نحو الفتوة قدَّموا آراء متعدّدة حول مقام الفتوَّة[3]؛ فتحدّث عنها شهاب الدين السهروردي المنسوب إلى أصحاب الفتوَّة في رسالته المعروفة باسم «أدلّة العيان على البرهان»، واعتبرها فرعًا من الصوفيَّة، واعتبر أنَّ التصوُّف أعلى من الفتوَّة، والمتصوِّفة أعلى من الفتيان (غولبينارلي 1378: 16؛ كاشفي السبزواري 1350: 50).

وتشكّل الآداب والعادات الرائجة بين المتصوِّفة، والتي لها ما يشابهها عند الفتوَّة، سببًا للاعتقاد بوثاقة العلاقة بين التصوُّف والفتوَّة؛ وسنجد العديد من أماكن التلاقي بين الاثنين، كما في مسألة هبة الخرقة في التصوُّف أو هبة الإزار عند الفتيان. (شفيعي كدكنى 1386: 184).

ولعلّ فرقة الملامتيَّة الصوفيَّة من أكثر الفرق التي تشبه الفتيان، وكما ساهم المتصوِّفة في غنى وعمق المفاهيم الدينيّة، أضافوا مفهومًا جديدًا للفتوَّة أيضًا، وهو الإيثار الذي يدفع الشخص إلى ترجيح الآخرين على نفسه، خصوصًا إذا كان الآخرون من الضعفاء، ومع ذلك يجب الإشارة إلى أنّ أصحاب الفتوَّة يعطون أهميّة خاصّة للدنيا، فكان التكسُّب الحلال، والاستفادة من الصنعة والحِرفة من جملة شروط الفتوَّة الأساسيّة. وتشكّل هذه المسألة أبرز أوجه الاختلاف بين المتصوّفة والفتيان.

---

[1]- وقد أشرنا إلى أهمية الوفاء بالعهد في الأديان قبل الإسلام.

[2]- حول هذا الأمر، راجع ما نقله المرحوم زرين كوب حول رابعة العدوية (1383: 74-75).

[3]- راجع: القشيري 1383: 355-365.

وإذا كانت أغلب الطرق الصوفيَّة تشجِّع أتباعها على الابتعاد عن الدنيا، دفعت الفتوَّة أتباعها إلى الحصول على المصالح والمنافع الدنيويَّة، والنيّة الحاكمة على هذه المنفعة مساعدة الإخوان وليس المنفعة الشخصيّة؛ لذلك جمعت الفتوَّة بين التشجيع على التكسُّب الحلال، والاعتقاد بالقناعة، فكان هذا الأمر شرطًا أساسيًّا فيها، وهو شرط في الأخوّة، واعتبروا أنّ الأخ يجب أن لا يمتلك أكثر من عشرة دراهم. (غولبينارلي 1378: 119).

في هذا الإطار، أكّد القشيري أنّ أصل الفتوة أن أكون على اشتغال دائم، ثمّ أضاف أنّ الرسول ﷺ أكّد في ما رُوي عنه أنّ الله يرعى حاجة العبد ما دام يسعى في حاجة أخيه المسلم. (القشيري، 1383: 355). طبعًا، مهّدت المبالغة في مفهوم الإيثار عند المتصوّفة الطريق أمام فرقة الملامتيَّة[1]، وهي الفرقة التي ارتبط بها الفتيان أكثر من أيّ فرقة أخرى. (تيشنر 1385: 134). ويُعتبر السلّمي أوّل من تحدّث حولها، وفي شرحه لصفات الملامتيين جاء على ذكر صفات الفتيان، والسبب في ذلك اعتقاده أنَّ المؤسّسين الأوائل للملامتيّة، كانوا يعتبرون الملامة نوعًا من الفتوَّة والمروءة؛ لذلك أطلقوا على أنفسهم ألقاب «الفتيان» □ الرجال». (عفيفي 1376: 48-46).

من جملة الصفات البارزة للملامتيّة، معارضة تعاليم التصوُّف الظاهريَّة والرجوع إلى الزهد والتقوى، كما جاء في صدر الإسلام، والابتعاد عن كثرة الادّعاء. ويعتقد الفتيان بمجموعة من الأصول غير البعيدة عن هذه المعاني، من جملتها الاشتغال بعيوب الذات، والابتعاد عن عيوب الناس، وحسن الظنِّ بالخلق وحفظ حرمتهم، الاهتمام بالباطن أكثر من الظاهر، الاهتمام بالأحوال والأنفس والأوقات، الُّليونة مع الضعفاء والشدَّة مع المتجبِّرين. (غني 1385: 125-126).

ومن جملة الآفات التي لحقت الفتوَّة في مرحلة لاحقة أنَّ الاختلاف شكّل الجزء الأكبر من أوقاتهم، والنظر إلى فضائل النفس الباعثة على اتّباع الهوى. (كاشي 1351: 49). ومن جملة كليَّات الآفات المفاخرة والمباهاة، وهما الأمران اللذان يجعلان الاختلاف واقعًا، والسبب في ذلك ظهور النفس بصفة الجهل، وإلّا فاليقين أن تعلم أنّ لكلّ نفس خاصيّة لا يشاركها فيها غيرها، وهي محلّ النظر الإلهيّ في وجود الشخص، فلو لم تكن هذه الخاصيّة لما وجد الشخص. ومع استحضار هذا المعنى، تصبح المفاخرة والمباهاة من المحالات، وتشعر النفس حالة الذلّ والانكسار والصغر في ذاتها. (م. ن: 52). يضاف إلى ذلك، أنّ الملامتيّين كانوا يعيشون كما أهل السوق، يتكسّبون

[1]- يعتقد البعض أنّ التحاق بعض الفتيان بالمتصوفة هو الذي أدّى إلى ظهور الفرقة الملامتية. (راجع: أفشاري 1382: ستّة وأربعون).

من خلال حِرفهم. (أفشاري 1382: أربعة وستّون)، كما كان «الأخيان» يسكنون المدن ويعتاشون بالعمل والتكسُّب والصناعة.

من المفيد القول أنَّ الحديث عن الملامتيَّة، وعن عدم اهتمامهم بالظواهر، يصدق في الغالب حول الملاَّمتيين الأوائل، ففي المراحل اللاَّحقة بدأوا يهتمّون بالظواهر؛ فكان هذا الأمر من أسباب اعتمادهم آدابًا وعادات وسننًا خاصّة. وقد وصل الأمر بالقلندريَّة وهم وارثو الملامتيَّة في مرحلة ما بعد الهجوم المغوليِّ إلى اعتمادهم طقوسًا وشكليّات عديدة، يعتقدون أنّها مستوحاة من الأنبياء منذ آدمعليه السلام إلى خاتم الرُّسل صلى الله عليه وآله. (شفيعي كدكني 1386: 83). والمسلّم به أنّ الملامتيّة الأوائل شكّلوا ثورة ضدَّ الظاهر الصوفيِّ.

الفتيان كالمتصوّفة من حيث العادات الخاصّة والتنظيم الداخليّ، ولهم حزام خاصّ يطلق عليه «الشدّ»، وبنطال باسم «السروال»[1]. (أفشاري ومدائني 1381: 11). والفتيان الذين يسكنون المدن كانوا يجتمعون في مراكز خاصّة يطلق عليها المرساة والعتبة. (م. ن: 19). وفي تعريف العتبة قالوا إنَّها: يجب أن يكون لها أطراف أربعة؛ أي يجب أن لا تتصل بأيّ بناء آخر. ويجب أن تكون داخل قطعة مسوّرة، ويجب أن تُبنى حيطانها بشكل جذّاب، ويجب صبغ جدرانها باللون الأبيض لزيادة الإضاءة، ويجب الحفاظ على زواياها نظيفة... (غولبينارلي 1378: 115).

إلى هذا، جاء في الرسالة الفتويَّة من نفائس الفنون، للمؤلِّف شمس الدين محمّد بن محمود الآملي، حول شروط استعداد الفتوَّة: «الأوّل الذكورة، فالفتوَّة صفة شرف وكمال والأنوثة تستلزم النقص والإذلال... الثاني البلوغ، وهو في اللغة مبدأ ظهور العقل وخروج القوّة الملكيّة من القوّة إلى الفعل... صحّة البنية واستقامة أحوال الوجه، فلا يتضمّن سببًا فاحشًا ينافي الفضيلة، كالخنوثة وأمثالها، وأن لا يكون الوجه عليه علامات العيب الظاهريّة، كالبرص والجزام وأمثالها». (الآملي 1352: 69-70). طبعًا ما جرى الحديث عنه حول النساء، لا يتطابق مع ما جاء في «سمك عيار» – وهي أقدم قصص المروءة – في الموضوع عينه. يبدو أنّ بدايات حلقات الفتوَّة لم تتضمّن منع النساء من الالتحاق بها؛ بل دخل المنع في مراحل لاحقة خصوصًا في عصر الخليفة الناصر، فاعتبرت الأنوثة تعارض العضويَّة في طريقة الفتوَّة. (شفيعي كدكني، 1386: 146-147). والذكورة هي الشرط الأوَّل للفتوة، كما جاء في كتاب الفتوَّة لابن المعمار، وهو الذي دُوِّن طبق أصول الفتوَّة

[1]- حول حزام «الشدّ» وأقسامه وكيفيّة ربطه، راجع: كاشفي السبزواري 1350: 102-110.

الناصريَّة. (راجع: ابن المعمار 1958: 163).

كان للفتيان نظام داخليّ خاصّ لمجموعاتهم، يقومون بكلّ عمل جديد بعد اتّخاذ قرار في هيئات واجتماعات عامّة؛ لذلك كانوا يخصّصون أيّامًا طوال السنة لإقامة الجلسات العامّة، وفي حالات خاصّة وطارئة يشكّلون جلسات لأصحاب الحرف[1]. (غولبينارلي 1378: 121، 132).

من حيث الوضع الطبقي، يُعتبر الفتوَّة البهلوانيون من المنتجين في المدن عادةً، وفي الأغلب يحملون اسم الحرفة التي يتقنونها. وكأنّ الفتوَّة والمروءة ثورة لأصحاب الحرف والصناعات المدنيّة، وقليلاً ما نجد حضورًا للأشراف والقرويّين ضمن هذه الطبقة. من هنا، فإنّ عدم الحاجة لمصادر القوّة الملازمة للعمل المدنيِّ المحترف، وامتلاك نظام داخليٍّ، من جملة ما يدلّ على الارتباط بين مفهوم الفتوَّة والحياة المدنيّة. (بهار، مهرداد 1385: 193؛ زرين كوب 1385: 198).

ولقد تحدّثت أقدم رسائل الفتوَّة حول شروط الفتيان، فاعتبرت أنّ «الأخي» يجب أن يكون صاحب صنعة؛ فالفتيان القوليَّة والشربيَّة أصحاب حرفة وفنّ. وفي القوانين المعمول بها، فالشاب السالك ضمن حرفة معيّنة لا يمكن أن يمتلك دكّانه الخاصّ ما لم يصبح ماهرًا في التكسُّب. وتصدر الإجازة بعد مراسم خاصّة، وترتبط بدقّة وصعوبة العمل المقصود في الحِرفة، فمراسم الصاغة تجري مرّة كلّ عشرين سنة، باعتبار ما تتطلّبه من دقّة وظرافة على أثر التجربة في المدى الطويل[2].

يمكن تقسيم رسائل الفتوَّة المتبّقية من القرون الماضية إلى مجموعتين أساسيَّتين: الرسائل التي اهتمّت بتعريف الفتوَّة وأصولها من قبيل رسالة الفتوَّة السلطانيّة، وهي أكمل الرسائل التي ما زالت موجودة، أو رسائل الفتوَّة التي دوّنها شخصيّات من قبيل عبد الرزّاق الكاشاني، شمس الدين محمّد بن محمود الآملي، السهروردي ونجم الدين زركوب؛ وكذلك رسائل الفتوَّة الحرفيّة، باعتبار أنّ كلّ واحدة منها تنسب إلى حرفة وصفة معيّنة، وتقدّم تعريفًا للفتوة طبق ما تستلزمه آداب المهنة الخاصّة.

في هذا الإطار، يمكن الإشارة إلى رسائل فتوَّة الطبَّاخين، القصَّابين، السكَّافين، الحلَّاقين، المدلِّكين، الحجَّامين، السقّائين، الحيّاكين، الخبّازين، النسّاجين... وقد حرص مدوّنو كلّ واحدة من هذه الرسائل على التعريف بشيخ الطريقة، وهو أوّل شخص امتهن الحرفة، ثمّ عملوا على إيجاد

[1]- حول جزئيات هذا النظم؛ أي الحزب والبيت والزعيم والنقيب، راجع: تيشنر 1347: 633-634.
[2]- لمزيد من المعلومات حول مختلف الحرف، راجع: غولبينارلي 1378: 120-123.

نوع من العلاقة بين الآداب والعادات الرائجة فيها، وبين آداب وعادات الفتوَّة والمروءة. والملاحظ أنّ نظم هذه الرسائل جاء في الغالب على شكل السؤال والجواب، باعتبار ماهيّـتها التعليميّة.

مع الوقت، تراجع الميل نحو الحرب والعسكرة شيئًا فشيئًا لدى الفتيان، حتّى أنّ الفتوة السلطانيّة التي دُوّنت في القرن التاسع الهجريّ، لم تتضمّن أيّ كلام عن الحرب والبطولة والقتال؛ بل اهتمّت بتوضيح آداب وعادات الحِرفة.

بالإضافة إلى ما تقدّم، تنبغي الإشارة إلى أنّ هناك حِرفًا وأعمالاً لا يليق بأصحابها دخول حلقات الفتوَّة، من جملتهم صانعو التماثيل، ملاعبو القرود، ملاعبو الدببة، مربّو الكلاب، المهرّجون، الموسيقيّون والشعراء[1] (راجع: أفشاري 1384: 64)، ويضاف إلى هؤلاء جامعو الضرائب، المتنبّئون، السحرة، المنجّمون وقاطعو الطرق (راجع: ابن المعمار 1958: 174).

على هذا النحو، تمكَّنت جمعيَّات الفتوَّة من تنظيم وتنسيق هياكلها الحرفيَّة من خلال ما تمتلك من عادات وآداب، وحافظت على درجات الحرف الموجودة، ونقلت أسرارها من جيل إلى جيل. وقد لعب الفتوَّات أدوارًا في تأسيس الحكومات، عندما كانت الظروف تقتضي ذلك، وتركوا آثارًا واضحة على مستوى الإسكان والإعمار بما يمتلكون من قوَّة ماديَّة، إلّا أنّ هذا النظم والتنسيق بدأ بالتراجع شيئًا فشيئًا. من جملة أسباب ذلك: دخول العسكر مجال العمل والصناعة، حيث تمّ إعفاؤهم من الضرائب، وكانوا يفتقدون الانضباط والنظم، مع العلم أنّ أصحاب الحِرف كانوا يدفعون الضرائب (غولييناريلي 1378: 132-133)، ولوأخذنا بعين الاعتبار سهولة الحمل وأثمانه البخسة، لأدركنا أسباب تراجع الصناعات المحليّة والتي أصبح يُطلق عليها اليوم عنوان التحف القديمة.

من جهة أخرى، ترك التواصل مع أوروبا والتعرُّف على أنماط الحياة فيها تأثيرهما على عادات الناس وأفكارهم. وأدى هذا الأمر إلى أفول الصناعات التي تتطلّب أعمالاً يدويَّة ساهمت بعض النصوص الدينيّة في تنميتها من خلال التشجيع عليها. وعلى هذا النحو، كان الفتيان في المراحل المتأخّرة يوجدون في أماكن التكسّب، كالسوق وغيره، إلّا أنّ حضورهم لا يشبه حضور وتأثير السابقين منهم، بل تراجع إلى حدٍّ أنهم اشتغلوا في مهن ليست بمستوى المهن السابقة كتربية

[1]- طبعًا، لم تتّفق آراءهم في هذا الخصوص، فاعتبر ابن المعمار أنّ صانعي التماثيل، والراقصون، والعازفون، ومربيّ القردة والكلاب ناقصي الفتوة، ولم يخرجوهم من دائرة الفتيان بالكامل. (راجع: ابن المعمار 1958: 176-177).

الضباع، والبلابل والحساسين والكناري وديكة المصارعة... فكانوا يقفون على الطرقات يعرضون مواهبهم ذات اللون اللهويّ[1]، (مستوفي 1377: ج1، 408-411). واليوم يمكن القول بعدم بقاء شيء يذكر من أساليب الفتيان.

عند تحليل الظواهر الاجتماعيّة، لا يمكن القول أنَّ سببًا واحدًا وعلّة واحدة هي التي تساهم في ظهورها أو أفولها، لكن يظهر من خلال ما تقدَّم، أنّ العلاقة التي تربط الفتوة والحرفة هي علاقة ثنائيّة؛ فقد انتظمت الحرف ضمن آداب وعادات ورسوم الفتوَّة، والفتوة أيضًا كانت حياتها مدينة للحرفيّين. وهما أمران جنحا نحو الأفول معًا، وتحوّلت المروءة والفتوَّة اليوم إلى ما يشبه المقولة الشخصيّة بعدما فقدت بُعدها الاجتماعيّ.

[1]- أشار مستوفي إلى بعض خصال هذه المجموعة كالأكل من كد اليمين، احترام الكبير، العطف على الصغير، الاهتمام بمساعدة الضعفاء والمعوّزين، الطهارة، العفّة، التعصّب لأهل المدنية والحيّ وعدم التهوّر. (راجع: مستوفي 1377، ج1: 303).

النتيجة:

صحيح أنَّ «الفتوَّة» نوع من الطريقة لقربها من التصوُّف، وخصوصًا الطريقة الملامتيّة، إلاّ أنّ التأثير الذي تركه الفتيان على مستوى المجتمع والحياة الاجتماعيّة، وبعبارة عامَّة على الحياة المدنيّة، أدَّى إلى القول بأهمّيَّتها على مستوى الحياة المدنيّة. لقد تمكّن الفتيان بما يمتلكون من آداب وعادات من اختبار مراحل العسكرة، والجمعيّات الحرفيّة والصناعيّة، فأسّسوا لمختلف المراحل التاريخيّة على طريقتهم الخاصّة، وحفظوا المراتب والدرجات الحرفيّة الموجودة، وساعدوا في الحفاظ على أسرار الحِرف في المدن، ونقلوها من جيل إلى آخر، ولعبوا دورًا محوريًّا في الإسكان والإعمار، لما كانوا يتمتّعون به من قدرات ماديّة. ونستنتج من الآثار الباقية منهم أنّ الجهود التي بذلها أتباع هذه الطريقة، كانت تتمحور حول الاستفادة من آداب المروءة والفتوَّة لتنظيم الحياة المدنيّة، وهذا أمر ممكن من خلال التقيّد بمتطلّبات التصوُّف المدنيْ.

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

لائحة المصادر والمراجع:

1. ابن المعمار، أبو عبد الله محمّد بن أبي المكارم (1958)، كتاب الفتوَّة، تصحيح مصطفى جواد، بغداد، مكتبة المثنى.
2. أرجاني، فرامرز بن خداداد (1984/1363)، سمك عيار، تصحيح برويز ناتل خانلرى، 5 أجزاء، طهران، آگاه.
3. أفشار، ايرج (1993/1372)، «رسالة فتوَّة السقَّائين»، الذكرى السنويَّة للدكتور محمّد أفشار، جمع ايرج أفشار ومعاونة كريم أصفهانيان، ج7، طهران، مؤسسة وقفيّات الدكتور أفشار.
4. أفشاري، مهران (1993/1372)، «ثلاث رسائل فتوَّة»، ذكرى الدكتور محمود أفشار، جمع ايرج أفشار ومعاونة كريم أصفهانيان، ج7، طهران، مؤسَّسة وقفيات الدكتور أفشار.
5. أفشاري، مهران (2003/1382)، رسائل الفتوَّة والرسائل الخاكساريَّة (ثلاثون رسالة)، ط1، طهران، معهد العلوم الإنسانيَّة والدراسات الثقافيَّة.
6. أفشاري، مهران (2005/1384)، مذهب الفتوَّة، ط1، طهران، مركز الدراسات الثقافيَّة.
7. أفشاري، مهران ومدائني، مهدي (2002/1381)، أربع عشرة رسالة في باب الفتوَّة وأصنافها، ط1، طهران، انتشارات چشمه.
8. الآملي، شمس الدين محمّد (1973/1352)، «الرسالة الفتويَّة»، رسائل الفتوَّة وتشتمل على سبع رسائل، تصحيح مرتضى طرّاف، طهران، انجمن ايران شناسى فرانسه وانتشارات معين.
9. بهار، محمّد تقي (2006/1385)، «الفتوَّة»، مذهب الفتوَّة لهنري كوربن، ترجمة إحسان نراقي، ط2، طهران، سخن.
10. بهار، مهرداد (2006/1385)، «تاريخ الفتوَّة في إيران القديمة»، مذهب الفتوَّة لهنري كوربن، ترجمة إحسان نراقي، ط2، طهران، سخن.
11. تشنر، فرانتس (1956/1335)، «مجموعات الفتوَّة في العالم الإسلاميّ»، مجلّة «كلية الآداب»، السنة الرابعة عشرة، العدد 2.
12. تشنر، فرانتس (2003/1382)، «كمان گروهه فتوت»، ترجمة مظفر بختيار، مجلة «هستى»، السنة الرابعة عشرة (الدورة الثانية)، العدد 13.

13. تشنر، فرانتس (2006/1385)، «الفتوَّة في الدول الإسلاميَّة»، مذهب الفتوَّة لهنري كوربن، ترجمة إحسان نراقي، ط2، طهران، سخن.

14. تشنر، فرنتز (1968/1347)، «الخليفة العباسي وطريقة الفتوَّة»، ترجمة مظفر بختيار، مجلّة «وحيد»، السنة الخامسة، الأعداد 7 و9.

15. حاكمي، إسماعيل (1967/1346)، «بحث حول مصطلح الصعلوك»، مجلّة «وحيد»، السنة الرابعة عشرة، العدد 7.

16. حاكمي، إسماعيل (2003/1382)، طريقة الفتوَّة والمروءة، ط1، طهران، أساطير.

17. دهستاني، حسين بن أحمد (1981/1360)، الفرج بعد الشدّة، تصحيح إسماعيل حاكمي، طهران، مؤسَّسة إيران الثقافيَّة.

18. دون اسم (1965/1344)، حسين كرد الشبستري، باهتمام علي حصوري، طهران، طهوري.

19. ذكاوتي قراكوزلو، على رضا (1994/1373)، «الشعراء الصعاليك في الأدب العربي»، مجلّة «آينه بتروهش»، السنة الخامسة، العدد 1.

20. رستم الحكما، محمّد هاشم آصف (1969/1348)، رستم التواريخ، باهتمام محمّد مشيري، طهران، انتشارات جيبي.

21. رياض، محمّد (2003/1382)، رسالة الفتوَّة، الطريقة، العادات والرسوم، طهران، أساطير.

22. زركوب، نجم الدين (1973/1352)، «رسالة الفتوة»، تشتمل على سبع رسائل، تصحيح مرتضى صرّاف، طهران، انجمن إيران شناسى فرانسه وانتشارات معين.

23. زرين كوب، عبد الحسين (1998/1377)، كوجه رندان، ط8، طهران، امير كبير.

42. زرين كوب، عبد الحسين (0002/9731)، بحث في التصوف الإيراني، ط6، طهران، امير كبير.

52. زرين كوب، عبد الحسين (4002/3831)، التصوّف الإيراني من وجهة نظر تاريخيّة، ترجمة مجد الدين كيواني، طهران، سخن.

62. زرين كوب، عبد الحسين (6002/5831)، «أهل الملامة والفتيان» مذهب الفتوة لهنري كوربن، ترجمة إحسان نراقي، ط2، طهران، سخن.

72. السهروردي، شهاب الدين عمر (3791/2531)، «رسالة الفتوة» تشتمل على سبع رسائل، تصحيح مرتضى صراف، طهران، انجمن ايران شناس فرانسه وانتشارات معين.

82. شفيعي، كدكني (7002/6831)، القلندرية في التاريخ، تحوّل أيديولوجيّة، طهران، سخن.

92. شكي، منصور (3991/2731)، «صحيحوا الأديان»، مجلّة المعارف، الدورة العاشرة، العدد 1.

03. صرّاف، مرتضى (3791/2531)، رسائل الفتوة، تشتمل على سبع رسائل، طهران، انجمن ايران شناس فرانسه وانتشارات معين.

13. عفيفي، أبو العلاء (7991/6731)، الرسالة الملامتية، الصوفية والفتوة، ترجمة نصرت الله فروهر، طهران، الهام.

23. علاف فتحي، رسول (7691/6431)، سالوكان أو الصعاليك، مجلّة «وحيد»، السنة الرابعة، العدد 8.

33. عنصر المعالي، كيكاووس بن إسكندر (9991/8731)، رسالة قابوس، تصحيح غلا محسين يوسفي، ط9، طهران، العلميَّة والثقافيَّة.

43. غني، قاسم (6002/5831)، «خصائص الفتيان»، مذهب الفتوة لهنري كوربن، ترجمة هنري كوربن، ط2، طهران، سخن.

53. غولبينارلي، عبد الباقي (9991/8731)، الفتوَّة في الدول الإسلاميَّة ومصادرها، ترجمة توفيق سبحاني، طهران، روزنه.

63. القشيري، عبد الكريم بن هوازن (4002/3831)، الرسالة القشيريَّة، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، ط8، طهران، الانتشارات العلميَّة الثقافيَّة.

73. كاشفي السبزواري، حسين (1791/0531)، رسالة الفتوَّة السلطانيَّة، تصحيح محمّد جعفر محجوب، طهران، مؤسَّسة إيران الثقافيَّة.

83. كاشي، معصوم بن عبد الله (2791/1531)، تحفة الإخوان، تصحيح محمّد دامادي، طهران، مؤسَّسة إيران الثقافيَّة.

93. كوربن، هنري، مذهب الفتوَّة، ترجمة إحسان نراقي، ط2، طهران، سخن.

04. كى منش، عباس، «العلاقة بين التصوُّف والفتوَّة»، مجلّة «كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة»، جامعة طهران، الدورة 83، العدد 051.

14. محجوب، محمّد جعفر (6002/5831)، «جولة في تاريخ الفتوَّة»، مذهب الفتوَّة لهنري كوربن، ترجمة إحسان نراقي، ط2، طهران، سخن.

24. مستوفي، حمد الله (8991/7731)، قصَّة حياتي، 3 أجزاء، طهران زوار.

الرباط العرفاني
مكانة الفتوّة في مقاومة استعمار أفريقيا

رضوان محمد سعيد إيزولي
باحث في سوسيولوجيا التصوّف، وأستاذ مساعد في جامعة البلقاء التطبيقية. الأردن.

ملخص إجمالي

تسلّط هذه الدراسة الضوء على دور أعلام التصوُّف الإسلاميِّ في إصلاح مجتمعاتهم، ومقاومة المستعمر الأوروبي الحديث في القارة الأفريقيَّة: «المغرب، الجزائر، الصومال، ليبيا، السودان، مصر إلخ... كما تركِّز على بيان الحقائق التاريخيَّة لهذا الدور- والتي تمَّ تجاهلها من قبل المؤرِّخين الذين أرَّخوا لفترة الاستعمار الأوروبيِّ الحديث- في المشاركة في الإصلاح والمقاومة، ودحر الاستعمار عن بلادهم.

كما تتناول الدراسة مرابطة أهل التصوُّف الحقيقيِّ على ثغور الدولة الإسلاميَّة، ومن خلالها نبيِّن الدور الريادي الذي تولاَّه أعلام التصوُّف في القارَّة الأفريقيَّة. ثم تتناول مفهوم الفتوة في مقام المرابطة، لتضيء على موقف التصوُّف ودور أعلامه في مقاومة المستعمر الأوروبي للقارة الأفريقيَّة، وتتطرَّق إلى الحركات الصوفيَّة التي أثَّرت في إصلاح المجتمع، وقاومت الاستعمار الأوروبيَّ كالحركة السنوسيَّة، والطرق القادريَّة والشاذليَّة والرحمانيَّة والتجانيَّة والدرقاويَّة، وأعلام هذه الطرق الذين شهد لهم التاريخ وما زال كعمر المختار، وعبدالقادر الجزائري، ومحمد علي السنوسي، والجبرتي، وماء العينين، وعثمان فودي، وعبدالكريم الخطابي، والشيخ أبو الوفاء الشرقاوي...إلخ.

* * *

مفردات مفتاحية: تصوُّف، تحرُّر، جهاد، مقاومة، الاستعمار الأوروبيِّ، الرباط العرفاني.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

تمهيد

ما كان التصوُّف الإسلاميُّ يوماً إلاَّ تجلِّياً يجسِّد التعاليم الإسلاميَّة، وعلى ما فيه من زهد فهو زهد الصحابة، المتَّبعين للكتاب والسنَّة، وكلُّ من تنكَّب عن طريق الكتاب والسنَّة لا يعدُّ من الصوفيَّة. ولذا، حين نقرأ عن التصوُّف السلبيِّ المقوقَع في الزوايا والتكايا نظنُّ أنَّ التصوُّف عبارة عن ابتعاد عن الحياة، ولا علاقة له بما يدور حوله، وهمُّه هو الانحياز بنفسه وإبعادها عن كلِّ ما يتعلَّق بمجتمعه، ولكن الدراسات المنصفة تثبت أنَّ التصوُّف الإسلاميَّ هو علم وعمل، ومجاهدة، وجهاد: مجاهدة النفس وتخليصها ممَّا يشوبها من علائق وسجايا دنيَّة، وتخليصها من التبعيَّة للهوى والشيطان حتى تتحلَّى بالأخلاق الرفيعة السَنيَّة؛ بعد خوض التجربة الصوفيَّة، فترخص نفسه في سبيل الله بعد هذه الرحلة من المجاهدة، ثمَّ يكون الجهاد بالسيف فيدخل المعركة مبتغياً إحدى الحُسنَيين النصر أو الشهادة. ولذا، نجدهم باعوا أنفسهم رخيصة إذا ما دعا داعي الجهاد واحتلَّت أرض المسلمين، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ (سورة التوبة:الآية 111)، وامتثالاً لقوله ﷺ: «الرَّوْحَةُ وَالْغَدْوَةُ في سَبِيلِ اللَّهِ أَفْضَلُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا»[1].

في ضوء ذلك، نعرض هنا دور التصوُّف في الإصلاح والتحرير، ومقارعة الاستعمار في القارة الأفريقيَّة حيث نجد الكثير ممَّن ينتسبون إلى الطرق الصوفيَّة كانوا مرابطين على الثغور لحماية دولة الإسلام، يتصدَّون للمستعمرين، باذلين الغالي والنفيس في سبيل تحرير بلادهم من الاستعمار الغاشم، كما نعرض ما قدَّمه التصوُّف من نماذج العلماء المجاهدين والمصلحين الذين خلَّدهم التاريخ؛ لما بذلوه من جهد في مقاومة الاستعمار بجميع أشكاله وأساليبه. لا كما وصفه من طُمس على بصيرته بأنَّه ديدن المتخاذلين الجبناء المعطِّلين لفريضة الجهاد ذروة سنام الإسلام، متَّخذين من أدعياء التصوُّف نماذج يثبتون بها دعواهم، ومتناسين أولئك الأبطال والعلماء العاملين الذين تفانوا في سبيل استعادة بلادهم كعمر المختار، وعبد القادر الجزائري، وماء العينين، وأحمد عرابي، والسنوسي، والجبرتي، والخطابي، وعثمان فودي وغيرهم.

لا ريب في أنَّ التصوُّف قدَّم نماذج متكاملة في الإصلاح والنهوض بالمجتمع والحفاظ على تماسكه، كما حارب البِدع والضلالات التي عانت منها المجتمعات الإسلاميَّة، وكان دوره بارزاً في نشر العلم في زواياه، كما قام المتصوِّفة بدور كبير في نشر الإسلام في القارة الأفريقيَّة وغيرها من القارَّات.

[١]- البخاري، صحيح البخاري، الجهاد باب ٥، حديث رقم (٢٧٩٤).

مفهوم الجهاد عند الصوفيَّة:

«بدأ الإسلام بالجهاد وسينتهي إلى الجهاد، وجعل ما بينهما من حرب وسلم جهاداً؛ فالحرب جهاد أصغر؛ لأنَّه حالة عارضة، والسلم جهاد أكبر؛ لأنَّ جهاد النفس أدوَم؛ لأنَّه استعدادٌ لدنوِّ ساعةِ الحربِ ومقارعةِ العدوِّ»[1]، فكلاهما واجبٌ على المكلَّف ولا فصل بينهما، فإذا انتهى المسلم من مواجهة العدوِّ الظاهر، فليسعَ لمواجهة العدوِّ الباطن لاعتقادهم بأنَّ «أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك»[2] (رواه البيهقي).

الجهاد الذي فرضه الإسلام لم يكن بحال من الأحوال رغبة في إراقة الدماء وقتل الأبرياء بسبب اختلافٍ في الدين أو المذهب أو العِرق أو الجنس، أو بسببِ التعصُّب الأعمى؛ لأنَّ الإسلام يرفض كلَّ أشكال الإرهاب والعنف «الذي يُرادُ به الممارسات الخاطئة أيّاً يكُن مصدرها وشكلها، والمتمثِّلة في التعدِّي على الحياة الإنسانيَّة بصورة باغية متجاوزة لأحكام الله، تروع الآمنين وتعتدي على المدنيين المسالمين، وتجهز على الجرحى، وتقتل الأسرى، وتستخدم الوسائل غير الأخلاقيَّة، من تهديمِ العمران واستباحة المدن ﴿ولا تقتلوا النَّفس التى حرَّم اللَّهُ إلاَّ بالحقّ﴾ (سورة الأنعام: الآية 151).

ولقد أقرَّ الإسلام مقاومة الظلم، والاستعداد لملاقاة العدوِّ، ونبذ التطرف والعنف «وإنَّ وسائل مقاومة الظلم وإقرار العدل تكون مشروعة بوسائل مشروعة، وندعو الأمَّة للأخذ بأسباب المنعة والقوَّة لبناء الذات والمحافظة على الحقوق، ونعي أنَّ التطرُّف تسبَّبَ عبر التاريخ في تدمير بُنى شامخة في مدنيَّات كبرى، وأنَّ شجرة الحضارة تذوي عندما يتمكَّن الحقد وتنغلق الصدور.

ولا بدَّ من القول أنَّ التطرف بكلِّ أشكاله غريب عن الإسلام الذي يقوم على الاعتدال والتسامح. ولا يمكن لإنسان أنار الله قلبه أن يكون مُغالياً متطرِّفاً»[3].

والجهاد الذي نقصده هو جهاد المحتلِّ الظالم والطامع في خيرات المسلمين، جهاد العدوِّ الذي استهدف عقيدة المسلمين وأعراضهم هذه هي المقاومة التي نقصدها في بحثنا هذا.

وعلى هذا، فقد فهم علماء التصوُّف دورهم جيِّداً، ومن يقاتلون، ومتى يقاتلون، وكيف يجاهدون، ولذا جمعوا بين الجهادين في مقاومة العدوَّيْنِ. وبناءً عليه، فإنَّنا نجدهم المجاهدين

---

[١]- أحمد سلام، الصوفية والجهاد، أعمال ملتقى التصوُّف الإسلامي العالمي، طرابلس، الجماهيريَّة العظمى، جمعيَّة الدعوة الإسلاميَّة العالميَّة،١٩٩٥م(ط١)، ص٤٢٢.

[٢]- إسماعيل بن محمد العجلوني، (توفي١١٦٢ه/١٧٤٨م)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عماً اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه أحمد القلاش، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١١٩٧(ط٧)، ج١، ص١٦٠.

[٣]- أنظر رسالة عمان»بيان مفصل أصدره صاحب الجلالة الملك عبد الله الثاني

http://www.ammanmessage.com/index.php?lang=ar

الذين هانت الدنيا عليهم، فباعوا أنفسهم لله فأقبلوا وما أدبروا، ولا تقاعسوا عن تلبية النداء، كما صرَّح أعداء التصوُّف.

وليست خافية الهجمة على التصوُّف والتي تركِّز على الجهاد الصوفيِّ، فقالوا فيه: إنَّه خمول وخنوع وخضوع للمحتلِّ، واتَّهموهم اتِّهامات باطلة ملأت صفحات الكتب والمواقع الإلكترونيَّة، ونصبوا العداء لعلمائه قديماً وحديثاً، فلم يسلم من ألسنة المتَّهِمين أحد، سواء في ذلك العدل والمجروح، فصبُّوا جام غضبهم على الدعاة والمجاهدين والمصلحين والكتَّاب والشعراء والمؤلِّفين - وكلُّهم ممن يُشْهَدُ لهم بالعدل والفضل- ووصل اتهامهم للصوفيَّة بكلِّ أشكالهم وطوائفهم إلى حدِّ التكفير، وإخراجهم من المِلَّة. وقد جاء في رسالة عمان والتي لاقت إجماعاً من علماء المسلمين المعتبرين:»لا يجوز تكفير أصحاب العقيدة الأشعريَّة، ومن يمارس التصوُّف الحقيقيَّ، وكذلك لا يجوز تكفير أصحاب الفكر السلفيِّ الصحيح"، فانبرى لهم المنصفون من العلماء الذين يميِّزون بين الغثِّ والسمين، وبيَّنوا الفرق بين الصوفيِّ والمتصوِّف، فكتبوا بإنصاف وحِيَدةٍ، فتصدَّوا لهم، وبيَّنوا حقيقة التصوُّف، ودور علمائه في الإصلاح ونشر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وتحرير البلاد من الاستعمار[1].

وممَّا قالوه فيهم: إنَّ تقاعس المتصوِّفة عن الجهاد، يرجع إلى فكرة التصوُّف نفسها، فهي لا ترى جهاداً ولا حرباً، إلاَّ جهادَ النفس وحربَها. وقالوا: بـ«أنَّ الصوفيَّة يرون عدم جدوى جهاد الكفار، وأنَّ كلَّ ما قدَّره الله يحبُّه، وكلَّ ما وقع فقد قدَّره الله، ولذا يجب عدم معارضة قضاء الله وقدره. كما قالوا إنَّهم استقبلوا المحتلَّ ونالوا منه الدعم المادِّيَّ، وإنَّ الدول العظمى تركِّز على الزوايا الصوفيَّة لأنها تقوم مقام المراكز الاستخباريَّة للدول المستعمِرة»[2]. بل قالوا: إنَّ التصوُّف برمَّته مؤامرة على الإسلام «وليس له صلة بتعاليم الإسلام، ولا تعاليم الشريعة الحنيفيَّة السمحاء الغراء؛ لقتل روح الجهاد...ولتمكين الذلِّ والاستكانة والهوان وإفشاء الجهل والكسل والخمول»[3].

ولا شكَّ بأنَّ هناك بعض من ينتسبون إلى التصوُّف كانوا على هذه الشاكلة، وكانوا وبالاً على الإسلام والمسلمين، وهناك من اشتراه المحتلُّ الأجنبيُّ ليقف إلى صفِّه، ويقدِّم له الدعم اللوجستيَّ. ولكن، لا بدَّ من التمييز بين الصوفيِّ والمتصوِّف الدعيِّ.

---

[١]- أنظر محمد فهر شقفه،توفي(١٤٣١هـ /٢٠١٠م)» التصوف بين الحق والحقيقة»،١٩٧٠(ط٢). وعبد الرحمن الوكيل،(توفي ١٣٩٠هـ/١٩٧١م)، هذه هي الصوفية»، بيروت، دار الكتب العلمية،١٩٧٩(ط٣).

[٢]- فقد كانت زاوية (مستغانم) أعظم مراكز الاستخبارات الفرنسية بالنسبة للمغرب

www.alagidah.com/vb/archive/index.../t-2164.html

[٣]- أنظر إحسان الهي ظهير (توفي ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) دراسات في التصوُّف، القاهرة، دار الإمام المجدد،٢٠٠٥(ط١) ، ص١٢٦. وانظر إحسان الهي ظهير، التصوُّف المنشأ والمصدر، باكستان، لاهور،١٩٨٦(ط١)، وفي هذين الكتابين يشدد النكير على التصوف وينسفه نسفاً.

فهناك فئات ادَّعت التصوُّف، وشوَّهت صورته قديماً وحديثاً، فألَّف علماء التصوُّف المعتبرون الكتب الكثيرة يميِّزون خلالها بين أولياء الرَّحمن وأولياء الشيطان، كالشعرانيِّ والأسمر، وابن البنا السرقسطيِّ، واليافعيّ[1]، وذلك لما شاهدوه من أدعياء التصوُّف. فهذا الشيخ زرُّوق- وهو العالم البارز في طريق القوم- قد ألَّف كتابيه: عُدَّة المريد الصادق، والنصيحة الكافية لمن خصَّه الله بالعافية؛ وبيَّن فيهما أحوال كثيرين من مدَّعي التصوُّف في عصره، وهي أحوال تنمُّ عن البُعد عن الدين، وترك الطريق القويم»[2]. وها هو عبد السَّلام الأسمر (981هـ)- وهو شيخ مُعتبرَ في التصوُّف – قد ألَّف كتباً في حال متصوِّفة عصره من ولوعٍ بخوارق العادات، ورقص على الدفوف أمام النساء، وهو يقول في وصيَّته لإخوانه المريدين محذِّراً: «وحقيقة اتِّباع الهوى، هو أن يشتغل المُريد بالأوراد والفضائل، ويترك ما أوجبه الله عليه، ولا يتعلَّم الواجبات، فمن كان هذا وصفه فلا تقبلوه بالكليَّة؛ لأنَّه لا يفلح أبداً».[3]

من جهته، شكا ابن البنا السرقسطيُّ حال المتصوِّفة الجهَلة في ليبيا وغيرها في منظومته قائلاً:

وآلت الطريقة الصوفيَّة	إلى أناس جلُّهم بليَّة
لا يفقهون العلم والفرقانا	بل يحسنون الفسق والعصيانا
ويتقنون الضَرب للدفوف	ويجهلون الرَّسم للحروف
واتَّبعوا زخارف الدنيَّة	وخالفوا الشَّريعة السَّنيَّة
وأصبحت كلُّ الزَوايا عاطلة	عن العلوم والرِّجال الواصلة
فجلُّ من فيها من الرُّعاع	قد عُرفوا بشرِّ الابتداع
فأفسدوا طريقهم وضاعوا	ودينَهم بجهلهم قد باعوا.[4]

[١]- انظر محمد عبدالله بن أسعد اليافعي، نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية الملقب كتابه كفاية المعتقد ونكاية المنتقد(٧٦٨ه/١٣٦٦م)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،١٩٦١،(ط١) كتاب يسلط الضوء على الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

[٢]- أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي المغربي(توفي ٨٤٦ هـ /١٤٤٢م) قواعد التصوف، تعليق وضبط، الشيخ إبراهيم اليعقوبي، دمشق،مطبعة الملاح، ١٩٦٨،(د.ط) ص١.

[٣]- محمد بن محمد بن مخلوف تنقيح روضة الأزهار، طرابلس، مكتبة الطلبة والطالبات، ص١٩١.

[٤]- أحمد شهاب الدين الزوي، سلطان الأولياء الجيلاني ، طرابلس، منشورات زاوية سيدي نصر د- ت ص١٢٩.

أقسام المتصوِّفة:

حقيقة القول أنَّ المتصوِّفة يقسمون ثلاث طوائف: صوفيَّة سُنيَّة، وصوفيَّة بدعيَّة، وصوفيَّة فلسفيَّة. وقد ذكر ذلك الطوسيُّ في كتابه «اللمع» وبسط القول في طوائف الصوفيَّة الحقَّة والمتَّبِعة للكتاب والسنَّة والطوائف المبتدِعة والفلسفيَّة، وما وقعوا فيه من أغلاط.[1]

أوَّلاً: الغارقون في البدع والمخالفات هؤلاء هم مخلَّفات الأدعياء الذين يتنعَّمون بأتباع يفنون أنفسهم في خدمتهم، ويبذلون أموالهم في سبيلهم، ويعظِّمونهم ويقدِّسونهم، ولا يخالفون لهم أمراً، فكيف يتركون هذه النِعم ويرجعون إلى الطريق الصحيح؟! طريق: الزهد والتواضع والخضوع لله؛ إنَّ هذا صعب على أنفسهم كما كان الإسلام صعباً على زعماء مكَّة فكيف يخضعون ويأتمرون؟!.

ثانياً: الضعفاء الجاهلون الذي تصدَّروا للتصوُّف والمشيَخة، وهم لا يعرفون منه إلاَّ الرَّسم والقشور، وقد نُشِّئوا على هذا واستقرَّت أحوالهم، فلا يتكبَّدون صعوبة التصحيح والرجوع للعلم والعمل.

ثالثاً: الدُّخلاء والأدعياء الذين دخلوا التصوُّف للنيل منه، فدخولهم بقصد التحريف؛ كما دخل الكثير من المجوس واليهود في الإسلام في عصر الفتوحات بقصد النيل منه والدسِّ فيه، وهذا هو حال التصوُّف صراع دائم بين أهل التصحيح وأهل التبرير، وهناك من يتربَّص بكليهما وهم أعداء التصوُّف من المستشرقين وغيرهم.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الفرق بين الصوفيِّ والمتصوِّف يتجلَّى في تلك النماذج الصوفيَّة التي كانت ترابط على الثغور لحماية دار الإسلام، والتي سنشير إلى بعض منها في هذه الدراسة، تلك النماذج التي سطَّرت تاريخ المقاومة والتحرير بدمائها، وقدَّمت للإسلام جيلاً مقاوماً سلك طريق الهَدْي النبويِّ، وبذلت جهدها وحياتها في إصلاح المجتمع وتعليمه وتثقيفه. إنَّها نماذج نشرت الإسلام في الشرق والغرب بمعاملاتها وعلمها وأخلاقها، حتى وصل إلى شتَّى بقاع الأرض، من دون إراقة نقطة دم. إنَّها النماذج الربَّانيَّة لا الرهبانيَّة، ومثل هؤلاء لا مجال لنسيانهم وسلخهم من التاريخ المشرِّف. وعليه، فلا بدَّ لنا من أن نبيِّن دورهم في حركات الإصلاح والتحرُّر المعاصرة؛ لدحض ما اتُّهموا به من تقاعس وخنوع وخضوع ورضى بالذلِّ والاستعمار. فهذه الجزائر تشهد بأنَّ شيوخ الطُّرق الصوفيَّة هم الذين أمروا جميع المواطنين الجزائريين بالتعبئة العامَّة والدفاع عن مدينة الجزائر العاصمة بعد تخلِّي الأتراك عن هذه المهمَّة.[2] وإنَّ»جميع الثورات والانتفاضات الشعبيَّة

[١]- أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (توفي٣٨٧ه/٩٩٧م)، اللُمع، تحقيق: د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر، دار الكتب الحديثة، د ط ، ١٩٦٠ص٥١٦-٥٤٥.

[٢]- حمدان بن عثمان خوجة (توفي١٢٥٥هـ/١٨٤٠م)، المرآة ، تقديم وتحقيق وتعريب د. محمد العربي الزبيري ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،ط٢

التي وقعت خلال ليل الاستعمار الطويل قد انطلقت من الزوايا، واعتمدت طريقة أو مجموعة من الطرق الصوفيَّة».[1]

ونلفت هنا إلى أنَّ وتقارير الفرنسيين تعترف بدور الطُّرق الصوفيَّة. فقد جاء في أحدها أنَّ:» الدرقاويَّة كانوا معادين لنا كلَّ العداء؛ لأنَّ غايتهم كانت سياسيَّة، وبوجه خاصٍّ أرادوا أن يشيدوا من جديد صرح أمبراطوريَّة إسلاميَّة ويطردوننا. إنَّ هذه الطريقة منتشرة جدَّاً في الجنوب ومن الصعب جدَّاً مراقبتهم. لقد كانت ندوات الإخوان سرِّيَّة وكانت أغلبيَّة رؤسائهم معروفة»[2]. «إنَّ مشائخ الزوايا يختارون في تدريسهم للقراءة نصوصاً من القرآن معادية لنا، ممَّا يحطِّم فيهم وبسرعة الشعور الذي سعينا لتطويره فيهم من طرف مؤسَّساتنا وتعتبر التأثيرات الدينيَّة من ألدِّ أعدائنا والتي يجب أن نخشاها ونخطِّط لها سياستنا. ولقد كانت القبائل الأشدُّ عداء لنا هي تلك التي ينتشر فيها التعليم الإسلامي».[3]

في هذا الإطار، يقول المؤرِّخ الفرنسيُّ مارسيل إيميري:» إنَّ معظم الثورات التي وقعت خلال القرن التاسع عشر في الجزائر كانت قد أُعِدَّت ونُظِّمت ونُفِّذت بوحي من الطرق الصوفيَّة، فالأمير عبد القادر كان رئيساً لواحدة منها، وهي الجمعيَّة القادريَّة، ومن بين الجمعيَّات المشهورة التي أدَّت دوراً أساسيَّاً في هذه الثورات: الرحمانيَّة والسنوسيَّة والدرقاويَّة والطيبيَّة».

«والحقَّ أنَّ للطُّرق الصوفيَّة أهميَّة بالغة في الإسلام، وذلك أنَّها تمثِّل الجانب العمليَّ من التصوُّف، وهو جانب ارتبط بحياة المجتمعات الإسلاميَّة وجماهير النَّاس، ويسجِّل التَّاريخ لكثير من الطُّرق الصوفيَّة مواقف لا تنقصها الشجاعة إزاء مواجهة العدوِّ، وردِّ الظلم والدفاع عن مصالح الطبقات الفقيرة المستضعَفة، وذلك في عزَّة مدهشة قلَّ أن توجد في هذا العصر. ولا يخفى علينا دور الطريقة القادريَّة في مقاومة الاستعمار الفرنسيِّ في الجزائر، ودور السنوسيَّة في ليبيا غير خاف على أحد، ونجد الدور نفسه قامت به الطريقة الشاذليَّة في مصر تجاه المحتلِّ، وحفاظاً على مصالح العباد، في عصر الشاذلي نفسه، والطريقة الرحمانيَّة من ضمن هذه الطرق الصوفيَّة التي أدَّت دوراً هامَّاً في المجتمع الجزائريِّ والمجتمع التونسيِّ».[4]

إنَّ النَّاظر بعين الإنصاف إلى التاريخ الموثَّق والمحقَّق والذي كُتِب بأيدي المنصفين، ليجدنَّ أغلب حركات التحرُّر المعاصرة قامت بقيادة علماء التصوُّف، بل قلَّما نجد حركة من حركات التحرير المعاصر لم يكن لعلماء التصوُّف فيها دور.[5]

---

[١]- د. محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر (١٩٥٤-١٩٦٢)، ج٢، منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٩م، ص١٨٠.

[٢] - حمدان خوجة، المرآة، هذا التقرير أصدرته المفتشية العامة وحرر بالجزائر سنة ١٨٦٤.

[٣] - عبد المنعم قاسمي الحسني، دور الطرقية في مقاومة الاستعمار الفرنسي، http://aljazeeratalk.net/forum/showthread.

[4] - http://www.hamsjazan.com/vb/showthread.php?t=65978

[٥] - للإطلاع على دور المدارس الصوفية في مقاومة المحتل والإصلاح أنظر الدكتور ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دار القلم، ٢٠٠٩ (ط٢)، ص١٨٩-٢٧٠

ولكن، للأسف، فقد أغفل أولئك المؤرِّخون دور علماء المسلمين عموماً، ومن انتسب منهم إلى التصوُّف خصوصاً. وربما كان ذلك متعمَّداً؛ لما لبعث الروح الصوفيَّة من دور في إثارة ذعر أعداء الإسلام؛ بفعل ما لاقوه من الصوفيَّة في القرون السابقة، والمعاصرة. فالتصوُّف هو المارد الذي يخيفهم؛ لعلمهم وتجربتهم بشراسة مقاومتهم في حروبهم إبَّان الحروب الصليبيَّة. وقد نما حقدهم على الصوفيَّة، ولا أدلَّ على ذلك من موقف قائد الحملة الفرنسيَّة غوروا حين دخل دمشق محتلاً سنة1920م هرع إلى مقام السلطان صلاح الدين الأيوبيِّ وخاطبه بحقده واضعاً حذاءه على قبره، قائلاً: «ها قد عدنا يا صلاح الدين»[1].

لا شكَّ في أنَّ هذا ما دعاهم إلى تجاهلهم وتجاهل دورهم وإبعادهم عن بؤرة الضوء في السجلاَّت التاريخيَّة، فلا نجد ذكراً لهم في ما كتبوا اللَّهم إلاَّ هنا وهناك في طيَّات بعض التراجم أو المؤلَّفات التي أُلِفت بذكر مآثرهم من قبل المؤرِّخين المُنصِفين أو تلاميذهم المخلصين، والتي لم تصل إلى القرَّاء إلاَّ بعد مرور عقود من جهادهم، وتحرير الأرض من براثن الاستعمار، عدا مشاهير المجاهدين ممن دخلوا التاريخ عنوة كقادة الحركة السنوسيَّة: محمد علي السنوسي، وعمر المختار، وعبد القادر الجزائري، فلم يلق أولئك المؤرِّخون أمامهم في ساحة القتال سواهم، ولم يستطيعوا إسكات أقلامهم فكتبوا تاريخهم على استحياء، وذلك لمواقفهم الناطقة والشاهدة على التاريخ، والظاهرة ظهور الشمس في رابعة النهار.

حريٌّ القول أنَّ الصحوة الإسلاميَّة تقضُّ مضاجع المستعمرين، ولذا نجدهم لا يألون جهداً للقضاء عليها، وإجهاضها، فيرسمون المخطَّطات، ويبنون الاستراتيجيَّات الطويلة الأجل، خوفاً من عودتها إلى جذورها الأصليَّة «الكتاب والسنَّة»، ولذا، جيَّشوا الجيوش لنزع الإسلام من أعماق المسلمين، وخَصُّوا بذلك التصوُّف لما له من دور فعَّال في المزاوجة بين الروح والجسد- فلم يؤثروا أحدَهما على الآخر- علماً وعملاً وسلوكاً؛ ممَّا يجعلهم يحسبون الحسابات الدقيقة للقضاء على روح الإسلام الذي يريدونه إسلاماً فارغاً من العقيدة والجهاد والتحرُّر من ربقة الاحتلال.

كما أنَّهم لم يتركوا وسيلة لنزع تعاليم القرآن وهدي السنَّة إلاَّ واستخدموها سلاحاً ضدَّ المسلمين ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا﴾ (سورة البقرة: الآية 217)، فيقتلون المسلمين باسم الإرهاب والعنف والتطرُّف، وبدعوى التحضُّر والتمدُّن والارتقاء بمستوى ما سمُّوه بدول العالم الثالث، يتربَّصون بهم الدوائر، فجميع حروبهم دينيَّة صليبيَّة وصهيونيَّة، وهكذا احتلُّوا بلاد المسلمين لسرقة خيراتهم، وانتهاك حرماتهم، لا يرعون في مؤمن إلاً ولا ذمَّة، ويوهمون العالم

[١] - شمس الدين العجلاني، مقالة في ذكرى معركة ميسلون، موقع أدباء الشام
http://www.odabasham.net/show.php?sid=36912

بأنَّهم أهل العدالة ورعاية حقوق الإنسان، ودعاة الرفق بالحيوان وحماية البيئة، فسمُّوا احتلالهم استعماراً، وعاثوا في الأرض فساداً، باسم الحريَّة والديمقراطيَّة.

انتشار الطُّرق الصوفيَّة في أفريقيا:

لقد شاع التصوُّف وانتشرت طرقه في أفريقيا، من المغرب العربي إلى الصومال فليبيا ومصر والسودان، وأصبح الطابع العام للقارَّة الإفريقيَّة طابعاً صوفيَّاً. وقامت طبيعة التصوُّف على الزُّهد في الدنيا، وتربية المريدين على تطبيق الكتاب والسنَّة، والتعلُّق بهما وتطبيق أحكامهما، فبنوا الزوايا والربط والتكايا الخاصَّة بهم، وكانت بمثابة دُور العلم، حيث يتعلَّم الصوفيُّ فيها أحكام دينه علماً وعملاً وتربية وسلوكاً، كما كان الصحابة يتعلَّمون زمن رسول الله صلَّى الله عليه وسلم.

وحين فاجأ الاستعمار الصوفيَّة انبروا له فتدرَّبوا على الفتوَّة وحمل السلاح، وجهَّزوا أنفسهم للدفاع عن ديار الإسلام، فظهر بينهم علماء أعلام، واشتهر منهم قادة عظام، زكَّوا أنفسهم فزكت، وتخلَّوا عن كلِّ خلق دنيٍّ، وتحلَّوا بكلِّ وصف سَنِيٍّ، فأصبحوا القدوة والمثل، وفي الثبات والشجاعة مضرباً للمثل، فقادوا المجاهدين إلى الجهادين الأكبر أولاً ثم الأصغر آخراً، وباتوا مرابطين على الثغور يدفعون كلَّ معتدٍ، صامدين صمود الصحابة الذين حرصوا على الموت لتهب لهم الحياة، أخرجوهم خاسئين بصلابة إيمانهم ويقينهم بأنَّ الله ناصرٌ دينَه، قاتلوا في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا، وبغيتهم إحدى الحسنيين، إمَّا النصر أو الشهادة.

أعلام الجهاد الصوفيِّ في القارَّة الأفريقيَّة:

ليس من السهولة بمكان الإحاطة بأعلام التصوُّف فكلُّ علم منهم يحتاج إلى بحث مستقلٍّ، وذلك يحتاج إلى مجلَّدات لا يسعها هذا البحث الذي نحن بصدده، فإحصاء علماء التصوُّف أمر لا يستطيعه باحث ولا باحثان بل يتطلَّب جهداً جماعيَّاً ليعيد صياغة التاريخ لإنصافهم؛ لأنَّ كثيراً من المؤرِّخين استبعدوهم.

وبعد الدراسة والنظر في كتب السِّيَر والتراجم، ظهر للباحث أنَّ جلَّ حركات التحرُّر الإسلاميَّة قامت على عاتق هؤلاء العلماء، وسنذكر في ما يلي بعضاً من أعلامهم وبيان دورهم:

1. محمد بن علي السنوسيّ (ت:1859م): هو مؤسِّس الطريقة السنوسيَّة، وتلميذ أحمد بن إدريس الفاسيِّ (ت:1853م) شيخ الطريقة الخضيريَّة الشاذليَّة[1]. «من عيون أعيان القرن الثالث عشر الهجريِّ عالماً عاملاً كبيراً مجتهداً، وأصله من الجزائر.

[١]- عبد الكريم غرايبة، دراسات في تاريخ أفريقية العربية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠(ط١)، ص١٥.

لم تسمح الحكومة الفرنسيَّة في المغرب بنشر الطريقة السنوسيَّة في الجزائر التي اعتبرتها خطراً عظيماً على الاستعمار، وتسمح لسائر الطرق مع المراقبة اللاَّزمة لها، ولكنَّها لا تقبل صرفاً ولا عدلاً من جهة السنوسيَّة التي تعلم قوَّتها ومن مقدرتها المليَّة ما تعلم. انتقل إلى ليبيا فقاد مقاومة الاحتلال في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وعمل على بناء قوَّة عربيَّة إسلاميَّة في صحراء ليبيا تقوم دعامتها على أساس الزوايا والرباطات[1]. □ هذه الطريقة التي كافحت الجهل والفوضى التي جاهدت الاستعمار الإيطاليَّ في ليبيا جهاداً شديداً، وقد قضي الشيخ الشريف أحمد السنوسي حفيد شيخ الطريقة السنوسيَّة حياته في كفاح الاستعمار الإيطاليِّ وأزعج موسيليني زعيم الحزب الفاشستيِّ ورئيس الدولة الإيطاليَّة».[2]

2. شيخ المجاهدين عمر المختار: جعل من زاويته الكبرى في واحة الجغبوب مقرّاً ومركزاً للعمليَّات العسكريَّة حتى استشهاده، وقد تحوَّلت جميع الزوايا لمقاومة المحتل الإيطاليِّ لليبيا في مطلع القرن العشرين».[3]

وعمر المختار هو أحد رجالات الطريقة السنوسيَّة، ومن كبار مقدَّميها، ومن أخلص التلاميذ لقائد الجهاد الأعلى الشيخ الشريف أحمد ابن السنوسي.[4]

3. الشيخ محمد عبد الله حسن الجبرتي العقيلي ثائر من الصومال (1856-1920م): وهو أبرز خلفاء شيخ الطريقة الشاذليَّة، قاد بلاده من نصر إلى نصر أكثر من عشرين عاماً حارب فيها قوَّات الدول الكبرى في القرن التاسع عشر (بريطانيا وإيطاليا والحبشة)[5]، وبعد توالي الانتصارات على بريطانيا وأنَّه لا مجال لهزيمته أغرت برشوته وعرضت عليه ملك الصومال، فرفض بشموخ العقيلين الهواشم، وآثر المعركة حتى النصر أو الاستشهاد، فاستشهد متأثرا بجراحه بعد قصفهم.

4. الزعيم الروحيُّ ماء العينين (ت 1910م): تزعَّم حركة المقاومة في موريتانيا في وجه الفرنسيين، وتصدَّى لمطامعهم، وكان قد اتَّبع الطريقة الفاضلة التي أسَّسها والده (وهي فرع من القادريَّة).[6]

وفي أفريقيا بوجه عام اتَّبع زعماء الجهاد تعاليم الطرق الصوفيَّة التي لا يستطيع أحد أن ينكر دورها في نشر الدِّين والثقافة الإسلاميَّة، وفي مقاومة كلِّ مظاهر السيطرة والوجود الأجنبيِّ. وهم

---

[١]- لوثورب ستودارد الاميركي lothrob studdard– حاضر العالم الإسلامي ، ترجمة عجاج نويهض ، بيروت،دار الفكر، ١٩٧٣(ط٤) المجلد الاول ج٢، ص١٤٠-١٤١.

[٢]- لوثورب – حاضر العالم الإسلامي ص٩١.

[٣]- حبيب وداعة الحسناوي، عمر المختار نشأته وبيئته الأولى،. ليبيا، جامعة الفاتح ص٢٢.

[٤]- لوثورب – حاضر العالم الإسلامي.

[٥]- د.عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقية، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ١٣٩- تموز ١٨٩، ص ٢٢٣ وما بعدها. بتصرف

[٦]- د.الهام ذهني، جهاد الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي (١٨٥٠- ١٩١٤) ، الرياض، دار المريخ للنشر، ١٩٨٨ ص٢٠٠.

جميعاً رفضوا الاستسلام. فقد فضَّلوا الاستشهاد في سبيل الله»[1]. ومازالت شعوب غرب أفريقيا الإسلاميَّة تدين للمجاهدين من أصحاب الطرق الصوفيَّة.

5. الشيخ عثمان بن فودي (القادري) والحاج الشهيد عمر التكروتي[2] الذي حمل معه الطريقة التجانيَّة إلى غرب أفريقيا.

6. البطل المراكشي الأمير عبد الكريم الخطابي(1881-1962م): من أبرز شخصيَّات المغرب البطوليَّة الذي كان على درجة كبيرة من الشجاعة والزُّهد معاً، وقد اعتكف سنوات عدَّة، أخذ نفسه بالرياضة الروحيَّة الخالصة حتى يصقل نفسه ويصفِّيها من شوائب الدنيا وأعراضها[3]. ثمَّ بدأ بعدها مرحلة طويلة من الكفاح ضدَّ الاحتلال وخلَّف عدداً كبيراً من المريدين حملوا بعده راية الكفاح حتى تمَّ قطف ثمار جهادهم. ولا ننسى الدور الفعَّال الذي قامت به الدرقاويَّة إبَّان الاستعمار الفرنسي للمغرب[4].

وفي الجزائر لاحظ الخبراء الفرنسيون أنَّ زعماء حركة الجهاد التي تولَّت محاربتهم انطلقت من الطُّرق الصوفيَّة وخصوصاً المرتكزة منها حول الزوايا التي كانت منذ قرون تعتني بالجهاد عند الخطر، وتعتني بالعلم والتصوُّف عند السلم. ومن أبرز تلك الطُّرق في القرن الماضي **القادريَّة والرحمانيَّة**[5]. وقد أنجبت الأولى كلاً من:

7. الأمير عبد القادر الجزائري (1807-1885م): شيخ المجاهدين في العصر الحديث فضلاً عن كونه من كبار صوفيَّة عصره، فقد كان راسخ القَدم في العلم الإلهيِّ»[6] . وقد حارب الفرنسيين بلا هوادة مدَّة سبعة وعشرين عاماً.

8. الشيخ علي الحداد: شيخ الطريقة الرحمانيَّة والذي ناصر ثورة المقرانيِّ عام 1871م حتى سيطرت على ثلثي الجزائر، واشترك فيها نحو150 ألفاً منهم 120ألفاً من الإخوان الرحمانيَّة»[7].

9. عبد الرحمن بن عبد القادر: قام بثورة عام 1871م بعدما دخل الجزائر سرَّاً لتخليصها من

---

[١]- المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيَة، ص٢٧١.

[٢]- المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقية، ص٢٧١.

[٣]- محمد عبد المنعم المحامي ومحمد عبد الوارث الصوفي، الأمير عبد الكريم الخطابي بطل الشمال الأفريقي، القاهرة المكتبة العلمية(ط١) ١٩٥٨، ص٨٨.

[٤]- لوثورب – حاضر العالم الإسلامي، ج٢، ص٣٩٦.

[٥]- انتشرت الطريقة الرحمانية في الخمسينات من القرن الماضي، ويعزى انتشارها إلى أنها كانت رد فعل لنشاط المبشرين بين القبائل وناصرت الرحمانية ثورة أحمد المقراني انظر الإسلام وحركات التحرر العربية ص٧٤.

[٦]- عبد الرزاق البيطار(توفي ١٣٣٥ ه/١٩١٦م)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق: محمد بهجة البيطار، بيروت، دار صادر (ط٢)١٩٩٣، ج٢ ص٨٨٣.

[٧]- انظر د.شوقي أبو خليل، الإسلام وحركات التحرر العربية، دمشق ١٩٧٦ دار الرشيد،(ط١) ص٧٤ -٨٥.

الاستعمار، مغتنماً الحرب الفرنسيَّة الألمانيَّة، وكان حافظاً للقرآن"[1].

10. العالم محمد أحمد المهدي (1843-1885): حارب الإنكليز في السودان، حفظ القرآن منذ صغره، وبهرته من دون أترابه في الدرس أنوار التصوُّف، فأقبل عليها[2] . في عام 1881م أصدر فتواه بإعلان الجهاد ضدَّ الكفَّار والمستعمرين الإنكليز، وأخذ يعمل على بسط نفوذه في جميع أنحاء غرب السودان[3] . وقد تمكَّن الثوار بقيادته من محاصرة الخرطوم عام 1885م، وقتل حاكم السودان الإنكليزيِّ (غوردن)[4].

11. في مصر، ظهر الزعيم أحمد عرابي (1841-1911م): نشأ في بيئة صوفيَّة، وفي ذلك يذكر عن أبيه أنَّه كان شيخاً جليلاً عالماً ورعاً[5]. وكان لهذه النشأة أثر بعيد في تكوين خُلُقِه وشخصيَّتِه. وقد جاء في بعض الكتابات: «أحمد عرابي الحسيني مسلم صوفيٌّ جاور في الأزهر عامين»[6].

12. حسن العدوي ومحمد عليش: كانا في المجلس الأعلى لقيادة الثورة العُرابيَّة، وكان الأول من أشهر خطباء الثورة، والثاني أمهر كتَّابها.

13. **المجاهد الشيخ محمود أبو عليان الشاذلي البصيلي**: تلميذ الشيخين حسن العدوي ومحمد عليش، وقد ملأ الدنيا دعوة وجهاداً[7] .

14. الشيخ محمد القاياني: من كبار الصوفيَّة الذين ساهموا في الثورة العُرابيَّة 41. -16 أبو الوفاء الشرقاوي (1296هـ): هو الإمام العارف بالله الصوفيُّ الزَّاهد والإمام والقطب الربانيُّ، من أعلام الأزهر والصوفيَّة في مصر، ومن أبرز علمائها وشيوخها. له مدرسة صوفيَّة عظمى بدأت نشأتها في الصعيد، ثمَّ ذاع صيتها في مختلف الأقطار. كان أعلام العلماء في عصره يتوافدون عليه لمكانته العلميَّة والأدبيَّة، كما كان والده علماً من أعلام التصوُّف الإسلاميِّ في عصره. علماً وعملاً وإرشاداً، وله فيه مؤلَّفات قيمة وقصائد ممتعة. وكان للتصوُّف في نفسه بحكم نشأته أثرٌ ظاهرٌ في أخلاقه وتربيته وسموِّه الروحيِّ وإرشاده. وقد جمع بين التربيتين وأحرز. وأقرَّ له بالفضل والسبق في العلوم والمعارف، وأدب النفس، وعلوِّ المدارك شيوخ الإسلام وجهابذة العلماء بالأزهر وغيره .

---

[١]- السابق ص٨٥.

[٢]- محمد أحمد المهدي، توفيق أحمد البكري(توفي١٣٨٦ه/١٩٦٦م)، سلسلة أعلام الإسلام- القاهرة ١٩٤٤ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ص٧.

[٣]- الدعوة المهديَّة، الندوة العالميَّة لشباب العالم الإسلامي.

http://www.almwsoaa.com/Forum/showthread.php?t=4423

[٤]- البيطار، حلية البشر، ج٢، ص٨٠١.

[٥]- محمود محمود الخفيف، أحمد عرابي الزعيم المفترى عليه (توفي١٤٣١ه/٢٠١٠م) ، مصر مطبعة الرسالة ١٩٤٧، (ط١)، ص٣.

[٦]- د.شوقي أبو خليل، الإسلام وحركات التحرر العربية، ص٤٢ وما بعدها.

[٧]- المسلم» مجلة العشيرة» المحمدية، السنة٦ ، عدد٤، ١٣٧٥ ١٠حزيران ١٩٥٦م. وانظر عدد٢١توز ١٩٥٥م ،ص٧، وانظر حركات التحرر العربية، ص٤٦

كان الشرقاوي مهموماً بقضايا أمَّته مشغولاً بواقعها، «ويظهر ذلك من مواقفه الوطنيَّة المعارضة للاستعمار الفرنسيِّ، وانشغاله في صدر شبابه بالأحداث الكبرى، في العالم كالحرب العالميَّة الأولى، وتأييده للحركات التحرُّريَّة في مصر. فقد استضاف الزعيم المصريُّ سعد زغلول حين زار الصعيد في رحلة جهاد كانت الحكومة لا تنظر إليها آنذاك بعين الرضا، بل كانت تدبِّر المكائد لإفشالها، فإذا به يتحدَّى رغبتها، ويقف بجانب ثورة 1919م معلناً عن تأييده الكامل لزغلول زعيم التحرُّر.

وقد ظهر اهتمام الشرقاويُّ بواقع مصر في قصيدة همزيَّة صريحة تقول:

أفمسلمونَ وأمَّة أشلاءُ ... لا ميَّتون ولا هُمُ أحياءُ

يهنون والإسلامُ أشرف منزلاً ... ومحمد ممَّا لقوهُ براءُ

قد أثقلوا الإسلامَ عن وثَباتهِ ... وهُمُ عليه معرَّةٌ وبلاءُ

في كلِّ دهرٍ سقطةٌ عُرِفت لهم ... وبكلِّ قطرٍ منهمُ غوغاءُ

داستهُمُ أممٌ تجدُّ إلى العُلا ... في الأرضِ لم يلحقْ بها إعياءُ

وهُمُ إذا قرع العصا ذو مطمعٍ ... ضُرِبت عليهم ذلَّةٌ وشقاءُ

غاصبٌ أو كلَّما مسّتهمُ يدٌ ... سقطوا كذلك يفعلُ الجبناءُ

فكأنَّهم لم يسْرِ في أعراقهمْ ... مِن سابقيهم غَيرةٌ وإباءُ

لا يَظفِرنَّ بمجدِهم وحياتِهم ... قومٌ ببذلِ نفوسهم بُخلاءُ

وبمصَر قومٌ يا لمصرَ وأرضِها ... منهم وهم زعموا لها أبناءُ

لبسوا لها ثوبَ الصديقَ وربَّما ... قد كان خيراً منهمُ الأعداءُ

عبثت أكفُّ الطامعين بها فلمْ ... تعبأْ وترفعْ رأسها الرؤساءُ

أنهتهمُ عن برِّ مصرَ عقولُهم ... فليهن مصرَ أولئك العقلاءُ

لا تُغنينَّ علومهم شيئاً وهم بطريقِ حفظ كيانهم جهلاءُ
فالعلمُ حقَّاً علم ما يُبنى به بين الأنام سيادةٌ وعلاءُ
أوُلاةَ مصرَ، وأنتمُ أبناؤها لم يبقَ فيكم للبلاءِ رجاءُ
أغريتمُ الخطبَ الجسيم ونمتمُ فلنومُ عافيةٍ لكم وهناءُ
أرأيتمُ أمماً تُباع وتُشترى ها أنتمُ بيعٌ بكم وشراءُ
ثمَّ تبلغ سخرية الشرقاويِّ المدى حين يتوجَّه للنائمين قائلاً:
خونوا بلادَكُمُ ولا تُبقوا بها رمقاً وهل باقٍ بمصرَ ذَمَاءُ
فبمثلِكم تُخزى الشعوبُ ومثلكم تشقى به الأوطانُ والأرجاءُ

وله أيضاً قصائد نقد اجتماعيٍّ لاذع يحكي خلالها مرارة واقع مصر، وتهاون أهل البلاد في حقوقها عليهم، منها قوله:

قد أصبح الإسلام – يا مصرَ- أهله معيشتُهم ضنكى وعيشُهم مرٌّ
وماالعيش أن تحيا على الهون آكلاً كما تأكل الأنعام تغذَى وتجترُّ
ولكنَّما العيش الحياة على هدى إذا حاطها بالسؤدَدِ المجدُ والفخرُ

هذا هو أبو الوفاء الشرقاوي الذي لم يكن إلاَّ جنديَّاً تحرُّرِيَّاً يقف إلى جوار إخوانه من الأحرار للذَّود عن مصر ومقارعاً الاستعمار البريطانيِّ[1] ، ومصلحاً اجتماعيَّاً، يأبى الضيم والذلُّ لنفسه وبني الإسلام.

17 - محمد عبد الله حسن الجبرتي[2]: حين نذكر الصومال لا بد لنا من ذكر هذا العالم الصوفي، المجاهد إذ كان مع جماعته التي اشتهرت بالدراويش (daraawiish) ، وهو من أبرز المناضلين

[١]- د. يوسف زيدان، شعراء الصوفيَّة المجهولون ، بيروت، دار الجيل ، ١٩٩٦م ،(ط٢)، ص١١٣-١١٥.
[٢]- للاطِّلاع على مواقف هذا القائد وجهاده ودوره في جهاد الإنكليز والإيطاليين والفرنسيين. انظر موقع المعرفة
http://www.marefa.org/index.php

الذين تحدُّوا الغزاة وأذاقوهم دروساً سجَّلها التاريخ، وبذلوا النفس والنفيس، وهو عالم من علماء الطُّرق الصوفيَّة الصوماليَّة وأثره ناطق في نشر الدين في ربوع المجتمع الصوماليِّ وتحدِّياته الخارجيَّة لمؤامرات المستعمرين. ورغم قلَّة الموارد آنذاك فقد بادر بالتصدِّي للمستعمر هو وطلبة العلم وعلماء الطُّرق الصوفيَّة وبعض التجَّار، وكان من أبرز قادة حركة التحرير الصوماليَّة وهو من أبناء مشايخ الطُّرق الصوفيَّة الصوماليَّة.

ومن خطابات الجبرتي ورسائله المشهورة الموجَّهة إلى البرلمان الإنكليزيِّ، قوله:» لن تحصلوا منا إلاَّ على الحرب لا غير... نحن قوم لا نسمح للكفَّار أن يحتلُّوا بلادنا أو يحكموها، ولا نتكاتف على ذلك مع المستعمرين لا بعوض ولا بتهديد ... ولا نذلُّ قوانين الشريعة وأحكامها، ولا نجعلها خاضعة لقوانين الكفرة وأحكامها الطاغوتيَّة، بل نعلن حربنا على الزُّعماء وعلى الذين يسمحون لهم بدخول بلادنا واستعمارها... ونوجه لومنا للعلماء والقضاة الذين يهينون شريعتنا الإسلاميَّة ويجعلونها تحت أقدام الكفرة الفجرة».

وكذلك قوله: «نحن قوم لا يخضعون لأعداء دينهم ووطنهم ولو كثرت جنودهم، وتتابعت هجماتهم، وتنوَّعت آلاتهم المهلكات، واشتدَّت وطأتهم علينا، وانضمَّت إلى صفوفهم أكثريَّة الوطنيَّة الصوماليَّة، وآخرون من المستخدمين الأجانب، لأنَّنا نريد بأموالنا وأنفسنا الجنَّة من الله تعالى، وأن نطهِّر بتضحيتنا في الجهاد وصدق إيماننا وإسلامنا.

وقد قال فيه روبرت هس((R.l.hess أستاذ التاريخ المشارك في جامعة «شيكاغ □ : «كان وطنيَّاً فريد الطراز في عصره، شاعراً عظيماً، وزعيماً لشعبه في إطار التطوُّر السياسيِّ والدينيِّ الذي عرفه الصوماليُّ في الأزمنة الحديثة. فأمام قوى كبرى ثلاث (بريطانيا، إيطاليا، الحبشة)، واجه محمد عبد الله بعدائها السافر، وبقدر ضئيل من الأسلحة الأوروبيَّة مع ضعف الاتِّصال بالمدن الساحليَّة ولفترة تزيد على عقدين من الزمان لم يتمكَّن فحسب من مضايقة البريطانيين...بل أحرز ضدَّهم وبانتظام انتصارات حربيَّة وسياسيَّة وأيضاً دبلوماسيَّة».

إذن، فالصوفيَّة قديماً وحديثاً لم يتوانوا عن الإصلاح والدعوة إلى مقاومة الاستعمار.

- **قديماً:** كان الصوفيَّة «وراء تأهيل المصريين لزعامة العالم الإسلاميِّ بعد سقوط بغداد عاصمة الخلافة، وبتأييدهم وحشود مريديهم ومحبِّيهم انتصر المسلمون على الصليبيين في حطِّين وفي دمياط وفي المنصورة، وانتصروا على التَّتار في عين جالوت. وتذكر الأبحاث التاريخيَّة أنَّ الشيخ أحمد الدرديريَّ شيخ الطريقة الخلوتيَّة والشيخ عبدالله الشرقاويِّ شيخ الطريقة الشاذليَّة، والشيخ السادات، والشيخ عمر مكرم، والشيخ أحمد بن السنباطيَّ، وكل هؤلاء، هم صوفيون تركوا تاريخاً مشرفَّاً ما زال المسلمون يفخرون به.

-**حديثاً:** السنوسيَّة هي الطريقة التي كافحت الجهل والفوضى، وجاهدت الاستعمار الإيطاليَّ في ليبيا جهاداً شديداً. وقد قضى الشيخ الشريف أحمد السنوسيُّ حفيد شيخ الطريقة السنوسيَّة حياته في الكفاح ضدَّه، وأزعج (الدويتش موسيليني) زعيم الحزب الفاشستيِّ ورئيس الدولة الإيطاليَّة، وجهاده هذا يعتبر من أيام البطولات الخالدة في تاريخنا المعاصر، ويكفي طريقته المجاهدة فخراً أن الشيخ عمر المختار هو أحد رجالاتها، ومن كبار مقدَّميها، ومن أخلص التلاميذ لقائد الجهاد الأعلى الشيخ الشريف أحمد ابن السنوسي»[1] .

وثمَّة الكثير من المجاهدين لا يتَّسع المجال لذكرهم، سجَّلوا بحروف من نور أمجاداً وبطولات لا بدَّ للأجيال من أن تعيها. ويعود الفضل الأول في تكوين هذه الفئات إلى المدرسة الروحيَّة الخالدة التي أنجبت القُوَّاد العظماء أمثال نور الدين، وصلاح الدين، والظاهر بيبرس، وعبد القادر الجزائري، وعمر المختار، وعبد الكريم الخطابيِّ، والذين كانوا جميعاً نماذج رائعة من التجرُّد والإخلاص. فهم ورثة النماذج من السلف الصالح من أمثال خالد بن الوليد، وأبي عبيدة عامر بن الجراح، وسعد بن أبي وقَّاص وسواهم.

في ختام هذا البحث نخلص إلى معرفة دور علماء الصوفيَّة في حركات الإصلاح والتحرُّر المعاصرة، والتي كانوا فيها الطلائع والمبادرين كونهم يملكون طاقات علميَّة، فعملوا بما علموا، وجسَّدوا الإسلام حسَّاً ومعنى، مما جعل إقدامهم إقدام الأبطال، إقدام المشتاقين إلى لقاء ربِّهم طالبين الشهادة الخالية من الشوائب. فكما أنَّهم شاركوا في الدفاع عن الأمَّة ومجدها، كان لهم الدور الفعَّال في توجيه أبناء الأمَّة وتزكيتهم، فلم يرضوا بالذلِّ والعار ولو للحظة، وقدَّموا نماذج قلَّما نسمع عنها في التاريخ إلاَّ من كان على شاكلتهم. كما أنَّ علماءهم لم يركنوا إلى الراحة حتى بعد جلاء المستعمر عن ديار الإسلام، بل عادوا إلى العلم والتعليم، وتربية النفوس على الخير، وكم رأينا في هذا البحث من مشاركة علماء التصوُّف في تبنِّي الإصلاح الاجتماعيِّ والمشاركة المجتمعيَّة.

وبهذا نخلص إلى حقائق موثَّقة بأنَّهم كانوا فاعلين ومنفعلين مع مجتمعاتهم، لم ينعزلوا عنه إلاَّ فترة التزكية، وهي سنَّة الرسول عليه السلام، فكم كان يهجر أهله ليذكر الله في غار حراء، وكلُّ مسلم يحتاج إلى مثل هذه الخلوة ليعود منها مسلماً قويَّاً لا تأخذه الدنيا ببهرجها، يعود متخلِّياً عن أوصافه الذميمة، متحلِّياً بأخلاقه الحميدة، يعود قرآناً يمشي على الأرض، متمسكاً بدينه، مطبِّقاً لسنَّة نبيِّه.

ومن الحقائق التي نخلص إليها أنَّ علماء الصوفيَّة تنبَّهوا لمقاصد أعداء الدين، في هدم الركن

[١]- دكتور عمر مسعود التجان، دور الصوفيَّة في مقاومة الاستعمار في أفريقيا
http://www.mubarak-inst.org/stud_reas/research_view.php?id=139

الروحيِّ للإسلام، والذي لا يتجسَّد إلاَّ به، ولا يتحقَّق مقصوده إلاَّ من خلاله. ونجد غيرهم ممَّن سلك غير طريقهم كيف تسرَّب المرض إلى نفوسهم حتى أخذوا يصدِّقون كلَّ ما يبثُّه الاستعمار من دعوات زائفة، كالحرِّيَّة، والديمقراطيَّة، والحرِّيَّات الدينيَّة، وحقوق الإنسان.

ولم يتوقَّف الأمر عند أعداء الإسلام، بل تعدَّاه إلى بعض المسلمين الذين يشكِّكون بكلِّ ما قدَّمه علماء الصوفيَّة، ويشوِّهون التصوُّف برمَّته، بتصيُّدهم لأخطاء أدعياء التصوُّف، فما أنصفوا ولا نطقوا بالحقيقة، معتمدين على ما دراسات المستشرقين؛ الذين وصفوا التصوُّف بأنَّه قوقعة بالزوايا والتكايا، وخمول وانهزام واستسلام، وأنكروا كلَّ جهدهم ونضالهم، ولم يأخذوه من منابعه الأصليَّة وعلماء الصوفيَّة على أنَّه همَّة وبأس وصمود وصبر ورجولة، وهم رهبان الليل وفرسان النهار، جاهدوا أنفسهم، لترتقي إلى أعلى ما ترتقي إليه النفس الإنسانيَّة من قيم عليا، متَّبعين بذلك سنَّة محمدﷺ، ومقتدين بأصحابه.

ومن الحقائق التي نستخلصها أيضاً أنَّ علماء الصوفيَّة هم من دحروا الأعداء وسطَّروا أروع آيات النصر والجهاد بإيمان ويقين لا يبرحهم البتَّة حتى يحصلوا على إحدى الحسنيين، ولولاهم لبقيت ديار الإسلام خاضعة ترزح تحت نير الاحتلال الصليبيٍّ.

لا ريب في أنَّ ما أثبتناه غيض من فيض علماء الصوفيَّة، فقد اكتفى الباحث بذكر نماذج من علمائنا المشهورين وبعض المغمورين، ولكن القائمة طويلة والعدد كبير لا يستوعبه هذا البحث وليس هذا مجاله.

والحقيقة الأخرى هي أنَّ المؤرِّخين لهذا العصر قد صادروا حقَّ هؤلاء الأعلام، وأخفوا ودورهم في مقاومة الاحتلال، وإصلاح المجتمع. ناهيك بغمزهم ولمزهم ووصفهم بالسلبيين والقدريَّة المتواكلين، وكأنَّهم لم يطَّلعوا على الحقائق التاريخيَّة، ولم ينسبوا للإسلام إلاَّ إرهاباً وتخريباً، فقلبوا الموازين، وحسَّنوا القبيح، وقبَّحوا الحسن. «فمدحوا الحركات المناوئة للإسلام والتي ألحقت به أبلغ الضرر في عصره الأول كحركة القرامطة والباطنيَّة والخرميَّة البابكيَّة...يردِّدون شعارات برَّاقة ظاهرها رحمة وباطنها فيه العذاب: «التحليل العلمي، «إعادة كتابة التاريخ»، الدراسة الموضوعيَّة المنهجيَّة»، فجعلوا باسم التحليل العلميِّ الشعوبيَّة الحاقدة منارات هدى في تاريخنا»[1].

وعليه، يجب إعادة النظر في تدوين تاريخنا، هذا التاريخ الذي كتبه أعداء الإسلام ودعاة

[١]- انظر شوقي أبو خليل «الحركات الإسلاميَّة المعاصرة»، ص ٨ وما بعدها.

التقدُّميَّة الممزوجة بروح الاستشراق الغربيِّ الصليبيِّ الحاقد[1].

ولا ننسى في هذا المجال ما كتبه مؤرِّخو الحركات الإسلاميَّة المخلصين لدينهم، فبذلوا الجهد الفرديَّ في بيان الحقيقة التاريخيَّة لإنصاف العلماء العاملين من رجال الثورة والمقاومة»[2]. وهذا يتطلب تضافر الجهود في إعادة كتابة تاريخ علمائنا، وبيان دورهم في حركات التحرُّر المعاصرة في العالم الإسلاميّ، ويتحقَّق ذلك بالرجوع إلى المؤرِّخين المنصِفين الذين بثُّوا التاريخ في ثنايا كتبهم وترجماتهم لأنَّها تُترجم عن واقع مشاهد مُعاش، ما كتبه التلاميذ عن مشايخهم، وما عشناه نحن المعاصرين من مقاومة ربما ما زلنا نشاهدها في عالمنا المعاصر. فقد تُحال كلُّ هذه الانتصارات إلى من كان مختبئاً في جحره، بفعل السلطة أو المال أو الحزبيَّة...

وأخيراً، أرجو أن أكون قد قدَّمت نماذج من علمائنا تعيدنا إلى مجدنا، وتذكِّرنا بتاريخنا ليكونوا القدوة لبناء جيل النصر والتمكين، فعسى أن يظهر جيل صلاح الدين الذي اقتدى هو ونور الدين بالعلماء العاملين وبمدرسة الإمام الغزالي علماً وعملاً.

نعم، إنَّهم نماذج صدقوا مع الله فصدَّقهم، ولا يكون النصر إلاَّ بما انتصروا به، والذي أرجوه ألاَّ تصبح هذه النماذج تراثاً نتغنَّى به، بل لتكن دافعاً للقدوة بعلمائنا، لعلَّ الله سبحانه وتعالى يبعث روح هذه الأمَّة من جديد، ويجلُّ بعضنا بعضاً بعيدين عن تكفير المسلمين والتطرُّف وقبول الآخر، وإيصال رسالة الإسلام كما أرادها الشارع سبحانه وتعالى، نجتمع ولا نختلف، نتحاور ولا نتشاجر ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[3] .

[١]- انظر المؤامرة على تاريخنا في مقدِّمة كتاب محمد جلال كشك»ودخلت الخيل الأزهر»(ط٣)١٩٩٠م، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ص:١٠- ١٥.
[٢]- انظر المصادر والمراجع للاطِّلاع على هذه المؤلَّفات القيِّمة.
[٣]- سورة النساء، الآيتان ١١٤-١١٥.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. فقد كانت زاوية (مستغانم) أعظم مراكز الاستخبارات الفرنسية بالنسبة للمغرب

3. أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (توفي387ه/997م)، اللُمع، تحقيق: د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر، دار الكتب الحديثة، د ط ، 1960.

4. إحسان الهي ظهير (توفي 1407هـ/1987م) دراسات في التصوُّف، القاهرة، دار الإمام المجدد،2005(ط1) ، وانظر إحسان الهي ظهير، التصوُّف المنشأ والمصدر، باكستان، لاهور،1986(ط1)، وفي هذين الكتابين يشدد النكير على التصوف وينسفه نسفاً.

5. أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي المغربي (توفي 846 هـ /1442م) قواعد التصوف، تعليق وضبط، الشيخ إبراهيم اليعقوبي، دمشق، مطبعة الملاح، 1968،(د.ط).

6. أحمد سلام، الصوفية والجهاد، أعمال ملتقى التصوُّف الإسلامي العالمي، طرابلس، الجماهيريَّة العظمى، جمعيَّة الدعوة الإسلاميَّة العالميَّة، 1995م(ط1).

7. أحمد شهاب الدين الزوي، سلطان الأولياء الجيلاني ، طرابلس، منشورات زاوية سيدي نصر د- ت .

8. إسماعيل بن محمد العجلوني، (توفي1162ه/1748م)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمَّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه أحمد القلاش، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1197(ط7)، ج1.

9. انتشرت الطريقة الرحمانية في الخمسينات من القرن الماضي، ويعزى انتشارها إلى أنها كانت رد فعل لنشاط المبشرين بين القبائل وناصرت الرحمانية ثورة أحمد المقراني انظر الإسلام وحركات التحرر العربية ص74.

10. البخاري، صحيح البخاري، الجهاد باب 5، حديث رقم (2794).

11. البيطار، حلية البشر، ج2.

12. حبيب وداعة الحسناوي، عمر المختار نشأته وبيئته الأولى،. ليبيا، جامعة الفاتح.

13. حمدان بن عثمان خوجة (توفي1255هـ/1840م)، المرآة ، تقديم وتحقيق وتعريب د. محمد العربي الزبيري، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2.

14. حمدان خوجة، المرآة، هذا التقرير أصدرته المفتشية العامة وحرر بالجزائر سنة 1864.

15. الدعوة المهديَّة، الندوة العالميَّة لشباب العالم الإسلامي. http://www.almwsoaa.com/Forum/showthread.php?t=4423

16. دكتور عمر مسعود التجان، دور الصوفيَّة في مقاومة الاستعمار في أفريقيا http://www.mubarak-inst.org/stud_reas/research_view.php?id=139

17. رسالة عمان»بيان مفصل أصدره صاحب الجلالة الملك عبد الله الثاني .http://www.ammanmessage.com/index.php?lang=ar

18. شمس الدين العجلاني، مقالة في ذكرى معركة ميسلون، موقع أدباء الشام http://www.odabasham.net/show.php?sid=36912

19. شوقي أبو خليل «الحركات الإسلاميَّة المعاصرة».

20. شوقي أبو خليل، الإسلام وحركات التحرر العربية.

21. شوقي أبو خليل، الإسلام وحركات التحرر العربية، دمشق 1976 دار الرشيد،(ط1) .

22. عبد الرزاق البيطار(توفي 1335 هـ/1916م)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق: محمد بهجة البيطار، بيروت، دار صادر (ط2)1993، ج2 .

23. عبد الكريم غرايبة، دراسات في تاريخ أفريقية العربية، مطبعة جامعة دمشق 1960(ط1).

24. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقية، سلسلة عالم المعرفة الكويتية -139 تموز 189.

25. عبد المنعم قاسمي الحسني، دور الطرقية في مقاومة الاستعمار الفرنسي،

http://aljazeeratalk.net/forum/showthread.php?t=254355

26. للإطلاع على دور المدارس الصوفية في مقاومة المحتل والإصلاح أنظر الدكتور ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دار القلم، 2009 (ط2).

27. للاطِّلاع على مواقف هذا القائد وجهاده ودوره في جهاد الإنكليز والإيطاليين والفرنسيين. انظر موقع المعرفة http://www.marefa.org/index.php

28. لوثورب ستودارد الاميركي lothrob studdard- حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، بيروت، دار الفكر، 1973(ط4) المجلد الاول ج2.

29. محمد أحمد المهدي، توفيق أحمد البكري(توفي1386ه/1966م)، سلسلة أعلام الإسلام- القاهرة 1944 مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

30. محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر (1954-1962) ، ج2، منشورات اتحاد الكتاب العرب 1999م .

31. محمد بن محمد بن مخلوف تنقيح روضة الأزهار، طرابلس، مكتبة الطلبة والطالبات.

32. محمد عبد المنعم المحامي ومحمد عبد الوارث الصوفي، الأمير عبد الكريم الخطابي بطل الشمال الأفريقي، القاهرة المكتبة العلمية(ط1) 1958.

33. محمد عبدالله بن أسعد اليافعي، نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية الملقب كتابه كفاية المعتقد ونكاية المنتقد(768هـ/1366م)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،1961،(ط1) كتاب يسلط الضوء على الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

34. محمد فهر شقفه، توفي(1431هـ /2010م)» التصوف بين الحق والحقيقة»،1970(ط2). وعبد الرحمن الوكيل، (توفي 1390هـ /1971م)، هذه هي الصوفية»، بيروت، دار الكتب العلمية،1979(ط3).

35. محمود محمود الخفيف، أحمد عرابي الزعيم المفترى عليه (توفي1431ه/2010م) ، مصر مطبعة الرسالة 1947، (ط1).

36. المسلم» مجلة العشيرة» المحمدية، السنة6 ، عدد4، 1375 10حزيران 1956م. وانظر عدد21توز 1955م، وانظر حركات التحرر العربية.

37. المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقية، ص271.

38. المؤامرة على تاريخنا في مقدِّمة كتاب محمد جلال كشك»ودخلت الخيل الأزهر»(ط3)1990م، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي.

39. الهام ذهني، جهاد الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي (-1850 1914) ، الرياض، دار المريخ للنشر، 1988.

40. يوسف زيدان، شعراء الصوفيَّة المجهولون ، بيروت، دار الجيل ، 1996م ،(ط2).

الفُتوَّة الحِكميَّة

درس العرفان السياسي عند سعيد النورسي

جعفر نجم نصر
باحث في الفلسفة وأستاذ أنثروبولوجيا الدين . الجامعة المستنصريّة . العراق

ملخص إجمالي

يقدِّم البحث مقاربة جديدة لصلة الفتوَّة بالعرفان السياسيِّ، تلك الصلة التي ظلَّت غائبة أو مغيَّبة عن المراجعات الأكاديميَّة الحديثة والمعاصرة، ظنّاً منها أنَّ مركزيَّة الأخلاق الصوفيَّة (الفتوَّة) لا تلتقي والممارسة الصوفيَّة السياسيَّة؛ ولكن عند التمحيص وإعادة النظر وجدنا أنَّ هنالك تجارب كثيرة هي على صلة وثيقة بالفتوَّة، بل كانت الأخيرة هي الباعث والموجِّه لها في الوقت عينه، وهذا ما أشار إليه ابن عربي وتجسَّد عمليّاً في تجارب مختلفة لمجموعة كبيرة من المتصوِّفة كان الحلاَّج في طليعتهم.

كانت الفتوَّة السياسيَّة لدى العارف بديع الزمان سعيد النورسي بمثابة استكمال لتلك الحلقات التي ابتدأها هؤلاء المتصوِّفة والعرفاء عبر أزمان متباعدة، ولكن ميزته أنَّه سار على وفق تلك المواريث الأخلاقيَّة (للفتوَّة)، وكان يسعى نحو (العمل الإيجابيِّ البنَّاء) لأجل مواجهة التحوُّلات السياسيَّة المرعبة التي عاشتها تركيا إبّان عصر كمال أتاتورك وما تلاها، والتي استصحبت سياقات العلمنة لكلِّ جوانب الحياة ولم تقف عند حدِّ السياسة فحسب.

لقد ظهرت مواقف النورسيِّ وتلاميذه عبر نشر رسائل النور وتوليد (جيل قرآني) يمتلك عناصر التهذيب والتزكية الروحيَّة(الفتوَّة) لمواجهة مدِّ (الجيل العلمانيِّ) الذي داس على منظومة القيم الروحيَّة والتحق بركب الحضارة الغربيَّة، كانت تلك المواقف هي المرتكزات والمنطلقات لأجل قراءة صلات الفتوَّة بالعرفان السياسيِّ الذي صنعه النورسي.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: العرفان السياسي، التزكية، جيل قرآني، المسؤوليَّة الاجتماعيَّة، الخدمة الإيمانيَّة.

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

تمهيد:

لعلَّ العنوان بجزئه الأول وبجزئه الثاني الذي يحيل إلى مصطلح مركَّب يبدو متناقضاً بين العرفان الذي هو تجربة ذوقيَّة روحيَّة باطنيَّة فرديَّة خارج دائرة المجتمع وانشغالاته، ومصطلح السياسة الذي يشير إلى عمليَّة بشريَّة أداتيَّة لإدارة السلطة وشؤون الدولة عموماً، وهو أمر دنيويٌّ صرف ولا شأن له بعالم الباطن أو عالم الأخرويَّات.

في حقيقة الأمر، إنَّ الفتوَّة على صلة وثيقة تماماً بالعرفان السياسيِّ بوصفها الأداة أو الوسيلة العمليَّة التي يتوخَّى من خلالها العارف إعادة إنتاج المجتمع السياسيِّ، إذ من دونها تظلُّ مشاريع السياسة الأخلاقيَّة أو أخلاقيَّات السلطة أو الدعوة إلى التغيير السياسيِّ مجرَّد يوتوبيا حالمة لا أرضيَّةَ صلبةً لها، أو بعبارة أدقَّ لا منطقَ ممارساتيّاً/عمليَّاتيّاً أخلاقيّاً مباشراً لها، وبذلك تكون الفتوَّة بمثابة الحاضنة والوسيلة والغاية في الوقت عينه لأيِّ إصلاح للمملكة الإنسانيَّة وشؤونها السياسيَّة (التي هي محلُّ اهتمام المقال).

وهنا نلحظ الفرق بين من يقدِّم الرؤى السياسيَّة أو المشاريع السياسيَّة للإصلاح والتغيير السياسيِّ من دون مرجعيَّة أخلاقيَّة (مرشدة) عبر أيديولوجيَّات مصلحيَّة، آنيَّة، تستبدل المستبدَّ بمستبدٍّ آخر أو الفساد السياسيِّ لمجموعة بمجموعة أخرى، أو تهدم طغياناً سياسيّاً ما لتقيم بدلاً منه طغياناً جديداً تحت ذرائع شتَّى!؟ .

ثمَّة فرقٌ أيضاً بين هذه الرؤى والإيديولوجيَّات والاستراتيجيَّات التي لا سند أخلاقيّاً ضامناً لها، وبين الرؤى العرفانيَّة والصوفيَّة السياسيَّة الإصلاحيَّة التي لا تتحرَّك إلاَّ ومنطق الفتوَّة يوجِّهها ويرعاها ويساندها في كلِّ خطوة من خطواتها، إذ إنَّ بناء الظاهر (المجتمع والدولة) لا يستقيم من دون بناء الباطن (إصلاح النفس وتهذيبها)، وهذا ما تمثِّلهُ الفتوَّة فكراً وممارسة ورعاية.

وهنا نتساءل: كيف استطاع النورسيُّ أن يجمع بين الفتوَّة من جهة وبين العرفان السياسيِّ من جهة أخرى؟ وكيف استطاع صياغة منطق جديد للفتوَّة يتلاءم والتحوُّلات السياسيَّة حينئذٍ؟ وعن أيِّ نمط أو صيغة من العرفان السياسيِّ لديه نتحدَّث؟ وهل تناول السياسة بمنهج جديد، وكيف ذلك وهو من اعتزل السياسة بنصوص صريحة؟ أم أنَّه كان يتحدَّث عن بناء الباطن وبناء المجتمع قبل بناء السياسة وظاهرها؟ ثمَّ هل استطاع تمرير عرفانه السياسيِّ بحاضنة (الفتوَّة) تحت وطأة الضغط السياسيِّ الرهيب بعد علمنة الدولة والمجتمع في تركيا؟ وبذلك النحو استطاع تمرير خطابه السياسيِّ من خلال (الفتوَّة) ذاتها ؟...هذا ما سنسعى للوقوف عليه والكشف عن مضامينه.

أوَّلاً: في التصوُّف والفتوَّة والسياسة / مدخل تأطيريّ:

من المفيد القول أنَّ ظهور المتصوِّفة والعُرفاء في داخل الإسلام إنمَّا جاء بوصفه رد فعل ضدَّ السياسة وأهلها من الخلفاء والأمراء والوزراء وقادة جيشهم، فأخلاقيَّات الفتوَّة تجعلهم أمام مسؤوليَّة اجتماعيَّة وسياسيَّة في آن واحد. والفتوة كما أوجزها حسن حنفي نقلاً عن المدوَّنات الصوفيَّة: عذر الإخوان في الزلأَّت وعدم معاملتهم بما يوجب الاعتذار. هي إذن الشهامة، وهي احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين، وتقوم على إنكار الذات والتضحية بالنفس في سبيل الآخر. فمن النفاق لبس لباس الفتيان من دون حمل أثقالها. والفتوَّة رؤية أعذار الخلق وتقصير الذات، وتمامهم ونقصانها، والشفقة عليهم كلِّهم بِرِّهم وفاجرهم، وكمالها هو عدم الانشغال بالخلق عن الله.

والفتوة كذلك رؤية فضل الناس بنقصان الذات، وهي سمة التواضع، وعدم رؤية الإنسان زيادة فضل له على غيره، وهي فضيلة من دون رؤية النفس فيها...، وهي كفُّ الأذى، وبذل الندى، والمسالمة لدرجة عدم منافرة الفقير ومعارضة الغنيِّ وهما ضروريَّان للتغيرُّ الاجتماعي. فالفتى من كسر الصنم مثل إبراهيم، وتكسير الأصنام رمز للقضاء على الضلال الدينيِّ والانحطاط الخُلقيِّ والفساد الاجتماعي. كما أنَّ الفتوَّة هي عدم الهروب من المسائل وعدم الاحتجاب من القاصدين[1].

من هنا، فإنَّ الفتوة هي الحركة الإنسانيَّة الدائبة والمستمرَّة في خدمة المجتمع، وأي شأن من شؤونه، فما بالك، بأهمِّ شأن وهو السياسة وواقع السلطة وتأثيراتها، سلباً أم إيجاباً، ضمن أخلاقيَّات الفتوَّة الاعتناء بشؤون الخاصَّة والعامَّة.

بعبارة أخرى، ولتوضيح معاني الفتوَّة، أو الفتوَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة (إن صح التعبير)، نجد قراءة عصريَّة لها بقلم محمد بن الطيّب تحت عنوان موسَّع هو (من وجوه مقاومة التصوُّف للتطرُّف) وضمن عنوان فرعيٍّ هو (في صنع نماذج السلوكيَّة الحسنة فرديّاً وجماعيّاً)، إذ قال: إنَّ لدى أقطاب التصوُّف شعوراً مرهفاً بالمسؤوليَّة عن البشر جميعاً فهم متَّفقون على العمل من أجل إنقاذ البشر من الفقر والذلِّ في الدنيا ومن العذاب في الآخرة. ولعلَّ أبرز نموذج لذلك هو الحلاَّج باعتباره متصوِّفاً على الجهتين: جهة التصوُّف الاجتماعيِّ المناضل، وجهة التصوُّف العرفانيِّ، وربما كان هذا الصوفيُّ الكبير مركز الصدارة من اهتمامات ماسينون والقطب من بحوثه، لأنَّه رأى فيها شبهاً بالمسيح المطلوب،...[2].

---

[1]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوُّف، الجزء الأول: الوعي الموضوعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص862.

[2]- محمد بن الطيب، من وجوه مقاومة التصوُّف للتطرُّف، مقالة في كتاب: التصوُّف والعنف، لمجموعة باحثين، إشراف: صابر سويسي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ط1، 2021، ص197.

وفي سيرة الحلاَّج من الأخبار ما ينطبق على هذه المسؤوليَّة العامَّة، فقد اتَّسم سلوكه بالتسامح المطلق والاستعداد للفداء، فكان يزور المرضى والبؤساء لا من المسلمين فحسب، بل من النصارى واليهود والوثنيين أيضاً. لقد عبرَّ أمام الجمهور عن رغبته الغريبة في الموت منبوذاً من أجل نجاة الآخرين، وهو ما يدلُّ على رغبة جامحة في أن يجود بنفسه لله قرباناً يفتدي جميع الخلائق. ولا يقتصر مثل هذا السلوك الاجتماعيِّ الإنسانيِّ على متصوِّفة المشرق، بل إنَّنا نجد له أشباهاً ونظائرَ وشواهدَ كثيرة عند متصوِّفة المغرب الإسلاميِّ تدلُّ على أنَّ الصوفيَّ غيري المنزع، لا تعنيه ذاته الفرديَّة ومصلحتها ونفعها، وإنما همُّه مساعدة غيره، وخاصَّة من الفقراء والمستضعفين وذوي الحاجة[1] .

وينبغي القول أنَّ فعل المعارضة بحدِّ ذاته هو فعل المتصوِّفة والعرفاء على طول الخطِّ إلاَّ بحالات شاذَّة هنا وهناك، إذ قال الكاتب هادي العلوي عن تلك المعارضة عندهم: لم يستعمل مشايخنا (يقصد المتصوِّفة والعرفاء)، هذا المصطلح الذي هو من مستحدثات جيلنا لكنَّهم مارسوه بوصفه مسلكاً للخروج من قيد الأغيار، وتعني المعارضة قطع العلاقة مع الدولة وأربابها، والدعوة إلى - أو العمل- على تغييرها، فالدولة شيطان تتألَّف من شياطين، وفعلها شيطانيٌّ، وسلوك أربابها شيطانيٌّ، وشيطانٌ من يعاملها ويتعامل معها، وتتألَّف منهم جملة الأغيار المقيمين في دار الضدِّ والحسِّ والشهوة، وهم عماد الظلم ومنشأ الظلمة والخلق منهم في بوار[2].

هذهِ المعارضة تجسَّدت بمظاهر اجتماعيَّة وثقافيَّة بل وسياسيَّة متعدِّدة على مدى العصور، ولهذا وجدنا كبار العرفاء من أوائل المقتولين على أيدي السلطة(الحلاَّج، السهروردي، عين القضاة الهمذاني) وغيرهم الكثير، وإذ كان هؤلاء يناوئون السلاطين في العالم الإسلامي، فإنَّ الكثير من المتصوِّفة في عصور لاحقة دخلوا في صراع مع السلطات السياسيَّة الاستعماريَّة في عدد من البلدان لاسيما في شمال أفريقيا.

في هذا السياق، ينبغي التذكير بما قاله الكثير من الباحثين حول عصر ظهور التصوُّف والعرفان، والذي ظهر بوصفه اتِّجاه معارضة صامتة للوهلة الأولى إزاء عالم الإسراف والبذخ ومظاهر الفسق والفجور التي سادت العالم الإسلامي بعد تزاحم الفتوحات وتضخُّم بنية الدولة الإسلاميَّة من جهة مواردها الماليَّة (الخراج) الذي بلغ حدَّ التخمة.

يذهب الباحث علي سامي النشار إلى أنَّ الزهد ومظاهر التقوى كانت موجودة في القرن الأول الهجري، وأنَّ الكثير من هؤلاء الزهَّاد ظهروا معارضين لبعض الخلفاء أمثال أبي ذر الغفاريِّ والحسن

[1]- المصدر نفسه : ص197-198.

[2]- هادي العلوي، مدارات صوفيَّة: تراث الثورة المشاعيَّة في الشرق، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق - بغداد، ط2، 2007، ص49.

البصريِّ وغيرهما الكثير، ولكن لم تظهر اللُّغة الاصطلاحيَّة وتقعيد القواعد الصوفيَّة والعرفانيَّة إلاَّ في القرن الثاني الهجريِّ، والأمر الجوهريُّ هو أنَّ هنالك روحاً للمعارضة كانت تسري في هذين القرنين إزاء ترف السلطة ومفاسدها[1].

ولا يخرج كامل مصطفى الشيبي عن ذلك الأمر كثيراً، بل يزيد عليه بالحديث المفصَّل عن خصوصيَّة المجتمع الكوفيِّ وبداية تشكُّل حركة للزهد على نطاق واسع، إذ يقول: أمَّا ميادين الزهد الكوفيِّ فقد تعدَّدت، ووجدنا فيها الزهد الإسلاميَّ الأصيل القائم على التواضع في الملبس والمأكل، والتزام تلاوة القرآن، والخوف من عذاب الآخرة، ووجدنا في الكوفة الزُّهد المنبعث من عذاب الآخرة، والزهد الآتي من الأحداث التي تناوبت عليها من قتل ذريع، ومن خيانة، ومن نصرة للباطل، ومن حسرة على العجز عن ردِّ الظلم. وسنرى أنَّ الكوفة ستكون مثابة للبس الصوف في العالم الإسلاميِّ كلِّه، وسيتبيَّن لنا أنَّ ذلك كان مقصوراً عليها، وكان تعبيراً عن معارضة سلبيَّة، وفوق هذا كان في الكوفة أول من تسمّى صوفيّاً وأول من قال بالولاية الصوفيَّة[2].

يعلِّل الشيبي هذا السلوك ويربطه بما جرى في عصر الفتنة إبَّان الخليفة الثالث، وثمَّ صراع معاوية بن أبي سفيان والإمام علي بن أبي طالب، وثورة الإمام الحسين، ونكص أهل الكوفة على عقبيهما، ومن ثمَّ شعورهم بالندم الشديد ومحاسبة النفس، مما دفعهم إلى ذلك. ولكنَّ هذا الأمر يعدُّ معارضة سلبيَّة لأنهم لم ينصروا الحقَّ وأهله آنذاك.

وتأسيساً على هذا العصر، واعتماداً على أنموذج سعد بن أبي وقَّاص، يرى الباحث السنغاليُّ الأصل الفرنسيُّ الجنسيَّة سليمان بشير ديان أنَّ المتصوِّفة كانوا انسحابيين من الحياة السياسيَّة من جهة، وغير مدركين لتماميَّة وجود دولة إسلاميَّة يوالونها أو يسعون دائماً لإقامتها من جهة أخرى!؟. إذ يقول: يقف سعد بوصفه نموذجاً مثاليّاً في عيون المسلمين لما يعنيه (القتال في سبيل الله بالأموال والأنفس) خاصَّة الصوفيين منهم، عندما أصبح في نهاية حياته رمز التوجُّه الواضح الذي يقف أمام الدولة وجهاً لوجه. وخلال الفتنة والحروب الطاحنة التي شقَّت المجتمع المسلم، بدءاً من السنوات الأخيرة من حكم الخليفة الثالث عثمان (ت656م) إلى أن بلغت ذروتها في المعارك بين علي الخليفة الرابع، ومعاوية الذي تمرَّد عليه (بدءاً من عام 656م وحتى وفاة علي عام 661م)، انسحب سعد بن أبي وقَّاص، ببساطة من المجال العام، رافضاً الانحياز وتأييد أحد الطرفين في مسألة الخلافة السياسيَّة – الدينيَّة، وعندما تمَّ الضغط عليه ليفعل ذلك، نقل عنه أنه قال: لن أشارك في القتال حتى تأتوني بسيف له عينان ولسان يقول هذا مؤمن وهذا كافر. يستدعي هذا الموقف

[1]- ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفيِّ في الإسلام، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1977، ص63-65.
[2]- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوُّف والتشيُّع، الجزء الأول، منشورات الجمل-بيروت-بغداد، 2011، ص280.

ملاحظتين اثنتين: الأولى وثيقة الصلة بما يسمَّى الدولة الإسلاميَّة، والثانية معنيَّة بما يمكن تسميته بالنزعة الصوفيَّة للانسحاب[1].

ثمَّ يستمر ليقول: كان للطريقة التي انسحب بها سعد بن أبي وقَّاص من الميدان العام، حيث كان وجوده قد يعني الإجابة عن السؤال الصعب حول من يجب أن يكون الخليفة، إرثٌ غنيٌّ، وقد تبنَّاها عدد من الفلاسفة والصوفيين ونظَّروا لها، وكان أبو نصر الفارابي (874-905م) الذي يمكن اعتباره مؤسِّس التراث الإسلاميِّ للفلسفة السياسيَّة المتجذِّرة في تعاليم أفلاطون أحد هؤلاء، وتبعه في ذلك الفيلسوف ابن باجة (1085-1138م)، الذي اعتبر أنَّ الدرس الرئيس الذي يمكن أخذه من فلسفة أفلاطون هو أنَّ: (المدينة الفاضلة) يوتوبيا مستحيلة، ولذلك فقد رفض مجرَّد فكرة تدخُّل ((محب الحكمة Lover of Wisdom)) في شؤون الدولة[2].

نلاحظ هنا أنَّ الباحث ديان يمظهر مدَيات الانسحاب الصوفيِّ من المجال السياسيِّ ويجعله يأخذ منطقاً فلسفيّاً كذلك عادَّاً تجربة أبي وقَّاص أنموذجاً متكرِّراً احتذى بهِ الفلاسفة والمتصوِّفة على حدٍّ سواء، على اعتبار أن اليوتوبيا السياسيَّة أمر مستحيل، ومن ثمَّ الانخراط في أيِّ ممارسة سياسيَّة هي أمرٌ عبثيٌّ، بل ليُسهِمَ في تلويث صاحبه وإعاقته عن القيام بالعمل المثمر الخادم لشؤون المجتمع وأعضائه.

ثمَّ يستمر قائلاً: تقليد تقدير الانسحاب بالطريقة التي قام بها سعد بن أبي وقَّاص بوصفها ردَّ فعل على حالة الشؤون العامَّة، تمَّ استحضارها كثيراً من فلاسفة حديثين، اعتبر محمد إقبال أنَّ واحداً من الأسباب المبكرة لحالة التحجُّر التي وجد فيها الفكر الدينيَّ للإسلام نفسه بعد القرن الثالث عشر هو حقيقة أنَّ أفضل العقول المسلمة انسحبت من حالة الوهن التي انتابت الشؤون العامَّة واختاروا مسار الانسحاب في تصوُّر نيو- أفلاطونيٍّ يقدِّر الحياة التأمُّليَّة "Viata Contempativa" قبل كلِّ شيء. يقول إقبال إن: الروح الغيبيَّة الكليَّة في الصوفيَّة المتأخِّرة حجبت رؤية الناس عن مفهوم مهمٍّ جدّاً في الإسلام كأدب اجتماعيٍّ، وبتقديمه إمكانيَّة التفكير المتحرِّر بجانبه التأمُّليِّ، فقد جذب وأخيراً امتصَّ أفضل العقول في الإسلام ولذلك، فقد تُركت الدولة المسلمة بشكل عام بأيدي متوسَّطي القدرة فكريّاً، والأغلبيَّة غير المفكِّرة في الإسلام، بلا شخصيَّات ذات معايير عليا لتقودهم، ووجدوا الأمن فقط بالاتباع الأعمى للمدارس [3].

---

[1]- سليمان بشير ديان، الصوفي والدولة، مقالة في كتاب: ما وراء الغرب العلماني، تحرير: عقيل بلغرامي، ت: عبيدة عامر، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018، ص41-42.

[2]- المصدر نفسه، ص47-48.

[3]- المصدر نفسه،ص50_51.

(10) لتفاصيل أكثر يُنظر: خليل عبد الكريم، شدد الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2011، ص328 وص334.

لا أعتقد أنَّ اختيار شخصيَّة مثل ابن أبي وقَّاص كان أمراً دقيقاً وملائماً بالنسبة إلى ذلك العصر، وكان الأولى اختيار شخصيَّة أكثر ورعاً وزهداً من قبل الأستاذ ديان، وكان جيل وعصر بن أبي وقَّاص يضمُّ شخصيَّات مشهورة بالميل الصوفيِّ والعرفانيِّ الواضح أمثال: عمَّار بن ياسر وأبي ذرٍّ الغفاريِّ وأضرابهم، إذ كان الأنموذج هذا من كبار أصحاب الإقطاعيَّات والثروات بعد فتح العراق وعاش حياة ترف كبيرة[1].

ولربما كان الكاتب نفسه (ديان) لا يعرف الحقَّ وأهله في ذلك العصر، فوجد أنَّ أبي وقَّاص يمثِّل ذاته، أي أنَّه اختاره كإسقاط نفسيٍّ وذلك لعدم اتّضاح الرؤية أمامه، أن انسحاب المتصوِّفة والكثير من الفلاسفة يرتبط بأمر جوهريٍّ لم يلتفت إليه (ديان) مطلقاً وهو (شرعيَّة السلطة) هل كانت موجودة أم أنَّ الحاكم والنظام هو منطق المغالبة المسند إلى (العصبيَّة) بالمعنى الخلدونيِّ؟ وهذا الأمر هو ما استشعره هؤلاء وليست مسألة علمانيَّة الدولة آنذاك التي وجدوا فيها مبرِّراً للانسحاب ولعدم نصرة طرف على آخر!؟.

ولعلَّ محمد إقبال أدرك ذلك وزاد عليه أنَّ الإسلام الطرقيَّ هو الخطر الماحق لتجارب المتصوِّفة والعرفاء، لأنَّ التنظيمات الصوفيَّة أيّاً كانت (إخوانيَّات أو هياكل طرقيَّة) أو نحو ذلك ستكون مبعثاً للبحث عن مصالحها الماديَّة ومن ثمَّ تدخل في هدنة مع الوضع السياسيِّ القائم، وهذا ما جرى في المشرق والمغرب على مدى قرون إلاَّ حالات محدودة دخلت في صراع سياسيّ.

يقول الباحث بومدين بوزيد بهذا السياق: ظلَّت ظاهرة التحالف مع السلطة أو التمرُّد عليها ملازمة للطرقيَّة الصوفيَّة التي هي شبيهة ما ننعته اليوم بالإسلام السياسيِّ، ولعلَّ الصورة تتَّضح حين نعلم أنَّ بعض الطرقيين كانوا مباركين للمستعمر الفرنسيِّ، وهذا لا يطعن فيها كطريقة صوفيَّة ولكن علينا أن ندرك التفاوت والاختلاف بين مرحلة وأخرى...[2].

وقد تزامنت مواقف بعض المتصوِّفة وأحكامهم الفقهيَّة-الباطنيَّة مع قيام بعض الانتفاضات واستغلَّها المستعمر، كمنشور محمد الموسوم (3 فيفري 1883) الذي يحرِّم على أتباعه الثورة، ويلغي من يتدخَّل في السياسة، كما استعمل الفرنسيون سمعة الشاذليَّة وطلبوا تأييدها في حربهم سنة 1914 فقد أصدر شيخ زاوية قصر البخاري فتوى مضمونها طاعة الفرنسيين لأنَّهم (أولو الأمر) وهنا فسِّر أولو الأمر بأنَّهم الحكام الفرنسيون، وقد كان أول الخارجين عن ثورة بوعمامة عام 1881 أتباع الزيَّانيين والتيجانيَّة [3].

---

[1]

[2]- بومدين بوزيد، التصوُّف والسلطة: جدل المقاومة والسلم ورمزيَّة صاحب الوقت، دائرة الأمَّة، الجزائر، 2012، ص85.

[3]- المصدر نفسه، ص87.

وعليه، يمكن القول أنَّ المتصوِّفة والعرفاء الأوائل كانوا كأفراد هم أكثر مواجهة للأمر السياسيِّ من التنظيمات أو الإسلام الطُّرقيِّ، ولهذا الأمر دلالة واضحة من جهة أنَّ نفي المصالح بوجود الجماعة صعب بالنسبة إلى بعض الطرق وزعمائها وليس جميعهم لأنَّ بعضهم دخل في مواجهة مع المدِّ الاستعماريِّ كما نعلم أمثال (السنوسيَّة) وغيرهم، هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإنَّ صلة تجربة الباطن بالنسبة إلى العارف مع عالم الظاهر (الدنيا وشؤونها) ستكون تجربة فرديَّة ذوقيَّة خاصَّة، لا تؤثر فيها الضغوط الحياتيَّة التي يمكن مصادفتها في الطرق التي أصبحت مرتبطة اقتصاديّاً بحسب اتّساع عدد أسر المريدين والذين لم تكتمل لديهم عمليَّة السير والسلوك كما لدى كبار العرفاء، ولهذا كانوا يتأثَّرون سريعاً بالضغوط السياسيَّة، ويخضعون لها إلاَّ البعض منهم وهم عدد ضئيل بطبيعة الحال.

لا ريب في أنَّ المسألة معقَّدة للغاية، ولا يمكن اختزالها بسببين أو علَّتين، وذلك لأن الكثير من الامور متداخلة ضمن سياقات اجتماعيَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة فرضت نفسها على الكثير من الطرق الصوفيَّة والعرفاء، ونحن هنا لسنا بصدد الدفاع بقدر ما نبحث عن مشهديَّة سياسيَّة متعدِّدة الأوجه لممارسة العرفاء والمتصوِّفة في عصور متفاوتة.

في قبالة ذلك كلِّه، نجد أنَّ هنالك دولة أو سلطة روحيَّة تسيّر شؤونهم إن كان ضمن مدَيات علاقة العرفاء بعضهم ببعض، أو من خلال علاقة المريدين المخلصين بوليّهم أو شيخهم الروحيِّ (شيخ الطريقة)، ولقد تحدَّث الباحث حسن محمد الشرقاوي عن هذا الأمر فأطلق على عالم السياسة الباطنيَّة هذا ومتعلِّقاته اسم (الحكومة الباطنيَّة)، وقال: لهؤلاء الصالحين، دولة وحكومة، ونظام رئاسة، وطاعة وإخلاص، وأحكام، واتصالات، ومجالس واجتماعات، وأوامر وتعليمات، وسلطات واختصاصات، وليس كما نراها في الحكومات المدنيَّة، أو في القوانين الوضعيَّة، أو في الدساتير والقواعد القانونيَّة، وإنما دستورهم لم يضعه من البشر أحد، وقانونهم لم يضعه أحد من الناس، وإنما خصَّهُ رب الناس، وخالق الموجودات، الحقُّ تعالى إله العباد [1].

لا بد من الإشارة إلى أنَّ الأولياء يتصل بعضهم ببعض عن طريق المبشِّرات، وهي رؤى يراها المؤمن فتتحقَّق له، ويتقابلون بطريق التوجُّه رغم بعد الزمان والمكان، ويُلهَمون إلهاماً بالمغيَّبات، وحلول المشكلات، ودولتهم تقوم على مصادر ثلاثة: الرؤيا، والطاعة، والاخلاص،...، ويتأكد للدولة الباطنية وجودها بما يفيض الله على اعضائها من كشوفات وانتصارات وفتوحات، وفيوضات، وما يُمنُّ عليهم من نِعم ومِنن وعطايا ومشاهدات وتجلّيات، وما يتولاَّهم الله برعايته من رحمات، فيفتح عليهم، فيصبحون في عباده المخلصين، إذا قالوا صدقوا، وإذا وعدوا أنجزوا،

[1]- حسن محمد الشرقاوي، الحكومة الباطنيَّة، المؤسَّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992، ص20.

لهم فراسات وتوسُّمات، ورؤى وكرامات، وحكم ومعارف، وعلوم إشراقيَّة عجز عنها الوصف ويقف أمامها العقل حائراً [1].

بطبيعة الحال، إنَّ الحديث هنا عن حكومة روحيَّة خاصَّة لا تسري سلطاتها الروحيَّة على أفراد المجتمع كافَّة، إذ هي مخصوصة بأبناء الطرق الصوفيَّة وجملة العرفاء الموجودين، ولكن السؤال المحوريَّ الذي يطرح هنا هو: هل لهذهِ الحكومة الباطنيَّة تأثير على الدولة وسلطتها السياسيَّة وسائر المؤسَّسات المرتبطة بها؟: وهل هؤلاء أعضاء هذهِ الحكومة الباطنيَّة لهم أدوار أو وظائف سياسيَّة، ومن ثمَّ لديهم مواقف سياسيَّة واضحة؟.

لا يمكن أن يكون لها أثر سياسي أو نشاط سياسي مباشر وواضح ولكن انعزالها وانسحابها عن المشهد السياسي بالضرورة سيكون ذا صيغة معارضة بطبيعة الحال، ولعل السلطات السياسية في الكثير من البلاد تسعى إلى إرضائها، لما لها من دور كبير في العملية الانتخابية كما في مصر والمغرب والجزائر على وجه الخصوص، ومن ثم فإن دورهم سلبي بنحوٍ ما، ولكن احدى ايجابياتهم هي ترشيد سلوك أعضائها أو مريديها الذين ينتشرون بين المدن والارياف بنحوٍ كبير، ولعل السلبية السياسية هي الطاغية عليهم عموماً.

ولكن المعوّل دائماً منذُ القرن الثالث الهجريِّ إلى القرن المعاصر كان ولا يزال على العرفاء المتفرِّقين هنا وهناك في العالم الإسلامي، وهذا الأمر أشار إليه وأكَّده العارف الأكبر الشيخ محي الدين بن عربي، من خلال حديثه الدائم عن الولاية المطلقة لـ(الوليِّ) العارف. وهذا ما فصلَ في وظائفه ومن جملته الوظائف السياسيَّة في كتابه المبرَّز في هذا الشأن (التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة) والذي يقابل فيه بين العوالم الماديَّة والاجتماعيَّة والباطنيَّة، وقد وصفه قائلاً: وهو مشتمل على مقدِّمة وتمهيد وواحد وعشرين باباً من دقائق التوحيد في تدبير الملك الذي لا يبيد على الترتيب الحكميِّ والنظام الإلهيِّ، وجاء غريباً في شأنه ممزوجاً رمزه ببيانه، يقرأه الخاصُّ والعامُّ ومن كان في الحضيض الأوهد ومستوى الجلال والإكرام. (قد علم كلُّ أناس مشربهم) ففيه للخواصِّ إشارة لائحة وللعوامِّ طريقة واضحة، وهو لباب التصوُّف، وسبيل التعرُّف بحضرة الترؤُّف والتعطُّف، يلهج به الواصل والسالك، ويأخذ حظَّه منه المملوك والمالك، يُعرب عن حقيقة الإنسان وعُلوِّ منصبه على سائر الحيوان، وأنه مختصر من العالم المحيط، مركَّب من كثيف وبسيط، لم يبق في الأماكن شيء إلاَّ أودع فيه أول منشئه ومبانيه، حتى برز على غاية الكمال، وظهر في البرازخ بين الجلال والجمال [2].

---

[1]- المصدر نفسه، ص20.

[2]- محي الدين بن العربي، التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص70.

ويقابل الشيخ الأكبر بين الممالك الثلاث: عالم الأفلاك والأجرام، وعالم الطبيعة (النبات والحيوان)، وعالم الإنسان كيما يصل بين تداخلهنَّ وتمازجهنَّ وتشابههنَّ، ولكنه يولي لعالم الإنسان أو المملكة الإنسانيَّة الحصَّة الأوفر لمقام الإنسان (خليفة الله)، وهنا تظهر ملامح الرؤية السياسيَّة لديه والتي تتمظهر بحسب المنطق العرفانيِّ والعالم الباطنيِّ للإنسان الكامل أو الساعي للكمال ضمن شؤونه كافَّة ومن ضمنها (الشأن السياسيُّ) الذي لا يغيب عنه. وفي هذا يقول: ولمَّا أردنا أن نأخذ في مقابلة النسختين العالم الأكبر والأصغر على الإطلاق في جميع الأسرار العامَّة والخاصَّة، رأينا أن ذلك يطول وغرضنا من العلوم ما يوصل إلى النجاة في الآخرة، إذ الدنيا فانية داثرة، فعدلنا إلى أمرٍ يكون فيه النجاة ويتمشَّى معهُ المراد الذي بنينا عليه كتابنا وهو: أنا نظرنا الإنسان فوجدناه مكلَّفاً مسخَّراً بين وعدٍ ووعيدٍ، فسعينا في نجاته ممّا توعد بهِ وتخليصه لما وعد الله فاضطرَّنا الحال في إقامة القسطاس عليه من العالم الأكبر، فقلنا: أين ظهرت الحكمة من الخطاب والوعد والوعيد من العالم الأكبر؟ فرأينا ذلك في حضرة الأمر والنهي وحضرة الإمامة ومقرّ الخلافة، فوجدنا الخليفة شاهداً، فيه ظهرت الحكمة وأثر الأسماء وعلى يديه تنفعل أكثر المكوّنات المخلوقة للباري تعالى. فتقصَّينا الأثر وأمعنَّا النظر في حظِّ الإنسان من هذه الحضرة الإماميَّة، فوجدنا في الإنسان خليفة ووزيراً وقاضياً وكاتباً، وقابض خراجٍ وجبايات، وأعواناً ومقابلة أعداء، وقتلاً وأسراً إلى أمثال هذا مما يليق بحضرة الخلافة التي هي محلُّ الإرث، وفي الأنبياء انتشرت راياتها ولاحت علامتها، وأذعن الكلُّ لسلطانها[1].

هي مقابلة تامَّة بين الدولة بالمعنى الخاصِّ بأدواتها أو مؤسَّساتها باختلاف العصور وبين الإنسان الحاوي لذات تلك الأدوات، فالخليفة عنده هو الروح، والذي يضع لها واجبات ومشاغل خاصَّة، والوزير عنده هو العقل، والقاضي هو العدل، وهكذا يستمر ابن العربي في بيان معالم تلك الدولة أو الحكومة الباطنية التي تقابل عالم الظاهر والحس في الدنيا، وما مراده إلاَّ ليبيّن أن إصلاح الباطن كفيل بإصلاح الظاهر والتي في مقدِّمتها (السلطة) ومؤسَّساتها الراعية لها، ونحيل القارئ إلى الكتاب للمراجعة والبحث عن المماثلة والمطابقة بين ما قاله ابن عربي وبين الدولة في صيغتها الواقعيَّة.

ثانياً: الفتوَّة عند النورسي / من تهذيب الذَّات إلى المسؤوليَّة المجتمعيَّة:

إذا كانت الفتوَّة وأخلاقيَّاتها المتعدِّدة هي مدار التصوُّف الإسلاميِّ، فإنَّ عمليَّة رصدها وسردها من خلال سيرة حياة العارف النورسيِّ (1877-1960)، أمرٌ غاية في المشقَّة، ولكن التوقُّف عند محطَّات معيَّنة منها وهي كثيرة للغاية يكفينا مؤونة تفصيلاتها الهائلة من عمره الشريف. ونعتقد

[1]- المصدر نفسه، ص77.

أنَّ الفتوَّة في حياته اقترنت بثلاثة أنماط أو صيغ للتصوُّف، والتي نقتبسها عن حسن حنفي الذي تحدَّث عن ثلاثة أنواع للتصوُّف لأجل الضبط اللُّغويِّ والاصطلاحيِّ والمراحليِّ له ، وهذه الأنواع هي:

أ- التصوُّف الخلقي: ويعني الدخول في كلِّ خلق سنيٍّ، والخروج من كلِّ خلق دنيٍّ ، ...، ولا يؤخذ التصوُّف فيه من القيل والقال، لكن من الجوع أي من التجربة وترك الدنيا، والتخلّي عن المألوف والمستحسن، التصوُّف صفاء المعاملة مع الله والعزوف عن الدنيا.[1]

ومجاهد أغر مثل الأستاذ النورسي المتَّخذ الأنبياء (عليهم السلام) قدوة ورائداً في التجرُّد والاستغناء يلازمه الاقتصاد حتى يصبح شيمته الفطريَّة وخصلته العاديَّة، فيكفيه من القوت اليوميِّ قليل من الحساء وكأس من الماء وقطعة من الرغيف، فهو يحصر اقتصاده في المأكل والمشرب والملبس وما إليها من الأمور البسيطة، بل وسعه بعدم الإسراف بالقيم المجرَّدة والأمور المعنويَّة مثل الفكر والاستعداد والقابليَّة والوقت والزمن والنفس.[2]

فملكوت الصوفيِّ ليس من هذا العالم مثل ملكوت بوذا، وعلاقة الصوفيِّ الكاذب الغنى بعد الفقر، والعزُّ بعد الذلِّ، والشهرة بعد الخفاء، والتحوُّل من الآخرة إلى الدنيا. والتصوُّف فقر وذلٌّ وخفاء، عزلة وتواضع وكمون. هو التحوُّل عن العالم والقوَّة والشهرة. وهو التمسُّك بالفقر والافتقار، والتحقُّق بالذلِّ والإيثار وترك التعرُّض والاختيار[3] .

إنَّ مسلك الفتوَّة بقوَّة وبصدق، طريقٌ لا حياد عنه، وهذا ما حدث لدى النورسيِّ الذي لم يكتفِ بمظهريَّة العلم الصوفيِّ والعلامات المشهورة فيه، بل ذهب نحو ما سمَّاه (عودة الصحوة الروحيَّة) وهو الفعل والعمل المباشر(الفتوَّة العلميَّة)، إذ قال عن تحوُّله الروحيِّ التامِّ سنة 1919م/1336: وبينما كنت أحسُّ بأنيّ أسعد إنسان في العالم، نظرت إلى المرأة، ورأيتُ شعيرات بيضاء في رأسي وفي لحيتي، وإذا بتلك الصحوة الروحيَّة التي أحسست بها في الأسر في جامع (قوصتورما) تبدأ بالظهور. فأخذت أنعم النظر وأفكِّر مدقِّقاً في تلك الحالات التي كنتُ أرتبط بها قلبيّاً، وكنت أظنُّها أنها مدار السعادة الدنيويَّة. فما من حالة أو سبب دقَّقت النظر فيه، إلاَّ رأيت أنَّه سبب تافه وخادع، لا يستحقُّ التعلُّق به ولا الارتباط معه...، كل ذلك أدَّى إلى النفرة والامتعاض من الحياة الدنيا، فقلت لقلبي: يا ترى هل أنا منخدع كلّيّاً فأرى الكثيرين ينظرون إلى حياتنا التي يرثى لها من زاوية الحقيقة نظر الغبطة؟ فهل جنّ جنون جميع هؤلاء الناس؟ أم أنا في طريقي إلى الجنون، لرؤيتي

---

[1]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، مصدر سابق، ص844-845.

[2]- بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتيَّة (كليَّات رسائل النور)، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهره، ط6، 2011، ص46-47.

[3]- حسن حنفي، المصدر نفسه، ص846.

هؤلاء المفتونين بالدنيا مجانين بلهاء؟! وعلى كل حال...فالصحوة الشديدة التي صحوتها برؤية الشيب جعلتني أرى أولاً فناء ما ارتبط به الأشياء المعرضة للفناء والزوال ثم التفتّ إلى نفسي، فوجدتها في منتهى العجز!. عندها صرخت روحي وهي التي تنشد البقاء دون الفناء وقد تثبّتت بالأشياء الفانية متوهِّمة فيها البقاء، صرخت من أعماقها: ما دمتُ فانية جسماً فأيُّ فائدة أرجوها من هذه الفانيات؟ وما دمتُ عاجزة فماذا أنتظر من العاجزين؟.. فليس لدائي دواء إلاَّ عند الباقي السرمدي، عند القدير الأزلي[1] .

أمَّا النوع الآخر عند حسن حنفي فهو:

ب- التصوُّف النفسي: وهو المعنى الذي يبدأ من النفس لسلوك الطريق بداية بالوقت أي باللَّحظة، لحظة التوبة. واختيار التحوُّل هو أن يكون الإنسان في كلِّ وقت بما هو أولي به في الوقت، التصوُّف علم لبواطن القلوب. فمن اعتنى بظاهرة فإن باطنه خراب. هو استرسال النفس مع الله علمها ما يريد، وتسليم الانقياد له.،،، فالطريق الصوفيُّ بداية التصوُّف النفسي[2].

إنَّ طريق الفتوَّة بالمعنى النفسي هو انكشاف حقيقة النفس من جهة وانكشاف حقيقة العالم أو الدنيا من جهة أخرى، وبذلك النحو يبدأ المسير في سلوك طريق أهل الله (المتصوِّفة)، وهنا تظهر تجلّيات علم الباطن على السالك، وعن هذهِ المعاني قال النورسيُّ: ثم نظرت إلى (الدنيا) التي عشقها أكثر الناس، وابتلوا بها، فرأيتُ بنور القرآن الكريم أن هناك ثلاث دنى كليَّة قد تداخل بعضها في البعض الآخر:

الأولى، هي الدنيا المتوجّهة إلى الأسماء الإلهيَّة الحسنى، فهي مرآة لها.

الثانية، هي الدنيا المتوجِّهة نحو الآخرة، فهي مزرعتها.

الثالثة: هي الدنيا المتوجِّهة إلى أرباب الدنيا وأهل الضلالة فهي لعبة أهل الغفلة ولهوهم.

ورأيت كذلك أن لكل أحد في هذه الدنيا دنيا عظيمة خاصَّة به، فهناك إذن دنى متداخلة بعدد البشر، غير أنَّ دنيا كلِّ شخص قائمة على حياته الشخصيَّة، فمتى ما ينهار جسم شخص فإنَّ دنياه تتهدَّم وقيامته تقوم. وحيث أن الغافلين لا يدركون انهدام دنياهم الخاصَّة بهذه السرعة الخاطفة؛ فهم يفتنون بها، ويظنّونها كالدنيا العامَّة المستقرَّة من حولهم. فتأمَّلت قائلاً: لا شكَّ في أنَّ لي أيضاً دنيا خاصَّة -كدنيا غيري- تتهدَّم بسرعة فما فائدة هذه الدنيا الخاصَّة إذن في عمري القصير جداً؟!... فرأيت بنور القرآن الكريم أن هذه الدنيا الخاصَّة -بالنسبة إلي ولغيري- ما هي إلاَّ متجر

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق, ص 181-182.
[2]- حسن حنفي، المصدر السابق نفسه، ص 848-849

مؤقَّت، ودار ضيافة تمُلأ كلَّ يوم وتُخلى، وهي سوق مقامة على الطريق لتجارة الغادين والرائحين، وهي كتاب مفتوح يتجدد للبارئ المصور، فيمحو فيه ما يشاء ويثبته بحكمه.[1]

أما النوع أو اللَّفظ الأخير من التصوُّف عند حسن حنفي فهو:

ج- التصوُّف الفلسفي: والتصوُّف أيضاً قول في المعرفة والتوحيد. وأرفع العلوم فيه علم الأسماء والصفات، وتميز الخلاف عن الاختلاف. والتصوُّ هوف الفناء عن الذات والبقاء بالله (أن يميتك الحق عنك، ويحييك بك)، والموت عن الذات فناؤها، والإحياء بالله بقاؤها بقواها الذاتيَّة. وثمن التصوُّف الفناء فيه ثمَّ البقاء فيه أي الأبد، لأنَّ الفناء عن الحس بقاء بمشاهدة المطلوب إلى الأبد يعني الفناء في التصوُّف الإخلاص له، والبقاء للمشاهدة،...[2]

ونلاحظ أن للنورسي انتقالة عجيبة في عالم التصوُّف الفلسفيِّ اقترنت بحياته الشخصيَّة ذاتها، وهي، بحسب تعبيراته، انتقالهُ من (سعيد القديم) إلى (سعيد الجديد) صاحب النهضة الروحيَّة الذاتيَّة والاجتماعيَّة الخاصَّة، والتي فرضت عليه مراجعة العلوم الفلسفيَّة الغربيَّة التي أعاقت ومنعت رقيَّه الروحيَّ وسيره نحو الحقِّ سبحانه، وهو يقول متحدِّثاً عن (سعيد القديم) وإعجابه بالفلسفة الغربيَّة:

"ولكن كنت – ويالأسف - أي ذلك الوقت مغترفاً من العلوم الإسلاميَّة مع العلوم الفلسفيَّة ظنّاً منّي – ظنّاً خطأ جداً- أنَّ تلك العلوم الفلسفيَّة هي مصدر الرقيِّ والتكامل ومحور الثقافة وتنوُّر الفكر، بينما تلك المسائل الفلسفيّة هي التي لوَّثت روحي كثيراً، بل أصبحت عائقة أمام سموّي المعنويّ".[3]

بل هو يعدُّ العلم الفلسفيَّ مرضاً ينبغي التخلُّص منه، ولا يمكن ذلك إلاَّ بالترياق الإسلاميِّ المعالج لذلك القلب السقيم الذي تأثَّر بتلك الفلسفة الغربيَّة، وبحسب قوله:

"قد شاهدت ازدياد العلم الفلسفيِّ في ازدياد المرض، كما رأيت ازدياد المرض في ازدياد العلم العقليّ. فالأمراض المعنويَّة توصل إلى علوم عقليَّة، كما أنَّ العلوم العقليَّة تولِّد أمراضاً قلبيَّة، إذ حينما سار (سعيد الجديد) في طريق التأمُّل والتفكُّر، انقلبت تلك العلوم الأوروبيَّة الفلسفيَّة وفنونها التي كانت مستقرَّة إلى حدٍّ ما في أفكار (سعيد القديم) إلى أمراض قلبيَّة، نشأت منها مصاعب ومعضلات كثيرة في تلك السياسة القلبيَّة، فما كان من (سعيد الجديد) إلاَّ القيام بتمخيض فكره

[1]- بديع الزمان النورسي، المصدر نفسه، ص188-189.
[2]- حسن حنفي، المصدر نفسه، ص851.
[3]- بديع الزمان النورسي، المصدر نفسه، ص182.

والعمل على نفضه من أدران الفلسفة المزخرفة ولوثات الحضارة السفيهة".[1]

وهنا يأتيه الخلاص عبر نور القرآن الكريم الذي كشف له عن معاني ودلالات التوحيد والمعرفة الإلهيَّة الحقّة: "وبينما كنت في هذه الحالة، إذا بحكمة القرآن المقدَّسة تسعفني، رحمةً من العليِّ القدير، وفضلاً وكرماً من عنده سبحانه، فغسلت أدران تلك المسائل الفلسفيَّة، وطهرت روحي منها -كما هو مبيَّن في كثير من الرسائل- إذ كان الظلام الروحيُّ المنبثق من العلوم الفلسفيَّة، يغرق روحي ويطمسها في الكائنات، فأينما كنت أتوجَّه بنظري في تلك المسائل فلا أرى نوراً ولا أجد قبساً، ولم أتمكَّن من التنفس والانشراح، حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم الذي يلقّن (لا إله إلاَّ هو) فمزَّق ذلك الظلام وبدَّدهُ"[2].

ثمرة الإعداد الروحي: تلقّي الفتوَّة من منبعها:

لقد انعكست معالم الإعداد الروحيِّ الذاتيِّ لدى النورسيِّ في صورة متكاملة من صور الفتوَّة، كيف لا وهو اختبر (التصوُّف الخلقيَّ) ليغيّب الذَّات أو الأنا عبر فرط إحسانه بمن حوله ضمن مدارات سلوكيَّة غاية في الإنسانيَّة، ثم جاء اختبار(التصوُّف النفسيِّ) وهو الولوج المستمرُّ في طريق السير والسلوك والتوقُّف في محطَّات الأحوال والمقامات تهذيباً وتزكية أكثر فأكثر، ولا يكتمل الأمر لديه حتى ينال العلم الشهوديَّ وتنفرج له حقيقة نفسه الكليَّة وحقيقة العالم بعدئذٍ.

وينبغي القول أنَّه من دون هذا الإعداد لا يكتمل لديه منطق (الفتوَّة) الذي من أولى محاسنه أنَّه كان وثيق الصلة بالمعنى الروحيِّ لتلقّي الحقائق الإلهيَّة عبره، ألا وهو صاحب الفتوَّة المطلقة الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام، وهذا ما أورده عرَضاً في محكمة (دنيزلي) بعدئذٍ، وهو بصدد الدفاع عن نفسه:"،...، قلت لهم في المحكمة: إنني لا أستطيع أن أعدَّ نفسي من آل البيت حيث إنَّ الأنساب مختلطة في هذا الزمان بما لا يمكن تميُّزها، بينما مهدي آخر الزمان سيكون من آل البيت، رغم أنَّني بمثابة ابن معنوي لسيدنا علي كرَّم الله وجهه وتلقَّيتُ درس الحقيقة منه،.."[3].

يقول كذلك في مكان من (الملاحق): "إنَّ الإمام عليّاً رضي الله عنه هو أستاذ رسائل النور، وهو الذي يولي اهتماماً بالغاً برسائل النور في قصيدته(البديعيَّة) بإشارات رمزيَّة، وهو أستاذي الخاصُّ في الحقائق الإيمانيَّة"[4].

---

[1]- المصدر نفسه، ص182.

[2]- المصدر نفسه، ص183.

[3]- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتية، المصدر نفسه، ص 62.

[4]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات، رسائل النور (الملاحق)، ت، إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة ، ط6, 2011، ص280.

إن الكلمات التي قالها النورسي ذات مغزى عظيم وتفتح الأفق على فضاءات معرفيَّة ذوقيَّة عالية ومتعدِّدة في آن واحد، لعلَّنا لا نستطيع الوقوف على كلِّ وجوهها في مقالنا هذا، ولكن الأمر المهمَّ هو صلتها بموضوعة (الفتوَّة).

ولو توقَّفنا قليلاً عند إشارات كامل مصطفى الشيبي حول الفتوَّة وصلتها بشخص الإمام علي بن ابي طالب، لوجدنا أنَّ النورسيَّ يحيل إلى معاني الفتوَّة الحقَّة ومنابعها، التي التصق بها هو شخصيّاً، وكانت بالنسبة إليه مصدراً من مصادر تلقّي (الحقائق الإلهيَّة)، الأساسيَّة والجوهريَّة.

يقول الشيبي: «لقد تنبَّه الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أنَّ عليّاً وأهل بيته وصفوا بالفتوَّة اعتبارها مجموعة من الفضائل أخصّها الكرم والسخاء والمروءة، تميّز المتَّصف بها من غيره من الناس»، ثم يقول (معلِّقاً): ومن الملاحظ أن هذا هو خلق الإمام علي الرجل الشجاع المؤثِر على نفسه زملاءَه في الخلافة، الذي لم يثر ولم يعارض إلاَّ تغليباً للمصلحة العامَّة وتغلُّباً على المصلحة الشخصيَّة، الذي عرَّض نفسه للموت بمبيته في فراش النبيِّ ﷺ ليلة الهجرة. وقد وُصِف عليٌّ بالسخاء والمروءة - وهما أخصُّ صفات الفتوَّة - في القرآن ودارت حوله الآية الكريمة: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ (سورة الدهر، الآيتان8-9)، ويشارك عليّاً في ذلك فاطمة وجارية لهما اسمها فضَّة، وقد يضاف إليهم الحسن والحسين. والقصة تدور حول السخاء والإيثار إذ كان المعنيون بالآية صائمين وجادوا بإفطارهم على مسكين ويتيم وأسير[1].

وقد صار عليٌّ رأساً للفتوَّة وسيّداً لها - باعتبارها مشرباً جديداً يجتمع في الانتماء إليه طائفة معيَّنة من الناس، وفي ذلك يقول ابن ابي الحديد: فإن أربابها (يعني أصحاب الفتوَّة) نسبوا أنفسهم إليه، وصنَّفوا في ذلك كتباً، وجعلوا لذلك إسناداً أنهوه إليه وقصروه عليه وسمّوه سيد الفتيان .....، وقد نسب الشيخ الذي ألبس الناصر لدين الله العباس لباس الفتوَّة سنة 578ه/ 1182-1183م الفتوَّة إلى علي بن ابي طالب، وذكر أنَّ: أرباب الفتوة يسندونها بالعنعنة إلى أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، وناهيك بذلك شرفاً وفخراً وعظمة وقدراً.[2]

والشيبي بعدئذ يحيل إلى أمر جوهريٍّ مشهور للغاية غابت معانيه عن أجيال كثيرة، لم تلتفت بعضها إلى صلة الفتوَّة بالإمام عليٍّ عليه السلام إذ قال: وهناك أمر مهمٌّ جدّاً يصل عليّاً بالفتوَّة، ذلك أنَّه قد قيل عنه: (لا فتى إلاَّ علي) فوصف بالفتوَّة إلى القدر الذي لا يصل إليه فتى آخر، وذلك على أنَّ لاصطلاح الفتوَّة نفسه صلة بهذه العبارة.[3]

---

[1]- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوُّف والتشيُّع، المجلَّد (1)، مصدر سابق، ص527-528.
[2]- المصدر نفسه، ص528-529.
[3]- المصدر نفسه، ص529.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

وبذلك النحو يتَّضح جزء من المعاني والدلالات العميقة لقول النورسيِّ أنَّه ابن معنويٌّ للإمام علي بن ابي طالب عليه السلام، وأنَّه تلقَّى الحقيقة منه، لعلَّ المنطق لهذا يشير إلى تلقّيه أخلاقيَّات الفتوَّة بالدرجة الأولى منه، وأنها كانت موجَّهة ومرشدةً له طوال حياته، وأنَّها كانت المعين له في المسؤوليَّات الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي التزم بها.

الفتوَّة والجيل القرآنيُّ عند النورسي:

لقد وجَّه النورسيُّ عنايته وتركيزه الشديد نحو تربية جيل روحيٍّ / أخلاقيٍّ / قرآنيٍّ عبر مدِّه بتقنيَّات (التزكية) الروحيَّة، التي هي في صميمها تعبير دقيق عن مشروع (الفتوَّة)، وخصائصها وسماتها، فهو لم يكتفِ بمستوى التنظير الذي عبرَّت عنه (رسائل النور) من جهة التفسيرات الروحيَّة والمعاصرة للنصِّ القرآنيِّ، بل سعى لأن تحتوي تلك الرسائل منهجاً روحيّاً اخلاقيّاً (متكاملاً) لصياغة أجيال جديدة حاملة للتزكية الفعليَّة التي هي المعادل الموضوعيُّ التامُّ لمسألة (الفتوَّة) لديه حسبما نعتقد.

ينطلق النورسيُّ من أساسيَّات (الفتوَّة)، وهي الرَّحمة وتحمُّل الناس وعدم تعييرهم، والأخذ بأيدي قويّهم وضعيفهم، والمرونة التامَّة معهم، بعد أن تختفي لديه (الأنويَّة) وتظهر (الغيريَّة)، بأجلى تمظهُراتها الأخلاقيَّة، إذ قال بهذا الصدد: للوصول إلى الله سبحانه وتعالى طرائق كثيرة، وسبل عديدة، ومورد جميع الطرق الحقَّة ومنهل السبل الصائبة هو القرآن الكريم. إلاَّ أنَّ بعض هذه الطرق أقرب من بعض وأسلم وأتمّ. وقد استفدت من فيض القرآن الكريم - بالرغم من فهمي القاصر - طريقة قصيراً وسبيلاً سويّاً هو طريق الله العجز، الفقر، الشفقة، التفكُّر. نعم، إن العجز كالعشق طريق موصل إلى الله، بل أقرب وأسلم، إذ هو يوصل إلى المحبوبيَّة بطريق العبوديَّة ... والفقر مثله يوصل إلى اسم الله (الرحمن) ... وكذلك الشفقة كالعشق موصل إلى الله إلاَّ أنَّه أنفذ منه في السير وأوسع منه مدى، إذ هو يوصل إلى اسم الله (الرحيم) ... والتفكُّر أيضاً كالعشق إلاَّ أنَّه أغنى منه وأسطع نوراً وأرحب سبيلاً، إذ هو يوصل السالك إلى اسم الله (الحكيم).[1]

ويمكن نفتتح بهذه الإشارات المهمَّة التي قال بها النورسيُّ على المدوَّنات الصوفيَّة، لكي نتلمَّس وحدة الموضوع والممارسة الروحيَّة(التزكية) الساعية لتوليد (الفتوَّة)، وهذا يدلُّ على أنَّهم كانوا متوافقين من جيل إلى جيل في عالم الصوفيَّة، وهذا ما نقارنه مع ما جمعه الباحث إيريك جوفروا في كتابه (التصوُّف: طريقة الإسلام الجوانيَّة) إذ قال: وعلى الأتباع أن يتحلَّوا بالرَّحمة والإخلاص والإيثار. وإذا ما رأى أحدهم عيباً في أخيه ستره ولا يكشفه أما عندما يكره أحدهم فلا بدَّ أن يحاسب نفسه، وأن يجد في أعماق ذاته السبب لذلك التنافر. صحيح أنَّه يمكن أن يشعر

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور (الكلمات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلز للنشر، القاهرة، ط6، 2011، ص549.

بميل لهذا أو ذاك من الإخوان ، ولكنه لا بدَّ أن يحرص على ألاَّ يكون ذلك الميل ظاهراً، فالتعاون مطلوب في كلِّ مناحي الحياة: يرشد المريد البصير الطالب الجديد ويظهر شفقة به، وفي المقابل، فإنَّ هذا الأخير لابدَّ أن يسارع بخدمة الجماعة، لأنَّ ذلك جزء من تربيته لا وجود لمكان للأنانيَّة في صلب الجماعة. يقول أحد الشيوخ: لا صحبة لمن قال (نعلي). والصوفيُّ (لا يقرض ولا يقترض). فهو لم يعد يملك شيئاً لنفسه. كيف يتمسَّك بأغراض خاصَّة وهو يحاول ترك صفات الأنانيَّة؟ .[1]

تجدر الإشارة إلى أنَّ النورسي يؤكِّد على ممارسة (الفتوَّة) لأجل مواجهة (الأنويَّة) أي الأنا العاصفة والمهيمنة على ذهن الإنسان وقلبه وسلوكه، ولعلَّ أهم ما قاله المتصوِّفة عن (الفتوَّة) في هذا الصدد هو ما أورده القشيري:... «سمعت الفضول يقول الفتوَّة الصفح عن عثرات الإخوان. قيل الفتوَّة أن لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك،..»[2].

وهو يضرب مثالاً بموقف شخصيٍّ تعرَّض فيه للإهانة والتحقير من أحدهم فقال إثره: قلت لنفسي! إن كان تحقيره وما أورده من نقائض تخصُّ شخصي ونفسي بالذات، فليرضَ الله عنه إذ أطلعني على عيوب نفسي، فإن كان صادقاً فسوف يسوقني اعتراضه إلى تربية نفسي الأمَّارة وتأديبها، فهو إذن يعاونني في النجاة من الغرور، وإن كان كاذباً، فهو عون لي أيضاً للخلاص من الرياء، ومن الشهرة الكاذبة التي هي أساس الرياء.[3]

ولهذا، فهو يؤكِّد دائماً على ما سمَّاه بـ (الشخص المعنويِّ) الذي هو الفتى الصوفيُّ الحقيقيُّ قائلاً: «إن هذا الزمان - لأهل الحقيقة. زمان الجماعة، وليس زمان الشخصيَّة الفرديَّة وإظهار الفرديَّة والأنانيَّة. فالشخص المعنويُّ الناشئ من الجماعة هو الذي ينفِّذ حكمه ويصمد تجاه الأعاصير، فلأجل الحصول على حوض عظيم، ينبغي للفرد إلقاء شخصيَّته وأنانيَّته التي هي كقطعة ثلج في ذلك الحوض وإذابتها فيه، وإلاَّ فستذوب حتماً تلك القطعة من الثلج، وتذهب هباء، وتفوت الفرصة من الاستفادة من ذلك الحوض أيضاً.[4]

وهو يعلِّم تلاميذه ومريديه أنَّ الفتوَّة مبنيَّة على العمل وديمومته وأنَّ التوفيق من الله، إذ يقول: «إن وظيفتنا العمل للإيمان والقرآن بإخلاص، أما إحراز التوفيق وحمل الناس على القبول ودفع المعارضين، فهو ممَّا يتولاَّه الله سبحانه. نحن لا نتدخَّل فيما هو موكول إلى الله، حتى إذا غلبنا فلا يؤثر هذا في قوانا المعنويَّة وخدماتنا».[5]

---

[1]- إيريك جوفروا، التصوُّف: طريقة الإسلام الجوانيَّة، ت: عبد الحق الزموري، دار الحكمة، أبو ظبي، ط1، 2010، ص154.

[2]- ينظر تفاصيل أكثر: أبي القاسم القشيري، الرسالة القشيريَّة في علم التصوُّف، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، د.ت، ص 177.

[3]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور (المكتوبات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط6، 2011، ص82.

[4]- المصدر السابق نفسه، (الملاحق)، ص154.

[5]- المصدر السابق نفسه، (الملاحق)، ص327.

أليس هذا هو عين (الفتوَّة)، التوكُّل الدائم على الله سبحانه وديمومة الشكر والإيثار، أي أنَّ الصعاب لا تفتُّ من عضدهم (الجيل القرآني)، جيل رسائل النور، ونقرأ عن الفتوَّة في هذا السياق وقيل: سأل شقيق البلخي جعفر بن محمد (الصادق) عن الفتوَّة فقال: ما تقول أنت فقال شقيق إن أُعطينا شكرنا وإن مُنعنا صبرنا. قال جعفر، الكلاب عندنا بالمدينة كذلك تفعل، فقال شقيق يا بن بنت رسول الله ما الفتوَّة عندك، فقال: إن أُعطينا آثرنا وإن مُنعنا شكرنا.[1]

إنَّه يرى أنَّ جوهر الفتوَّة بالنسبة إليه وإلى تلاميذه هي (العمل الإيجابي البنَّاء)، وهذا ما أكَّده في أحد دروسه الأخيرة: إن وظيفتنا هي العمل الإيجابيُّ البنَّاء وليس السعي للعمل السلبيِّ الهدَّام. ومهمَّتنا القيام بالخدمة الإيمانيَّة ضمن نطاق الرضى الإلهيِّ من دون التدخُّل بما هو موكول أمره إلى الله، إننا مكلَّفون بالتجمُّل بالبصر والتقلُّد بالشكر تجاه كلِّ ضيق ومشقَّة تواجهنا وذلك بالقيام بالخدمة الإيمانيَّة البنَّاءة التي تثمر الحفاظ على الأمن والاستقرار الداخلي.[2]

من المفيد القول أنَّ العمل الإيجابيَّ البنَّاء قاد النورسيَّ إلى صياغة (عرفان سياسيٍّ) خاصٍّ ودقيق، يمارس السياسة بنحو غير مباشر بعد تحوُّله الشخصيِّ تحت ما سمَّاه بـ(سعيد الجديد). لقد وجد أنَّ المواجهة المباشرة مع السلطة السياسيَّة تؤدّي إلى الفوضى من ناحية والى ذهاب الأنفس من ناحية أخرى، فضلاً عن كونها تقوّض روح التسامح والإخاء ودعوى التقارب والتحاور خدمة للمجتمع برمَّته، فالأصل لديه هو البناء لا الهدم؛ ولعلَّنا سنحاول الوقوف على بعض محطَّات هذا (العرفان السياسيِّ) أو (الفتوَّة السياسيَّة)، إن صحَّ التعبير، لنتبيَّن بنحو جليٍّ ملامح المشروع الأخلاقيِّ الأكبر لديه (التزكية) و(بناء اجيال اخلاقية) و(حفظ المجتمع من الفرقة والفوضى) و(مواجهة مدِّ الإلحاد والعلمنة).

ثالثاً: من المسؤوليَّة الاجتماعيَّة إلى الفتوَّة السياسيَّة:

ثمَّة من يتساءل: هل إنَّ المتصوِّفة مشغولون ومنهمُّون في مدوَّناتهم بحكومة الباطن أكثر من حكومة الظاهر؟ أم أن للأمر وجهة نظر أخرى؟ أو توجد مواقف أخرى عن مواجهة العرفاء أو التصدّي للشؤون السياسيَّة وتحوُّلاتها إن كانت لحاكم من أبناء البلد أو كان غازياً؟ بطبيعة الحال نحن نوَّهنا عن ألوان وصيغ التعاطي مع الشأن السياسيِّ وعلى مراحل تاريخيَّة متباينة. فلقد واجه النورسيُّ أعتى وأبشع أشكال إنهاء الحياة الروحيَّة وإقصاء الدين عن الدولة والمجتمع إلاَّ وهي سياسات (العلمنة) التي اعتمدها كمال أتاتورك وأسلافه (1881-1938)، لأجل الوقوف عن معاني ودلالات (عرفان سياسيٍّ) مارسهُ الأستاذ إلى ساعة رحيله، وهو يتحدَّى ويقارع تلك السياسات

[1]- القشيري، المصدر نفسه، ص179.
[2]- بديع الزمان النورسي، (الملاحق)، مصدر سابق، ص400.

التي استدعت منهُ نهضة روحيَّة بثَّها في مشروعه الفكريِّ والروحيِّ والأخلاقيِّ (رسائل النور).

يجدر القول أنَّه في حدود المواجهة المباشرة، كان النورسيُّ ضدَّ علمنة الدولة العثمانيَّة بعد سقوط الخلافة وتوليّ أتاتورك الحكم كرئيس جمهوريَّة، ولكن في حقيقة الأمر أنَّ المواجهة التي أقامها إزاء العلمانيَّة كانت تنتمي إلى حدود وفضاءات أوسع لأنَّه جعل من مركزيَّة القرآن الكريم مواجهة للمركزيَّة الغربيَّة وفي شتَّى القضايا، وهذا الأمر ظلَّ يعمل عليه إلى حين وفاته، وهذا ما أكَّدته (رسائل النور).

ولعلَّ الجدير بالأهميَّة والتأمُّل أنَّ مؤلف رسائل النور قد حدث له انقلاب مهم في حوالي سنة 1899م (1316ه)، إذ كان يهتمُّ بالعلوم المتنوِّعة إلى هذا التاريخ لأجل استيعاب العلوم والاستنارة بها، أما بعده فقد علم من الوالي المرحوم (طاهر باشا) أنَّ أوروبا تحيك مؤامرة خبيثة حول القرآن الكريم، إذ سمع منهُ أنَّ وزير المستعمرات البريطاني قد قال: (ما دام هذا القرآن بيد المسلمين فلن نحكمهم حكماً حقيقيّاً، فلنسعَ إلى نزعه منهم)، فثارت ثائرته واحتدَّ وغضب... وغيَّر اهتمامه من جرَّاء هذا الانقلاب الفكريِّ فيه... جاعلاً جميع العلوم المتنوِّعة المخزونة في ذهنه مدارج للوصول إلى إدراك معاني القرآن الكريم وإثبات حقائقه، ولم يعرف بعد ذلك سواه هدفاً لعلمه وغاية لحياته، وأصبحت المعجزة المعنويَّة للقرآن دليلاً ومرشداً وأستاذاً له حتى أنه أعلن لمن حوله: (لأبرهننَّ للعالم بأن القرآن شمس معنويَّة لا يخبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها)[1].

إلى ذلك، مرَّ النشاط السياسيُّ للنورسيِّ بأطوار مختلفة ينبغي الإشارة إليها، لأنها تبيِّن لنا كيف تحوَّل من رجل كان على المحكِّ بالشؤون السياسيَّة بنحو مباشر، وكيف تحوَّل النشاط السياسيُّ لديه عبر انتقاله إلى (العرفان السياسيِّ)، وبطريقة مغايرة لما سمَّاه هو في مذكراته بين (سعيد القديم) و(سعيد الجديد)، ولهذا الأمر مغزى جوهريٌّ من جهة أنَّ تركيزه على القرآن الكريم وتلمذة أتباعه في أجواء الفهم الجديد للقرآن أو استخراج جواهره المتنوِّعة، استدعى منه فهماً جديداً لمعنى أن يكون مواجهاً السلطات آنذاك.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ مرحلة (سعيد القديم) تبدأ من السنوات المبكرة لشبابه حتى نفيه إلى (بارلا) سنة (1926م)، وخلال هذهِ المرحلة حاول النورسيُّ خدمة الإسلام عبر الانخراط في الحياة السياسيَّة ومحاولة التأثير فيها، وعبر دعوته للإصلاح السياسيِّ والتعليميِّ في عهد السلطان عبد الحميد، وإلقائه الخطب في الجوامع والساحات، ونشره للمقالات السياسيَّة العنيفة في جريدة (وولقان)، ومحاولته استمالة رجال الاتحاد والترقّي وتسخيرهم لخدمة الإسلام، وتصدّيه للتيَّارات المُعادية للدين[2].

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق، ص88-89.

[2]- إبراهيم سليم أبو حليوه، بديع الزمان النورسي وتحدّيات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص30.

لقد كان الأستاذ ينظر بعين الريبة والشكِّ في رجال الاتحاد والترقّي وكان يتَّهمهم بالتغريب وسحق الهويَّة الإسلاميَّة، وهذا ما عبرَّت عنه مواقفه إبَّان إعلان المشروطيَّة التي أيَّد دلالاتها وأهمّيتها في إدارة الدولة، ولكن كان يخشى من سطوة الحريَّة المنفلتة، التي يتزعَّمها رجال الاتحاد والترقّي، ولهذا قال: إنَّ أصحاب الأفكار الفاسدة يريدون الاستبداد والمظالم تحت شعار الحريَّة، فلأجل ألاَّ نشاهد مرَّة أخرى تلك الاستبدادات التي دفنت في حفر الماضي ولا تلك المظالم التي جرت في سيل الزمان،...، إنَّ هذا الانقلاب لو أعطى الحريَّة التي ولَّدها لأحضان الشورى الشرعيَّة لتربّيها فتُبعث أمجاد الماضي لهذهِ الأمَّة قويَّة حاكمة، بينما لو صادفت تلك الحريَّة الأغراض الشخصيَّة، فستنقلب إلى استبداد مطلق، فتموت تلك المولودة في مهدها، يا أبناء الوطن، لا تفسّروا الحريَّة تفسيراً سيّئاً، كي لا تفلت من أيديكم، ولا تخنقونا بسقي الاستعباد السابق الفاسد في إناء آخر، وذلك لأنَّ الحريَّة إنما تزدهر بمراعاة الأحكام الشرعيَّة وآدابها والتخلُّق بالأخلاق الفاضلة[1].

إلى ذلك، لا تغيب المركزيَّة الغربيَّة عن ناظريه حتى لو كان الشأن داخليّاً وخاصّاً للغاية، إذ ينوّه عنها قائلاً: إنَّ أوروبا تظنُّ أنَّ الشريعة هي التي تمدُّ الاستبداد بالقوَّة وتعينه، حاشى وكلَّ.. إنَّ الجهل والتعصُّب المتفشّيين فينا قد ساعدا أوروبا لتحمل ظناً خاطئاً من أنَّ الشريعة تعني الاستبداد، لذا تألَّمتُ كثيراً من أعماق قلبي على ظنِّهم السيّئ هذا بالشريعة....[2].

بعد ذلك، اتَّخذ النورسيُّ موقفاً مغايراً من السياسة، ولعلَّ الأمر يبدو كمفارقة للوهلة الأولى، ولكن من يتمعَّن يدرك أنَّ ممارسة الموقف من السياسة والسياسيين بطريقة جديدة نلاحظها بوضوح شديد بعد وصول أتاتورك إلى سدَّة الحكم، ولعلَّ هذه المفارقة تظهر لمن يرى جوابه عن السؤال الآتي: لم انسحبت من ميدان السياسة ولا تتقرَّب إليها قط؟ قال مجيباً: لقد خاض سعيد القديم غمار السياسة ما يقارب عشر سنوات علَّه يخدم الدين والعلم عن طريقها، فذهبت محاولته أدراج الرياح، إذ رأى أنَّ تلك الطريق ذات مشاكل، ومشكوك فيها، وأنَّ التدخُّل فيها فضول- بالنسبة إليَّ، فهي تحول بيني وبين القيام بأهمِّ واجب، وهي ذات خطورة، وأن أغلبها خداع وأكاذيب. وهناك احتمال أن يكون الشخص آلة بيد الأجنبيِّ من دون أن يشعر، وكذا فالذي يخوض غمار السياسة إما أن يكون موافقاً لسياسة الدولة أو معارضاً لها، فإن كنت موافقاً فالتدخُّل فيها بالنسبة إليّ فضول ولا يغنيني بشيء، حيث إنَّني لست موظَّفاً في الدولة ولا نائباً في برلمانها، فلا معنى -عندئذٍ- لممارستي الأمور السياسيَّة وهم ليسوا بحاجة إليَّ لأتدخَّل فيها، وإذا دخلت ضمن المعارضة أو السياسة المخالفة للدولة، فلابد من أن أتدخَّل إما عن طريق الفكر أو عن طريق القوَّة، فإن كان التدخُّل فكريّاً فليس هنالك حاجة إليَّ أيضاً، لأن الأمور واضحة جداً، والجميع يعرفون المسائل مثلي،

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، المصدر نفسه، ص105-106.
[2]- المصدر السابق نفسه، ص107.

فلا داعي إلى الثرثرة. وإن كان التدخُّل بالقوة، أي بأن أظهر المعارضة بإحداث المشاكل لأجل الوصول إلى هدف مشكوك فيه، فهناك احتمال الولوج في آلاف من الآثام والأوزار، حيث يُبتلى الكثيرون بجريرة شخص واحد، فلا يرضى وجداني الولوج في الآثام وإلقاء الأبرياء فيها بناء على احتمال أو احتمالين من بين عشرة احتمالات، لأجل هذا فقد ترك سعيد القديم السياسة ومجالسها الدنيويَّة وقراءة الجرائد...[1].

لم يكن الهاجس الدائم عند النورسيِّ إسقاط النظام السياسيِّ، بل كل أعماله قبل موقفه الآنف الذكر وبعده، إنما يقوم على ضرورة الإصلاح الدائم وبذل النصح، لكنه كان يدرك ببصيرته الثاقبة أنَّ المعارضة المسلَّحة وتغيير النظام بالقوَّة يقودان إلى الفوضى وإسالة الدماء، وهذا ما رفضه بشكل قاطع، ولذا لم يشارك بالثورة التي تزعمها سعيد بيران 1925/2/13[2]. فعرفانهُ السياسيُّ كان يدور في فلك إصلاح الباطن كمقدِّمة لإصلاح الظاهر عبر إنشاء وإعداد جيل كامل تحت تربيته على المعاني الكليَّة في القرآن الكريم.

إنَّ التحوُّلات الهائلة التي حدثت بعد إنهاء الخلافة وتأسيس الجمهوريَّة التركيَّة الحديثة، دفعت النورسيَّ إلى اتخاذ مواقف سياسيَّة متعدِّدة، لاسيما بعد القرارات التي أقصت الدين عن الدولة والمجتمع على حدٍّ سواء، إذ قام أتاتورك إلى حين وفاته عام 1938 بكلِّ ما ملكت يداه وما من شأنه إنهاء الحضور الإسلاميِّ في مختلف مجالات الحياة، ألغى الخلافة والمحاكم الشرعيَّة، وعدَّل الدستور لإلغاء الدين من نصوصه، وحظر نشاط كلِّ الفرق والطرق الدينيَّة، وقام بتغييرات تطمس حتى بعض المظاهر الدالَّة على ماضٍ إسلاميٍّ، مثل إلغاء الطربوش والحجاب، والأبجديَّة العربيَّة، والتقويم الهجريِّ، وعطلة يوم الجمعة... مُقرراً، بدلاً منها، مظاهر غربيَّة مثل: القبَّعة والحرف اللاَّتيني والتقويم الميلاديِّ والتعطيل يومَي السبت والأحد. ومضى أتاتورك أبعد من ذلك عندما فرض مبدأ العلمانيَّة في الدستور، وأنشأ مؤسَّسات تابعة للدولة تشرف على الشؤون الدينيَّة، و(تضبط) حركة الأئمَّة والوعَّاظ الذين تحوَّلوا موظَّفين عند الدولة، كما ألغى الدروس الدينيَّة من المدارس بموجب قانون (توحيد التدريس). باختصار، لقد وضع تركيَّا على سكَّة (العلمنة والتغريب)[3].

بوجهٍ عام، حاربت السلطة الجديدة الدين، وطال اضطهادها كلَّ من رأت منه عدم الامتثال لها، فأعدمت عدداً كبيراً من علماء الإسلام، وأصدرت بحقِّهم قانون الخيانة الوطنيَّة، وهو القانون نفسه الذي تمَّ بموجبه إعدام (الشيخ سعيد بيران)، وسجنت أربعين عالماً من أصحابه بحجَّة قيامهم بحركة مقاومة كرديَّة مدعومة من قبل الإنكليز، في حين كانت في حقيقتها حركة إسلاميَّة ضدَّ النظام

[1]- المصدر نفسه، ص241.

[2]- ينظر تفاصيل أكثر: المصدر نفسه، ص243.

[3]- محمد نور الدين، قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلاميَّة في تركيا، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1997، ص20.

العلمانيِّ، كما أُعدم كثيرون غيرهم، وسجن وعذب آخر في محاكم الاستقلال التي أنشئت لتصفية الخصوم[1].

إنَّ الاستبداد السياسيَّ العلمانيَّ الجديد ذا القبضة الحديديَّة والعنيفة، فرض على الأستاذ النورسيِّ ممارسة تقيَّة سياسيَّة لأجل تمرير خطابه الروحيِّ والنقديِّ ضمن سياقات خاصَّة، إذ بعد فشل ثورة الشيخ بيران اتُّهم بدعمها ممَّا دفع السلطات إلى نفيه إلى قرية نائية في غربيِّ الأناضول من أعمال (إسبارطة) اسمها (بارلا)، وكان تحت المراقبة الدائمة، وكما قال كاتب السيرة: كانت عيون السلطة تترصَّد الأستاذ وتراقب حركاته وسكناته، لذا كان الأهالي يتجنَّبون الاقتراب منه والتحدُّث إليه، فكان يقضي أكثر وقته في البيت، أو يخرج في فصلَي الربيع والصيف إلى جبل وجام، ويختلي هناك بنفسه في قمَّة الجبل بين الأشجار متأمِّلاً ومتعبِّداً[2].

ولكن رويداً رويداً، بدأ الناس يتجمَّعون حوله بعدما بنى مسجداً في هذه القرية وبدأ في مشروعه العاكف على تجريد فهم آيات القرآن واستخراج المعاني والدلالات الكونيَّة والروحيَّة والأخلاقيَّة والاجتماعيَّة منها، وعن ذلك الأمر قال النورسيُّ: أخذتني الأقدار نفياً من مدينة إلى أخرى... وفي هذه الأثناء تولَّدت من صميم قلبي معانٍ جليلة نابعة من فيوضات القرآن الكريم... أمليتُها على من حولي من الأشخاص، تلك الرسائل التي أطلقت عليها اسم (رسائل النور) انبعثت حقَّاً من نور القرآن الكريم، لذا نبع هذا الاسم من صميم وجدانيٍّ، فأنا على قناعة تامَّة ويقين جازم بأن هذه الرسائل ليست مما مضغته أفكاري وإنما هي إلهام إلهيّ[3].

ولكن هذه الرسائل لا يمكن أن تستمر من دون هذه التقيَّة السياسيَّة التي مارسها الأستاذ وعبرّ عنها بمبادئ معيَّنة قائلاً: في زمن عجيب كزماننا هذا، لا بدَّ من تطبيق خمسة أسُس ثابتة، حتى يمكن إنقاذ البلاد وإنقاذ الحياة الاجتماعية بأبنائها من الفوضى والانقسام، وهذه المبادئ هي:

1. الاحترام المتبادل
2. الشفقة والرَّحمة
3. الابتعاد عن الحرام
4. الحفاظ على الأمن
5. نبذ الفوضى والغوغائيَّة، والدخول في الطَّاعة[4].

---

[1]- إبراهيم سليم أبو حليوه، بديع الزمان النورسي، مصدر سابق، ص65.
[2]- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتية، مصدر سابق، ص259.
[3]- المصدر نفسه، ص277.
[4]- بديع الزمان النورسي، كليَّات رسائل النور، الشعاعات، المجلَّد (4)، مصدر سباق، ص384.

لقد كان النورسيُّ يتوخَّى نشر فكره وكسب الأتباع والمريدين عبر هذه الرسائل التي لا يمكن نشرها على نطاق واسع من دون الاعتماد على هذه المبادئ، ولهذا قال: والدليل على أنَّ رسائل النور في نظرتها إلى الحياة الاجتماعيَّة قد ظلَّت تبثُّ وتحكم هذه الأسس الخمسة وتحترمها احتراماً جادّاً محافظة بذلك على الحجر الأساس لأمن البلاد، وهو أن الرسائل استطاعت في مدى عشرين عاماً أن تجعل أكثر من مائة ألف رجل أعضاء نافعين للبلاد والعباد من دون أن يتأذَّى أو يتضرَّر بهم أحد من الناس، ولعلَّ محافظتي إسبارطة وقسطموني خير شاهد وأبرز دليل على صدق ما نقول[1].

من يتمعَّن جيداً برسائل النور وبجملة المواضيع التي غطَّتها منذُ انطلاقها واهتمام الناس بها، ومن كل الفئات والطبقات، يتأكّد له أنَّ الأستاذ النورسي أراد لتلك الرسائل أن تعبرِّ عن مضامين القرآن الكريم المتعدِّدة والتي تغطّي كلَّ شؤون الحياة والوجود بشكلٍ عام كيما تكون هي (المعادل الموضوعي) لسياسات العلمنة وثقافتها التي ابتلعت جوانب الحياة كافَّة آنذاك في تركيا.

ولعلَّ اللافَت للنظر هنا أنَّ علمنة الدولة التركيَّة أسَّست جيلاً واسعاً من الشباب اللادِّينيين الذين كانوا يناصبون الأستاذ النورسي العداء، قبالة جيل روحيٍّ/ أخلاقيٍّ عمل الأستاذ على إعداده وتهذيبه، ولهذا كانت هنالك حرب مجتمعيَّة خفيَّة بين هذين الجيلين، جيل (العلمنة) وجيل (رسائل النور)، وفي سياقها وجَّه الجيل العلمانيُّ ومن خلفه السلطات السياسيَّة والأمنيَّة المراقبة لنشاطات الأستاذ وجيله (القرآنيِّ الجديد)، تهمة تشكيل جمعيَّة سرّيَّة، والقيام بأعمال ضدَّ النظام الحاكم وما يهدم أسسه... وأمثالها من التهم. وعلى إثر هذا أُخِذ الأستاذ النورسي وطلاَّبه في 1935/4/25 وسيقوا مكبَّلي الأيدي إلى (أسكي شهر) لمحاكمتهم، وكانت هنالك خشية من السلطات من حدوث ثورة واسعة، ولهذا كانت الأجهزة الأمنيَّة برئاسة رئيس الوزراء آنذاك (عصمت إينونو) تراقب خطورة الموقف[2].

وهكذا اقتيد الأستاذ النورسي ومائة وعشرون من طلاَّبه إلى سجن أسكي شهر، ووضعوا في السجن الانفراديِّ والتجريد المطلق، وبدأت عمليَّات التعذيب الرهيب تنهال عليهم، لكن الأستاذ، رغم الظروف الشاقَّة، استمرَّ في الإرشاد والتوجيه، فتحوَّل كثير من المسجونين إلى ذوي صلاح وتقوى[3].

وبعدما قضى مدَّة محكوميَّته في سجن (أسكي شهر) تمَّ نفيه إلى مدينة قسطموني التي بقي فيها ثماني سنوات، وهو يكتب رسائل النور، ويرشد المجتمع، ويستمرُّ في تهذيب الأفراد آنذاك كيما ينضمّوا إلى الجيل القرآنيِّ/النورانيِّ الذي عكف على تهذيبه قبالة جيل اللادِّينيّين، ثمَّ يستمرُّ

[1]- المصدر نفسه، ص384-385.

[2]- ينظر: بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق، ص295-296.

[3]- المصدر نفسه، ص296.

مسلسل الاتهامات له ولتلاميذه وأتباعه بأنَّهم يؤلِّفون (جمعيَّة سرّيَّة) تحرِّض الشعب على الحكومة العلمانيَّة، ومحاولة قلب نظام الحكم، ثمَّ تسمية مصطفى أتاتورك بـ(الدجَّال و(السفياني)[1].

ولقد حاولوا مراراً وتكراراً تسميم طعامه، ولكن بعض تلاميذه كانوا ينقذونه ويستمر النفي تلو النفي، والسجن تلو السجن، تحت دعاوى الاتهام ذاتها التي تتكرَّر، وما خشيتهم منه ومن رسائل النور ومن تلاميذه إلاَّ لأنَّهم جيل قرآنيٌّ يمارس العرفان السياسيَّ بنحوٍ من التقيَّة المكثَّفة تحت مظلَّة نشر معارف القرآن الكريم المتعدِّدة.

ما نريد أن نختم بهِ هو القول بأنَّ الأستاذ النورسي على سيرة الأولياء والعرفاء وفي مقدِّمتهم إبن العربي، ذهبَ نحو أنَّ إصلاح الباطن مقدِّمة جوهريَّة لا مهرب منها لإصلاح الظاهر، فإصلاح الدولة لا يتمُّ من دون أفراد صالحين يقودون هذا الأمر ويولونه أهميَّته، ومن دون هذهِ المعادلة لا طائل من الاندكاك بالعمل السياسي.

[1]- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق، ص375.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابراهيم سليم أبو حليوه، بديع الزمان النورسي وتحدّيات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.
2. أبي القائم القشيري، الرسالة القشيريَّة في علم التصوُّف، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد.د.ت.
3. إيريك جوفروا، التصوُّف: طريقة الإسلام الجوانيَّة، ت: عبد الحق الزموري، دار الحكمة، أبو ظبي، ط1، 2010.
4. بديع الزمان النورسي، كليات، رسائل النور (الملاحق)، ت، إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط6، 2011.
5. بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتيَّة (كليَّات رسائل النور)، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار شوزلر للنشر، القاهره، ط6، 2011.
6. بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور (الكلمات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلز للنشر، القاهرة، ط6، 2011.
7. بديع الزمان سعيد النورسي، عمليَّات رسائل النور (المكتوبات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار شوزلر للنشر، القاهرة، ط6، 2011.
8. بومدين بوزيد، التصوُّف والسلطة: جدل المقاومة والسلم ورمزيّة صاحب الوقت، دائرة الأمَّة، الجزائر، 2012.
9. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوُّف، الجزء الأول: الوعي الموضوعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.
10. حسن محمد الشرقاوي، الحكومة الباطنيَّة، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992.
11. خليل عبد الكريم، شدد الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2011.
12. سليمان بشير ديان، الصوفي والدولة، مقالة في كتاب: ما وراء الغرب العلماني، تحرير: عقيل بلغرامي، ت: عبيدة عامر، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018.
13. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1977.

14. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوُّف والتشيُّع، الجزء الأول، منشورات الجمل-بيروت-بغداد، 2011.

15. محمد بن الطيب، من وجوه مقاومة التصوُّف للتطرُّف، فصالة في كتاب: التصوُّف والعنف، لمجموعة باحثين، إشراف: صابر سويسي ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ط1، 2021.

16. محمد نور الدين، قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلاميَّة في تركيا، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1997.

17. محي الدين بن العربي، التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.

18. هادي العلوي، مدارات صوفيَّة: تراث الثورة المشاعيَّة في الشرق، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق - بغداد، ط2، 2007.

الفتوَّة في القرآن والعرفان
دلالات المعنى

أحمد ماجد
أكاديمي وباحث في الفكر الفلسفي . معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية - لبنان

ملخص إجمالي

يُعالج هذا البحث دلالة مفهوم "الفتوَّة"، ويبدأ بمقاربة سريعة لكيفيَّة حضوره في الجاهليَّة من خلال قيم اجتماعيَّة كالصدق والوفاء وإغاثة الملهوف وإكرام الضيف، ويوضح أنَّ هذه الدلالات تجتمع في قيمة أساسيَّة هي المروءة، التي ميَّزتها عن "الصعلكة"، ثم ينتقل إلى المرحلة الإسلاميَّة التي أقرَّت هذا المفهوم ولكنَّها أشبعته بالمعاني الدينيَّة، وربطت بينه وبين حركة النبوَّة في الاجتماع الإنسانيّ. من هنا، يذهب لينظر إلى كيفيَّة حضور المفهوم في الدلالات القرآنيَّة، فيستعرض عددًا من الأمثلة التي تعطي صورة واضحة عنه. وبعد أن يرسم الإطار، ينتقل إلى الصوفيَّة ورصد حضور المفهوم فيها.

في المقابل، يؤثر البحث عدم الدخول في القراءة التاريخيَّة الخاصَّة بـ"الفتوَّة" انطلاقًا من وجهة نظر ترى أنَّ حركاتها التي عرفتها المجتمعات الإسلاميَّة في القرنين الثاني والثالث للهجرة، هي ذات صلة بالصراع السياسيّ الذي عمل على الاستثمار بالمفاهيم الإسلاميَّة ليبني على أرضيَّتها قاعدة للسلطة أو المعارضة. وبالتالي، فمجال البحث فيها ليس هذا المورد الذي نشتغل عليه.

مفردات مفتاحيَّة: المروءة، الجاهليَّة، الإسلام، النبيّ، الأنبياء، النبيُّ يوسف، النبيُّ إبراهيم، أهل الكهف، القِيَم.

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

تمهيد:

يقود الحديث عن الفتوَّة في الإسلام إلى التصوُّف، وإن كان لا يحصر فيه، فهذا المصطلح أكثر سعة بحيث يشمل "فتوَّة الفرسان" و"فتوَّة العيارين" و"فتوَّة الصوفية" و"فتوَّة الماجنين"، وهذه التوجُّهات تتَّصل في ما بينها بالشكل الذي يؤشِّر إلى حالة اجتماعيَّة تجتمع حول غرض معيَّن، ولكنّها تفترق في الغايات التي تسعى بها.

وهذا الأمر يقودنا إلى تحديد حقل البحث وحصره في المجال الصوفيِّ، حتى لا يلتبس الأمر على القارىء، وهو سيعمل على تبيين كيفيَّة ظهور التسمية، وإبراز العلاقة بينها وبين التصوُّف عبر تحديد المعايير التي يتمُّ من خلالها إطلاق هذه التسمية على مجموعة محدَّدة.

تحديد سريع لأصل المفهوم:

الفتوَّة من الألفاظ العربيَّة التي تدلُّ على مرحلة عمريَّة معيَّنة، وعندما يُقال فتِيّ -بالكسر- يُراد منها فتيُّ السنِّ، الذي يتميَّز بالنشاط والحيويَّة، ولكن هذه الدلالة أخذت بالتوسُّع في الشعر الجاهليِّ، لتحمل مفاهيم قيميَّة تُؤشِّر إلى جملة من الخصال التي يجب أن يتحلَّى بها الإنسان، وهذا ما يظهر من خلال قول طرفة بن العبد:

إذا القوم قالوا من فتًى خلتُ أنَّني دُعيتُ فلم أكسل ولم أتبلَّدِ
ولستُ بحلاَّلِ التِّلاعِ مخافةً ولكن متى يسترفد القوم أرفدِ
فإنْ تبغِني في حلقةِ القوم تلقَني وإن تلتمْسني في الحوانيتِ تصطدِ[1]

ومن خلال أبياته هذه نلاحظ أنَّ الفتوَّة تحمل معنى نجدة الآخر، والمشورة الصالحة، والإقدام على مواجهة الأعداء، كما أنّها تقترن باللَّهو واللَّذة والاستمتاع بشرب الخمرة في الحوانيت.

في السياق عينه، يقول مسكين الدارمي:

وفتيان صدقٍ لستُ مُطلِعَ بعضهم على سرِّ بعض غير أنيّ جماعُها
لكلِّ أمرئٍ شِعْبٌ من القلب فارغٌ وموضعُ نجوى لا يرامُ اطلاعُها
يظلَّون شتَّى في البلادِ وسرُّهم إلى صخرةٍ أعيا الرّجالَ انصداعُها[2]

وهنا أضاف الشاعر الصدق إلى الفتيان، وجعل نفسه حافظًا للأسرار، فكان كالعقد الذي يجمع

[1]- أحمد بن أمين الشنقيطي، المعلَّقات العشر وأخبار شعرائها، القاهرة، مؤسَّسة الهنداوي، 2018، الصفحة 84.
[2]- أحمد أمين، الصعلكة والفتوَّة في الإسلام، القاهرة، مؤسَّسة الهنداوي، 2018، الصفحة 10.

الحبَّات، ولكلِّ رجل جانب من قلبه ينفرد به عن غيره، لا يطَّلع عليه آخر، وهو من خلال قوله هذا، وضع صفة جديدة للفتوَّة، هي حفظ السرّ.

بدوره، يقول كعب بن زهير:

لعَمرُكَ ما خَشيتُ عَلى أُبَيٍّ مَصارِعَ بَينَ قَوٍّ فَالسُلَيِّ
وَلَكِنّي خَشيتُ عَلى أُبَيٍّ جَريرَةَ رُمحِهِ في كُلَّ حَيِّ
مِنَ الفِتيانِ مُحلَولٍ مُمِرٍّ وَأَمّارٌ بِإِرشادٍ وَغَيِّ
أَلا لَهِفَ الأَرامِلِ وَاليَتامى وَلَهِفَ الباكِياتِ عَلى أُبَيِّ[1]

يعتبر الشاعر هنا أنَّه لم يخشَ على الرجل أن يُصرع بين هذين الموضعين، أي أن يموت حتفَ أنفِه، وإنَّما خشيَ عليه جرائره وطعنه في الأحياء: «ومحلُّ الشاهد في أنَّه وصفه بأنَّه سهل الخلق وطيّب الجانب، يتناهى في الحلاوة- وإن استدعت الظروف، يتناهى في المرارة إن استدعت الظروف، وأنَّه نافذ الإرادة، يأمر أحيانًا بالرَّشاد، وأحيانًا بالغيّ، وهذا الوصف بالصعلوك الخيّر أشبه»[2].

إلى هذا، يقول امرؤ القيس:

عليها فتىً لم تحملِ الأرضُ مثلَه أبرَّ بميثاقٍ وأوفى وأصبرا[3]

وهنا يحدُّد بقوله صفات الفتوَّة التي تتمثَّل بالوفاء والصبر.

إذا نظرنا إلى الصِّفات التي تحدَّث عنها الشعراء في الجاهليَّة، نلاحظ أنَّها وسَّعت من دلالة الفتوَّة لتشمل عناوين تدخل في إطار الفضائل الأخلاقيَّة باستثناء ما يتعلَّق بالنساء والخمرة والسرقة والنهب، وهذا الجانب الأخير كان أكثر التصاقًا بفكرة «الصعلكة»، بل من الممكن أن نراه عنصرًا يميّز بينهما، حيث تصبح الفتوَّة لصيقة بالخصال الحميدة في حين أنَّ الثانية تدخل فيها العناصر التي سبق أن ذكرناها، وهي لا تقدح في الشخصيَّة الجاهليَّة التي كانت لا تنظر إليها باعتبارها أمورًا مستغرَبة. ولعلّ هذا ما دفع المستشرق غولدتسهير إلى اعتبار أنَّها: «مبدأ معنويٌّ تدور عليه الأخلاق الكريمة من حيث أنَّها كانت تجمع بين السَّخاء والوفاء وحفظ الجوار والأخذ بالثأر»[4]، وتجتمع تحت عنوان واحد هو المروءة، وإن كان أبو الريحان البيروني يعتبر أنَّ: «المروءة تقتصر على الرَّجل في نفسه وذويه وحاله،

---

[1]- المصدر نفسه.
[2]- المصدر نفسه، الصفحة 11.
[3]- امرىء القيس، ديوان امرىء القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، د.ت، الصفحة 65.
[4]- الكساندر خاتشاتريان، أهل الفتوَّة والفتيان في المجتمع الإسلامي، ترجمة: صالح زهر الدين، بيروت، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، 1998، الصفحة 20.

والفتوَّة تتعدَّاه وإياها إلى غيره، والمرء لا يملك غير نفسه وقيمته التي لا ينازع في أنَّها له، فإذا احتمل مغارم الناس وتحمَّل المشاقَّ في إراحتهم، ولم يضنّ بما أحلَّ اللّه له وحرَّمه على من سواه فهو الفتى الذي اشتهر بالقدرة عليها [...]، ولهذا حُدِّدت الفتوَّة بأنَّها بشر مقبول، ونائل مبذول، وعفاف معروف، وأذى مكفوف»[1]. وبهذا يرى البيروني أنَّ المروءة فضيلة ذاتيَّة للإنسان في حين أنَّ الفتوَّة تتعدَّاها باتِّجاه الواقع العمليِّ، فتنعكس من خلال سلوكيَّات مع الآخرين.

وينبغي القول هنا أنَّ الإسلام الذي جاء بثورة شاملة على الجاهليَّة، لم يلغِ الفتوَّة بل أقرَّها وعمل على تعميمها، وأدخلها في صلب تعاليمه، ولا يوجد فرق جليٌّ بين الفتوَّة الجاهليَّة والإسلاميَّة من حيث سعيهما إلى الفضائل، وإن اكتسبت مزايا الخلق الدينيِّ الطاهرة، وغدت إحدى المثل الرئيسيَّة العليا للدين الإسلاميّ[2] ، وتورد الكتب أحاديث عن النبيِّ يصف نفسه بهذه التسمية: «ففي معاني الأخبار، بإسناده عن الصادق جعفر بن محمد عن أبيه عن جدِّه عليهم السّلام، قال: إنَّ أعرابيًّا أتى رسول اللَّه ﷺ فخرج إليه في رداء ممشّق[3] فقال: يا محمد لقد خرجت إليَّ كأنك فتى!! فقال ﷺ: نعم يا أعرابيّ أنا الفتى بن الفتى وأخو الفتى، فقال: يا محمد أمَّا الفتى فنعم وكيف ابن الفتى وأخو الفتى؟ أما سمعت اللَّه عزَّ وجلَّ يقول: ﴿سَمِعْنا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقالُ لَهُ إِبْراهِيمُ﴾[4] فأنا ابن إبراهيم، وأما أخو الفتى فإنّ مناديًا نادى في السماء يوم أحد: لا سيف إلَّا ذو الفقار ولا فتى إلَّا علي، فعلي أخي وأنا أخوه، فحينئذٍ يكون معناه السلام عليكم يا أهل بيت الفتوَّة، وأمَّا كونهم أهل المجد والشرف والحسب فأظهر من الشمس وأبينَ من الأمس كما لا يخفى»[5]. وإلى هذا المعنى يشير أبو العلا عفيفي حين يقول: «وُجِدَت الفُتوَّة قبل الإسلام وفي الصَّدر الأول منه في بلاد العرَب وفارس. وبها لُقِّبَ عليٌّ بن أبي طالبَ وأهلُ بَيته. ولكنَّها كانت إلى ذلك العهد أمرًا فرديًّا لا وجود له في جماعةٍ مُنظَّمة»[6].

على أيِّ حال، بقيت هذه التسمية فاعلة، ويُنظر إلى حياة النبيِّ ﷺ باعتبارها خير ممثِّل للفتوَّة، حيث تعكس حياته ذلك الترابط العميق بين الأبعاد الروحيَّة والأخلاقيَّة والجسديَّة، وتلاقي الظاهر بالباطن والحسَّ بالمعنى، في السيرة النبويَّة هو ارتباط الظاهر بالباطن، ارتباط الجسم بالرُّوح،

---

[1]- أبو الريحان البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، القاهرة، مكتبة المتنبّي، د.ت، الصفحة 4. استخدمنا طبعة إلكترونية على هذا الرابط https://turkistanilibrary.com/ar/content/ktb-ljmhr-fy-mrf-ljwhr.

[2]- MM. Bravmann, The spiritual Background of Early of Early Islam and the History of its principal concepts, Leiden, pp. 17-.

[3]- مصبوغ بالمشق وهو طين أحمر يستعمل للصبغ.

[4]- سورة الأنبياء، الآية 39.

[5]- جواد بن عباس الكربلائي، الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة، بيروت، مؤسَّسة الأعلمي، 2007، الجزء1، الصفحة 304.

[6]- أبو العلا عفيفي، الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، القاهرة، مؤسَّسة هنداوي، 2017، الصفحة 23.

ارتباط الحسِّ بالمعنى، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[1]، حيث تتحدَّث هذه الآية عن معايير وُجدَت في النبيِّ، تجمع بشكل وفير الظاهر المتمثِّل بالجسم والباطن المتمثّل بالعلم، فإذا كانت الفتوَّة هذه الجامعيَّة المتمثِّلة بالفروسيَّة والإقدام والباطن والعلم والبذل والعطاء والإيثار والنشاط، يكون النبيُّ الخاتم هو التمثُّل الأتمَّ، وهذا الأصل هو الذي جعل «ابن عربي» يعتبر أنَّ مقام الفتوَّة هو مقام القوَّة: «ومن لا قوَّة له لا فتوَّة له»[2]، وهذا ما يلتقي مع قول النبيِّ ﷺ: «المؤمن القويُّ خير وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير احرص على ما ينفعك»[3]. وإذا نظرنا إلى كلام السيدة خديجة عليها السلام عندما جاءها مخبر بنزول الوحي، نستطيع أن نتعرَّف على بعض الصفات والخصال الحميدة التي هي بحقٍّ صفات الفتيان، إذ قالت: «أبشر يا ابن العم واثبت، فوالذي نفسُ خديجة بيده، إنيّ لأرجو أن تكون نبيَّ هذه الأمَّة، والله لا يخزيك أبدًا، إنَّك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكلَّ، وتقري الضيف، وتعين على النوائب»[4].

وتُستكمل هذه الصورة بما وصف الإمام عليّ عليه السلام رسول الله بأنّه: «جليل المشاش والكتد... شثن الكفين والقدمين... أي أنّ عظام رؤوس المفاصل وخاصة ما بين الكتفين فيها جلال وقوَّة، غليظ الكفَّين والقدمين دليلاً على قوَّتهم. ووصفه من الناحية الخلقيَّة بما تتضمَّنه الفتوَّة المعنويَّة من صفات وذلك في قوله: «أجود الناس كفًّا وأجرأ الناس صدرًا، وأصدق الناس لهجة، وأوفى الناس ذمَّة، وألينَهم عريكة، وأكرمهم عشرة، من رآه بديهة هابه، ومن خالطه أحبه»[5].

إنَّ الكلام الذي سُقناه، يؤكِّد على إقرار الإسلام للفتوَّة، بل إنَّ هذا المفهوم ورد في القرآن الكريم، ولكنّه أعطاه دلالات خاصَّة، ووصله بحركة النبوَّة، وهذا ما يجعل منه مفهومًا إسلاميًّا بكلّ ما للكلمة من معنى.

الدلالات القرآنيَّة للفتوَّة:

نلاحظ أنَّ لفظ الفتوَّة ورد في أكثر من مورد في القرآن الكريم، وحمل دلالات متعدِّدة، وهي ارتبطت بحركة النبوَّة والصالحين، كما في الآية الكريمة: ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ﴾[6]، حيث ورد لقب «فتى» على ألسنة عبَدة الأصنام، وهم عندما سمُّوه بهذا اللَّقب، أرادوا إظهار وقوفه بمواجهتهم وإنكاره لما هم عليه، فالنبيُّ إبراهيم عليه السلام جاهر في دعوته، وصعَّد

[1]- سورة البقرة، الآية 247.
[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، بيروت، مكتبة صادر، د.ت، الجزء 4، الصفحة 53.
[3]- رواه مسلم في كتاب: القدر، باب: في الأمر بالقوَّة وترك العجز، والاستعانة بالله، وتفويض المقادير لله.
[4]- ابن هشام، السيرة النبويَّة، القاهرة، الكليَّات الأزهريَّة، 1974، الجزء 1، الصفحة 122.
[5]- المصدر نفسه، الجزء2، الصفحة 35.
[6]- سورة الأنبياء، الآية 30.

علم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

من مواجهته من أجل الله، وهذا الأمر يوضحه الكاشاني بقوله: «أوّل نقطة الولاية ومفتتحها الذي انتشر منه الوحدة وظهر عليه الفتوّة والولاية هي النفس المقدَّسة الإبراهيميَّة، إذ كان خليل الله عليه السلام أوَّل من تجرَّد عن الدنيا ولذَّاتها، وتخلّى عن زينتها وشهواتها واعتزل عن أبيه وقومه وتحمَّل المشاقَّ والمتاعب في محبَّة ربِّه وهاجر إلى الله عن الأهل والأعزَّة والأوطان والمألوفات والملذَّة وصبر على الغربة والمجاهدة وتشجَّع بكسر الأصنام ومخالفة القوم حتى شهد له أعداؤه بالفتوَّة، كما حكى الله – تعالى- [...] والفضل ما شهد به الأعداء! فهو منبع القوَّة ومظهرها باطنًا وظاهرًا ومؤسِّس قواعدها ومشدها أولاً وآخرًا، ولهذا سنّ الضيافة والقرى، ونذر أن لا يأكل وحده إلى أن يُتوفّى، وبلغ من فتوَّته إلى المباشرة لذبح الولد والخروج عن جميع المال عند طيب الخلد بسماع ذكر الخليل وتحقيره في جنب اسمه الجليل»[1].

لا ريب في أنَّ الكلام الذي أشار إليه الكاشاني من خلال وصفه للنبيِّ إبراهيم عليه السلام، يُظهر أنَّ الفتوَّة تحمل الدلالات التالية:

الخضوع التامّ لله عزَّ وجلَّ بحيث لا يرى في الكون سواه.

جعل الله هو المقصد والغاية التي يهون في سبيلها كلُّ نفيس حتى التضحية بالأبناء.

الكرم والبذل في سبيل الله.

الابتعاد عن كلِّ ملذَّات الدنيا.

ويوضح أبو المكارم هذا الأمر قائلاً: «أمَّا مبدأ الفتوَّة ومنشؤها، فإبراهيم الخليل، خليل الله الرحمن، وهو أبو الفتيان، حيث كسر الأصنام، وأعرض عن الأنام، حين قال له جبرائيل: هل لك حاجة؟ وقد ألقوا به إلى النار، فقال أما إليك فلا. فتولىَّ الحق قضاء حاجته بنفسه، فقال: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾[2]، ومدحه فقال: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾[3] ووصف أضيافه بأنَّهم مكرمون، فقال: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ﴾[4] لما قام على خدمتهم بنفسه، ولقيهم بوجه طلق»[5]

وورد لفظ الفتى في الآية الكريمة: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن

[1]- محسن فيض الكاشاني، مجموعة رسائل ومصنَّفات مولى محسن، طهران، مؤسَّسه نشر ميراث مكتوب، 1379، الصفحة 539.
[2]- سورة الأنبياء، الآية 69.
[3]- سورة هود، الآية 75.
[4]- سورة الذاريات، الآية 24.
[5]- عبد الله محمد بن أبي المكارم، كتاب الفتوة، تحقيق: مصطفى جواد، محمد تقي الدين الهلالي، عبد الحليم نجار، أحمد ناحي القيسي، القاهرة، كطبعة شفيق، 1958، الصفحة -140 141.

نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[1]، والفتوَّة هنا تقوم على مبدأ إيثار المشقَّة في الله تعالى على لذَّة نفسه، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ»[2]، فهكذا: «ينبغي للعبد أن يكون؛ يختار ما يبقى على ما يفنى؛ فرُبَّ شهوة ساعة أورثت حزنًا طويلاً، ورُبَّ صبر ساعة أورثت نعيمًا جزيلاً»[3]، فخصائص الفتوَّة التي يمكن أن نستخلصها من خلال النبيِّ يوسف عليه السلام، تتمثَّل بالعفَّة والأمانة والصبر، الذي يقسم إلى أنواع متعدِّدة:

أ- صبر على إيذاء أخوته له، وتجريده من ثوبه، وإلقائه في الجبِّ بقصد إهلاكه، وقد أخبرنا الحقُّ تعالى بهذا الموقف من جانب أخوة يوسف في قوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ﴾[4].

ب- **صبر على استرقاقه وبيعه في السُّوق**: قال تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾[5].

ج- **صبر على الشهوة:** وقد هُيئت له طائفة من المغريات تحفُّ به من كلِّ جانب إلَّا أنَّه تغلَّب عليها بعون الله وقدرته.

د- **الصبر على الحبس والسجن:** عندما أحاطت المغريات بيوسف من كلِّ جانب، آثر دخول السجن خوفًا من هذه الإغراءات، إذ إنَّ السجن في هذه الحالة أحبُّ إليه ممَّا يدعونه إليه. ليس هذا فحسب، إنَّما رفض أيضًا الخروج من السجن بعد تأويل رؤيا الملك ما لم تظهر الحقيقة، ويعلم الملك موقفه من امرأة العزيز، وأنّه دخل السجن ظلمًا وكيدًا من جانبها. قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ ۖ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ۚ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾[6]، فهو رفض الخروج من السجن قبل براءته، حتى لا يكون المنّ للملك في إخراجه منه، بل يكون الله صاحب الفضل. لقد كان عليه السلام يرى في القضيَّة المسجون بها قدحًا لعدالته، وهذا ما يشوِّه عصمته، ويُضعف موقف المؤمنين بالله، وهو رفض الحضور بين يدي الملك حتى لا يُقال إنَّ الحكم نتيجة الحياء منه.

---

[1]- سورة يوسف، الآية 30.

[2]- سورة يوسف، الآية 33.

[3]-أحمد بن عجيبة الحسني، البحر المديد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي الرسلان، القاهرة، حسن عباس زكي، 1419، الجزء2 الصفحة 594.

[4]- سورة يوسف، الآيتان 9-10.

[5]- سورة يوسف، الآية 20.

[6]- سورة يوسف، الآية 50.

إضافة إلى الخصائص السابقة للنبيِّ يوسف، لا بدَّ من التوقُّف عند خصيصة أخيرة، وهي العفو، فبعدما خرج من السجن، ومكَّن الله له الأرض في مصر، وجعله على خزائنها، لم يُعامل أخوته مثلما عاملوه، بل قابل شرَّهم بإحسان، وقد أخبر الله عن ذلك، فقال تعالى: ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَۖ يَغْفِرُ ٱللَّهُ لَكُمْۖ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾.[1]

وورد لفظ الفتوَّة في سورة الكهف، حيث قصّ القرآن الكريم سيرة أهل الكهف، وقال تعالى: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾[2]. في هذه الآية وصفهم عزَّ وجلَّ بالفتوَّة لأنَّهم: «آمنوا من غير مهلة، لمّا أتتهك دواعي الوصلة. ويُقال فتية لأنّهم قاموا لله، وما استقروا حتى وصلوا إلى الله»[3]، وأظهر النصّ خصائص هؤلاء، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[4]. ويقول القشيري في شرح هاتين الآيتين: «لاطَفَهم بإحضارهم، ثمَّ كاشف في أسرارهم، بما زاد من أنوارهم، فلقاهم أولاً النبيين، ثم رقَّاهم عن ذلك باليقين. [وقوله تعالى] ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ بزيادة اليقين حتى متع نهار معارفهم[5]، واستضاءت شموس تقديرهم، ولم يبق للتردُّد بحال في خواطرهم [...][6] في التجريد أسرارهم، وتمَّت سكينة قلوبهم. ويُقال﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾: بأن أفنيناهم عن الأغياؤ، وأغنيناهم عن التفكُّر بما أولياناهم من أنوار التبصُّر ويُقال﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ بما أسكنّا فيها من شواهد الغيب، فلم تسنح فيها هواجس التخمين ولا وساوس الشياطين»[7]

وقال تعالى: ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾[8]، فسرَّ القشيري هذه الآية بقوله: «آواهم إلى الكهف، وقام عنهم فأجرى عليهم الأحةال ةهم غائبون عن شواهدهم. وأخبر عن ابتداء أمرهم[...] أنّهم أخذوا في التبري من حولهم وقوتهم، ورجعوا إلى الله بصدق فاقتهم، فاستجاب لهم دعوتهم، ودفه عنهم ضرورتهم، وبوأهم في كنف الإيواء مقيلا حسنًا»[9]

بالتالي، نرى من خلال ما عُرض أنّ الفتوة، تقوم على مبدأ التسليم التام الله، بحيث لا يرى العبد سواه في هذا الكون، وتطهير النفس من كلّ خبيث، وجعل الله هو المقصد والغاية النهائية،

---

[1]- سورة يوسف، الآية 92.

[2]- سورة الكهف، الآية 13.

[3]- القشيري، «لطائف الإشارات»، تحقيق: إبراهيم بسيوني، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 200، الجزء 3، الصفحة 380.

[4]- سورة الكهف، الآيتان 14-15.

[5]- متوع النهار اصطلاح يأتي في مذهب القشيري بعد اللَّوائح والظالع واللوامع، وهو يلتقي في المعنى من حيث اللُّغة (يُقال متع النهار أي بلغ غاية ارتفاعه).

[6]- يقول محقِّق الكتاب: مشتبهة وهي قريبة في الرَّسم من «واتخذوا» ومصوبة في الهامش «وانحدروا»، لأجل هذا لم نستطع أن نحسم فيها برأي، وهي على العموم كلمة تفيد خلوص أسرارهم في التجريد وإلَّا لم حدثت سكينة في قلوبهم.

[7]- القشيري، لطائف الإشارات، المصدر نفس، الجزء 3 الصفحة 381.

[8]-سورة الكهف، الآية 10.

[9]- القشيري، لطائف الإشارات، المصدر نفس، الجزء 3، الصفحة 379.

وإذا اقتضى الأمر اعتزال الناس والتبري منهم، وفي كلّ ذلك على العبد أن يثق بباريه بأنّه حافظه وموصله إلى ما يسعى إليه.

من خلال ما استعرضنا، وسنكتفي بهذا المقدار، يظهر لدينا بشكل جليٍّ، أنَّ أصول المفهوم موجود في القرآن الكريم، بل ويذهب النابلسي إلى القول أنَّ الفتوَّة موجودة في أصل كلِّ دعوة نبويَّة، ويقول: «وقال اللّه تعالى عن إبراهيم الخليل- عليه الصلاة والسلام- إنَّه قال للنمرود اللعين لما ادَّعى الربوبيَّة مع اللّه تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[1]، و قال تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذاذاً إِلَّا كَبِيراً لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ قالُوا مَنْ فَعَلَ هذا بِآلِهَتِنا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ قالُوا سَمِعْنا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقالُ لَهُ إِبْراهِيمُ قالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ فَرَجَعُوا إِلى أَنْفُسِهِمْ فَقالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ثُمَّ نُكِسُوا عَلى رُؤُسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ ما هؤُلاءِ يَنْطِقُونَ﴾[2]. ونحو هذا فى القرآن والسنَّة مماَّ حكاه اللّه تعالى ورسوله ممَّا وقع بين الأنبياء وأممهم، و كان من الحكمة الإلهيَّة أنَّ اللّه تعالى لم يرسل نبيًّا ولا رسولاً إلى أمَّة من الأمم فى حمية من قومه وعصبة من جماعته ينصفونه ممن يكذبه، و كان اللّه تعالى يتولىَّ النصرة وحده كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهادُ﴾[3][...] وهذا المعنى كثير فى القرآن، ثم لما أرسل اللّه تعالى محمدًا ﷺ وجعله خاتم النبيين أيده بعصابة من قومه بالمهاجرين والأنصار، وجعل له أتباعًا و أعوانًا، وأيدهم على الحق»[4].

ويذهب السلميّ إلى القول بأنّ الفتوَّة أصل في الدعوة الدينيَّة، ويُنقل عنه: «[الله] جعل منهاج الفتوَّة واضح الملاحب، يؤول ويرشد إلى كلِّ حسن واجب، ونزَّهها عن الفواحش والمعايب، وأرقاها إلى أعلى المراتب؛ وارتضى لها من أنبيائه المرسلين وأصفيائه المقرَّبين كلَّ من كتب اسمه على صفاء لوح الصدق، وبان له طريق الحقِّ؛ فقام بواجبه، ودام جالسًا على مراتبه. فأول من أجاب الى دعوة الفتوة، وحبا مكرمات المروّة آدم بديع الفطرة، رفيع الاسرة، المشتقّ من أديم الأرض اسمه، الثابت فى محلِّ الإرادة رسمه؛ الساكن فى دار الحشمة، المؤيّد بالأنوار والعصمة؛ المتوَّج بتاج الكرامة، الحالّ بدار السلامة، وقبل بها هابيل لما طرد عنه قابيل؛ ودام بحقّها شيث، ونزّهها عن كلّ أمر خبيث ورفع بها إلى المكان العلىّ إدريس، فنجا من كيد إبليس؛ وبحبّها كثرت نياحة نوح وكان نورها عليه يلوح وتسمَّى بها عاد [..]، ولقّب بها ابراهيم الخليل، فكسر رؤوس الأصنام

[1]- سورة البقرة، الآية 258.
[2]- سورة الأنبياء، الآيات من 58 حتى 65.
[3]- سورة غافر، الآية 51.
[4]- عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود، تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1424، الصفحة 145.

والتماثيل؛ وفدى بها اسمعيل، بأمر الملك الجليل، ورقيّ بها لوط إلى مقام ليس بعده هبوط، وكان بها إسحق، قائمًا إلى يوم التلاق، ونهض بأسبابها يعقوب، وكشف بها ضرّ أيوب. سلك بها يوسف الصدّيق أكرم طريق، ودام له بها التوفيق، وانقاد ذو الكفل إلى رتبتها العلياء، وقام بأمورها المرضيّة الحسناء، وحاز قصباتها شعيب، فنزّه عن كلِّ ريب وعيب، رفل لها موسى أرفالا، وأجاب هارون فأحسن مقالا. شرف بها أهل الكهف والرقيم، ففازوا بدار النعيم، عمر بها قلب داود، ولذلّه بها الركوع والسجود، وورثها منه سليمان، وسخّر له بها الإنس والجانّ، وصحَّت ليونس شروطها فوفىَّ، وورد بها زكريّا مورد الصّفا، وصدّق بها يحيى فنجا من الغمّ، وعظم بها لما همّ فما اهتمّ، وبالألم ما ألمّ، وجلابها العسعس عيسى بالنّور الصريح، ولقّب بها الرّوح والمسيح، وفتح بها لمحمّدﷺ فتحًا مبينًا فجعل عليها أخاه وابن عمّه أمير المؤمنين عليّا أمينًا»[1].

الفتوَّة أصل في التصوُّف الإسلاميّ:

تلقَّف المتصوِّفة باكرًا مفهوم الفتوَّة، وأفردوا له مساحة واسعة في منظومتهم الفكريَّة، لذلك سنلاحظ حضوره ابتداءً من القرن الثاني للهجرة وقبل أن يكتمل التصوُّف كعلم، وفي هذا المجال نلاحظ ميلاً تنظيريًّا باتجاه تحديد الإطار العامِّ الخاصِّ به. وقد سُئل أنّ سفيان الثوريَّ عن الفتوَّة فقال: «العفو عن زلل الإخوان»[2]. وأورد السلمي أنَّها: «أن يحفظ الفتى على نفسه هذه الخمسة أشياء، وهي: الأمانة، والصيانة، والصّدق، والأخوَّة الصالحة، وإصلاح السريرة»[3]، واعتبر أنَّ من ضيَّع واحدة منهنَّ، فقد خرج عن شرط الفتوَّة. وقال على لسان بعض الحكماء: «من وُجِدَت فيه ستُّ خصال، فاحكم له بالفتوَّة التامَّة؛ وهو أن يكون شاكرًا للقليل من النعمة، صابرًا على الكثير من الشدائد، يداري الجاهل بحلمه، ويؤدّب البخيل بسخائه ولا يطلب عوضًا كما يطلبه أحد من الناس، ولا ينقض ما كان بناه من الإحسان من قبل»[4]. ونقل عن عمرو بن عبيد[5]: «لا تكمل مروءة الرجل حتى تجتمع فيه ثلاث خصال: يقطع رجاءه عمَّا في أيدي الناس، ويسمع الأذى فيحتمله، ويحبُّ للناس ما يحبُّه لنفسه»[6].

---

[1]- أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، مجموعة آثار السلمي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1411، الجزء2، الصفحة 225.

[2]- أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، تحقيق: سليمان إبراهيم آتس، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1414، 329.

[3]- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[4]- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[5]- في الأصل عمر. وهو عمرو بن عبيد بن باب التميمي- مولاهم- أبو عثمان البصري (244 ه/ 858 م)، رأس المعتزلة على زهده. كان أبوه نسّاجًا، ثم صار شرط الحجاج. وقد تركوا حديثه، بل رموه بالكذب. ولعلّ الذي جرَّ ذلك عليه هو الاعتزال. وكان المنصور العباسي يعتقد صلاحه. (خلاصة تذهيب تهذيب الكمال: 247).

[6]- أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، مصدر سابق، الصفحة 330.

كما نلاحظ أنّ هناك اقتراب للدلالة الصوفيَّة في بدايتها الأولى من الدلالة القرآنيَّة، ولكن الحلاَّج أخذ المفهوم باتِّجاه جديد، حيث يبرز مناظرة بينه وبين إبليس وفرعون حول الفتوَّة في كتابه «الطواسين» ورد فيها: " تناظرت مع إبليس وفرعون في الفتوَّة؛ فقال إبليس: إن سجدت سقط عنّي اسم الفتوّة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزل الفتوّة. وقلت أنا: إن رجعت عن دعواي سقطت من منزل الفتوّة، وقال إبليس: أنا خير منه حين لم يراء (ير) غيره غيرًا، وقال فرعون: ما علمت لكم من إله غيري، حين لم يعرف في قومه من يميّز بين الحقّ والباطل. وقلت أنا إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر وأنا الحق، لأنيّ ما زلت أبدًا بالحقّ حقًا[...].

ومع أن الحلاّج ذكر بنفسه أنه طالما اتُّهم بالزندقة في قوله: «المنكر في دائرة البرّاني وأنكر حالي حين لم يراني (يرني) وبالزندقة سمّاني وبالسوء رماني»[...]، لم يرد في محاضر المحاكمة شيء يتّصل بمسؤوليَته عن تلك العبارة ولا هذا الرأي. والنتيجة أن الموت صار الحكم على هذا الصوفيِّ المتّهم[1]، وهذا يعني أن الفتوَّة هو أن تستسلم وتُضحّي في سبيل من تحب، وهو في ذلك قدَّم نفسه قربانًا لله، وهذا ما دفعه في لحظة الموت أن يخاطب الله بلغة العاشقين.

ولكن مع الضبط الذي حصل في نهاية القرن الثالث للهجرة، سنرى أنَّ الفتوَّة ستعيد علاقتها بالنصِّ مع الأنصاريِّ الذي أفرد بابًا خاصًّا في كتابه «منازل السائرين»، وقال: «نكتة الفتوّة أن لا تشهد لك فضلاً، ولا ترى لك حقًّا. وهي على ثلاث درجات: الدرجة الأولى ترك الخصومة، والتغافل عن الزلّة، ونسيان الأذيَّة. والدرجة الثانية أن تقرّب من يقصيك، وتكرم من يؤذيك، وتعتذر إلى من يجني عليك، سماحًا لا كظمًا، وبراحًا لا مصابرة. والدرجة الثالثة: أن لا تتعلّق في المسير بدليل، ولا تشوب إجابتك بعوض، ولا تقف في شهودك على رسم. واعلم أنّ من أحوج عدوّه إلى شفاعة، ولم يخجل من المعذرة إليه، لم يشمّ رائحة الفتوَّة. ثمّ في علم الخصوص، من طلب نور الحقيقة على قدم الاستدلال، لم يحلّ له دعوى الفتوّة أبدًا»[2]. ومن خلال هذه المقاربة، نرى أن الأنصاريَّ يُقرب هذا المفهوم من المروءة.

ومفهوم المروءة الذي قارب من خلاله سيتحوَّل مع الغزالي إلى كلمة مفتاحيَّة لفهم الفتوَّة، حيث اعتبر أنها: «ترجع إلى أخلاق المروءة، فمن قام بواجب الشرع وواجب المروءة فهو الفتى، ومن شارك أبناء الدنيا فيما هم فيه فلا فتوَّة له ولا مروءة»[3]، في هذا الكلام ربط الغزالي بين المروءة والشرع، وجعل الثاني عبارة عن واجبات وأفعال يقوم بها الإنسان. هذا وقسم الفتوَّة إلى أنواع:

- فتوَّة العامَّة بالأموال.

- وفتوَّة الخاصَّة بالأموال والأفعال.

[1]- كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاَّج، بيروت، دار الجيل، الصفحة 6.

[2]- عبد الله الأنصاري، منازل السائرين، تحقيق: علي شيرواني، طهران، دار العلم، 1417، الصفحتان 89-80.

[3]- أبو حامد محمد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دار الفكر، 1416 ه، الصفحة 156.

- فتوَّة خاصّ الخواصِّ بهما وبالأحوال.

- فتوَّة الأنبياء بهما وبالأسرار، وهو الذي ليس في باطنه دعوى ولا في ظاهره تصنع ومراءاة، وسرُّه الذي بينه وبين اللّه تعالى لا يطلع عليه صدره، فكيف الخلق.

ويصل إلى القول: «من شأن الفتى النظر إلى الخلق بعين الرضى وإلى نفسه بعين السَّخط ومعرفة حقوق من هو فوقه ومثله ودونه ولا يتعرَّض لإخوانه بزلَّة أو حقرة أو كذب، وينظر إلى الخلق كأنهم أولياء غير مستقبح منهم»[1].

من جانبه، يذهب ابن عربي إلى اعتبار الفتوَّة مقامًا يعبرِّ عن القوة، ويقول في «الفتوحات المكيَّة»: «اعلم أنَّ للفتوَّة مقام القوة وما خلق اللَّه من الطبيعة أقوى من الهواء وخلق الإنسان أقوى من الهواء إذا كان مؤمنًا»، فبالنسبة إليه أنّ هذا المقام لا يصل إليه إلا من سلّم نفسه لربِّه وبذل في سبيله كلّ ما يملك من مال، ومن أجل إثبات هذه الفكرة، يرادف بين الفتوَّة والرازقيَّة، فالله عزَّ وجلَّ يرزق الناس مع كفرهم به، ولهذا وصف تعالى نفسه بقوله عزَّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[2]، فهو لا يمنع عنهم الرزق والإنعام والإحسان بكفرهم مع أنّ الكفر بالنِّعم سبب مانع يمنع النعمة فلا يرزق الكافر مع وجود الكفر منه لما رزقه إلَّا من له القوَّة، فلهذا نعته بذي القوَّة المتين، فإنَّ المتانة في القوَّة تضاعفها. وما اكتفى سبحانه بالقوَّة حتى وصف نفسه بأنَّه المتين فيها إذ كانت لقوَّة لها طبقات في التمكُّن من القويِّ فوصف نفسه بالمتانة و: «هذه صفة أهل الفتوَّة، فإنَّ الفتوَّة ليس فيها شيء من الضعف، إذ هي حالة بين الطفولة والكهولة، وهو عمر الإنسان من زمان بلوغه إلى تمام الأربعين من ولادته»[3].

خلاصة القول، أنَّ الفتوَّة، كما رأينا من خلال هذا البحث، لا تشير إلى دلالة عمريَّة إنمَّا هي عبارة عن مرتبة من مراتب الكمال يصل إليها عبر الإلتزام بالأوامر الشرعيَّة، يبذل نفسه وماله من دون أن يكون له مصلحة في ما يقوم به، وهي وإن حملت معالم المروءة، ولكنّها تجعلها خدمة لهدف أسمى هو الوصل بالله. وما ورد في هذا البحث آثر الابتعاد عن أمرين الأول الذهاب باتجاه التاريخ الإسلاميِّ للنظر إلى من أُطلق عليهم اسم «الفتوَة»، فهذا مورد بحث منفصل بحاجة إلى كثير من التدقيق، وهو وإن استفاد من مفهوم الفتوَّة، ولكنّه جعله خدمة لأهداف سياسيَّة خاصَّة، وهذا ما يجعل دراسة هذه الظاهرة تحتاج إلى تدقيق وفرز ليس هنا مورد القيام به، كما أنَّنا آثرنا عدم التوسُّع في شرح «الفتوة» والدخول في تفصيلات قد تكون منهكة للمتابع، كما أنَّها قد لا تستوفي ولا تعطي الموضوع حقه.

---

[1]- المصدر نفسه، الصفحة 157.

[2]- الذاريات: 58.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، مصدر سابق، الجزء1، الصفحة 242.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، بيروت، مكتبة صادر، د.ت، الجزء 4.
3. ابن هشام، السيرة النبويَّة، القاهرة، الكليَّات الأزهريَّة، 1974، الجزء 1.
4. أبو الريحان البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، القاهرة، مكتبة المتنبّي، د.ت.
5. أبو العلا عفيفي، الملامتيَّة والصوفيَّة وأهل الفتوَّة، القاهرة، مؤسَّسة هنداوي، 2017.
6. أبو حامد محمد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دار الفكر، 1416 هـ.
7. أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، تحقيق: سليمان إبراهيم آتس، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1414.
8. أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، مجموعة آثار السلمي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1411، الجزء2.
9. أحمد أمين، الصعلكة والفتوَّة في الإسلام، القاهرة، مؤسَّسة الهنداوي، 2018.
10. أحمد بن أمين الشنقيطي، المعلَّقات العشر وأخبار شعرائها، القاهرة، مؤسَّسة الهنداوي، 2018.
11. أحمد بن عجيبة الحسني، البحر المديد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي الرسلان، القاهرة، حسن عباس زكي، 1419، الجزء2.
12. امرىء القيس، ديوان امرىء القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، د.ت.
13. جواد بن عباس الكربلائي، الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة، بيروت، مؤسَّسة الأعلمي، 2007، الجزء1.
14. عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود، تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1424.
15. عبد الله الأنصاري، منازل السائرين، تحقيق: علي شيرواني، طهران، دار العلم، 1417.
16. عبد الله محمد بن أبي المكارم، كتاب الفتوة، تحقيق: مصطفى جواد، محمد تقي الدين الهلالي، عبد الحليم نجار، أحمد ناحي القيسي، القاهرة، مطبعة شفيق، 1958.

17. القشيري، "لطائف الإشارات"، تحقيق: إبراهيم بسيوني، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 200، الجزء 3.

18. كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلَّاج، بيروت، دار الجيل.

19. الكساندر خاتشاتريان، أهل الفتوَّة والفتيان في المجتمع الإسلامي، ترجمة: صالح زهر الدين، بيروت، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، 1998.

20. محسن فيض الكاشاني، مجموعة رسائل ومصنَّفات مولى محسن، طهران، مؤسَّسه نشر ميراث مكتوب، 1379هـ.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

محاورات

المفكر الروسي ألكسندر كنيش

ابن عربي سبق هيغل بستة قرون في إبداع المفاهيم

أنشأ الحوار ونقله إلى العربية: هادي محمد اللواتي

المفكر الروسي ألكسندر كنيش
ابن عربي سبق هيغل بستة قرون في إبداع المفاهيم

أنشأ الحوار ونقله إلى العربية : هادي محمد اللواتي
أعدّه للنشر: جاد مقدسي

تقديم:

يتخذ هذا الحوار مع المفكر والأكاديمي الروسي الكسندر كنيش، سمة المفارقة من أوجه عدة. فهو من جوهٍ يطل على الشخصي من سيرته الذاتية والعلمية، ومن وجه ثان تدرّجه المعرفي الذي اتخذ دربة مخصوصة اجتمعت فيها مشاغل البحث العلمي والتدريس الأكاديمي وثالثاً، توجههُ الصوفي كتجربة حياة، وكمنهج لفهم الوجود وإدراك خفاياه.

جرى الحوار على نحو المحادثة المفتوحة حول قضايا شتى، لتجيء الإجابات ضمن قوالب السهل الممتنع. فلقد استوى التعقيد والتكثيف والاختصار مع البساطة ويسر الأداء على نشأة واحدة. حتى لكأنك -وأنت تستمع إليه، أو تقرأ كلماته -أمام مفكر أفلح في بيان مقاصده بوساطة لغة تبلغ الأفهام جميعاً أنَّ تعددت مراتبها وطبقاتها.

من البيِّن ان القضايا التي قوربت في الحوار الذي أنشأه وأداره مدير قناة «حيرة» المتخصصة بالفلسفة والإلهيات الأستاذ هادي محمد اللّواتي، هي وليدة حقول شديدة الخصوصية والتخصص، ولا سيما حين يتعلق الأمر بمفاهيم صوفية وعرفانية ومعارف ميتافيزيقية كان للبروفسور كنيش اختبارات بحثية وذوقية في فضاءاتها المتعالية.

إلى إنشغاله بعالمه الخاص، يعمل البروفسور كنيش هذه الأيام كأستاذ للدراسات الإسلامية في جامعة ميشيغان بالولايات المتحدة الأميركية؛ ولديه عشرات الكتب في حقول الفلسفة والتصوف وتاريخ الأديان. وقد صدر له مؤخَّراً كتابان مهمَّان هما: "الإسلام من المنظور التاريخي"، و"التصوّف: تاريخ جديد للتصوف الإسلامي"، كما ترجم إلى الروسية "الرسالة القشيرية" في علم التصوُّف لأبي القاسم القشيري. فضلاً عن ذلك لديه مقالات مهمة عديدة، تدور مدار الأبعاد السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية للتصوف، ومنها ما صدر حديثاً تحت عنوان: "تشريح الدراسات الصوفية في الغرب وفي روسيا".

لقد تركز الحوار مع الدكتور كنيش، فضلاً عما أفصح عنه من محطات في مسيرته العلمية ومعايشاته المعنوية على أبرز الأفكار الواردة في دراسته اللاَّفتة: "من التجربة الصوفيَّة إلى علم الغنوصيَّة الصوفيَّة"، ناهيك عن قضايا راهنة ومحورية في عالم الفلسفة والتصوُّف والروحانيَّات.

وفيما يأتي وقائع الحوار:

*** نرحِّب بكم دكتور كنيش، ونستهلُّ حوارنا معكم بالحديث عن اهتمامكم بدراسة تاريخ الإسلام، ولاسيَّما الصوفيَّة والتصوُّف، كيف بدأ ذلك؟ وكيف تطوَّر من خلال انخراطك في المجال الأكاديميّ؟**

- يسعدني أن أتحدَّث إليكم عن الخلفيَّة التي انطلقتُ منها في بحوثي في مجال التصوُّف. البداية كانت غير اعتياديَّة، لأنَّ الاتحاد السوفياتيَّ آنذاك، كما تعلمون، كان بلدًا غير عاديٍّ، والأوضاع فيه مختلفة كثيراً عمّا هي عليه في الغرب أو في العالم العربيِّ أو العالم الإسلاميِّ، ذلك بأنَّ كلَّ شيء كان خاضعًا للنظام الفوقيِّ، حيث يُملى على الإنسان ما يجب فعله من قبل الدولة. وعليه، فقد بدأتُ مسيرتي الأكاديميَّة كمدرِّس للأدب العربيِّ المعاصر، وخصوصًا أعمال الكاتب والأديب المصريِّ نجيب محفوظ، الذي كان أول كاتب عربيٍّ ينال جائزة نوبل للآداب. كان محفوظ لا يزال على قيد الحياة حين طُلب مني، من قبل المشرف على رسالتي، دراسة أعماله، وخصوصًا: "ثرثرة فوق النيل"، و"اللص والكلاب"، و"ميرامار"، وبعض الروايات الأخرى منها "الشحَّاذ". تمحورت دراستي حول سعيه في البحث عن الروحانيَّة، وكانت تلك المرَّة الأولى التي أكتشف فيها بعض الروابط بينه والصوفيَّة لأنَّه كان منخرطًا في بحث صوفيٍّ عن الله، ورحمة الله، والتنوُّر، ومن هنا كانت بداية تعرُّفي على التصوُّف.

> معرفة الله متأتية من الذوق والشهود، فعلى المرء لكي يعرف أن يتخلَّق ذوقاً وشهوداً.

كنت حينها في السنة الرابعة من مرحلة الليسانس، ثمَّ أكملت مرحلة الماجستير. وبعد التخرُّج عملت في الجمارك التزامًا بنظام كان سائدًا في الاتِّحاد السوفياتيِّ يوجب على المتخرِّج أن يعمل في مكان ترسله إليه الدولة، كونها تكفَّلت بدفع تكاليف تعليمه، وهكذا أصبحت موظَّفًا لثلاث سنوات في جمارك مطار "بولكوفو" الذي كان مقرَّ الملاحة الجويَّة الرئيسيَّة لمدينة "لينينغراد" في ذلك الوقت، وهي التي استُعيد لاحقًا اسمها الأصليُّ وهو "سانت بطرسبرغ".

*** وكيف انطلقت بعملك الأكاديميِّ في الدراسات الإسلاميَّة والصوفيَّة؟**

- ذات يوم من العام 1979، ناداني أستاذي السابق البروفسور أنس خالدوف، والذي كان عالمًا مسلمًا، وقال لي: هل تعبت من البحث في حقائب المسافرين في الجمارك؟ إذا كنت كذلك، فتعال

معي وسيكون لدينا مشروع جديد. حدث ذلك في ظلِّ الكثير من التطوُّرات في العالم الإسلاميِّ، أبرزها: - الثورة الإيرانيَّة عامَي 1978-1979. واحتلال السوفيات لأفغانستان.

كانت السلطات السوفياتيَّة مهتمَّة بقدرة المسلمين على المقاومة، وتحاول معرفة الأصول الأيديولوجيَّة التي كانت ترتكز عليها مقاومتهم، ولكنَّهم كانوا بشكل أساسيٍّ مهتمّين بالإسلام المعاصر، واكتشفوا أنّه لم يكن لديهم متخصِّصون في الإسلام التقليديِّ، لذلك أعدّوا مجموعة من الباحثين لهذه الغاية، وأذكر أنَّني ذهبت وثلاثة شبان إلى مكتب مدير معهد الدراسات الشرقيَّة في "لينينغراد" فألفيناه مُحاطًا بعدد من المتخصِّصين في اللُّغة العربيَّة والدراسات الإسلاميَّة. سألهم عن: المجالات الأساسيَّة للدراسات الإسلاميَّة، فأبلغوه بتوفُّر ثلاثة اختصاصات هي: الدراسات القرآنيَّة، دراسات علم الحديث، والدراسة الصوفيَّة. عندها قال للشاب الأول، وكان اسمه إيفيم: سوف تدرس القرآن، وقال للثاني واسمه ديمتري ماركوف: سوف تدرس علم الحديث، وبعدها سألني: هل تعلم أيَّ شيء عن التصوُّف؟ فأجبته: نعم، لقد قرأت لنجيب محفوظ، فالمصطلح مألوف بالنسبة إليَّ، فقال لي: سوف تدرس التصوُّف، ومن ثمَّ توجَّه إلى البروفسور خالدوف، وسأله: من هي الشخصيَّة الرئيسيَّة في الصوفيَّة، فقال: ابن عربي. عندها قال لي: سوف تدرس الصوفيَّة من خلال أعمال ابن عربي. لقد كان ذلك نوعًا من القدر، ويمكنك تسميته صدفة، ومنذ ذلك الوقت أصبحت خبيراً في مجال التصوُّف.

*** في الحقيقة، هذا مثير للاهتمام، ولكن قبل الدخول عميقاً إلى عالم التصوف، نعود معك إلى أيام دراستك وحصولك على شهادتيَ الليسانس والماجستير في الاتحاد السوفياتي؟**

- نلتُ شهادتيَّ من جامعة "لينينغراد" الحكوميَّة، وكانت جامعة رئيسيَّة في الاتحاد السوفياتيِّ في ذلك الوقت، إلى جانب جامعة موسكو الحكوميَّة، ولكن بعد استعادة المدينة اسمها الأصليِّ، أصبح اسم جامعتي القديمة "جامعة سانت بطرسبرغ الحكوميَّة. كان لدينا برنامج لغة عربيَّة قويٌّ وغنيٌّ جدًّا، تمَّ تأسيسه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وربما سَمِعتَ كالكثيرين باسم البروفسور إغناطيوس كراشكوفسكي، الذي كان من أعظم علماء الأدب العربيِّ، وواحدًا من المستشرقين على ضفاف نهر "نيفا"، حيث تقع مدينة "سانت بطرسبرغ". وقد بدأت مع أستاذي البروفسور روزن وهو عالم ألمانيٌّ روسيٌّ، وييرغاس كراشكوفسكي، وميدنيك وآخرين كُثُر.

*** ذكرتَ أنَّ أول من أثَّر فيك هو نجيب محفوظ والأدب العربي، فهل تؤمن بهذا النوع من الأدب، لاسيما أنَّ لدى محفوظ أيضًا أبعادًا صوفيَّة عميقة؟**

- بالتأكيد. محفوظ يستخدم الكثير من الرموز والإشارات الصوفيَّة، لكن بالمقابل، نفذت إلى ذهنه الأفكار الغربيَّة، الوجوديَّة، لذا فهو يمثِّل مزيجًا مثيراً للاهتمام، بين أعلام الفكر الشرقيِّ

والإسلاميِّ، وروَّاد الفلسفة الغربيَّة أمثال: سارتر، سيمون دي بوفوار، وغيرهما من الوجوديين. لذلك، أرى أنَّ دراستي له مثمرة جدًّا، وتعلَّمت منها الثقافة الإسلاميَّة كما في "أولاد حارتنا"، مثلما تعلَّمت الكثير من الأفكار الفلسفيَّة الغربيَّة كالبنيويَّة، والوجوديَّة، وغيرها من الفلسفات التي كانت رائجة في الدراسات الغربيَّة والدراسات الإنسانيَّة.

*** في بعض الدراسات الحديثة، لاسيَّما الدراسات المقارنة العرفانيَّة، هناك من تناولوا الفلسفة الوجوديَّة، ووجدوا تشابهًا بين العرفان الإسلاميِّ وهايدغر أو غيره من الوجوديين..**

- أوافقك الرأي تمامًا، فعلى سبيل المثال، حين تقرأ هيغل ترى أنَّه يعشق اللَّعب على الكلام، وكذلك يفعل ابن عربي إذ يقول: الوجود هو أن تكون، ولكن أيضًا هو يستعمل كلمة الإيجاد، وبذلك يلعب على معنى جذر الكلمة، ولكن أذكِّرك بأنّه قام بذلك قبل هيغل بخمسة أو ستَّة قرون. إذًا، هو يستخدم هذه القدرة على امتلاك اللُّغة ليعبِّر عن التركيبة الأعمق لأفكار وتجارب الإنسان في وقت مبكر جدًّا، وضمن سياق الثقافة الإسلاميَّة.

ليس بإمكان المتصوفة أن يكملوا معارفهم الإلهية من دون نظام ميتافيزيقي

*** أشرت إلى الصلة بين الوجود والإيجاد، فهل تقصد ان إبن عربي يربط الوجود بالوَجد والوجدان؟**

- نعم، هو يستخدم عبارات مثل: وجود، تواجد، النشوة، التجارب الوجدانيَّة، التواجد العرفانيّ في سياق تبيين نظامه المعرفي حول الوجود والإيجاد...

*** في مقالتك عن الذوق أشرت في المقدِّمة إلى الثورة الإسلاميَّة في إيران عام 1979، والتي كانت لها تأثيرات أكبر على الأشخاص الذين كانوا يدرسون الإسلام أو التصوُّف، خصوصًا أنّ لبعض قادة الثورة جذورًا عرفانيَّة وصوفيَّة...**

- نعم، الإمام الخميني تواصل عبر رسالته الشهيرة لغورباتشوف، وحاول هذان القائدان العظيمان إيجاد أرضيَّة مشتركة بين الحضارة الإسلاميَّة والحضارة الروسيَّة، وإمكان التصالح بينهما على قاعدة الروحانيَّة. فكلتا الحضارتين روحانيَّتان، ويمكنني القول إنّ كلتيهما غير عمليَّتين، بخلاف

الغرب البراغماتي جدًّا. وأشير هنا إلى أنَّ اجتياح أفغانستان أظهر للسوفيات أنَّهم يعرفون القليل عن الإسلام، ولذلك كانوا يجهلون تمامًا لماذا يقاوم المسلمون الشاه في إيران؟ ولماذا قرَّروا إسقاط محبوب أميركا الذي كان يقوم بإصلاحات واسعة تُسمَّى بالثورة البيضاء؟ ولم يفهموا لماذا كان مجاهدو أفغانستان يقاومونهم بشراسة، وما الذي دفعهم إلى ذلك؟ لقد تأثَّرت بجانب من الجوانب بهذه التطوُّرات التي كما سبق وذكرت، وهي تطورات حاسمة ومصيريَّة، إلى حد أنها غيَّرت مسار حياتي وحياة الكثير من الناس. لقد قرأت رسالة الإمام الخميني للرئيس الأسبق غورباتشوف، خصوصاً لجهة دعوته المفكِّرين والأكاديميين الروس لدراسة أعمال العرفاء المسلمين أمثال إبن سينا وإبن عربي والسهروردي. ومن جانبي أبديت استعداداً لذلك. ولقد سافرت إلى طهران منذ سنتين فقط لأحصل على جائزة عن كتابي من رئيس الجمهوريَّة السيد حسن روحاني.

> الأحوال يمكن أن تحدث للمبتدئ الذي هو في مقام متدنٍّ جدًّا، أو لشخص لا يستحقُّ ذلك. لأنَّ الحالة لمحة قد تفضي إلى الاهتداء وتبديل الوجهة.

*** هل كانت هناك إستجابة حقيقيَّة لتلك الرسالة أو ذلك التفاعل بين الأكاديميين الروس والأكاديميين الإيرانيين؟**

- مع انهيار الاتحاد السوفياتيِّ، تمَّ إنشاء الكثير من المراكز الثقافيَّة الإيرانيَّة في روسيا الجديدة، وكانت نشطة جدًّا، وثمَّة مؤسَّسة في موسكو اسمها "مؤسَّسة ابن سينا"، فضلاً عن العديد من المراكز في مدن أخرى. إذًا، كانت إيران فاعلة وناشطة وتنشر ثقافتها بما في ذلك الثقافة التي ترتكز على التصوُّف، وكذلك ثقافة الشعر من الرومي، إلى حافظ، فالجامي، ومعروف أنَّ الرموز الصوفيَّة متغلغلة فيها. حتى أنَّ هناك أشخاصًا روسيين غيَّروا دينهم واعتنقوا مذهب أهل البيت مثل عبد القادر تشارنينكا. ولا ريب ان هذه ظاهرة منتشرة جدًّا اليوم، ولكن لا بد من الإشارة إلى وجود ثقافات أخرى ناشطة من خلال مراكز عربية يقوم بها تونسيون. كما بات للأتراك حضور قويٌّ قبل وبعد أزمة فتح الله غولن، وثمَّة مراكز رسميَّة لدراسة الثقافة التركيَّة في المدن الريفيَّة منها "روستوف" على نهر "الدون" في جنوب روسيا، وفي المقابل أنشأت روسيا مراكز في اسطنبول لنشر الثقافة الروسيَّة بين الأتراك.

*** الأكاديميون أو المؤرِّخون عادة حياديّون، ولكنَّهم حين ينخرطون في هذا النوع من المعرفة، ألا يترك فيهم ذلك تأثيراً على فهم الحياة المعنويَّة، أو المسار الأخلاقيِّ في الحياة، أو الأسئلة المصيريَّة حول الوجود؟**

- نعم بالتأكيد. لا يمكنك أن تبقى منيعًا تجاه تأثير التصوُّف، لأنك تغوص في ذلك البحر، وينغمس وجودك في كلِّ تلك الأفكار والقيم. فعلى سبيل المثال، في حياتي الشخصيَّة أمارس العديد من قيم التصوُّف واحدة منها التوكُّل. وثمَّة قيمة أخرى هي الرضا، أي الرضا عن الظروف التي تطرأ عليك، بغضِّ النظر عمَّا إذا كانت تلك الظروف معاكسة أو ملائمة. كما أحاول أن أمارس الحلم، فلا أغضب على الناس. أنا أدرس التصوُّف ولكن أحصل على الكثير من القيم من النصوص والأساتذة الذين درست أعمالهم. هي إذًا، عملية تبادل، فليس بالضرورة أن تصبح متصوِّفًا ولكنك تتأثَّر بالصوفيين حتى تصبح مثلهم.

*** أثناء دراستك الطويلة للتصوُّف والعرفان، أي مفهوم سواء كان نظريًّا أم عمليًّا، تعتقد أنّه مهمٌّ جدًا، أو بالأحرى أيُّ مفهوم أثَّر في حياتك غير تلك القيم الأخلاقيَّة الثلاث التي ذكرتها؟**

- هناك مقامات صوفيَّة فحواها: كيف تصل إلى الله..وقطعًا كلُّ هذه المقامات مهمَّة. فرحلتك إلى الله تبدأ من التوبة، تتوب ومن ثمَّ تتَّجه نحو الزهد، وتسير في الاتجاه المعاكس للعالم، وتدير ظهرك للدنيا، بعدها تدخل في عمليَّة المراقبة، والمحاسبة، تتفحَّص روحك، وتحاول أن تفهم دوافعك، وكما تعلم، بحسب ما ورد في الحديث المشهور، "الأعمال بالنيَّات". إذًا تحاول فهم نيَّاتاك الحقيقيَّة.

إنَّ الأهداف النهائيَّة يتمُّ وصفها من قبل الصوفيين بنحو مختلف لأنَّ لديهم تجارب مختلفة. فالبعض يقول إنّه اليقين، عين اليقين، حقُّ اليقين، والبعض الآخر يقول إنّه الفناء، الفناء في الله تعالى، وثمَّة من يقول إنّه البقاء مع الله تعالى، ومنهم من يقول إنّها الحقيقة، الحقيقة المطلقة، وهناك أيضًا من يقول إنّها المشاهدة، المشاهدة المباشرة لله. هذه المفاهيم تُعدُّ أساسيَّة، إلى جانب الأبعاد العمليَّة مثال: كيف تصل إلى الله؟ ما الذي تمارسه؟ بمعنى الأحوال والمقامات. هناك أيضًا فكرة مختلفة واستثنائيَّة حول الكون، كيف تشكَّل، وكيف حدث، تُسمَّى الميتافيزيقيَّة بالإنكليزيَّة واللَّاتينيَّة بالطبع وباليونانية، ولكن يمكنك تسميتها الفلسفة الصوفيَّة.

*** في الُّلغة العربيَّة يمكن القول الرؤية الكونيَّة أو الرؤية الوجوديَّة...**

- أجل، أجل، إنَّها الرؤية الكونيَّة، أو الرؤية الشاملة للكون، إذًا الأبعاد العمليَّة والميتافيزيقيَّة موجودة معًا، وقد ناقشت ذلك في مقالتي "الذوق والشرب والري".

*** إذًا، فلندخل أكثر إلى عمق هذه المقالة لاكتشاف الجماليَّات التي عرضتها. فالصوفيون**

يستخدمون هذه المصطلحات التي هي الذوق، الشرب، الري، السُّكر، وكلُّها تتَّصل بمسألة الشرب بالمعنى المادّيِّ، ولكنها تنطبق أيضًا على البعد الروحيِّ للحياة. ومنذ القرن الخامس للإسلام، بدأوا يتحدَّثون عن تجاربهم الروحيَّة والصوفيَّة الخاصَّة التي شاهدوها في الحقائق الإلهيَّة، ولكن في ما بعد، وبشكل خاصٍّ في مدرسة ابن عربي، هذه المفاهيم اتخذت شكل الميتافيزيقيا، كيف يمكننا مقاربة هذه الفكرة؟

- لست أنا أول من يقول ذلك، فالعالم الفرنسي لويس ماسينيون، الذي توفيّ في العام 1962، كان يعشق الشيخ الصوفيَّ حسين بن منصور الحلَّاج، وكرَّس حياته كلَّها لدراسة تجربته التي كان يعتقد أنَّها الذروة في التجربة الصوفيَّة. ولأنَّ الصوفيين الذين تعاقبوا بعده كانوا مهتمّين بالميتافيزيقيا حول نشوء الكون، كان يعتقد أن أفكارهم اصطناعيَّة ومنفصلة عن التجربة الصوفيَّة الأصيلة التي كان ينسبها إلى الحلَّاج وأناس آخرين أمثال أبو حسين النوري، ومن ثم الشبلي، المحاسبي، الجنيد إلى حدٍ ما أيضًا. وهو حين قارن الميتافيزيقيا الصوفيَّة بالتجربة الصوفيَّة قرَّر أنَّ الميتافيزيقيا اصطناعيَّة، وهي بكلِّ بساطة استعارة من الأفلاطونيَّة الحديثة.

> **نحن نتذوَّق الأشياء الموجودة، بينما الله يتذوَّق الأشياء التي هي على وشك الظهور، ويعطيها وجودًا مستقلًّا، لأنَّ ذوقه ينتج الأشياء.**

إذًا، هي ليست أصيلة نسبةً إلى الفكر العربيِّ الإسلاميِّ، لأنَّه كان يعتقد أنَّ التصوُّف بأكمله يمكن استنباطه من القرآن من دون الرجوع إلى مصادر خارجيَّة، كما كان يعتقد بأنَّ الاستعارة من الثقافات الأخرى كالثقافة الأفلاطونيَّة والأفلاطونيَّة الحديثة، في المقابل، كان المفكِّرون المسلمون أمثال ابن عربي والسهروردي وغيرهم يقلّلون من شأن التجربة الأصيلة للتصوُّف. قد يمكنك أن توافق على ذلك أو لا توافق، ولكنني أصبحت مهتمًّا بهذه المقابلة بعدما قرأت دراسة ماسينيون. فهو عالم كبير، وبالتأكيد أثَّر بي، ورحتُ أجادله لأنَّني أؤمن بأنَّ التجربة الصوفيَّة والرؤية الكونيَّة الصوفيَّة شديدتا الارتباط بعضهما ببعض. في الواقع، على الصوفيين أن يفهموا مكانهم في العالم وليس فقط تجربتهم الخاصة، كما عليهم أن يكونوا منطقيين بشأن ما يقومون به، وقد اكتشفوا أنَّ الله في كلِّ مكان، وأنَّ كلَّ شيء هو تجلٍ للإله المطلق، للحقيقة المطلقة أو الحق.

لا بدَّ من القول إنَّ الصوفيين يؤمنون بأنّهم يعيشون الحالة الحقيقيَّة لشؤون العالم، والخطوة

التالية بعدها هي وضعها في سياق كونيٍّ، ومحاولة فهم لماذا لديهم مثل هذه التجربة، وبعدها لا يمكنك أن تكمل من دون الميتافيزيقيا، فأنت تحتاج لأن تشكِّل رؤية شاملة حول الحقيقة حتى تتمكَّن من وضع تجربتك الفرديَّة الخاصَّة جدًا في سياق خاص. بعبارةٍ أخرى، وبخلاف ما يقوله مانسينيون، لم يكن بإمكان الصوفيين أن يكملوا معارفهم من دون تشكيل ميتافيزيقا. فالمتكلّمون كانت لهم رؤيتهم الخاصة للعالم، من خلال نظام الجواهر والأعراض. والفلاسفة كانت لديهم نظرتهم الخاصة للعالم، لذا كان على الصوفيين أن يشكِّلوا نظرتهم الخاصَّة حول العالم. وأثناء تشكيل نظرتهم أخذوا بعض الأفكار من المتكلّمين وكذلك من الفلاسفة لكنهم أوجدوا سياقاً صوفيًّا فريداً من تجاربهم المباشرة كالذوق والمشاهدة والمراقبة.

في هذا الإطار، يقول الصوفيون إنَّ أفكارنا أفضل لأنّها ليست أفكارًا مجرَّدة فهي مدعومة بتجاربنا ورياضاتنا، كالرياضات الروحيَّة، والمجاهدات. إذًا، يجب أن تطهِّر نفسك حتى تصبح مرآةً، وهذا ما يقوله الغزالي حول الفيض الإلهيِّ، بعدها تحصل على معرفة العالم في شكلها الأنقى الذي يتجاوز قدرة العقل ويتجاوز أيضًا المعرفة النقليَّة.

في اللُّغة العربية إنَّها تتجاوز العقل والنقل، بل هي أفضل من كليهما، وبالطبع، العلماء والفقهاء ليسوا سعداء بذلك، ولم يريدوا أن يحتلّوا المرتبة الثانية، لذلك عارضوا الصوفيين، لأنّهم ادَّعوا أنّ لديهم اتصالاً بالحقيقة غير موجود لدى الفقهاء والمحدثين والمتكلِّمين. وقد كان ذلك سببًا رئيسيًّا للاختلاف بين الصوفيين وغيرهم من المتخصِّصين الدينيين.

*** لنتحدَّث عن حقيقة الذوق، وبعدها نتطرَّق إلى العلاقة بين الذوق والسماع والسرِّ والمعنى والطهارة؟**

يقول الصوفيون إنَّ الذوق والمشاهدة (الرؤية المباشرة) يسمحان لهم برؤية حقيقة الأشياء خلف الظواهر، جرَّدوا أنفسهم عن الظواهر ودخلوا إلى الباطن، وهنا يقتربون مما يقوله الشيعة حول الباطن حيث يركِّزون على أسرار الوحي والبعد الخفيِّ فيه والتي يمكن فقط للأشخاص الذين يملكون البصيرة أن يكتشفوها. فإن لم يكن لديك بصيرة فلن تتمكن من رؤية الباطن. الشيعة يعتقدون بأنَّ أئمَّتهم هم الأولياء، والصوفيون يعتقدون أنّ أساتذتهم ومشايخهم هم الأولياء. إنّهم يستخدمون الكلمة نفسها ولكنهم يقصدون أشياء مختلفة. في التشيُّع البصيرة تنتقل عبر النسب، وعند السنَّة تُكتسب من خلال رياضاتك ومجاهداتك الخاصَّة لتطهير النفس ولتجعل قلبك مستعدًّا لتلقّي الفيوضات الإلهيَّة، والتجلّيات.

*** ولكن هل تعتقد بأنّه يوجد ارتباط عميق بين التشيُّع والتصوُّف كما يظنُّ العلماء حين يقارنون بين العقيدتين، ويرون أنّه يوجد الكثير من المشتركات؟**

- إنّه مسار خطير، لأنّك لا تريد أن تقلّل من شأن التصوُّف في عيون السنَّة، وبشكل خاص لا تعطي حجَّة إضافيَّة للسلفيَّة الذين يقولون إنَّ التصوُّف هو تشيُّع مقنَّع في الإسلام السنّي. ولكن يجب أن نعترف بأنَّ الإمام جعفر الصادق، وهو السادس في سلسلة أئمة أهل البيت، كان حتمًا يركّز على الباطن ويقدّم التعليقات الأولى حول المعنى المخفيِّ الباطنيِّ للقرآن، لكنَّه كان محاطًا بأناس من شيعة علي الذين كانوا يتبعون أهل البيت، وكذلك بأناس كانوا يحبّون الأشراف والسادة لكنَّهم بقوا سنّة على المستوى الإيديولوجي.

إذًا، من دائرته برزت سلالتان من التفكير الصوفيِّ، واحدة ترجع إلى الإسلام الشيعيِّ، وفي الأغلب ترجع إلى الإثني عشريَّة ولكن أيضًا إلى الإسماعيليَّة وكلاهما يركزان على الباطن. أمَّا في العالم السنّي، فإنَّ الأولياء الصوفيين أيضًا يركِّزون على الباطن، ويدّعون أنّ معرفته تميّزهم عن الآخرين لأنّ الناس يتحرّكون فقط على السطح، ولا يرون حقيقة الأشياء التي تُرى من خلال القلب، ولأنَّ قلوبهم نقيَّة فهم يتلقّون المعرفة الأكثر دقَّة من المصادر الإلهيَّة، ويستطيعون أن يروا دوافع الناس الحقيقيَّة فقط من خلال النظر إلى وجوههم، بينما المحدثون والمتكلّمون والفلاسفة لا يمكنهم أن يفعلوا ذلك لأنّهم محدودون بالمعرفة التقليديَّة أو العقليَّة.. والرؤية العقليَّة للعالم.

بعض العلماء أمثال العالم الفرنسي هنري كوربان، رأوا أنّه توجد ثلاثة مذاهب باطنيَّة في الإسلام هي: الإسماعيليَّة والإثنا عشريَّة والصوفيَّة، وينبغي أن تُدرس معًا، بغضِّ النظر عن الاختلافات. ولكن هناك من يقول لا، التصوُّف هو أكثر ديمقراطيَّة، ويسمح لأيِّ إنسان، من دون أن يكون هناك رابطة نَسَبيَّة بينه وبين الرسول، أن يعيش حياة الباطن، وأن يصل إلى حقائق العالم من خلال تزكية النفس.

*** هذا ما قصدته من سؤالي بأنَّ بعض العلماء يجدون تشابهًا عميقًا بين التشيُّع والتصوُّف ليس من الناحية المذهبيَّة، أو الناحيَّة الأيديولوجيَّة، أو المذاهب والفرق والتيَّارات الأيديولوجيَّة، ولكن بمعنى الناس الذي يسعون للوصول إلى الله من خلال التجارب المعنويَّة العميقة للأولياء والاصفياء والصدّيقين، فهذا تجلَّى في الأئمَّة الاثني عشر لأهل البيت، وأيضًا تجلَّى في علماء الصوفيَّة العظماء على امتداد التاريخ. ونجد أن هؤلاء العلماء هم إمَّا أبناء أهل البيت أو أخذوا علمهم عن أهل البيت. إذًا، من وجهة النظر هذه يمكن أن نرى تشابهًا، ومن ثم فإنّ الطريق مفتوح لكلِّ الطالبين الذين يريدون سلوك هذا الطريق...**

- التشابه واضح على مستوى مقاربة القرآن، فالشيعة يبحثون فيه عن الباطن، أو يستنبطون الباطن ويستخدمون التأويل، كما يهتمّون أكثر بالبُعد السياسيِّ، وبدور الأئمَّة، ويبحثون عمَّا يرجع إلى الدور الخاصَّ لأهل البيت. والصوفيون يفعلون الشيء نفسه، ويستخدمون التأويل أيضًا، ولكنهم يبحثون عن الأبعاد الروحيَّة للباطن.

*** ولكن بالنسبة إلى العديد من الصوفيين، وخصوصًا في القرون الأخيرة، نجد أنَّ البعدين الروحيَّ والسياسيَّ مترابطان، من خلال محاربتهم الظلم الذي حصل نتيجة احتلال الغرب أو الفرنسيين لبلاد كتونس والمغرب مثلاً...**

- لأن الصوفيين كانوا مؤثِّرين جدًا في مجتمعاتهم. فالعالم الأميركي الكبير مارشال هودجسون، من جامعة شيكاغو، والذي توفيّ باكرًا، يقول: إنَّ التصوُّف هو العماد الرئيسيُّ للنِّظام الاجتماعيِّ في العالم الإسلاميِّ الحديث وعالم ما قبل الحداثة، وكان مُحقًّا. فالصوفيون كانوا في كل مكان، ونجد في كل مدينة أو قرية أحياء لهم فيها زاويا وحلقات وخانقاه. كما كانوا مهمّين في الحياة الاقتصاديَّة، ويقدِّمون الخدمات التي لم تكن الحكومة قادرة على تقديمها، فيطعمون الفقراء، ويستقبلون المسافرين في خانقاهاتهم والزوايا، لذلك حقَّقوا شعبيَّة كبيرة، وكان كثر منهم قادرين على تحريك الناس ليقاوموا. لذلك نجد قادة مهمين جدًا في الحركات الوطنيَّة التحرُّريَّة، منهم الأمير عبد القادر الجزائري الذي حارب الفرنسيين، وتم اعتقاله ونُفيه إلى دمشق. وأيضًا شمويل أو شامل المعروف في المصادر العربيَّة، واسمه الحقيقيُّ صموئيل، وكان قائدًا للجيوش المسلمة التي دافعت عن شمال القوقاز من الاحتلال الروسيِّ.

كان الصوفيون فاعلين أيضًا في وسط آسيا ويقاومون الاعتداءات الروسيَّة، ولكن كانوا حتى أكثر أهميَّة بالنسبة إلى البريطانيين في السودان. فالمهدي على سبيل المثال وخلفاؤه، قتلوا الجنرال غوردون في معركة أم درمان. كما أنّهم كانوا نشطين في مقاومة الصينيين في "إيغورستان"، أو "سنجان" كما يسميها الصينيون. لكن، تنبغي الإشارة إلى أنَّ الصوفيين مختلفون في ما بينهم، وبعضهم اختار أن يتعاون مع الفرنسيين، فعلى سبيل المثال، ثمَّة فرقة من التيجانية كانت قناةً للسياسات الاستعمارية الفرنسيَّة، حتى أنّ قائد الطريقة متزوج من امرأة فرنسيَّة. وفي غرب أفريقيا كانت الطريقة المريدية من أتباع أحمد بمبا، بعضهم وقف بجانب الفرنسيين وبعضهم واجههم، وهذا ما وجدته مثيرًا للاهتمام لأنه خيار كلِّ شيخ بأن يقاوم أو يستسلم. ولكن السلفيين اليوم يقولون بأنّ الصوفيين مؤيّدون للاستعمار بشكل كامل وهذا ليس صحيحًا. والدليل ما ذكرناه عن القادة المناهضين للاحتلال كعبد القادر الجزائري، والمهدي في السودان.

*** وعمر المختار في ليبيا وغيره...**

- عمر المختار والسنوسيَّة التي كان يقودها قاوموا الإيطاليين إلى النهاية، وتمَّ شُنقه بسبب ذلك.

*** بالعودة إلى نقطة ذكرتها عن أنّ الإمام جعفر الصادق كان لديه تركيز على التأويل والباطن، ربما تقصد كتاب "مصباح الشريعة" المنسوب إليه...**

- أبو عبد الرحمن السُلمي المتوفىَّ سنة 1021هـ، ألَّف كتابًا من 100 صفحة سمَّاه "حقائق التفسير"، جمع فيه كلَّ الأحاديث التي قيلت بشأن الباطن، بدءًا بالإمام جعفر الصادق، ثم الحسن البصري، ومن ثم انتقل إلى عصره، كما استخدم تعليقات الجنيد، والتستري، والترمذي وغيرهم. لكن في الواقع، كان الإمام الصادق المصدر الأساس لهذا الكتاب الذي نشرت نسخة مختصرة منه في بيروت مع نص عربيٍّ، من قبل البروفسور بيرفرينغ، وكذلك توجد طبعات غير منقحة عديدة في إيران والعالم العربي. ولقد أراد البروفسور بيرفرينغ أن يقدم نسخة منقَّحة وحاول جمع كلِّ المخطوطات، لكنه لم يستطع أن يجدها كلَّها فتوقَّف مسعاه.

*** في سياق الحديث عن مسألة الذوق تذكر أنَّ أبا نصر السرّاج، في "اللُمع" يستخدم التشبيه بالخمرة ليصف الحضور المباشر لله، فهو يقارن بين التأثير المادّيِّ لشرب الخمر والسُّكْر الروحيِّ، وأعتقد هنا أنَّكم تقصدون الفناء في تجربة لقاء الله. كما أنّه يستخدم مصطلح الشرب من خلال القول إذا كان الجسد يشرب الماء فإنّ القلب يشرب اللَّذة المعنويَّة، وتذكر أيضًا السُّكْر(المحو) الذي يتسبَّب في أن يفقد المرء شعوره بنفسه وبمحيطه، بينما الصحو يقوّي وعيه لذاته وللأشياء المحيطة به، هلاَّ شرحتم لنا معنى فكرة الشرب والسُّكْر؟**

- تعلمون أنّ الخمريَّات تعود إلى ما قبل الإسلام، وكان لها ممثّلون كُثر، وأشهرهم أبو نواس الذي يحب الصوفيون أن ينقلوا عنه، إلا أنهم يركِّزون على البعد الروحيِّ لأشعاره. نعم، إذا كنت قريبًا من الله فإنّك تعيش النشوة وحتى التواجد أو المواجد، ومن ثم تفقد وعيك، لذا فقد قارنوا هذه الحالة من فقدان الوعي بالذات والمحيط بالسُّكر الذي يحدثه الخمر الطبيعيّ. لكن هذا التشبيه عبرَّ عن هذه الفكرة أو هذه التجربة بشكل جيّد جدًّا رغم أنّها تخالف الشريعة. ويقول البعض إنَّ أبا نواس استخدمها فقط من باب المعنى، وكانت بالنسبة إليه نوعًا من الاستعارة، ومنهم جيمس مونتغومري الذي يؤكِّد أنَّه لم يشرب الخمر أبدًا، وأنّه يستخدم هذا التشبيه من أجل نقل تجربته في الحياة فحسب.

إذًا، الصوفيون قاموا بالشيء نفسه، لم يشربوا الخمر، بل شعروا فقط بأنَّهم سُكارى بالتجربة التي عاشوها، وهم استخدموا التشبيه بالخمريَّات لينقلوا شعورهم بالعالم، كم يشعرون بالدوار، كم يشعرون بالضياع والحيرة حين يغفلون عن محيطهم. الشيء نفسه ينطبق على الحب الدنيويِّ لامرأة، فأنت تحبُّ الله، وتقارن حبك له بحبِّ امرأة عاديَّة. لهذا السبب، نرى قصائد الحب وقصائد الخمر قد كُرِّست من قبل الصوفيين. وبالمناسبة، لديَّ مقال خاصٌّ بشأن التصوُّف في اليمن أذكر فيه كيف تطوَّرت قصائد الحب وقصائد الخمر هناك خلال المرحلة العثمانيَّة الأولى، واتَّخذتُ مثالاً قصيدتين لأبي مخرمة والصولي.

*** تتحدَّث عن المرأة وترميز حبِّها بحبِّ الله، من ترى من الشعراء ركَّز كثيراً على هذه المسألة؟**

- شعر الرومي مليء بهذه المسائل، وأيضًا ابن عربي، والعطار والأدب العرفانيُّ الفارسيُّ.. الجامي، حافظ، السنائي. على سبيل المثال، نرى ابن عربي في "ترجمان الأشواق" يحبُّ امرأة فارسيَّة اسمها نظام، ولا نعلم إن كانت من بنات خياله أم أنها امرأة حقيقيَّة. تحكي القصة أن هذه المرأة كانت تطوف في محيط الحرم الشريف بمكة حين رآها وأصبح مولعًا بها، فكتب فيها مديحًا جميلاً، علمًا أنَّ نقّاده يقولون إنَّ علاقته بها كانت محرَّمة، معتبرين أنَّه لم يكن يُفترض به أن يقترب منها، ووصفوه بالزنديق والفاسق. وقد ردَّ على هذه الانتقادات من خلال ديوانه "ترجمان الأشواق"، حيث يشرح المعاني الروحيَّة لذلك. ومع الزمن أصبحت "نظام" نظام العالم، فهي ليست مجرَّد امرأة إنَّما رمز للانسجام الذي هو تجلٍّ للحكمة الإلهيَّة.

> لا أعلم على وجه التيقُّن ما إذا كان ابن عربي قد فكَّر بأنّه قد بلغ مرماه حيث حصل على صورة شاملة للحقيقة أو الحقِّ، فأحيانًا يصعب أن ترصده بدقَّة إذ يقول شيئًا في أحد الأبيات في ديوانه ومن ثم يقول شيئًا آخر.

*** في سياق الحديث عن مفهوم السُّكر تذكر ذا النون المصري حيث يقول: حين يعطي الله المحبين شربة من كأس حبه يعطيهم أولاً ذوق لذَّته، ورشحة من حلاوته، ما الذي تقصده بذلك؟**

- إنّه يجذب الناس من خلال إعطائهم قطرة من الحلاوة، يريدهم أن يصبحوا واعين لعظمة تلك التجربة بأن يكونوا مع الله، فيصبح الله الهدف من وراء كلِّ رغباتهم، ويغرقون فيه مثلما يغرقون في البحر، ويخرجون الرغبات الأخرى. لهذا يقول إنَّ الذوق هو بداية تلك التجربة.هذا السُّكر الروحيُّ منعش جدًّا، يرتقي به الناس عاليًا، ويبدأون بالتركيز على الله بطريقة أحاديَّة التفكير، ربما هذا هو الذي يقصده حين يتحدَّث عن الشرب، والري. لكأننا نشتهي نوعًا معينًا من الطعام، والصوفيون يتوقون إلى هذا الطعام المعنويِّ، ويريدون منه أكثر فأكثر، وفي النهاية يصبحون منجذبين تمامًا إلى الله، ومن ثمَّ يتصرفون بنحوٍ عشوائيٍّ كما لو أنهم فقدوا عقولهم، مثلما فعل القلندريون والدراويش. وفي هذا الإطار، يقول الجنيد: لا ينبغي أن تتوقَّف عند ذلك، بل يجب أن ترجع إلى العالم، وهو البقاء بعد الفناء. يجب أن ترجع إلى البقاء وإلاَّ ستصبح مجنونًا جامحًا لا يهتمُّ سوى بخلاصه هو فقط. لذا، فإنَّ هذه التجربة يجب أن يتمَّ نشرها لأنَّها عظيمة.

*** مقام البقاء أعلى من مقام الفناء، لأنَّك في المقام الأول تأخذ بأيدي الآخرين، بينما في المقام**

الثاني تصل وحدك. فهل يمكننا مشاهدة الحقِّ بين الخلق وليس فقط مشاهدة الحقِّ؟ ربما أنت تشاهد تجلّيًا أعظم؟...

- أنت مع الله ولكن أنت أيضاً في هذا العالم. هذا ما يفعله النقشبنديون حين يديرون تجارتهم، بينما يركّزون على معرفة الله، ولديهم رابطة بالشيخ. لقد اعتقد الجنيد وعدد من الصوفيين بأن البقاء هو مرتبة أعلى، ولكن بعضهم الآخر أمثال الحلاَّج والخرقاني وعين القضاة الهمداني، اعتقدوا بأنّ الفناء هو التجربة النهائيَّة. إذًا، الصوفيون ليسوا عقلاً واحدًا بل لديهم مفاهيم مختلفة حول كيف يجب على الإنسان أن يتصرَّف بشكل مسؤول أو غير مسؤول، وإذا ما كان يجب أو لا يجب أن يكشفوا عن المعجزات وهو ما يُسمَّى بإفشاء الكرامات. لقد اتُهم الحلاج بذلك حيث مشى في الشوارع، وذهب إلى السوق ليقوم بالكرامات أمام الأعين فيجذب الناس، أمَّا الجُنيد فلم يحب ذلك، وقال بأنَّ عليك أن تخفي كلَّ شيء، أو يجب أن تشارك تجربتك مجموعة مُختارة من الناس، لديهم تجربتك نفسها.

*** عين القضاة مثلاً، كان قاضيًا يتفاعل اجتماعيًّا مع الناس حتى وإن كان قد آمن أكثر بالفناء. لقد كان متحقِقًا بالبقاء أيضًا ويشاهد الحق داخل المجتمع...**

- نعم، ولكن أفكاره حول النفس الإنسانية هي بالأساس نفس إلهيَّة، وهذه فكرة خطرة. ذاتك هي ذات الله. إذًا، يمكن أن أقول إنَّ الهمداني صنع الكثير من الأعداء نتيجة عمله مع الناس، مع المؤسَّسة الحاكمة، حتى أنَّهم استخدموا أفكاره الباطنيَّة ضدَّه من أجل أن يقتلوه. الحلاَّج أيضًا كان محطَّ الأنظار، ويُنظر إليه من قبل الوزراء على أنَّه يلهم الناس لتثور، ويشكِّل تهديدًا للسلطة، لذلك، كان عليهم عزله. فلو بقي مثل الجُنيد داخل محيطه، ولم يكشف عن كراماته للآخرين، لبقي آمنًا.

*** كذلك أُعدموا السهروردي...**

- نعم، لقد أُعدم بأمر من صلاح الدين الأيوبي، وكلَّف ابنه بقتله. كان صلاح الدين يظنُّ أنَّ على المسلمين ألاَّ يهتمّوا بالأفكار التي كانت تنتشر ويعتبرها مفرِّقة وخطيرة، وأن يتَّحدوا حول هدف واحد هو الجهاد ضدَّ الصليبيين، أو الإفرنج كما كانوا يسمّونهم في ذلك الوقت، وكان يعتقد أنّ مثل هؤلاء الأشخاص الباطنيين غير العاديين يزلزلون القواعد، وربما تُفسَّر أفكارهم على أنَّها توحيد بين جميع معتقدات الأديان، وعندها لماذا نقاتل المسيحيين إذا كنَّا نؤمن بالأفكار الأساسيَّة نفسها؟ إنها فكرة خطيرة.

*** ولكن حياة الأنبياء هكذا أيضًا، كانوا يأتون ليزلزلوا قواعد المجتمعات والتقاليد، والكثير منهم قُتلوا لهذا السبب، هل يمكننا المقارنة بهذه الطريقة؟**

- نعم إنَّها الثورة الكاريزماتيَّة، كما يسمّيها عالم الإجتماع الأميركي من أصل ألماني ماكس فيبر. فكلُّ نبيٍّ يأتي بقانون جديد كان يرفض الطرق السابقة. وكذلك المسيح عليه السلام رفض الفرّيسيين، ومحمَّد صلى الله عليه وآله رفض الوثنيَّة، وقبلهما موسى عليه السلام رفض عبادة الأصنام والوثنيَّة، وكذلك إبراهيم عليه السلام. إذًا، هذه الشخصيَّات الوحيانية الكاريزماتيَّة أحدثت ثورة، ولكن لاحقًا كُبح الدافع لتلك الثورة، حتى تحوَّل إلى ضدِّه. لذلك هناك حاجة للتجديد والمجدِّد.

*** دكتور كنيش، ذكَّرتني عند حديثك عن الفناء والشرب والسُّكْر، بمقام الحيرة، والصوفيون يتحدَّثون كثيراً عن الحيرة التي يشعر المرء بفضل الله الواسع وتجلِّياته العظيمة، ما تعليقك على هذا الأمر؟**

- إنّها حالة للعقل يمدحها ابن عربي لأنّه يعتقد أنّها الآلة الأفضل ليُمسك بالشؤون المتحوِّلة باستمرار للمقدَّس المطلق. فالله المطلق لديه شؤونات مختلفة كثيرة تتجلَّى في كلِّ دقيقة، في كلِّ لحظة، في خلق جديد. إذا فكَّرت بالله كالمعتزلة فإنَّك تفكِّر بذات مجرَّدة لا يمكن أن توصف بوصف ثبوتيٍّ. وإذا فكَّرت بالله على أنّه رجل كبير يجلس على غيمة أو على ذاك العرش فإنّه يقول إنَّ هذه الفكرة عن الله تمسَّك ببعد من أبعاده، كلُّها صحيحة. لكن الصوفيين ينتقلون من واحد إلى آخر في كلِّ لحظة، لذلك فهم في حالة مستمرَّة من الارتباك والحَيرة لأنَّ هذه هي أفضل طريقة لمواكبة أشكال وجود الإله المطلق. لذا، أعتقد أنها فكرة عظيمة تعكس الصورة الديناميكيَّة للكون التي لا نجدها عند المعتزلة أو الأشعريَّة أو الفلاسفة.

*** هذا ليس تحيُّراً بالمعنى السلبيِّ الذي يحصل حين أكون مليئًا بالشكّ.. إنّه أمر مختلف تمامًا...**

- إنّها آلة لمعرفة الله، ومواكبة تجلّياته المتبدِّلة بشكل مستمرّ.

*** كما يغرقك شخص بالكثير من الجمال والفضل...**

- تشعر أنك مغمور بالعظمة الإلهيَّة، لهذا تحتار، فإذا ربطت نفسك بتجلٍ خاص فإنّك تعلق فيه، وعندها سوف تبدأ بالحكم على التجلِّيات الأخرى على أنَّها خاطئة. حتى الأصنام تعكس بعض الأبعاد، الجمود على سبيل المثال، للوجود المطلق تأخذه على أنّه من التجلّيات الطبيعيَّة لله. يمكنك أن تجد الله في معبد الأصنام، في الكنيسة، في الكعبة، وفي الحب، وابن عربي يقول هذا في واحدة من القصائد المشهورة في "ترجمان الأشواق".

*** نلحظ اختلافًا بين الفهم العقليِّ والمعرفة التي نكتسبها من خلال الشهود والذوق، وثمَّة من يميّز بين العلم الحصوليِّ، والمعرفة العقليَّة، والعلم الحضوريِّ، فكيف يمكننا الحصول على أدلَّة**

جيّدة لنستدلَّ على أنَّ مثل هذا العلم علم الذوق أو علم المشاهدة هو مرتبة لفهم الحقيقة أعلى من المرتبة العقليَّة أو التصوُّريَّة، هل هو شيء مختلف، هل هو نوع آخر من المشاهدة، كيف يمكننا إثبات أنَّه مرتبة أعلى من الفهم؟

-هذه هي المشكلة، لا يمكننا إثبات ذلك. بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون حسَّ التذوُّق يعتبرون أنه أمر محسوم ومسلّم به، أمَّا الذين يرفضونه فلا يمكنك أن تقنعهم به لأنّه لا يمكنهم أن يجرِّبوه، ولا يحاولون حتى أن يجرِّبوه ويقولون إنّه شيء من اختلاق الخيال ويكرِّرون ما يقوله قادة التنوُّر الأوروبيِّ من أنَّ المعرفة العقليَّة هي المعرفة الوحيدة الصحيحة، ولكن بالنسبة إلى إسلام ما قبل الحداثة فإنَّ الإدراك الصوفيَّ قد وُجد وكان قانونيًّا ولكنهم اختلفوا حول حقيقته. فإبن تيميَّة مثلاً كان يقول إنّه إدراك خاصٌّ بكلِّ شخص، وانه تعبير عن تصوُّراته الخياليَّة، بينما آخرون من أكابر عرفاء الصوفية مثل ابن عربي كانوا يعتبرونها المعرفة الوحيدة الحقيقيَّة.

*** لفتنا أنَّك تذكر كلامًا مقتبسًا من ويليام تشيتيك في هذا السياق حيث تقول: ان الاهتمام الأساسيُّ لابن عربي ليس المفهوم العقليَّ للوجود، بل أن تعيش وجود الله وتتذوَّق، وأن تجد الوجود، وأن تكون الحق...**

- هذه هي الحيرة، فأنت في حالة من البحث الدائم والتحيُّر على أمل أن تحصل في النهاية على الصورة الكاملة. إنّها العمليَّة التي تهمُّ وليس المشاهدة النهائيَّة لأنَّك حيت تصل إلى المشاهدة النهائيَّة - يقول ابن عربي في مكانٍ ما من الفتوحات- كل الحُجُب ترتفع وترى الحقيقة بكلِّ عظمتها، ولكن هذا يحصل فقط يوم القيامة.

*** برأيك، لماذا طالب المعرفة لا يعيش تجربة الري؟ ففي عقيدة ابن عربي، سوف يتذوَّق، ومن ثم سيبدأ بالشرب، فلماذا لا يصل إلى هذه الدرجة؟**

- لأنَّ ابن عربي يقول إنَّ الحقَّ لا محدود، وشؤون الله لا تنقضي، لذلك لا يمكن لشخص أن يجرِّب ويعيش كلَّ تلك التجلّيات اللَّامتناهية لله، فالله يفاجئ الناس بشكل دائم بتجلّيات جديدة ومتجددة... وحتى يصل الفرد إلى الهدف النهائي ينبغي أن يكون في حالة دائمة من التحيُّر والدهشة، وهذا يكاد يكون مستحيلاً. حين تصبح مدمنًا تقريبًا على توقُّع معرفة جديدة، كما أذكر في المقال، تحصل على معرفة معيَّنة تهيّئك لاستقبال صورة أخرى لله، وبعد أن تحصل على تلك الصورة تتهيَّأ لاستقبال صورة أخرى، وهذا أمر لا متناهي.

*** تقول بشكل أساسي إنّك كلما شربت عطشت أكثر..**

-صحيح، يمكن أن أقول ذلك.

*** تذكر أنَّ قلب الشخص يصبح مثل المحيط الذي لا شاطئ له، لأنَّه يبدأ باكتشاف الحقائق اللَّامتناهية المتجلّية في الطبيعة، وحقائق الروح التي هي أيضًا غير محدودة، كما يذكر عين القضاة الروح متَّصلة باللَّامحدود، وأنَّها نفخة من روح الله فكل شي مرتبط بالتجلّيات والروح...**

- نعم، أنت تحمل في ذاتك تلك اللَّامحدوديَّة، كلُّ شؤون العالم في نفسك، وروحك هي انعكاس روح الله التي هي لامحدودة، لأنَّ الله لامتناهي في الأحاديث، ولا يمكن أن يستنفد الشؤون الموجودة فيها.

*** تتحدَّث أيضًا عن فرادة القضمات المختلفة، وتذكر مثالًا أكل تفاحة، لتقول: إنَّ كل قضمة لها مذاق مختلف، فلا تكرار في المذاق...**

- بالضبط، المذاق دائمًا مختلف.

*** فلنقدِّم إذاً، خلاصة حول الشرب في المذهب العرفانيّ...**

- عرفاء الصوفية يستخدمون الذوق والشرب من أجل أن ينقلوا هذه الأفكار كرموز لأشكال مختلفة من الإدراك يعتبرها الصوفيون الأكثر عمقًا والأكثر أصالةً، ويقابلون أصالة الذوق وفهم الحقائق بالطرق الأخرى لمعرفة الله والعالم، فيعتبرونهم صحيحين، لكن يعتبرون طريقتهم هم في المعرفة أعلى مرتبة، ونتيجة لذلك يعرِّضون أنفسهم للنقد بسبب تفخيم عباراتهم من قبل الفقهاء والمتكلّمين وبالطبع الفلاسفة الذين لم يدركوا حقيقة كرامات الأولياء من المعتزلة..

إذن، استخدم الصوفيون المفاهيم المجازيَّة والمفاهيم الماديَّة لنقل تجربتهم للكون، بخلاف الآخرين الذين استخدموا الحديث كوحدة للمعرفة أو الجوهر، ومفهوم الذرَّة، لتشكيل العالم، ولينقلوا فهمهم له، أو استخدموا العقل كطريقة للتجربة. إنهم يستخدمون الذوق ويعتبرونه شكلاً أعلى للفهم ولرؤية العالم، إلى جانب صور أخرى كالمشاهدة المباشرة المكاشفة أيضًا.

*** أعتقد أنَّ لديهم مترادفات مختلفة مثل الذوق، الكشف، المشاهدة، الإلهام، الإلقاء، التجلّي، علم البصيرة، ويستخدمون مصطلحات مختلفة ليعبِّروا عن الفكرة نفسها. برأيكم، هل يستخدمون هذه المترادفات من أجل إنشاء كلمات أكثر، أم أنَّ كلَّ مصطلح يعكس تجلّيًا معيَّنًا أو أسماء معيَّنة أو أحوالًا معيَّنة؟**

- هذا صحيح، ثمَّة الكثير من المترادفات، وأنا ركزت على تلك التي لها علاقة بالإدراك الحسّيِّ للذوق لأنَّني وجدت الأمر مثيراً للاهتمام. كيف يبدأون بالشيء النفسيِّ والدلالات والأبعاد العاطفيَّة للذوق، وكيف يصبح الأمر بشكل تدريجيٍّ طريقة ميتافيزيقيَّة لرؤية العالم أو جعله أمرًا تصوُّريًّا. فالله أيضًا له ذوق، ولديه وحده ذوق خلق الأشياء الذي لا يمكن للآخرين أن يمتلكوه لأنَّه وحده

هو الخالق. من هنا، فإنَّ ذوق الله مختلف عن ذوق البشر، ولا يمكننا أبدًا أن نعرف كيف يتذوَّق الأشياء* **النقطة التي ذكرتها هنا تميِّز مقاربة ابن عربي لمصطلح الذوق عن مقاربة الصوفيين الذين أتوا بعده، فهو يقول إنَّ الذوق يبدأ من عند الله حين ينجز الخلق، وبهذا يستخدم مصطلح الذوق من ضمن صفات الله...**

- نعم، لقد أُعجبت كثيراً بطريقة استخدامه هذه حيث أراد أن يؤكِّد على فرادة علم الله وتجربته. فذوقه تعالى مختلف من ناحية أنَّه ينتج العالم في حين أنَّ البشر لا يمكنهم تذوُّق ذلك الذوق.

*** ولأنَّ معرفة الله من الذوق والشهود، فعلى المرء أن يحاول أن يتخلَّق أو يتألَّه من خلال الذوق، أو هذا النوع من المعرفة..**

- بالضبط.

*** حضرتك تربط مصطلح الذوق أيضًا بكلِّ الأحوال أو الحقائق التي يدركها الصوفيون، وأعتقد أنك تذكر في مقالتك هذه المصطلحات: المحو والإثبات، الفناء والبقاء، التلوين والتمكين، الصحو والمحو، القبض والبسط، الهيبة والأنس، الجمع والفرقة، فهل كلُّ هذه الحالات العرفانيَّة ترتبط بحقيقة الذوق؟**

- نعم إلى حدٍّ ما، فأنت تتذوَّق الحالات المختلفة لعقلك، والحالات النفسيَّة. فعلى سبيل المثال، قد تتذوَّق المحو: أنا لا شيء، ومن ثمَّ تشعر بالحقارة وبأنَّه لا قيمة لك، وبعدها تصحو على عالم الكثرة وجمال، وتشعر أنك جزء من هذا العالم العظيم، وتشعر بالرضا عن نفسك. أنت هنا تحصل على مذاقات مختلفة حتى في داخلك. في ما يتعلَّق بالقبض والبسط، فأنت تشعر بخيبة أمل، وبأنَّك مضغوط وحزين، وبعدها تعيش تلك الحالة من العظمة فتتقبَّل العالم وتشعر بأنك ممتلئ به، ولا تعود تشعر بتقلُّصات القبض، لأنَّ روحك تصبح محيطة بالعالم بمجموع التجلّيات الإلهيَّة كلِّها. الأمر نفسه ينطبق على ثنائيَّة الرَّجاء والخوف وما إلى ذلك. وكلٌّ من هذه الثنائيَّات يحتاج لأن يُدرس بشكل مستقلّ.

*** هل هذه الأمور خاصَّة بالصوفيين الذين وصلوا إلى مقامات عالية من الروحانيَّة، أم أنَّ ثمَّة تجلّيات بحسب اختلاف قلوب الناس، واختلاف الأرواح، واختلاف المراتب؟ وهل يمكن للناس العاديين أن يشهدوا مثل هذه المقامات، بحسب المرتبة التي يصلون إليها؟**

- الصوفيّون يقولون أنَّه يمكن لأيِّ شخص أن يعيش مثل هذه التجربة، ويمكن لسفَّاح أو قاتل أن يتوقَّف عن القيام بأفعال سيِّئة لأنَّ الله قد أرسل إليه إشارة وعمل بها. إذًا، فالاستفادة من هذه التجربة هو الأمر المهمّ. لقد أجاد عرفاء الصوفية التقاط الإشارات من الله، ثم بدأوا بعد ذلك

بزرعها؛ بمعنى أنَّهم عاشوا الأحوال أوَّلًا، ثم عملوا على تصفيتها من الشوائب لأجل تثبيتها، أو ما يُعبرَّ عنه باللُّغة العربيَّة بـ"التمكين". يريدونها أن تثبت لتصبح مقامات. بمعنى أوضح، يمكن لشخص أن ينسى الأمر، وينتقل في اللَّحظة التالية إلى عمله وشؤونه، وقد نرى شخصًا آخر يريد أن يجرِّب ذلك مرَّة أخرى ليثبته ويمكن أن يصبح مقامًا دائمًا، بعدها يجرِّب حالاً آخر ويريد أن يثبته وينتقل إلى المقام التالي. من هنا، فإنَّ الأحوال والمقامات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا.

*** لذلك يميّزون بين أحوال السالكين ومقامات العارفين..**

- صحيح.

*** إنها إشارات من الله لمختلف الناس، وحتى الإشارات ذات مراتب، فالقلب الناضج له حظوظ أعلى من القلب العادي...**

- نعم الناضج بالنضوج، ولكن ما هو لافت في عالم التصوُّف، ولدينا الكثير من القصص في "الرسالة القشيريَّة"، أنَّه يتحدَّث كثيراً عن الناس الذين تمَّ ازدراؤهم من قبل الجميع وهم أخلاَّء الله، بمن فيهم المخنَّثون. فهو يقول إنَّ الله يعمل بطرق غير متوقَّعة، ويمكن أن يكون الأشخاص الذين يزدريهم الناس أخلاَّء الله لكنهم مغمورون. وفي هذا السياق، يقول ابن عربي إنَّ القطب الذي صادفه في شمال أفريقيا كانت يده مشلولة، والجميع كانوا يظنّون أنَّه مجرَّد متسوِّل، أمَّا هو فأدرك ببصيرته أنَّه قطب الزمان الوليُّ الأعلى لعصره، والأولياء الحقيقيون يمكن أن يستتروا خلف مظاهر غير لائقة أبدًا. لذلك، فإنَّ الصوفيين لا يحكمون على الناس من خلال مظهرهم، بل يحاولون أن يروا ما هو موجود في الباطن، بينما السلفيّون وفرق أخرى، على سبيل المثال، يعتبرون التزامك بالشريعة يرتكز على طول لحيتك، وعلى حلق أو عدم حلق شاربيك، وعلى طول بنطالك، وهو ما يعلِّمنا الصوفيون أن نتجاهله لأنَّنا يجب أن ننظر إلى الباطن، فربما يكون وراء هذا المظهر المتواضع جدًّا قدّيس عظيم.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

حقول التنظير

بداية نظامٍ جديد للفلسفة الإسلامية

استقراء المقبل

ـ كانر داقلي

الاستشراق الأنثروبولوجي للتصوُّف

مسعى انتقادي

ـ صابر أبا زيد

بداية نظامٍ جديد للفلسفة الإسلامية
استقراء المقبل

كانر داقلي (*)
بروفسور الدراسات الدينية . جامعة برنستون، نيوجرسي، أميركا.

ملخّص إجمالي

شهد العقدان الماضيان العديد من الدِّراسات والتَّرجمات القيّمة للتّقاليد الإسلاميَّة، الفلسفيَّة، والصّوفيَّة، واللّاهوتيَّة. ولدى القارئ باللغة الإنكليزيَّة الآن إمكانيّة الوصول إلى كتابات مفكّرين أساسيّين من أمثال الغزالي، وابن سينا، وابن عربي، والسهروردي، وملّا صدرا وغيرهم. والواقع أنّ تحويل كتاباتهم إلى اللُّغة الإنكليزيَّة وشرح معناها مستمرٌّ بوتيرةٍ متسارعة ويوفّر لجمهور المفكّرين الغربيين أدواتٍ لفهم بعضٍ من أعمق أبعاد التّقاليد الإسلاميَّة. وإلى جانب توفير إمكانيَّة الوصول إلى العلماء الذين ليس لديهم معرفة عمليَّة باللُّغات العربيَّة أو الفارسيَّة أوغيرها من اللّغات الإسلاميّة، فإنّ هذه التّرجمات والدّراسات تعمل كمُساعَداتٍ بحثيّةٍ لأولئك الّذين يفهمون اللّغة الأصليَّة ولكنّهم ضاعوا في حقل المفردات التّقنيَّة والمفاهيم المتخصِّصة التي يجب على المرء إتقانُها لتحصيل الفهم الحقيقيِّ لما يقوله فيلسوفٌ أو مفكّرٌ صوفيٌّ. هذا الكلام صحيحٌ خصوصًا في حالة مؤلّف مثل ابن عربي ذي التأثير والأهمّيَّة واسعَي النِّطاق، إلّا أنَّه لا يُمكن قراءة عمله بشكلٍ عام من دون إعدادٍ كبير، حتّى بالنسبة إلى الّذين يتقنون اللُّغة العربيّة بشكل تام. ولهذا، فإنّ جهود علماء مثل ويليام شيتيك، الذي ترجم مئات الصّفحات من ابن عربي، وقدّم للعلماء والقرّاء بعضًا من أفضل الأدوات الممكنة لتعلّم كيفيّة قراءته، هو عمل ذو قيمةٌ كبيرة.

* * *

مفردات مفتاحية: التقاليد الفلسفية . النظام الفلسفي الجديد . الدراسات الترجمية . إبن عربي . السهروردي . ملا صدرا.

---

* - كانر داقلي، أميركي من أصل شركسيّ، أستاذ مساعد في مجال الدراسات الدينية في كلية الصليب المقدس في ورستر، ماساتشوستس.

ـ العنوان الأصلي للبحث: **On Beginning a New System of Islamic Philosophy**.

ـ ترجمة: رَنوة الموسوي

تمهيد

من المهمِّ القول أنَّ الترجمة الفلسفيّة، في أفضل حالاتها، لا تُعطينا القدرة على دراسة المفكّرين من لغة وزمن آخرَين فحسب، بل تسمح لنا أيضًا بالانخراط فعلاً في العمل الفلسفيِّ وجعل أنفسنا جمهورًا إضافيًّا، على غرار ما يتوقّعه الكاتب الّذي ينوي من عمله أن يُفهم ويُهضم، وليس مجرَّد أن يُصنّف إلى فتراتٍ وتيّاراتٍ تاريخيَّة.

أمّا بالنّسبة إلى ترجمات ودراسات الفكر الفلسفيِّ والصّوفيِّ الإسلاميِّ، فهناك نوعان من الجمهور بشكلٍ عام، أحدهما يهتمّ بتاريخ الأفكار والآخر يهتمّ بشكلٍ أساسيٍّ بالأفكار نفسها وبالسّياق التّاريخيِّ بقدر ما يُلقي الضوء على هذه الأفكار. ورغم الاهتمام المتزايد بالفلسفة الإسلاميَّة كفلسفة، يبقى ذلك إلى حدٍّ كبير من جانب المتخصِّصين في الفلاسفة الإسلاميين أنفسهم، وهذا يعني أنّنا لم نصل بعد إلى النقطة الّتي عادةً ما يستشير فيها الفيلسوف الغربيُّ أو المفكِّر الدّينيُّ أعمال ابن عربيّ أو الملاّ صدرا كمجموعة ذات صلة وجذّابة من الأفكار الفلسفيّة، كما يفعلون مع كانط وديكارت. ويرجع ذلك جزئيًّا إلى جيل الشّباب في إطار مشروع جعل النّصوص متاحةً باللّغات الغربيَّة. إذ لا يزال المتخصّصون يتجادلون في معنى وعرض المفردات المتخصِّصة للفلسفة الإسلاميّة، ولا يزال اهتمام ذوي الأهليَّة بإنتاج أعمال التّرجمة العاليةِ الجودةِ والحُكمِ عليها بشكلٍ عادلٍ قليلاً نسبيًّا.

أكتب هذا المقال من وجهة نظر شخص يضع قيمة كبيرة في ترجمة شرحٍ للتّقاليد العظيمة للفلسفة الإسلاميَّة، ولكن أودّ أن أستكشف إمكانيَّة أخذ هذه الرّغبة في الذهاب بهذا التّقليد العظيم خطوةً إلى الأمام. أودّ أن أبدأ بالنّظر إلى الوراء لأرى العلاقة التّاريخية بين مختلف تيّارات الفلسفة الإسلاميَّة. ففي إطار التقاليد الفلسفيَّة الإسلاميَّة، كثيراً ما يُتّخذ النّظام السابق أو النّسق الفلسفيُّ السّابق كنقطة انطلاق لنظام جديد له هويَّة خاصَّة به، ولكنَّه غالبًا ما يحتفظ بالعديد من المفاهيم والمصطلحات الفنّيَّة للنِّظام الأوَّل. غير أنَّ استمرارية المصطلحات والمفاهيم هذه لا ينبغي أن تؤخذ على أنَّها تعبرٌ بأنّ التَّقليد الأخير ليس أصليًّا وذا مصداقيّة في حدّ ذاته. على سبيل المثال، إنَّ الكثير من الزّخم الأصليِّ للانخراط في الفلسفة في العالم الإسلاميِّ (وأنا هنا أشير إلى الفلسفة وليس علم الكلام أو اللاّهوت) نتج من ترجمة الفلاسفة اليونانيين. فقد كان العمل مرتكزاً إلى حدٍّ

ـ نُشرت هذه الدراسة "للباحث كانر داقلي في مجلّة "العالَم الإسلامي" The Muslim WORLD في 14 كانون الثاني من عام 2004 المجلد 94، العدد 1. وقد تأسست المجلة في عام 1911، تكريمًا لتعزيز ونشر البحوث العلمية عن الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة والجوانب التاريخية والحالية للعلاقات الإسلامية - المسيحية. وتعود هذه المجلّة لجامعة هارتفورد الأمريكية للدّين والسلام Hartford International University for Religion and Peace وقد تمّ نشر المقال بتصرّف تيمور يوسكايف Timur Yuskaev ومتخصّص بالتصوّف والفلسفة الإسلامية وحوار الأديان، والدراسات القرآنية.

كبيرعلى ترجمة أفلاطون وأرسطو بالنسبة إلى مفكّرين مثل الكندي والفارابي وابن سينا حيث بدأوا بالتقاليد المشائيَّة Peripatetic tradition في اللُّغة العربيَّة، وأنشأوا لغة تواصل مشتركة lingua franca للفلسفة العربيَّة. في الواقع، كانوا في مفاهيمهم وطريقة عرضهم يعتمدون بشكل كبير على شكل ومحتوى العمل اليونانيِّ المترجم، كمرجعيَّة حاكمة في المجال، ولكن رغم ذلك، فُقد الاتّصال بسرعة كبيرة، وأصبحت أعمال ابن سينا والمراجع اللاَّحقة مثل نصير الدين الطوسي هي النُّصوص ذات المرجعيَّة للتّقاليد المشائيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، وليس أعمال أرسطو العربيِّ. كما يشير جون والبريدج، "كانت أقدم التَّرجمات العربيَّة للنّصوص الفلسفيَّة والعلميَّة اليونانيَّة مليئة بالمصطلحات المترجمة ترجمةً صوتيَّة transliteration، لكنّها اختفت إلى حدٍّ كبير من التّرجمات اللاَّحقة ومن جميع النّصوص الفلسفيَّة الإسلاميَّة المستقلَّة باستثناء أقدم النصوص"[1]، وهذا يعكس حقيقة أن هؤلاء المفكّرين بدأوا في التّفلسف في سياق بيئتهم الفكريّة الخاصّة وعلى النّحو الّذي تحدّده طبيعة اللّغة العربيّة. لقد بدأوا من داخل الحضارة الإسلامية ومن داخل نظرة عالميّة وثقافة مختلفة تمامًا عن يونانيّة أفلاطون وأرسطو. الأوّل كان في الأساس توحيديًّا، ساميًّا، ومتعدّد الثّقافات، أمّا الأخير فكان يعتنق الحيّز الهندو-أوروبيّ، المتعدِّد الآلهة .

يمكن للمرء أن يشير إلى عدم وجود رابط باللّغة العربيَّة، والّذي يرتبط بصورة وثيقة بالميتافيزيقيا اليونانيّة، كواحدة من الحقائق البسيطة للّغة التي تتطلّب أن تكون الأفكار والرّؤى المعبرَّ عنها باللُّغة العربيَّة مختلفة تمامًا عن النّقاط الّتي تمَّ طرحها في اليونانيَّة. بدأت التقاليد المشائية باللُّغة العربيَّة مع اللّبِنات الأساسيّة لأرسطو ولكنّها أصبحت تقاليد مستقلّةً ذات مفاهيم خاصة بها. "إذا أصررنا على التّفكير في أنّ الفلاسفة كانوا يفتقدون اليونانيّة، فيمكننا بسعادة تجاهل رؤيتهم الغربيَّة والعودة إلى النّسخ الأصليَّة اليونانيَّة، وهو" من الواضح "ما كان يدور في ذهنهم... لم يعرفوا اليونانيَّة، وأرادوا التّعبير عن أفكار حقيقيَّة من حيث أنّ معاصريهم يمكن أن يتعاملوا معها. ما قد يعنيه أرسطو بـ x والّذي أصبح الآن y بالعربيَّة و z بالفارسيَّة - هو في الغالب غير ذي صلة بهم، رغم أنّهم دائمًا ما يكرّمونه في أعلى تقدير باسم «المعلِّم الأول». ما أرادوا فعله هو شرح طبيعة الأشياء للأطراف المعنيّة، وليس لاستعادة أفكار اليونانيين الّذين ماتوا منذ فترة طويلة. كانوا سعداء باستخدام الأدوات الأرسطيَّة، لكنّهم لم يكونوا يهتمُّون كثيراً بما إذا كان ما يحاولون قوله متزامنًا مع ما كان يحاول أرسطو قوله. حتّى ابن رشد (Averroes)، الّذي حاول جاهدًا أكثر من غيره استعادة مقاصد أرسطو الحقيقيّة، كان ببساطة يستخدمه كانعكاس آخر لغروره. هذا، في النهاية، هو ما يفعله أولئك الّذين يكيّفون تقاليد الماضي بها. قد يتعلّمون بالفعل الكثير من هذه التقاليد، ولكن عندما

[1]- جون والبريدج، The Leaven of the Ancients: سهروردي وتراث اليونان (نيويورك، 2000)، 15.

يتعلّق الأمر بشرح ما تعلّموه، فإنّ ما تعلّموه هو بالضّبط ما يتمّ شرحه[1].

هذا ما يصف الآن علاقة التقاليد المشائيَّة اليونانيَّة لأرسطو بالتقاليد المشائيَّة العربيَّة لابن سينا، الطّوسي، وابن رشد. يمكن أيضًا توضيح نقطة مماثلة حول علاقة الفيلسوف اليونانيِّ أفضل الدين كاشاني أو بابا أفضل، الذي لم يكن معروفًا جيدًا حتّى مؤخرًا في الوسط العلمائيِّ الغربيِّ. كان معاصرًا للسهروردي وابن عربي تقريبًا، وبالتّالي عاش في وقت تمّ فيه بالفعل إنشاء المصطلحات التّقنيَّة والمواضيع المفاهيميَّة للفلسفة الإسلاميَّة العربيَّة واستخدامها. بدلاً من كتابة الأطروحات الفلسفيَّة باللُّغة العربيَّة، كتب أعماله الرئيسيَّة باللّغة الفارسيَّة التي تنقل الأفكار الفلسفيَّة في انسجام مع عبقريَّة اللُّغة الفارسيَّة ومن دون الشعور بالالتزام بالاعتماد على أيِّ مصدر عربيٍّ (أو اليونانيَّة في هذا الشأن) كمعيار، رغم أن العديد من أفكاره كانت مماثلة إلى حدٍّ كبير لأولئك الفلاسفة الذين كتبوا باللُّغة العربيَّة. بالنسبة إلى الجزء الأكبر، كان طلاب وقراء بابا أفضل من الإيرانيين المتعلِّمين الذين لم يكن لديهم مستوى عالٍ من اللُّغة العربيَّة وكانوا في الأساس مبتدئين عندما يتعلَّق الأمر بالفلسفة. استخدم الفارسيَّة الفصيحة «لإيقاظ وعي معيَّن» لدى قرّائه، ولكن أكثر من ذلك، رأى بعض المزايا الجوهريَّة في استخدام الفارسيَّة، قائلاً عن كتاب ترجمه من العربيَّة والفارسيَّة «أصبحت معانيه أكثر وضوحًا وأقلَّ غموضًا في قماشة الكلام الفارسيِّ»[2]. مثال آخر وثيق الصلة هو السهروورديّ، الذي كتب باللُّغتين الفارسيَّة والعربيَّة، رغم أنَّ أعماله الفارسيَّة تتكوَّن بشكل أساسيٍّ من «تلاوات كاشفة» أو «الوهم الفلسفي» كما يصفها شيتيك. الأعمال الفلسفيَّة مثل "حكمة الإشراق" (The Wisdom of Illumination) هي باللُّغة العربيَّة وغالبًا ما تكون مكتوبة بالأسلوب المشائيِّ رغم أن السهروورديَّ يستخدم هذه المفاهيم والمواضيع المشائيَّة على وجه التحديد للاختلاف مع ابن سينا ومدرسته في العديد من الأسئلة المهمَّة. رغم أنَّه كان يمتلك إتقان التقاليد الفلسفيَّة في عصره، ودمج أجزاء مهمَّة منها في كتاباته الخاصَّة، فقد صاغ السهروورديُّ وصفًا غاية في الأصالة وذاتيّ الثّبوت لطبيعة الواقع، بناءً على ميتافيزيقيا النور بدلاً من ميتافيزيقيا الكينونيَّة أو الوجود[3].

اليوم، أولئك الذين يهتمّون بالفلسفة الإسلاميَّة والتصوُّف كفلسفة وتصوُّف هم في وضع لا

---

[1]- وليام شيتيك، قلب الفلسفة الإسلاميَّة) أكسفورد، 2001)، 17-18.

[2]- المرجع نفسه، 13-14.

[3]- بالنسبة إلى المقال المطروح، لا يسع المرء إلاَّ أن يذكر كتاب "مبادئ نظريَّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميَّة" بقلم مهدي هعيري يزدي (ألباني، نيويورك، 1992)، الذي يتناول على نطاق واسع مفهوم «المعرفة بالوجود»، خصوصًا كما يفهمها السّهروورديّ، ويخطو خطوات كبيرة في جعل هذه الأفكار وغيرها من الأفكار ذات الصِّلة مفهومة في لغة الفلسفة الحديثة. يمكن أخذ هذا الكتاب كنموذج لتحليل ودراسة المواضيع الرئيسيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، ولكن كما سيظهر أدناه، فإنَّ أهدافه تختلف إلى حدٍّ ما عن تلك التي تمَّ استكشافها في هذا المقال.

يختلف عن الوضع الذي خاطبه بابا أفضل. كان يعرف ويفهم الأفكار باللُّغة العربيَّة ولكن جمهوره المختار، الناطق بالفارسيَّة في المقام الأول من المثقّفين، لم يفعلوا. كان من الممكن أن يترجم بابا أفضل الأعمال العربيَّة إلى فارسيَّة وقد قام بالفعل، لكنه لم يتوقَّف عند هذا الحد. وذهب إلى أبعد من ذلك بالتحدُّث عن طبيعة الأشياء بالطريقة التي لم تكن في شكلها مشتقَّة من أيِّ نظام فكريٍّ آخر. يمكن للمرء أن يتحدَّث عن الاشتقاق فقط بمعنى أن تعلم البابا أفضل ودراسته للفلسفة اليونانيَّة والعربيَّة لهما علاقة كبيرة بفهمه للأشياء. لم تكن فلسفته مثالاً على فن الترجمة، بل كانت مثالاً على فنِّ التربية وموهبة في التقاط الأفكار بلغته المختارة.

الآن إذا كان شخص مثل بابا أفضل يعيش اليوم وكانت لغته الأم إنكليزيَّة بدلاً من فارسيَّة، فماذا كان سيفعل؟ من أجل استكشاف إجابة واحدة ممكنة على هذا السؤال، أود أن أفحص كيف أن نفس البصيرة الميتافيزيقية تعبرّ عن نفسها بطرق مختلفة، وهنا سأناقش التقاليد الأكبريَّة[1] التي ولّدها ابن عربي و«الحكمة المتعالية» (transcendent philosophy) لصدر الدين الشيرازي، المعروف بالملاّ صدرا. رغم ارتباط ابن عربي بقوَّة بعبارة وحدة الوجود، فإنَّ مفهوم الوجود في الواقع ليس ضروريًّا لميتافيزيقيَّته. والواقع أن الشيخ الأكبر قادر على إعطائنا روايته الميتافيزيقيَّة الكاملة من دون اللُّجوء إلى مفهوم الوجود على الإطلاق. على سبيل المثال، "عين" هو المفهوم الأم الذي هو أساس لغة ميتافيزيقيَّة تختلف لكن ترتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة التي تعتبر "وجود" المفهوم الأم لها. عين، مثل وجود (الوجود أو الكينونة أو الإيجاد أو الحضور) هي كلمة أخرى من تلك الكلمات المعروفة بصعوبة ترجمتها، وقد قُدِّمت ككيان وجوهر وهويَّة. الآن، يمكن للمرء أن يصف طبيعة الواقع من حيث الوجود والماهيَّة[2]، ولكن يمكنه أيضًا وصفه من حيث الهويّة (Identity) أو

[1]- هنا أفكِّر بشكل خاص في التّقليد الّذي أخذ فكر ابن عربي في اتّجاه فلسفيٍّ أكثر، بدءًا بصدر الدين قونوي (ت. 1274) وصولاً إلى مفكّرين مثل "عبد الرزاق كاشاني" (د. 1330)، وداوود القيصري (ت. 1350). أنظر و. شيتيك "مدرسة ابن العربي". تاريخ الفلسفة الإسلامية. سيد حسين نصر وأوليفر ليمان، محرر. لندن، 1996، 510-23.

[2]- كانت هذه هي اللُّغة الفلسفيَّة التي ورثتها شخصيَّات مثل الفارابي وابن سينا، الذين صاغوا الكثير من فلسفتهم من حيث مفاهيم مثل الوجود (الكائن أوالكينونة)، ماهيَّة (كنه أو جوهر)، وجوب (ضرورة)، إمكان (احتمال أو طارئ)، وامتناع (استحالة أو عبثيَّة). في هذا الصّدد، اعتمدوا بشكل كبير على الفلسفة اليونانيَّة، وخصوصًا أرسطو، رغم أنَّ فلسفتهم تطوَّرت وفقًا لصبغتها الخاصَّة. يمكن للمرء أن يتفق أو يختلف مع ابن سينا، ولكن سيكون من المستحيل على الفلاسفة الإسلاميين اللاّحقين شرح فكرهم من دون استخدام اللُّغة المشائيَّة. هذا صحيح حتّى بالنّسبة إلى رموز بارزة مثل السهروردي وملاَّ صدرا، الّذين تجد كثيراً من كتاباتهم «مشائيّة» في لغتهما إن لم يكن في استنتاجاتهما الفلسفيَّة. على سبيل المثال، يُظهر كتاب ف. رحمان عن صدرا (فلسفة ملاَّ صدرا، ألباني، نيويورك، 1976) بوضوح تام مدى ارتباط شرح صدرا إلى حدّ كبير بلغة التّواصل الفرنسيَّة المشتركة التي أنشأها ابن سينا.

التّجلّي ((self-disclosure أو التّعينُّ (self-identification, or auto-determination)[1]. اللاَّفت أن كلتا اللُّغتين أو النظامين يفهمان بعضهما البعض من دون الحاجة إلى نوع من التوافق الفرديِّ بين المفاهيم. الميتافيزيقيون الصوفيون مثل صدر الدين قنوي وداود القيصري، والفلاسفة أو الثيوصوفيون الإسلاميون (الحكماء)[2] مثل الملاَّ صدرا، هم أبناء عمومة مقرَّبون فلسفيًّا، وغالبًا ما يشيرون بسهولة إلى مفاهيم بعضهم البعض، رغم عدم اعتبار أن هذا يعني أن المفاهيم المقابلة لها دائمًا النطاق نفسه من المعنى[3].

تقريبًا، يستخدم هؤلاء العرفاء نمطًا من التعبير الميتافيزيقيِّ يتوقَّف حول "عين" (الهويَّة) و"تجلّي" (الكشف عن الذات)، بينما يستخدم الحكماء نظامًا يركِّز على مفاهيم "وجود" و"ماهيَّة/ ذات" (....، جوهر)[4]. وأودُّ أن أدرسها بإيجاز باستخدام مثال مشكلة الوحدة والتعدُّد. بالنّسبة إلى العرفاء فإنَّ كلّ شيء من تجربتنا هو هويَّة (عين)، ولكن هذا يعني أنَّ هناك فئات واسعة من الهويَّات. يشار إلى الأجسام الموجودة في عالم المكان والزمان بالهويَّات الخارجيَّة (عين خارجيَّة). ولكن نظرًا لأنَّ الشيء لا يمكن أن يكون في الخارج إلاَّ عندما يتعلَّق بشيء ما في الداخل، فيجب

---

[1]- ابن عربي.. شرح أعمق عقيدة ممكنة من الوجود ومظاهره بطريقة، بالمعنى الدقيق، غنّوصيَّة وميتافيزيقيَّة بدلاً من مجرَّد فلسفيَّة بالمعنى المعتاد للكلمة. تحدَّث ابن عربي عن الجوهر الإلهيِّ (الذات) والأسماء والصفات، الثيوفانيَّة (تجلّي) وما شابه ذلك، ولم يستخدم لغة الفلاسفة الإسلاميين الذين تعاملوا مع الوجود. شرح ما وراء الطبيعة التي تتجاوز علم الأنطولوجيا، والتي تبدأ بالمبدأ، والوقوف فوق الوجود، والذي يعتبر الوجود هو التحديد الأول (تعينّ). ومع ذلك، تضمّنت عقيدة الضّرورة الخاصَّة به الشّرح الثّاقب لمعنى الوجود على أنَّه الكائن والكينونة، حتّى لو نظر إلى المشكلة من زاوية مختلفة عن رؤية الفلاسفة. كان لابن عربي التأثير العميق على كلٍّ من التّصوُّف اللاَّحق والفلسفة الإسلاميَّة اللاَّحقة، خصوصًا في ما يتعلَّق بدراسة الوجود. كان هو أول من صاغ عقيدة "الوحدة المتسامية للوجود"، (وحدة الوجود) التي تتوّج تقريبًا جميع الدراسات اللاَّحقة للوجود وتمثِّل بمعنى معينَّ قمَّة المذاهب الميتافيزيقيَّة الإسلاميَّة. " سيد حسين نصر، «فلسفة ما بعد ابن سينا الإسلاميَّة ودراسة الوجود»، في فلسفات الوجود، تحرير بارفيز مورويدج (نيويورك، 1982)، 338.

[2] - "غالبًا ما تُستخدم [الحكمة والحكيم] كمرادفات للكلمات المستعارة اليونانيَّة فيلسوف وفلسفة... كانت أقدم الترجمات العربيَّة للنصوص الفلسفيَّة والعلميَّة اليونانيَّة مليئة بالمصطلحات المترجمة صوتيًّا، لكنّها اختفت إلى حدٍّ كبير من الترجمات اللاَّحقة ومن جميع النصوص الفلسفيَّة الإسلاميَّة المستقلَّة باستثناء أقدم النصوص. في وقت مبكر من القرن العاشر، استخدم الفارابي وأميري "الحكيم" و"الحكمة" كـ«فيلسوف» و «فلسفة». سرعان ما اكتسب «فيلسوف» و «فلسفة» دلالة غير مرغوبة عن الاغتراب واللاَّدين، والّتي فضّل حتى الفلاسفة أنفسهم تجنّبها. علاوة على ذلك، يمكن أيضًا استخدام الحكيم والحكمة في سياقات ليست فلسفيَّة - للإشارة إلى الحكمة الغنوميَّة التقليديَّة، على سبيل المثال ". جون والبريدج، The Leaven of the Ancients: السهروردي وتراث اليونانيين، نيويورك، 2000، 15.

[3]- ما يشار إليه في مصطلحات الفلاسفة باسم "العقل المجرَّد" يشار إليه في مصطلحات أهل الله باسم «الروح» وبالتالي يسمّي المرء الفكر الأول الرّوح القدس. ما يسمّيه الفلاسفة (نفس مجرَّد) يسمّيه جماعة الله «القلب» (قلب)، لأنّ العموميَّات صريحة في هذه الروح، وهذه الروح تشهدها بشكل ملموس. عندما يقولون «روح»، فإنهم يشيرون إلى روح الحيوان الصوريَّة (النفس المنطبعة). داوود القيصري، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم حرره محمد حسن السعدي إيران 1995، 26-27. الحدود بين المصطلحات في مثل هذه التسلسلات الهرميَّة ليست متشابهة تمامًا، علاوة على ذلك، هناك بعض الروابط التي يولِّدها مصطلح "الروح"، على سبيل المثال، و لا يولدها مصطلح "العقل" والعكس صحيح. ومع ذلك، فإنّ هذه اللُّغات قادرة على فهم بعضها البعض وكلاهما يعتقد أنهما في الواقع يشيران إلى الشيء نفسه.

[4]- يُعرف نظام صدرا بشكل أكثر تحديدًا باسم الحكمة المتعالية. هذا مصطلح يعود استخدامه على الأقل إلى داوود القيصري، الذي استخدمه في رسالة في علم التّصوّف (انظر الرسائل لداوود القيصري) ،حرره محمد بيرقدار (قيصري، 1997)، 116.

أيضًا أن تكون هناك هويَّة داخليَّة يشار إليها غالبًا باسم الهويَّة الثابتة (عين ثابتة). الهويَّة الثابتة هي الهويَّة كما هي في معرفة الله، في حين أنَّ الهويَّة الخارجيَّة هي الهويَّة التي نختبرها في عالم المكان والزمان. بين قطبي الداخل في الله والظهور في العالم توجد مستويات عديدة من الداخل والخارج لأيِّ هويَّة معيَّنة، يتمُّ التحدُّث عنها أحيانًا من حيث درجات مختلفة من الكشف عن الذات. المهمُّ هو أن الهويَّة الخارجيَّة(outward identity) والهويَّة الثابتة (inward identity) هما الشيء نفسه، وهذا يعني أنَّهما متطابقان. وهكذا، يمكن النظر إلى إنسان معيَّن على أنَّه هويَّة، خارجَيّة في عالم المكان والزمان ولكنّها ثابتة في معرفة الله، وهذان ليسا شيئين متفرِّقين. وهناك وجهة نظرنقوم عبرها بالتّمييز، ووجهة نظر أخرى تنظر إلى هذا التمييز على أنَّه غير واقعيّ. علاوة على ذلك، فإنَّ تحديد الهويَّة أكثر عمقًا، لأنَّه في النهاية لا توجد سوى هويَّة واحدة. كلُّ شيء متطابق مع الله من إحدى وجهات النظر، بينما من وجهة نظر أخرى هناك العديد من الهويَّات بحكم أنَّ الله يكشف (تجلّي) هويَّته الخاصَّة. هذه إحدى طرق معالجة مسألة الوحدة والتعدُّد أو التّشابه والاختلاف. بالنسبة إلى الحكماء أو ممارسي "الحكمة المتعالية"، فإنَّ كلَّ شيء من التجربة هو مثال معيَّن على الوجود أو "موجود". هناك فئات واسعة من الأشياء الموجودة، وهذا يعني أنواعًا عدة من الوجود، مُرتّبة من حيث التّبعيَّة والاستقلال، أو من حيث القوَّة والضَّعف. من وجهة نظر الحكماء، هناك وجود واحد فقط، ولكن من وجهة نظر أخرى، هذا الوجود له العديد من الأنماط والمستويات التي نحن على دراية بها من خلال جوهرها أو جوانبها. هذه الجوانب مشتقّة بالكامل من الوجود نفسه، وهذا يعني أنّها تهدف إلى وصف الطّرق اللَّانهائيَّة التي تجعل الوجود ما هو من دون أن يصبح كلُّ ذلك ممثّلاً للكثرة. من خلال وجهات النّظر المتغيرة، فإن الحُكماء قادرون على التّمييز بين الموجودات وجوهرها مع التأكيد على أنّ الوجود غير مقسَّم وغير قابل للتجزئة. إنَّ وحدانيَّة الوجود (وحدة الوجود) واعتماد الجوهر هي الطريقة الرئيسيَّة التي يعالج بها الحكماء مسألة الوحدة والكثرة.

عند التّعامل مع وحدانيَّة وتعدُّديَّة الأشياء، يؤكِّد كلا النّظامين أنَّ هناك طريقة تختلف بها الأشياء عن بعضها البعض وطريقة أخرى غير متناقضة مع سابقتها لا ترى وجود فرق حقيقيٌّ. لا يحتاج العرفاء إلى التحدُّث عن الوحدة إطلاقاً (رغم أنّهم غالبًا ما يفعلون)، ولكن يمكن أن يستخدموا خطاب الهويَّة Identity (عين) والكشف الذّاتي Self-disclosure (تجلّي) أوالتّعريف الذّاتي Self-identification (تعيُّن) للهويّة، وهو نظام مفاهيميٌّ مُتماسك من تلقاء نفسه. يحلّ الحكماء

المشكلات الميتافيزيقيَّة نفسها (بالرّوحيَّة نفسها) بخطاب الوجود وأساليب الوجود والجوهر.[1]

الآن، بشكل عام، تعاملت الميتافيزيقيا الإسلاميَّة في مدرسة وحدة الوجود مع الميتافيزيقيا من خلال التّحدُّث عن الواقع المطلق باعتباره الكائن الأعلى Supreme object.[2] إنّه يتعامل بشكل مكثَّف مع الأشياء كموضوعات، بالطبع، لكنّ نقطة البداية هي حساب موضوعيٌّ يتحدَّث عن الأشياء كما هي عليه في الخارج أوّلًا، ثمّ في إنمائه وإتمامه للموضوع يعطينا نظرة ثاقبة حول طبيعته. ما أستكشفه هنا هو إمكانيَّة وجود نظام ميتافيزيقيٍّ إسلاميٍّ جديد يبدأ ويستند إلى الذّات، ويتعامل مع محتوى الميتافيزيقيا من خلال رؤية الواقع كذات حيَّة واحدة من وجهة نظر والعديد من الذّوات الحيَّة من وجهة نظر أخرى. وهذا يتوافق في نظام الوجود مع وحدانيَّة الوجود من ناحية وتعدُّد وجوهه من ناحية أخرى. في هذه الحالة، يبدأ المرء بقطب الموضوع ويكشف عن ميتافيزيقيا يعطينا اكتمالها رؤية ثاقبة لطبيعة الكائن من خلال معرفة طبيعة الموضوع. تشبه المسألة مُحاذاة الجبل نفسه ولكن من الجانب الآخر.

بدأت هذا المقال بمقارنة العرفان والحكمة بإيجاز في مسألة الوحدة والتّعدد، وكان الغرض من ذلك هو الإشارة إلى أنّه يمكن للمرء مناقشة الميتافيزيقا باستخدام تسلسلين هرميين مفاهيميين مختلفين يتشاركان مع ذلك بالرّوحيَّة نفسها ويتّسمان بالشفافيّة مع بعضهما البعض. ما يلي أدناه هو مناقشة الميتافيزيقيا التي تحدث عنها ملَّا صدرا، ليس فقط بلغة الوجود، ولكن من خلال لغة

---

[1] - يجب التأكيد مرة أخرى على أنَّ هذا تقسيم مصطنع، بمعنى أنَّه في مدرسة ابن عربي، خطاب "العين" و"الوجود"غالبًا ما يتداخلان ويشرح أحدهما الآخر.) كما هو الحال في عبارات مثل "عين موجودة"). هذا التّقاطع والانتقال ينتج من حقيقة أنَّ الموضوع هو نفسه في النهاية، ليس انطلاقًا من ضرورة أنّ الأشياء يجبً تفسيرها في نهاية المطاف من خلال مفهوم فائق وسام كـالوجود. رغم أنّ "الوجود" يمكن أن يأخذ دور ذلك الذي يفسِّر كلَّ شيء ولا يفسّره أيُّ شيء، وهو يفعل ذلك في نهاية المطاف بحكمٍ ما يعيّنه المفهوم، والذي يمكن تكريسه في أفكار أخرى أيضًا. لنأخذ مثالاً آخر على التّفاهم المتبادل بين الصّوفيين والفلاسفة، "المستوى الثالث من الوجود هو الوجود الذاتي التّوسع (الوجود المنبسط). إنّ شموله وتوسُّعه الذاتيً لا يشبه عموميَّة القواعد الطبيعيَّة، وخصوصيَّته ليست مثل خصوصيَّة الأفراد المصنّفين على أنهم فصائل وطبائع عامَّة. بل كما هو معروف من قبل العارفين الّذين يسمُّونه "أنفاس الرَّحمة" (النفس الرحماني). هذا ما يخرج أولًا من المسبب الأول. إنه مبدأ وحياة العالم، وهو النّور الذي ينبعث عبر كلِّ السماوات والأرض، كلٌّ حسب مستواه". ملَّا صدرا، الشّواهد الرّباعيَّة، حرَّره جلال الدين أشتياني (مشهد، 1967)، 70.

[2] - يصف فريثجوف شون فئتين واسعتين من الأنظمة الميتافيزيقيَّة التقليديَّة، يستند أحدهما إلى فهم موضوعيٍّ للأشياء، والآخر يستند إلى فهم ذاتيٍّ للأشياء. على سبيل المثال، كتب، "النزعة الديمورجيَّة متصوَّرة في فيدانتا كهدف، وفي الصوفيّة [في إشارة إلى مدرسة وحدة الوجود] يُنظر إليها على أنَّها تفرّد، وهكذا في الواقع من الناحية الذاتيَّة، الله ليس «موضوعًا» خالصًا كما هو الحال في المنظور الهندوسيِّ، ولكن «كائن» خالص، «ه □ الذي لا تحدّ منه أيّة رؤية الذاتيَّة. هذا الاختلاف يكمن فقط في الشكل، لأنَّه يصحُّ من دون القول أنَّ «موضوع» فيدانتا ليس سوى قرار فرديٍّ وأنّ «الكائن» الصوفيَّ ليس سوى تأثير «الجهل». أطماع الّذات هي «ه □ لأنّها «موضوعيَّة بحتة» بقدر ما تستبعد كلَّ الفرديَّة و «ه □ . «ه □ هي «الذات» وبالتالي «ذاتيَّة بحتة» بمعنى أنَّها تستبعد كلَّ الهدف. الصيغة الصّوفيَّة (لا أنا ولا أنت): هو تعادل بالتّالي صيغة الأوبانيشاد "تأت-تفام-اسي" (ذلك وهذا)." وجهات النظر الروحيَّة والحقائق الإنسانيَّة"، ميدلسكس،المملكة المتَّحدة، 1987 ص 102.

الذات[1] والذاتويَّة والحياة والوعي. من خلال النّظر في طبيعة الفضاء وتجربته والوقت في فلسفة ملاَّ صدرا، أستكشف كيف يمكن أن يبدو النظام القائم على نقطة انطلاق ذاتيَّة في حضن التقاليد الميتافيزيقيَّة الإسلاميَّة[2]. من خلال البدء بإحساسنا بالذات، يمكن إلقاء الكثير من الضوء على عقائد صدرا المتعلِّقة بالزمان والمكان وآثارها على الذات التي تسافرعبرالعالم المكانيِّ والزمانيّ. يتم تناول مفاهيم القانون الطبيعيِّ والجوهر والحوادث والاستمراريَّة والانقطاع والموضوع والكائن من أجل معرفة كيف ترتبط جميعها ارتباطًا وثيقًا بفكرة الذات وتجربتها. يتم ذلك في سياق الإطار الميتافيزيقيِّ الأساسيِّ لصدرا، بناءً على الوحدانيَّة (الوحدة) oneness والإمارة (الأصالة) principality والتدرُّج أو تعدُّد الوجوه (التشكيك)[3] في الوجود polyvocality .

المادَّة والتمدُّد Matter and Extension :

يمكن النّظر إلى المكان والزّمان على أنّهما نمطان من الامتداد، والامتداد بحكم التّعريف يستلزم الانقسام والانفصال. أي شيء موجود فيه في مرحلة ما، سواء كان مكانيًا أم زمانيًا، لا يمكن أن يكون موجودًا في وقت واحد في مرحلة أخرى من دون مخالفته للامتداد وانهياره إلى وحدة بلا أبعاد. علاوةً على ذلك، يستلزم الانقسام والانفصال وجود علاقة؛ ذلك أنّ وجود كيانين في الامتداد نفسه يعني بالضّرورة أنَّ الاثنين مرتبطان بعلاقة ما. في الفضاء، أيُّ جسمٍ معيّن له علاقةٌ مع كلّ جسم آخر، وهذا يعني أنّه يمكننا ربط الأشياء بـ «أعلاه» و «أدناه» وما إلى ذلك. بالإضافة إلى ذلك، كل جزء من هذا الشيء، بحكم امتداد الفضاء، لديه علاقة مع كلِّ جزء آخر من هذا الجسم. بمرور الوقت، كل حدث أو مجموعة من الأحداث في لحظة معينة لها علاقة مع جميع الأحداث الأخرى في لحظات أخرى، في الماضي والمستقبل، بموجب الامتداد الّذي يمثّله الوقت. إنّ

---

[1]- في كتابه ابن عربي والفكر الحديث (أنقا للنشر، أكسفورد، 2002)، بيتر كوتس يفحص الميتافيزيقيا لابن عربي ويكرِّس الوقت لفحص ما يمكنه إخبارنا به عن الدراسة الحديثة للذّات، لكن مناقشته للذات موجهة بشكل عام نحو فهم نفسيٍّ، بينما هدفي هو مناقشة الذات ككيان أنطولوجيٍّ وكقطب واحد للواقع.

[2]- مقدِّمة ترجمتي وتعليقاتي القادمة على فصص الحكم لابن عربي (أحجار الحكمة، شيكاغو، 2003) يحتوي أيضًا على عرض من حيث الذات والذاتويَّة، ولكن هناك النقاش موجه بشكل خاصٍّ نحو شرح ابن عربي «ميتافيزيقيا» العين والتجلّي.

[3] - وقد ترجم هذا المفهوم الهام طرق عدَّة. في دراسته لملاَّ صدرا، يشير فضل الرحمن إلى التّشكيك على أنَّه الغموض المنهجيِّ للوجود ورغم مزايا هذا الكتاب، فإنَّ هذه الترجمة تميل إلى إخفاء مفهوم واضح المعالم. استخدم سيد حسين نصر مصطلح «التدرج القياسي» (أنظر على سبيل المثال صدر الدين الشيرازي والثيوصوفيا المتعالية، طهران، 1997، 107)، الذي يقترب كثيراً من التعبير عن الاستخدام الفلسفي للتشكيك. والإحتمالات الأخرى المتاحة هي «الانتقال» و «التعديل» و«التسلسل الهرمي». مع أخذ إشارة من اقتراح حسين زياي للتعبير عن التشكيك باستخدام كلمة «ملتبس»، أستخدم حاليًا كلمة متعدِّد البؤر، والتي تعني أنَّ الوجود لا يقال عن الأشياء بالطريقة نفسها، ممّا يجعلها غير محوريَّة، بل يقال عن أشياء من نواحٍ كثيرة، لأنّ التشكيك يتناول مفهوم الوجود وواقعه. في إشارة إلى أطروحته الخاصَّة، كتب سجاد رضوي، "آخذًا إشاراتي من القول المأثور الأرسطي بأن" يقال من نواحٍ كثيرة، "أركز على ثلاث «حواسّ» مركزيَّة لكوني [وجود] في الفلسفة الإسلاميَّة كما قدَّمه صدرا، وهي حقيقة الوجود والكائن العقليِّ ولُغة الوجود. الفكرة المركزيَّة للأطروحة هي فكرة التعديل التي يخضع لها كلٌّ من هذه الحواسّ". الاقتراب من دراسة الملاَّ صدرا الشيرازي، الفلسفة المتعالية، المجلَّد 2 (2001)، 63-64) وفي السّطر نفسه أعتقد أنّ كلمة (polyvocality) يمكن أن تصل إلى كلِّ شيء مكرَّس في الاستخدام الفلسفيِّ للتشكيك في فكر صدرا.

وجود الكيانات بالنسبة إلى بعضها البعض بهذه الطريقة الخاصّة، في مكان ما وليس في مكان آخر، يفسّر حقيقة الامتداد المكانيّ. الشّيء نفسه ينطبق على الوقت. وأن تكون الكيانات متتابعة بعضها خلف بعض، وأن يوجد بعضها مع بعض في هذا الشّكل من الامتداد هو الحقيقة الواقعيَّة للزّمن ذاته. وبالتالي، يمكن للمرء أن يقلّص مفاهيميًّا من حقيقة الامتداد إلى واقع العلاقة والانفصال، الثابت في حالة الفضاء، والديناميكي في حالة الزمن. أمّا الآن، فتتطلَّب العلاقة والانفصال أنماطًا من التّحديد (التّقييد). فإذا كان من الممكن وجود جسم معيَّن فقط في نقطة معيَّنة من المكان أو الزمان، فهذا حدٌّ متأصِّل في حالة ذلك الجسم. الانفصال هو نمط من الحصر، بمعنى أنَّ الكيان المعنيّ محصوربـ «متى» و «أين» الذي يجد نفسه فيها؛ بقدر ما هو جسم مكانيٌّ- زمانيّ، فإنّه لا يمكن أن يكون في كلِّ مكان أو في كلِّ زمان من دون إبطال جوهر المكان والزمان. إنَّ جوهر أو ماهيَّة الإمتداد، أكان مكانيًّا أو زمانيًّا، يتشكّل تحديدًا من الإنفصال والقيود والعلاقات.

لا بدَّ ن القول أنَّ جميع الأشكال[1] (صور، مفرد صورة) الموجودة في المكان والزمان تنشأ من العقل (Intellect) أو الروح (Spirit)، وتجد في نهاية المطاف أساسها في الله. في الفكر، هذه الأشكال ليست مقيّدة بالفصل والتّعاقب بطريقة المكان والزمان، إنَّما هي كلّها موجودة في حالة أشار إليها إيكهارت بأنّها «مندمجة ولكنّها ليست مُختَلَطة» (Fused but not confused). لنشرح، دعونا نتذكّر أنَّ الأشياء الموجودة في المكان والزّمان تمتلك أشكالاً، يتمُّ تعريف «الشكل» بأنّه ما يجعل الشيء على ما هو عليه. يمكن أن تكون بعض هذه الأشكال مشتركة معًا في النّطاق، مثل الخشبيّة والكرويَّة في الكرة الخشبيَّة. الشكلان مُندمجان ولكن لا يتم الخلط بينهما، لأنَّ الكائن الخشبيّ والكرويّ موجودان في الامتداد ولكن ليس في حالة التّعاقب. ومع ذلك، ليس هذا النوع من الاتّحاد ممكنًا دائمًا، وهذه الحالة من الانفصال ومن ثَمَّ العلاقة هي التي تُميّزعالم المكان والزمان. في العقل، الأشكال ليست «بجانب» بعضها البعض، ولا هي قبل أو بعد بعضها البعض. إنّهما على ما هما عليه تمامًا، حاضران تمامًا لبعضهما البعض، من دون أن يؤدي هذا الحضور إلى أيّ خلط أو تغيير لطبيعتهما (Denaturing). ففي عالم لا تكون فيه الكُرات أبدًا خشبيّة والخشب لا يكون كرويًّا أبدًا، فإنّ الكرة الخشبيّة ستمثّل نوعًا من الاندماج من دون خلط. هذا تشبيهٌ محدودٌ للاختلاف بين الأشكال الموجودة في العقل وهذه الأشكال نفسها عندما توجد في العالم.

يشير صدرا إلى وجود الشّيء (matter) كجزء من تفسير علاقات الإنفصال والحدود بين الأشكال حيث لم يكن هناك أي شيء منها في الأصل. في المكان والزمان، تمَّ ضمُّ الأشكال إلى

[1] - الشكل كلمة يمكن أن تشير في المفردات الفلسفيَّة الإسلاميَّة إلى الجوهر (الشيء) وأيضًا إلى حالة أن يكون الجسم المكانيٌّ والزمانيٌّ يمتلك حوادث مثل اللون والشكل والبعد. في الحالة الأولى، يمكن أن تشير إلى تعريف الشيء، بينما في الحالة الثانية، تتعارض مع روح أو "معنى" كائن ينقله الشكل إلى البداية.

المادّة وأصبحت مركّبة (compounded) من المادّة والشّكل. تُعرّف المادّة في هذا المعنى بأنّها احتمالٌ صافٍ، وإمكانيَّة لأن يصبح الأمر شيئًا ما. وتُعرَّف الحركة بأنّها انتقال شيء ما من حالة الفعاليَّة أو الجهد (القوّة) إلى حالة العمل أو النّشاط (الفعل). الطبيعة (nature)، التي سننتقل إليها لاحقًا، هي التي من خلالها تحدث الحركة. الشّكل هو قُطب الكيانات المركّبة (أي المركّبة من المادّة والشّكل) والّتي يمكن معرفتها، في حين أن المادَّة تمثّل غموض الأشياء وعدم معرفتها. في الواقع، المادّة غير معروفةٍ بشكلٍ أساسيٍّ، لأنّه إذا كان من الممكن معرفتها فستكون ما هي عليه ومن ثم ستصبح شكلاً. بحكم تعريفها، ستتوقّف عن كونها مادّة، على أنّها ليست شكلاً، بل محض إمكانيّة. تُستخدم أمثلةٌ شائعة لوصف العلاقة بين الشكل والمادّة، مثل الكرسيّ وكتلة الخشب التي يتم نحتها منها. كتلة الخشب هي مادّةٌ لشكل الكرسيّ، حيث من المحتمل أن يكون هناك كرسيّ داخل تلك الكتلة من الخشب. ومع ذلك، فإنَّ الخشب نفسه له شكله، «خشبيّته»، بالطّريقة نفسها التي يتمتّع بها الكرسيُّ بخاصيَّة كونه كرسيًّا. وفي مثالٍ من هذا القبيل، المادّة هي مادّةٌ بالضّرورة[1]، إذ لكلّ مادّة فيزيائيّة شكلُها الخاصُّ بها. والمقصود بهذه الأمثلة أن توصلنا، من خلال سلسلة من القياس الموسّع، إلى مفهوم الفعاليّة الخالصة من دون شكل.

ذُكر أنَّ الحركة هي تحقيقٌ للإمكان. من حالة الإمكان، ينتقل الشيء إلى حالة الفعل. الحركة هي شيءٌ علائقيٌّ بحت (إضافيٌّ) ومفاهيميٌّ(ذهنيٌّ) ؛ يشير إلى عدم وجود كيانٍ ملموسٍ خارج العقل. قد يقول المرء إنّه ليس له مادّة، وهو وصف للعلاقة بين الأشكال في سياقٍ الامتداد الزّمني. الآن، إذا كانت الحركة هي العلاقة بين الفعاليَّة والفعل فقط، فيبقى أن نرى ما هو الفعل ومن أيّ قوَّة نشأ. من الواضح أنَّ الفعل هو وجود شكلٍ ما، مهما كانت صيغة وجوده. وتُعزى الإمكانات الموجودة داخل الأشياء إلى قطب المادَّة، لكن المادَّة ليست شيئًا يمكن أن ينشأ منه أي شيء أو يمكن أن يتغيّر. إنَّ الاحتجاج بالمسألة كإمكانيَّة لا يجيب حقًا على السؤال حول مكان وجود هذه الفعاليَّة بالفعل.

هذا الوضع الافتراضيُّ (الاعتباريُّ) للمادَّة، وفي الواقع الشكل أيضًا، يتمّ تعزيزه بشكل أكبرعبر تجزئة الأسباب الأربعة بين الوجود والماهيّة، حيث يكون الفاعل (agent) والغاية (purpose) سببين للوجود، والشكل والمادّة علّتين للجوهر[2]. هذا التقسيم هو نفسه التقسيمات الأخرى للوجود، أي التّقسيم إلى الأولويَّة والأثر اللّاحق، السبب والنتيجة، الضروريُّ والطارئ، التي لا

[1] - إنَّه محطّ نقاش، على سبيل المثال، ما إذا كان أرسطو قد تبنَّى أي فكرة عن المادَّة الرئيسيَّة أم لا، أو إذا كان عندما تحدَّث عن المادَّة يقصد بعض المادة أو غيرها، مثل البرونز في تمثال برونزي. وفقًا لمثل هذا الرأي، فإنَّ البرونز لديه القدرة على تلقّي شكل التمثال، لكن هذا لا يمكن إرجاعه إلى أيِّ نوع من المادَّة الرئيسيَّة أو الإمكانيَّة الخالصة.

[2]- أنظر الشواهد الربوبيّة، 76-77.

تغيّر حقيقة أنَّ الهدف من هذه التّوصيفات ليس سوى الحقيقة الوحيدة للوجود. إنّها جميعًا مُجرَّدة (مُنتزعة) من هذا الواقع الواحد. يجب أن نتذكّر أنّه عند تقسيم العلل الأربع بين الوجود والماهيَّة، فإنّ المرء يشير إلى الوجود بقدر ما يمكن أن يكون إسنادًا لبعض ماهيّته. هذا يعني أنّ "الفاعل" و"الغاية" هما علّتان لـ "مفهوم الوجود" بقدر ارتباطها بالجوهر. لأنّه عند الحديث عن العلل الأربع للعامل والغاية والشّكل والمادّة، فقد اتّخذ المرء بالفعل نقطة البداية لماهيّةٍ نُسب إليها الوجود بالفعل. هذا يسمح للمرء بمناقشة الماهيَّات ولكنّه انعكاسٌ مؤقّت للوضع الفعليّ، في حين أنّه من الممكن التّحدُّث عن الوجود على أنّه سمة من سمات الماهيّة في العقل، إلّا أنّ الأمر كذلك فقط لأنَّ الماهيَّات نفسها مجرَّدة من واقع، وليس من مفهوم الوجود. فقط في مجال المكان والزمان تكون الأسباب الأربعة هي أربعة في العدد، لأنّه في عالم الفكر لا توجد مادّة والسبب الأوّل متطابق مع السّبب النهائي أو الغرض النهائي. هذا يعني أنه لا يوجد إمكان و «لِم» هي ذاتها «ماذا». في النهاية، يجب أن تكون هذه القوة التي ينتقل منها الشيء إلى الفعل هي الاحتمال اللّانهائيّ وقوة الله، لأنَّ كلَّ شكل موجود في المكان والزّمان ينبع من الله.

المادّة الرئيسيَّة أو الإمكانات الصّرفة ليست شيئًا مثل الأشياء الأخرى ولكن يمكن اعتبارها تمثيلاً للحالة، أي أنَّ الله لديه القدرة على إظهارالأشياء في مجال المكان والزمان، مجال الانقسام والانفصال. الأشكال في العقل مُجرّدة من المادّة، وبالتالي لا تخضع لأيِّ قيودٍ أو انفصالٍ أو نسبيّة. جميعها موجودة وتتصرَّف في حالة يتمُّ فيها «الكشف» تمامًا عن بعضها البعض. يمثّل مفهوم المادة الأوليَّة أو الإمكانات البحتة حقيقة أن الأشكال موجودة أيضًا في عالم تخضع فيه للتقييد والعلاقة - عالم الامتداد المكانيِّ والزمنيِّ أو التّعاقب.[1] وبالتالي، فإنّ ما نفشل في معرفته عن شيء ما ليس شيئًا على هذا النحو، ولكنّه جهل بعلاقته بأشكال أخرى متعاقبة، سواء أكانت مكانيّة أم زمانيّة. أي شكل معيّن ليس حاضرًا بالكامل لجميع الأشكال الأخرى، حيث تُقيّد بعضها عن البعض في المكان والزمان. هذا الفصل هو الّذي يفسّر مجهول الأشياء والأحداث في حدِّ ذاتها في العالم. فنحن نسمّي الأمور غامضةً لأنّنا لا نفهم أهميَّتها أو معناها الكامل في السياق الذي نجدها فيه. وتظلّ المادَّة مجهولة للأبد لأنّها ليست شيئًا يجب معرفته: إنّها حقيقة أنّ الأشكال

[1]- ذُكر سابقًا أنَّ مفهوم الوجود ليس ضروريًّا لميتافيريقيا ابن عربي، وأنا هنا أقترح أنَّ مسألة المادَّة الأوليَّة أو الإمكانات النقيَّة يمكن إعادة صياغتها خارج قالب الهيلومورفيزم. رغم أنَّ الفضاء لا يسمح، وهو ما أحاجج لدى الملَّا صدرا، فإن استخدام مفهوم الإمكانات الخالصة والمادَّة الرئيسيَّة ليس ضروريًّا بالمثل، وهو في الواقع نتيجة لحقيقة أنَّ صدرا هو الوريث الرئيسيُّ للتقاليد المشائيَّة، وجزء من عبقريَّة صدرا هو في دمج مفاهيم مختلف المسارات الفكريَّة في رؤيته الميتافيزيقيَّة الخاصَّة. يستخدم صدرا في الواقع طرقًا مختلفة لمعالجة العلاقة بين الأشكال. من بينها الزوج المفاهيمي الصورة والمعنى، الشائعة في الصوفيَّة والفلسفة، والتي تقسم الشيء إلى خلاصات شكليَّة وخلاصات غير شكليَّة ترسلها. (أتعامل مع هذا السؤال بإسهاب أكبر في ترجمتي لـ الفصوص) كما أنَّ مفهوم الوجود الذاتي التوسُّع (الوجود المنبسط) الذي سبق ذكره، والذي يتوافق إلى حدٍّ كبير مع أنفاس الرحمة (نفس الرحمن) في التصوُّف، يضع طريقة للتعامل مع وجود العالم من دون اللُّجوء إلى التشكُّل الهيلومورفي.

تواجه بعضها البعض، كما كانت، من مسافة أنطولوجيَّة. وهي عندما تدخل في مجال ما يتم حجبها عن بعضها البعض، بينما في العقل، تنكشف تمامًا. بمعنى ما، ما نفشل في معرفته هو الشكل أو المعنى الذي يحدّد طبيعة هذا الانفصال والتّعاقب. يقول صدرا في المشاعر،"المعرفة ليست سوى حضور الوجود من دون حجاب."[1] يمكن النّظر إلى المادّة على أنّها الحجاب الّذي يمنع حدوث هذا الحضور، وبالتّالي المعرفة. عندما تنبثق الأشكال من العقل، فإنّها تترك حالة الاندماج من دون الخلط، وتبدأ هذه المسافة الأنطولوجيَّة في التّطور بينها. وتدخل الأشكال في حالة التّعاقب والتّكرار، سواء في وضع ديناميكي (الزمان) أم في وضع ثابت (المكان).

هذه العملية المتضمّنة خروج الأشكال من العقل والابتعاد عن بعضها البعض تفسّر الظّروف المكانيّة-الزّمانيّة وظروف والانفصال والعلاقة والتّكرار والتعاقب. وبرؤية المسألة وفهمها من منظور كون المادّة إمكانًا خالصًا، يشير هذا في النهاية إلى حالة الذات أو الموضوع الذي لم يكتمل بعد، أي الذي لم يتلقَّ كامل وجوده من الله في اللّحظة الزّمنيَّة الّتي يجد نفسه فيها. (سنعود إلى هذه النقطة الأخيرة عند مناقشة الحركة الجوهريّة). هذه هي الظّروف الّتي تصبح فيها المادّة المفهوم الشامل. وهذا لا يدمّر فائدته كمفهوم، ولا يهدف إلى معالجة الاستخدامات الأخرى لكلمة «مادّة» في كتابات صدرا، والّتي لا تشير إلى الإمكانيّة البحتة.

الديمومة والانفصال

يمكن أيضًا الحديث عن الانفصال والتّعاقب من حيث الانفصال أو الانقطاع. تعاني الكينونات المختلفة في المكان والزمان من عدم الاستمراريَّة بسبب وجود الامتداد ذاته، حيث يتمّ فصلها عن بعضها البعض بدرجاتٍ متفاوتةٍ في المكان والزمان. ومع ذلك، من الصحيح أيضًا أنّ الكيانات الموزّعة عبر المكان والزمان تتفاعل وتتغلّب على حالة انفصالها، وتقع في ترتيب يمكن فهمه مُظهرةً علاقاتٍ يمكن التّنبّؤ بها بين السّبب والنّتيجة. نحن الآن، نعمل عادةً وفق الافتراض أنّ قوانين المكان والزمان تفسّر استمراريَّة العالم وغياب الفوضى الكاملة. يهدف مفهوم القانون الطبيعيِّ إلى تزويدنا بتفسير للاستمراريَّة والنّظام، ولكن نادرًا ما يتمّ تقديم تفسير مُرضٍ لكون هذه القوانين على حقيقتها، أو من أين أتت، أو لماذا تعمل دائمًا. كما هو مفهوم بشكلٍ عام، هذه القوانين في الواقع ليست أكثر من تعميماتٍ للسلوك المرصود. وإنّها ليست تفسيريّةً، بل وصفيَّة. يبدأ التّصور الحديث للعالم المادّي من فكرة «المادّة» الصّمّاء التي لا حياة فيها[2].

---

[1]- أنظر هـ. كوربن كتاب الاختراقات الميتافيزيقيَّة، طهران - باريس، 1964.

[2]- هنا، يتمُّ استخدام المادَّة بالمعنى الحديث لكونها «أشياء» العالم المادّيَّ، على عكس التعريف الفلسفيِّ الدقيق لذلك الذي يتلقَّى شكل شيء ما.

يمكننا فحص هذا الافتراض في ضوء تجربتنا الذّاتية وإظهار أنّه نقطة انطلاق اعتباطيّة. تجربتنا الأكثر فوريّةً ومركزيةً تمثّل وعينا وحياتنا ذاتَهما. فالموضوع - ذاتنا – تعيش، وتعرف، وتشاء. بغضّ النّظر عن الإطار العقليِّ أو الرّؤية الكونيّة الّتي نبنيها في خيالنا، فالشّخص الّذي يفترض أنّ العالم مادّة لا حياة فيها يفعل ذلك كموضوعٍ حيٍّ وواعي. إنّ تعيينه للواقع الأساسيِّ أو الأصالة (principality) لفكرة خارج نفسه لا يُغيّر حقيقة أنّه هو الّذي يفعل ذلك، وأنّ «ه □ أو «أنا» الّذي يفعل ذلك لا يمكنه الهروب من وعيه وحياته وإرادته. هُناك انعكاسٌ أساسيٌّ خاضع للعمل هنا: ينشأ كلٌّ من الحياة والوعي من تلك الّتي لا حياة لها ولا وعي بها ، وهو استنتاج يبدأ في حدِّ ذاته من وعيٍ حيٍّ وينتهي بأولويّة «المادّة» الغبيّة الّتي لا حياة فيها. يُنظر إلى الوعي والحياة على أنّهما ظاهرتان مصاحبتان للنشاط – تذكُّرٌ بلا حياة - للمادّة. لكن في تجربتنا الخاصَّة، تسبق حياتنا ذاتُها أيّ فكرة عن انعدام الحياة، وكذلك يسبق وعينا بالضّرورة فكرة المادَّة العمياء. بمعنى ما، لا يمكن للمرء إلّا أن يختار افتراض أن الأشياء في العالم بلا حياة من خلال إنكارالاختيار، لأنّه لا يوجد مقياس مشترك بين أنفسنا الحيَّة كما نعرفها ومفهوم الحياة كنوع معيّن من النّشاط الجزيئيّ. لا يمكن أن تكون العلاقة بين الاثنين أبدًا أكثر من علاقة ارتباط. في الواقع، يمكن اعتبار العالم المادّيِّ ظاهرة من ظواهر فعل الحياة (حياة الله)، بدلاً من أن يُنظر إلى الحياة على أنّها ظاهرة نشاط المادّة. هذا التحوّل للانعكاس يتوقَّف على الّتمييز بين مفهوم الحياة الذي نكتسبه من الخارج وواقع الحياة الذي نختبره بحكم العيش. إنّها مسألة الانتقال من مفهوم الشيء إلى واقعه، كما هو مطلوب في كثير من الأحيان في دراسة فلسفة صدرا[1].

إنّ الله أوّلاً وقبل كلِّ شيء هو الحيُّ، وكلُّ الأشياء تحيى من خلال حياة الله. الله يعلم كلَّ شيء، وكلُّ الأشياء تُعرف من خلال معرفة الله. هناك العديد من الموضوعات العارفة والأشياء المعروفة، والعديد من الأعمال المعرفيَّة. ومع ذلك، فإنّ كلّ المعرفة هي حقًا معرفة الله، كما يشرح صدرا ببلاغةٍ في **المشاعر** وفي الأعمال الأخرى، والمعرفة هي حضور الوجود بدون حجاب. وبدءًا من هذا المفهوم الكونيّ للمعرفة، يمكننا القول أنّه كلّما كان هناك كيان ما (أي حالة فرديَّة من الوجود) حاضرًا لآخَرٍ في العالم «من دون حجاب»، فإنّه يتعرّف عليه أو يُدركه بقدر ما يكون هذا الموجود حاضرًا له في العالم، فيكون إدراكه أو معرفته بطريقة تتناسب مع مستوى الوجود الخاص به. هذه العبارة بالضّرورة تصلح من وجهة نظر التّعدُّد، لأنّه من وجهة نظر الله، لا توجد حجب. إذا كان يُنظر إلى المعرفة على أنّها حقيقة متراصّة ومتجانسة، فسيبدو هذا التأكيد عبثيًّا. من الضروريِّ تصوّر المعرفة على أنّها مشقّقة (gradated)، وهي واحدة في الحقيقة إنّما تحتوي على

[1]- وللاطّلاع على مناقشة مفصلة لهذا الموضوع، أنظر توشيكو ايسوتزو مفهوم الوجود وواقعه، توكيو 1971.

مستويات وأنماط متنوّعة. كما سنرى، تعريف صدرا الرّاقي والقويّ للمعرفة على أنّها حضور من دون حجاب- الذي يرقى في النهاية إلى الاتحاد (union) بين العارف والمعرفة والمعروف -يفتح الباب أمام فهم طبيعة الكينونات أثناء تفاعلها في المكان والزمان.

إذا استطعنا تصوُّر أنّ المعادن تمتلك وعيًا وحياةً متناسبين مع نوعها في الوجود، لن يكون عصيًّا عندئذ تصوّر أنّها تملك إرادة. هذه الإرادة ليست مثل إرادتنا بالطّبع، لكنّها ليست مختلفة تمامًا، لأنّ جميع أعمال الإرادة في الواقع هي إرادة الله. علاوةً على ذلك، ليس من الصّعب تصوُّرها على أنّها تمتلك سلطةً لتنفيذ هذه الإرادة، كما نفعل نحن. ومرّةً أخرى، ستكون هذه الإرادة تتناسب مع مستوى أو أسلوب الكائن المعنيّ، وفي النّهاية يمكن أن تكون قوة الله فقط. وأن يكون لزامًا على هذه الصّفات أن تكون على تعاون مستفيض ينبع من وحدانية الوجود.

هذا يجيب على إشكاليَّة تصرّف الكينونات في العالم كما تتصرَّف. إذ ليست الأشياء في هذا العالم عمياءً أو بلا حياة على الإطلاق. إنّما هي حيَّة وقادرة على الإدراك والتّصرُّف. إضافةً إلى ذلك، سيكون مستحيلاً بالنّسبة إلى خاصّيَّة المعرفة الحاضرة في جمادات العالم أن تُقيم في الخاصّيَّة الفيزيائيَّة لهذه الجمادات. كما نرى في حالة الإنسان، فإنّ أيّ فعل من الإدراك هو عمل من أعمال الاندماج، ويجب أن يتجاوز الموضوع المتصوَّر الامتداد، الّذي تندمج أجزاؤه المتباينة في فعل الوعي بطريقةٍ ما. مهما كان الشيء بدائيًّا أو بسيطًا، يجب أن يكون له جانب من الذكاء أو المعرفة[1] الذي بموجبهما يبقى كما هو ويتصرّف وفقًا لطبيعته. يمكن للمرء أن يقول إنّ الصخرة تعرف أنّها تتصرَّف مثل الصّخرة، وهذه المعرفة منخفضة المستوى لا تزال تتجاوز الجسم الماديَّ الصخريّ. كلُّ الأشياء، من الحيوانات إلى المعادن، والمعادن التي تدخل في تكوين جسم الحيوان، تطيع الفطرة، أو القاعدة البدائيَّة (primordial norm). إنّ الإنسان وحده، ممتلكًا «إرادة متعالية» قادر على معارضة الفطرة. يمكن النّظر إلى القوانين الفيزيائيّة على أنّها وصفٌ للسّلوك الواعي لجميع الكينونات في الوجود، الّتي تتصرّف وفقًا للطبيعة التي منحها الله لها. كلُّ ما يدخل في تكوين صخرةٍ «يعرفُ» أن يطير بعيدًا عند مواجهة مطرقةٍ متأرجحة. إن وجود الصخرة وذاك للمطرقة يدرك بعضه بعضًا ويتصرَّفّ إزاء بعضه بوعي. ونظرًا لأنّها لا تخرج عن الفطرة، فإنّ كيانات الوجود الماديّ تتصرّف بنفس الطّريقة في كلّ مرّة. بطبيعة الحال، لدى هذه الكيانات فقط أضعف شكل من أشكال الوعي، والإرادة، والقوّة. على المستوى المعدنيِّ، يكون تكرار الأشكال عند الحدِّ الأقصى

[1]- هذا هو المقصود في علم الكونيَّات الإسلاميِّ التقليديِّ عندما يقول المرء أن كلَّ كائن في الكون يتمُّ تحريكه كملائكة، والتي غالبًا ما يتمُّ التحدُّث عنها في الميتافيزيقيا الصوفيَّة والفلسفة الإسلاميَّة على أنَّها أرواح وفكر خالص.

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

بينما تكون الهويَّة الشخصيَّة عند الحدِّ الأدنى. ومع ذلك، فإنّ الأشياء الماديَّة تمتلك هذه الصّفات إلى حدٍّ ما بحُكم كونِها وجودًا، وكونها حقيقيَّة. في النّهاية، الله هو الّذي يعرف نفسه ويتصرَّف في كلّ حدثٍ ماديٍّ، بغضّ النّظر عن طريقة تمظهر هذا الوجود. الانسجام الخارجيُّ للعالم هو مظهرٌ من مظاهر حكمة وطبيعة الله، ووعيٌ يتكشّف عن التّناغم الإلهيِّ والجمال. وهكذا، نبدأ بحياة الله ووعيه وننتهي بالقوانين الفيزيائيَّة، بدلاً من البدء بالقوانين الفيزيائيَّة الموجودة مسبقًا والمواد التي لا حياة لها للوصول بطريقة ما إلى الحياة والوعي.

بدأت هذه المناقشة للقانون الطبيعيِّ من مسألة سدّ الثّغرات أو الانقطاعات النّاجمة عن الانفصال والتّعاقب. من وجهة نظر الإنسان، يمكن الاستمراريَّة في المكان والزمان من خلال قوى أو قدرات روحه. في الفضاء، يكون الإنسان قادرًا على إدراك مجال حسّيٍّ معيّن ككل، ليس فقط كسلسلة من الأجزاء. الآن، قد نزعم أنّ حاسّة الرّؤية لدى الإنسان تعمل كسلسلة من ردود الفعل السريَّة التي إن أُخذت معًا في الحسبان تشكّل حاسّة البصر لدينا. ومع ذلك، فإنّ هذا لا يأخذ في الاعتبار تجربة الكمال المكانيِّ أو الثّابت. قد تكون الآلة، على سبيل المثال، قادرة على «تخزين» حيّز واسع من الإدراك. يمكن تركيز الصورة الكبيرة على مساحة صغيرة، أو تحويلها إلى رمز ثنائيٍّ. ومع ذلك، في كلِّ حالة، يستمرُّ النشاط «شيئًا فشيئًا»، ويحاكي الكمال فحسب من خلال تنظيم هذه الأجزاء من المعلومات بمعدل سرعة مرتفع. المرآة، لإرداف مثال آخر، تعكس صورةً كاملة، لكنّها تعكس ذلك كسلسلةٍ من الأجزاء. حتى لو كانت كلّيّة البصر لدينا على المستوى الماديِّ كمّيّة بطريقةٍ ما، فإنّ هذا لا يفسّر تجربة الكمال نفسها. الاستمراريَّة أو الكمال جزء من وعينا، الذي يتجاوز المجال الماديّ. لا يمكن حساب هذه الكمال من قبل العالم الماديِّ فقط، لأنّ الأشياء منفصلة عن بعضها البعض بقدر ما هي ماديّة. لا يمكن للمرء أن يمدّ جسرًا من داخل الامتداد. يجب أن يأتي فعل الاندماج من وراء الامتداد. إنّه من خلال قوى الروح، الّتي تتجاوز المجال الماديَّ، يمكن للمرء أن يُدرك الكمال في الفضاء دون مرور الوقت.

تُشكّل الرّوح أيضًا استمراريَّةً خارج الزّمن. يمكن أن تفشل ذاكرة المرء بدرجات مختلفة، ولكن لا يجد المرء أبدًا مدّة أقل من اللّحظات التي لا تشكّل سلسلة متّصلة يمكن تمييزها. من خلال قدرتها على تخزين الأشكال التي تدركها واستعادتها، تشكّل الرّوح استمراريَّةً بين اللّحظة الماضية واللّحظة الحاليّة. بالإضافة إلى ذاكرتها، تمتلك الرّوح قدرة خياليَّة لخلق أشكال داخل نفسها، ممّا يسمح لها بعلاقة مع اللّحظة المستقبليَّة وكذلك مع اللّحظات الأخرى. من دون هذه الخاصّيّة، ستنهار اللَّحظة الحاليَّة إلى الأبد في الماضي؛ بمعنى ما، لن تكون هناك استمراريَّة إلَّا في اتجاه زمنيٍّ واحد. بمعنى ما، لن تكون هناك استمراريَّة إلّا في اتجاهٍ زمنيٍّ واحد. إنّ مجموع هذه الكلّيّات

هو الّذي يفسّر استمراريَّة تجربتنا الزّمنيَّة - الماضي والحاضر والمستقبل. أوضح مظهر لهذه الاستمراريَّة هو تجربتنا مع الصّوت. يُمكن لنغمة أو صوت أن يوجد فقط في إطار فترة زمنيّة ونظرًا لإدراكنا المستمرّ لتلك الفترة. من دون الذّاكرة، فإنّ العلاقات بين الأحداث في الزّمن، كاهتزازات القصب مثلاً، لن تصل إلى شيء وكذلك تجربتنا مع الصوت. من دون الخيال، سيكون هذا التّصوّر إلى حدٍّ ما سلبيًّا تمامًا، ولن يكون معنى الصّوت في اللّحظة الحاليّة موجودًا إلاَّ كمسألة ذاكرة. يتيحُ لنا خيالُنا «توقّع» الصّوت وعيش «العلاقة بين اللّحظات» في تلك اللّحظات. وهذا يعني أنّ بعدًا من الاستمراريَّة مع اللَّحظة المستقبليَّة يتمّ إنشاؤه لأنّنا من خلال كلّيّة الخيال لدينا القدرة على جلب قوّة متكاملة إلى التّصوّر.

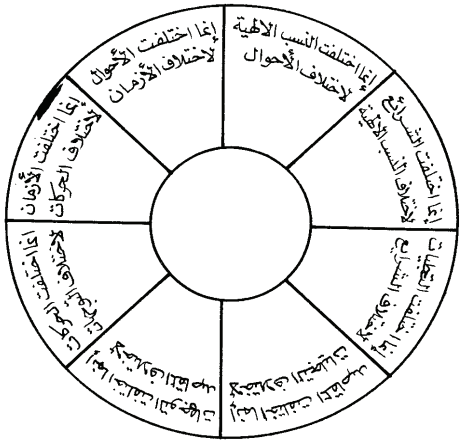
المادة والحوادث في الذات والعالم:

يُمكن للإنسان أن ينظر إلى المكان والزّمان على أنّهما أكثر من مجرّد سلسلة من الأجزاء لأنّ الإنسان نفسه يشكّل وحدة كاملة، سواء في المكان أو في الزّمان وخارجهما. الإنسان لا يعرف فحسب، بل يعرف نفسه أيضًا ويعرف أنّه يعرف. إنّه يدرك وعيه الخاصّ. في المكان يعرف روحه ككل، وليس مجموعة من الكلّيّات، وفي الزّمان هو شاهدٌ دائمٌ على روحه طوال مرور اللّحظات. تتغيّر الذّات التي تَعرف كلّ من هذين التصوّرَين ولديها تصوّرات جديدة بينما تظلّ هي نفسها الذّات الّتي تعرف. ماهيّة الإنسان (الجوهر) هو هذا الوعي الدّائم الطّواعيّة له ومحورمزاياه تلك. إنّ الحوادث («أعراض») الانسان هي التّحوّلات المختلفة الّتي تدلّ على أنّه يخضع لها كروح. الاستمرارية أو الكمال الذي يجمع هذه الجوانب العرضية للذات هو الجانب الأساسي للذّات. الجملة، «أعرف نفسي»، هي تعبير عن العلاقة بين المادة والحوادث داخل الإنسان. الـ«أنا» حاضرة دائمًا بينما «نفسي» تتغيّر، ولكن حقيقةً، «أنا نفسي». إنّها نفس واحدة، يُنظر إليها على أنّها مادّة من وجهة نظر وحادث من وجهة نظر أخرى.

إنّ البدء من الذّات عِوضًا عن شيء ما من الجمادات في العالم لمناقشة المادّة والحوادث يُسلّط الضّوء على هذه الطّريقة المعيّنة لتحليل الجمادات في تجربتنا. على أساس استمراريَّة ذاتنا، يمكننا إصدار أحكام مثل، «زيد الطفل هو نفس زيد البالغ».يمكننا الإدلاء بمثل هذه الأقوال لأنّني «أنا» نفس «أنا» الّتي كنت عليها عندما كنت طفلاً، رغم أنّ «أنا» مُختلفةٌ من نواحٍ كثيرة. بناءً على هذه المقاربة على أنفسنا، نميّزهذه الاستمراريَّة لدى الرجال الآخرين. ماذا يحدث إذن عندما نأتي إلى الأشياء الأخرى في العالم ؟ أين نرسم الخطّ الفاصل بين المادّة والحادث، أو بين مادّتين مختلفتين؟ في الجدار الأبيض، نقول إنّ الجدار هو المادّة بينما البياض يمثّل الحادث، لأنّ الجدار لا يعتمد على أيّ شيء ليكون جدارًا بينما البياض يتطلّب شيئًا أبيض. ومع ذلك، يمكن للمرء أن

يأخذ الجدار والأرضيّة معًا بسهولة كمادّة واحدة، ويستمرّ بهذه الطّريقة حتّى يُنظر إلى العالم بأسره على أنّه مادّة واحدة مؤهّلة بحوادث لا حصر لها. وأيّ جسم نحدّده كمادّة بهذه الطّريقة لا يسمح بهذا التّعريف إلا مؤقّتًا؛ ولا يمكن اعتباره مادّة بطريقةٍ مطلقة لأنّ معاييرَ الحكمِ على حدودِها يمكن دائمًا إثبات أنّها مسألةٌ تفضيليّة[1].

نقول هذا لأنّ العلاقة الأولى بين المواد والحوادث الّتي نعرفها هي عن أنفسنا، والّتي تتغيّر ولا تتغيّر. وعندما نحاول تمييز العلاقة نفسها في العالم، فإنّنا نفشل في النهاية لأنّنا ننظر إلى الكيانات في العالم كجمادات، كأشياء، ماثلة ببساطة أمامنا. أساسُ العلاقة بين المواد والحوادث كما نراها في أنفسنا هو طبيعة وعينا، وهو موضوع مُدرِك ويعرف نفسه، ويكون فب الوقت نفسه موضوعًا (subject) وجمادً (object) . من المستحيل نقل مثل هذه العلاقة إلى ما هو مجرّد جماد (object)، وهي عادة الطّريقة التي يُنظر بها إلى «مادّة» معيّنة في العالم. هذا هو السّبب في أنّ الحدود الّتي نرسمها للمواد في العالم، إذا كان يُنظر إليها ببساطة على أنّها موجودة، يمكن أن تكون سارية بالاتّفاق، وهذا أيضًا هو السّبب في أنّها ستنهار دائمًا من النّاحية المفاهيميَّة إلى مادّة واحدة. وعليه لا توجد قابليَّة للتّناسب بين التّمييز بين المواد والحوادث على أساس معرفة الذّات والجسم الماثل في العالم الّذي يخضع لتغييرات في الجودة، والموقع، وما إلى ذلك... وفي الحالة الأولى، يمكن تحديد المادّة بسهولة؛ إذ لا يمكن أن تفوت المرء، لأنّه لا يوجد شيءٌ أكثر وضوحًا من الذّات المتغيّرة باستمرار، أو الذّات الثّابتة التي تتغيّر. الأجسام في العالم، إذا كان يُنظر إليها على أنّها كائنات فقط، لا تمتلك مثل هذا الحدّ البديهيّ للمادّة. يتمّ حل هذا التّفاوت من خلال فقه التدرّج (تشكيك) وتتمُّ إضاءة المزيد من خلال فقه الحركة الجوهريَّة. سنرى أن مفهوم المادّة يمكن تطبيقه بشكلٍ هادفٍ على الأشياء الفرديّة الموجودة خارجنا إذا كانَ يستند إلى تمييز بين الموضوع والجماد مماثلة لتلك الّتي تقوم عليها مادّيتنا وعرضيّتنا. والأهمُّ من ذلك، يجب أن نفهم كيف تجد هذه العلاقة أصلها في الله.



[1]- في فصوص الحكم، يناقش ابن عربي في الواقع المفهوم الأشعريِّ للجوهر من أجل الإشارة إلى أوجه القصور الخاصَّة به في ما يتعلَّق بنظريَّته الخاصَّة. طبقًا له، فهم محقّون في قولهم إنَّ العالم مادَّة واحدة، لكنَّهم يخطئون في الاعتقاد بأنّه شيء منفصل تمامًا عن الله.

الموضوع والكائن الإلهيَّان:

في العالم، العلاقة بين المادَّة والحدث هي فيض (emanation)أو تجلٍّ (self-disclosure) للعلاقة بين الذّات أوالجوهر الإلهيّ (al-Dhat) والأسماء الإلهيَّة ((asma" والصّفات (sifat). التّمييز بين الجوهر والصّفات موجود لأنّ الجوهر يعرف نفسه بأنّه الأسماء والصّفات الإلهيّة؛ الموضوع الإلهيُّ (Divine Subject)يعرف الكائن الإلهيَّ (Object) (Divine، أي أنّ الذّات تعرف نفسها. الجوهرهو حقيقة واحدة، وكلّ صفة من الصّفات الإلهيّة هي حقيقة واحدة، لكنّ فقه التّدرّج يذكّرنا بأنّ هذه الوحدة تشمل مستوياتٍ وأنماطًا متعدّدة. وبالتّالي، فإنّ العلاقة بين الجوهر والصّفات هي نفسُها متدرّجة، وتفسّر العلاقة بين المادّة والحوادث في العالم. إن فعل الله بمعرفة نفسَه ينبعث أو يكشف عنه ويمثّل كل العلاقات بين الموضوع والكائن في العالم. لأنّ الوجود واحد ومتدرِّج أو متعدِّد البؤر. إنّ الجوهر في حدّ ذاته ليس مادّةً تتعرَّض للحوادث؛ بل إنّ المواد تصقلها الحوادث في العالم بحكم أن الجوهر مؤهّل بالصفات الإلهيَّة. في العالم، الصّفات هي حوادث لأنّ الشّخص الّذي يتلقّى هذه الحوادث يخضع لظروف المكان والزّمان. وفي ما يتجاوز المكان والزمان، لا تُطرح مسألة الذّات أو الموضوع الذي يتغيّر، لأنّه لا توجد مدّة زمنيّة، وفي الفضاء لا توجد العلاقة والاستبعاد والانفصال التي تقوم عليها فئات الحوادث. يمكن النّظر إلى حوادث العالم على أنّها الكشف الذّاتيُّ عن الصّفات الإلهيَّة كما هي معروفة ومُختبرة من خلال الكشف عن الّذات الإلهيَّة في العالم. بمعنى ما، نحن نعرف الأشياء فقط من خلال حوادثها، لكنّ هذه الأشياء تعرف حوادثها بالطّريقة الّتي نعرف بها أنفسنا ككائنات. هذا صحيح من الإنسان إلى المعدن. لا يمكن أن تكون الذّات على هذا النحو جمادًا، وعلى أعلى مستوى، لهذا السبب لا يمكننا أن نعرف - كموضوع ينظر إلى كائن ما - الجوهر الإلهيَّ أو الذّات، لأنّه موضوع خالص وليس شيئًا يمكن معرفته[1].

من خلال الكشف عن نفسه وكشف جوهره نحو العدم، يتمُّ إدراك الاحتمالات التي لم يكن بالمقدور تحقيقها لو لم يحدث هذا الإفصاح أو الكشف عن الذات. ومع ذلك، فإنّ هذا الظهور لأشياء من الجوهرالإلهيِّ لا يمثّل سوى نصف دائرة التّمظهر. إذا اعتبرنا الكيانات المنبثقة مجرّد أشياء ماثلة أمامنا، فلن يكون هناك ما ينقذها من الانفصال والعدم الذي تمّ إلقاؤها فيه. سوف تغرق في ظلام دامس. كلُّ شيء يعود إلى الله، ولكن يجب أن يخرج من الله فقط للعودة إليه كعمليّة صبّ وعودة هادفتين، لأنّ قوس الصّعود يختلف عن قوس الهبوط الذي يمثّل مظهرًا من مظاهر الأسماء والصّفات الإلهيَّة في مستويات متتالية من الفصل والقيود والحجاب. قوس الصعود هو فعل الوعي

[1] - من وجهة نظر أخرى، يمكن للمرء أن يقول إنَّ الذات هي أيضًا الشيء الأعلى الذي لا يوجد قبله موضوع يمكنه معرفته.

المفرد بأكمله (ومن وجهة نظر أخرى، هو العديد من أفعال الوعي، لأنّه متدرّج هو الآخر) حاضرًا في جميع مستوياته وأوضاعه، سادًّا الفجوات بين الأشياء، دامجًا بينها وكاشفًا النّقاب عنها وبالتّالي إعادتها إلى الله. في كل مرّة يقوم فيها تصوّر أو فعل وعي بجَسر الفصل بين الأشياء أو يشكّل استمراريَّة من الانقطاع، تصبح علاقة هذه الأشياء معروفة لله، وبشكل ما تعود العلاقة إلى الوحدة. ما كان كثيراً «يُجعل واحدًا» (التوحيد) أو يُدمج من خلال فعل الوعي. إنّ أي عمل معرفي نسبي هو في الحقيقة فعل من الله العالم بكل الاحتمالات المتنوّعة لتفاعل أسمائه وصفاته.

الحركة الجوهريَّة والطّبيعة:

كما سبق وذكرنا، فإنَّ العلاقة الأكثر وضوحًا بين الجوهر والحدث هي تجربتنا الذّاتيَّة: موضوع أو ذات ثابتة والتي تكون في الوقت عينه كائنًا متغيرّاً. يمكننا استخدام هذه التجربة أو المعرفة بالذات، كما رأينا، كنموذج لفهم كل من التّغيير والديمومة في العالم، استمراريَّته وانقطاعه. من نقطة البداية للذّات يمكننا اكتساب فهم لمبدأ الحركة الجوهريَّة وقوّتها، كمفهوم لشرح معنى التّغيير والغرض منه في عالم الزّمان والمكان.

عادةً ما يكون الحديث عن التّغيير في مادّة الشيء موضع إشكال لأنَّ النّظر إلى المادَّة بالشكلٍ العاديِّ، يؤدّي إلى تغيير في فئة الموادِّ إلى تغيير في العنصر الثّابت الوحيد للشيء. في الواقع، إذا كان يُنظر إلى الشيء على أنّه كائن فقط، سيكون صحيحًا بالضّرورة أنّ التّغيير أو الحركة في الجوهر ستؤدّي إلى ظهور شيء مختلف تمامًا، لأنّ الاستمراريَّة تكون قد تدمَّرت. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى العلاقة بين المادَّة والحدث على أنَّها علاقة ذاتيَّة ثابتة تمرُّ بتغيرُّات، فإنّ هذه المشكلة لا تنشأ. من المهمِّ أن نتذكّر أنّنا نبني هذه المناقشة على التّجربة الفعليّة للذّات، وليس على مفهوم الذّات. الأخير هو موضوع الفكر، وإذا تمّ النظرإليه بهذه الطريقة فحسب، سيواجه المرء المشاكل المذكورة أعلاه في ما يتعلَّق بحدود المادّة. توفّر تجربة الذّات، الّتي تمثّل هويَّتنا ذاتها، مفتاحًا لفهم فكرة الحركة الجوهريَّة أو التّغيير. إنّ نمو الذّات لا يدمِّر بأيِّ حالٍ من الأحوال وجود تلك الذّات كموضوعٍ لذلك النّموِّ، النّابع من طبيعة ما يعنيه أن تكون ذاتًا. مع نموِّ الذّات، تصبح أفعالها الإدراكيَّة، من أدنى مستوياتها إلى أعلى مستوياتها، أكثر فعاليّة. إنّ قدرتها على جسر الانقطاعات في تصوُّرها لنفسها ولأشياء العالم وجعل الوحدة من التّعدُّد تزداد قوَّة. ويتكثّف وعيُها وانتباهُها. بعيدًا عن التّوقُّف عن الوجود نتيجة لهذه التّغييرات، تدرك الذّات في حدِّ ذاتها أنَّها أصبحت في الواقع نفسها أكثر. هذا التّغيير والوجود الدّائم موجودان في حالة اندماج من دون اختلاط. اتّحادٌ كهذا بين متناقضين، التّغيير والدّيمومة، يتحقّق من خلال الذّات. إنّها تجربة لا يمكن اختزالها

إلى مفاهيم عقليَّة. يمكن للمرء أن يكون لديه مادَّة تتغيَّرلأنَّ قول مادّة يعني في الواقع قول ذات أو موضوع، وطبيعة الذّات نفسها في المكان والزمان (في حالة الإنسان) هي اتّحاد الثّبات والتّغيير، كما تشهد على ذلك تجربتنا الخاصَّة. تظلّ الحوادث على ما هي عليه، باستثناء أنّه يُنظر إليها الآن في كلِّ شيء على أنّها تغييراتٌ لذات ثابتة تشهد على هذه التّغييرات. من هنا يمكن للمرء أن يقول إنّه في المكان والزّمان من طبيعة الذّات أن تتغيّر وتلتزم. بعبارة أخرى، الطّبيعة هي التي تحدث فيها الحركة أو التّغيير، ليس في الحدث فحسب ولكن أيضًا في المادّة. وأثناء إجراء التّغيير والحركة، يمكن للذّات أن تُصبح أكثر اكتمالاً، وهذا التّحرُّك نحو هويَّتها الحقيقيَّة أصبح ممكنا بفضل حقيقة أنّ الله قد منح هذه الذّات طبيعةً معيَّنة الّتي لها أن تُدرك نفسها بالكامل في الوقت الّذي تجد فيه نفسها. إنه من خلال أفعال الانتباه، والوعي، والمستويات والأساليب العديدة للإدراك، أنّ الذّات هي ما هي وتصبح كما هي عليه. من خلال أعمال أكثر قوَّة من الاندماج والاندماج الذّاتي، فإنّ جوهر الذّات هو أكثر من الذات، ويُصبح نفسها بحكم طبيعته. الطّبيعة في الذّات تجسُر حالة الفعاليَّة وحالة الواقع. إنّه يسمح بانبثاق الوجود من الله إلى الذّات الّتي، في عالم المكان والزّمان، أصبحت نفسها أكثر. خلال الرحلة عبر المكان والزّمان، فإنّ طبيعة الذّات هي الّتي تسمح لها بأن تصبح نفسها بالكامل، ولكن في حالة الإنسان على الأقل يمكن أن تُصبح الذّات أقلّ من نفسها. وبالتّالي، فإنّ الطّبيعة هي الصّلة بين الذّات الّتي لم تصلح نفسها بالكامل والذّات الحقيقيّة. واقع الطبيعة ذاته هو التّغيرُّ والتّجدُّد لأنّ كنهها الوحيد هو البلوغ بالأولى إلى الأخيرة، لضمّ المتغيّر إلى الثّابت. إنّ حقيقة الحركة الجوهريّة هو بلوغ الذّات ذاتها الحقيقيَّة بحكم الطّبيعة. في «أعرف نفسي»، هناك الأنا الثّابتة ونفسي المتغيّرة، وهو نفس الواقع الذي لا يمكن اختزاله. الأنا الثّابتة هي الرّوح (أو النّشاط) الذي يعمل على «نفسي» حتى تتغيّر الذّات بأكملها (ومع ذلك تظلّ هي نفسها). العقل قادر على تحقيق التّغيير بالتّحديد من خلال الطّبيعة. روحي تغيّرني، لكنّها من خلال طبيعتي تفعل ذلك. طبيعتي هي مجموعة الاحتمالات الّتي لديّ للتّغيير. يعمل الفكر على الرّوح لتغييرها، ولكن من وجهة نظر معيّنة فإنّ العقل والرّوح هما شيئان منفصلان. من إحدى وجهات النّظر، يكون الحديث عن أنّ العقل والرّوحيّة يتصرّفان في الرّوح رديفًا للحديث عن مآل الرّوح.

إنَّ الطّبيعة هي الّتي تسمح بإمكانيَّة تحقيق المعرفة في مجال الامتداد. أنّ ذاتًا ما ليست نفسها بالكامل ثمّ تنمو في وجودها هو احتمالٌ غير قابلٍ للاختزال يمكن تفعيله فقط في ميدان المكان والزّمان. بمعنى ما، المعرفة بالجهل جانب من جوانب المعرفة. علاوة على ذلك، فإنّ معرفة العبور من الجهل إلى المعرفة، ليس على سبيل المقارنة فحسب بل أيضًا على سبيل تجربة الذات، هو شكل من أشكال الوجود غير قابل للاختزال لأيِّ شيء آخر، ولا يمكن أن يتجلّى إلاّ في مظهره، إذا كان بإمكان المرء التّعبير عن نفسه بهذه الطّريقة. يتمّ تذوّق طعم المعرفة عبر غيابها بطريقة خاصة

مع مرور الوقت، رغم أنّ هذا الطعم يمكن أن يستمرّ في حالات تتخطّى إطار الزمن. إنَّه نمط من الوعي الّذي أصبح ممكنًا بفضل علاقة الامتداد.

الفضيلة والجمال:

في النَّفس البشريَّة، والتّي تبدأ حيث تنتهي روح الحيوان، تظهر الصفات الإلهيَّة على أنّها فضائل وقوى الرّوح البشريَّة. لهذا السّبب يُقال إن الإنسان صُنع في صورة الله. ويقال أيضًا إنَّ الكون ككل هو موضع تجلٍّ للأسماء والصّفات الإلهيَّة. الإنسان عالَم صغير (microcosm) والعالَم رجلٌ كبير (macrocosm)، وهو أمرٌ محيّرٌ للغاية في البداية لأنّ روح الإنسان لا تحمل أدنى تشابه، كما يبدو، مع عالم بأسره. العالم مليء بالألوان والأشكال والأصوات، لكن يبدو أن الرّوح ليست أيًّا منها. يتمّ حلّ التّفاوت الواضح إذا تذكّرنا أنّ الصّفات، مثل الوجود، هي واقع واحد تمّ تخريجه في العديد من المستويات والأوضاع. الصفات أو الفضائل الإنسانيّة، وكذلك قوى الرّوح، ليست حقائق تنتمي إلى الحالة البشريَّة وحدها. بل إنّها مظاهرٌ للصّفات الإلهيَّة في صيغة المادَّة الّتي تشكّل الإنسان. الفضائل أو الصّفات التي نقيّدها عادة بالحالة الإنسانيَّة موجودة في كلِّ مكان في العالم بطريقة أكثر تحجُّبًا، ولكن كما أنّ وعي الكائنات في العالم محدود ونسبي عند مقارنته بالوعي الكلّيِّ (على الأقل المحتمل) للإنسان، وكذلك الصّفات التي تظهر بطريقة محدودة ونسبيّة. هذا القيد هو في الحقيقة تطوّر، رغم أنه يتطلّب تقييدًا، إلاّ أنّه يسمح بأنماط ظهور نسبيّة حيث يمكن لصفات الله أن تكشف عن نفسها بكل اكتمالها. الفرق بين العالم والإنسان هو أنّ الإنسان مركزيّ، ويُظهر صفات الله بطريقة مركّبة وكلّيّة، في حين أنّ العالم هو كلّ شيء باستثناء مركزيٍّ وكلّي، ويُظهر الصّفات بطريقة تكشفها جزئيًّا وبشكل محدود. جميع الفضائل البشريَّة لها نظيراتها في مجالات مختلفة من الظّهور- في الصّوت واللّون والشّكل واللّغة والحيوانات والنّباتات وما إلى ذلك... كل الفضائل هي فضائل الله، الّذي يُظهرها في كلّ من الإنسان والعالم. وهي واضحة على النّحو الذي تحدِّده صيغة المادّة أو الجوهر الذي تؤهّله.

لهذا السبب يمكن للإنسان أن يعرف العالم بأسره، لأنَّ كلّ شيء فيه هو كشفٌ وحدٌّ من الصّفات التي يمتلكها في نفسه إجمالاً. تخبرنا الاعتبارات السّابقة الكثير عن تجربة الجمال. هي تنشأعندما تقدم حقائق الأشياء نفسها لإدراكنا أو وعينا بطريقة تجعل الانفصال والانقطاع أكثر قابليَّة للتجسير والاندماج. إنّه الانسجام الّذي نجد في حضورالوحدة في الكثرة. يوجد هذا الانسجام أو الجمال

في كلِّ مجال: اللَّون والصوت والشكل والإيقاع واللُّغة. هذا هو السّبب في أنّ الحقيقة جميلة: الأفكار المنفصلة مُصمّمة خصيصًا، كما كانت، لفعل التّكامل من خلال الوعي. الجمال موجود عندما تظهر الفضائل بشكل كامل في العالم، مع تذكُّر أنّ هذه الصّفات لا تقتصر علينا فحسب، بل توجد أيضًا في كلّ مكان بعدد لا حصر له من الطّرق. الفضاء هو المكان الذي تتكشّف فيه الّصفات الإلهيَة من خلال اللّون والشّكل، في الفنون التّشكيلية للرّسم والنّحت والعمارة، في حين أنّ الوقت هو الّذي تتجلّى فيه الصّفات في الصّوت واللّغة، من خلال الموسيقى والشّعر. في جميع الحالات هناك صدى بين العالم وروح الإنسان. كل صدى هو إيقاظ لجزء من الذّات، ولهذا السّبب الجمال هو ما هو عليه. في تجربة الجمال والحقيقة، من بينهما الجمال ذو الرّونق، يبلغ الإنسان غاية نفسه بحكم ما يوقظه هذا الصّدى فيه. إذ لديه رغبة فطريّة في البحث عن الجمال والهروب من القبح، متّبعًا طبيعته الحقيقيَّة ليبلغ نفسه أكثر.

بدأت هذه الورقة بالتحدُّث عن «نظام»، أعني به تسلسلاً هرميًّا مفاهيميًّا كاملاً بمفردات تقنيَّة كاملة ومحدَّدة جيدًا تسمح للمرء بالتّعامل ليس مع السّياقات الميتافيزيقيَّة الواسعة فحسب ولكن أيضًا مع المنطق والجماليّات وما إلى ذلك، وكلّها تستخدم التّسلسل الهرميَّ المفاهيميَّ ذا المصطلحات والعلاقات المتبادلة المعروفة تمامًا. فلسفة ملاَّ صدرا هي في حدِّ ذاتها مثال رئيسيٌّ على ذلك، رغم أنّه تم إنشاؤها في سياقه الفكريِّ والروحيّ. آمل أن يكون مثل هذا النّسَق باللُّغة الإنكليزيَّة مستقلاً تمامًا وأن يمتلك المرجعيّة الّتي تأتي من تماسكه الدّاخليِّ وقوَّته التّفسيريَّة، وليس فقط من إخلاصه إلى النّصوص السّابقة لعالم لغويٍّ وثقافيٍّ مختلف. مثل هذا النّسق سيكون خاليًا تمامًا من المشاكل الغريبة التي يجب على المترجم معالجتها عند شرح أفكار مفكِّر آخر. مشاكل ترجمة الفلسفة ملحَّة بشكل خاصٍّ، نظرًا لأنَّ الاتِّساق حاسم للغاية وغالبًا ما يكون من المستحيل تحقيقه («الوجود» كمثال كلاسيكيٍّ على ذلك)، ولأنّ الكثير من الوزن المفاهيميِّ مرتبط بكلمات منفردة.

لماذا إذن الاهتمام بالنّظر إلى فلسفة صدرا من نقطة انطلاق ذاتيَّة، كما فعلتُ مطوّلاً في هذا المقال ؟

تتميَّز مدرسة وحدة الوجود ببعض السِّمات البارزة والقيمة كفلسفة، ومن بينها الطريقة التي تعالج بها مشكلة الوحدة والكثرة، والتّمييز بين الملموس والمجرَّد، ونظريَّتها العامَّة للمعرفة والإدراك

الرّوحيِّ، ولكن تُشرح هذه الأفكار بطرق مختلفة، كما تمَّت مناقشتها بإيجاز سابقًا. وهناك الكثير من القيمة في كتابات ابن عربي ومدرسته التي لا توجد في التقليد الذي افتتحه ملاَّ صدرا، لا سيَّما الأسئلة التي تتناول المعنى الدّاخليَّ للقرآن والحديث وممارسة الحياة المعنويَّة بشكلٍ عام[1].

مع ذلك، فإنّ ما ينقص بشكل عام لدى ابن عربي هو نوع التّماثل الفلسفيُّ القويُّ والوضوح الموجود لدى صدرا الذي من فضائله العظيمة أنّه بمجرّد فهم نظامه، يكون لدى المرء أساس راسخ إلى حدٍّ ما للانغماس في عالم ابن عربي، وإحدى وظائفه الفكريّة (بالنسبة إلى هذا المؤلِّف، على الأقل) هي أن يكون بمثابة المربيّ لرؤية الشيخ الأكبر من خلال المعالجة الفلسفيَّة للوجود. كما لوحظ أعلاه، فإنَّ الوجود ليس الكلمة الأخيرة في فكر ابن عربي، ولكن بقدر ما يفهم المرء ما يقوله صدرا عن الوجود، سيفهم المرء لغته حول الوجود أيضًا، وهو أمر مفيد للغاية لإدراج العديد من الجوانب الأخرى في الميتافيزيقيا الخاصَّة به في موضعها الصحيح. صدرا بمعنى ما هو الاستنتاج المنطقيُّ والدّقيق الذي سيصل إليه المرء إذا بدأ من الرّؤية الميتافيزيقيَّة لابن عربي ورغب في كشفها من حيث الوجود. أعتقد أن هذا واضح تمامًا، خصوصًا إذا نظر المرء إلى كتابات المتحدّرين «فلسفيًّا» من ابن عربي مثل القونوي والكاشاني ولاسيَّما القيصري. الهدف الأساسيُّ من هذا المقال هو إظهار أنه من الممكن تصوُّر تقليد شقيق لوحدة الوجود باللُّغة الإنكليزيَّة، وهو ليس مجرّد ترجمة ولكنّه يأخذ الرّؤى الأساسيَّة لوحدة الوجود ويعيد صياغتها وفقًا لـ الخيال المفاهيميِّ الحديث[2]. النّسق الّذي أناقشه هنا سيكون مستقلاً ولكنّه لا يزال جزءًا من العالم

---

[1] - كتب صدرا تفسيرًا قرآنيًّا غير مكتمل وإن كان مكثَّفًا، كأول فيلسوف إسلاميٍّ يفعل ذلك. أنظر سيد حسين نصر وصدر الدين شيرازي وثيوصوفيَّه المتعالية (طهران، 1997) 123-135 وتفسير القرآن الكريم حرره محمد خواجوي (قم، 1990). ومع ذلك، "تفاني صدرا الحصري للجانب الميتافيزيقيِّ والنظريِّ ظاهريًّا للدين، إلى جانب صمته شبه الكامل في ما يتعلَّق بطقوس أو وصفات تشريعيَّة معيَّنة والبنية المقبولة للتفسير الشرعيِّ للقرآن والتقاليد، هي جوانب حاسمة في كتاباته التي تصلح معًا لمجموعة متنوِّعة من التفسيرات. فهي تشكّل صعوبات لا يمكن لأيِّ قارئ أن يتجاهلها بسهولة ".(ج. موريس، حكمة العرش، برينستون، 1981، 21) على النقيض من ذلك، كتب ابن عربي ما يكفي عن الشكل الخارجيِّ والأهميَّة الداخليَّة لأركان الإسلام (الصلاة، الصيام، الحج، الصدقات) ملأ بها كتبًا عدة. يذهب ابن عربي ومدرسته أيضًا إلى حدِّ مناقشة طبيعة الاختلاف بين المدارس الشرعيَّة، وتفسير هذا الاختلاف في ضوء إمكانيَّة المعرفة المباشرة من دون الوساطة بآية قرآنيَّة أو حديث، بطريقة تحلُّ محلَّ سلاسل النقل العاديَّة. الفهم الحقيقيُّ، من وجهة النظر التقليديَّة لكلٍّ من صدرا وابن عربي، لا يمكن على أيِّ حال فصله عن الممارسة الروحيَّة اللاَّحقة. وفي السياق الإسلاميِّ، يتطلَّب ذلك فهماً معقولاً للجوانب الخارجيَّة للدين، أي العبادات الخاصَّة والقواعد السلوكيَّة التي تعمل كواسطة وكحماية للإدراك الباطنيِّ. لدى صدرا، هذه الجوانب، كما يقول موريس، لم يتمّ توضيحها، رغم أنّني أزعم أنَّه من الواضح أنَّ هذا التّمسك والفهم للبعد العمليِّ للإيمان مفترض من وجهة نظر صدرا.

[2] - يكتب موريس: "إنَّ تواصل [ابن عربي] - إذا أراد أن يكون له أيُّ تأثير على الإطلاق - يجب أن يعمل مع الرموز الناشطة بالفعل في حياة وأرواح الجمهور والأفراد الّذين يخاطبهم... بعبارة أخرى، لا يمكن للمرء أن يبدأ في إيصال أفكار ابن عربي بأيِّ طريقة جادة من دون التحقيق المستمر ثم إعادة اكتشاف تلك الرموز النشطة والفعالة للأشخاص الذين يتفاعل معهم المرء ". «ابن» عربي في «أقصى الغرب»: التأثيرات المرئيَّة وغير المرئيَّة مجلَّة جمعية محيي الدين بن عربي د - ٢٩ (2001).

الإسلاميِّ، وسيكون نتاجًا عضويًّا له بالطّريقة نفسها التي يكون بها ابن عربي وصدرا[1]، ونأمل أن يكون الكلام بلغة شفّافة وذات مغزى كاللّغتين الأكبريَّة والصّدريَّة كما هما هاتان اللّغتان لبعضهما البعض. لقد ناقشت بالفعل إمكانيَّة إعادة صياغة هذه الرؤية الميتافيزيقيَّة من حيث الموضوع بدلاً من الكائن. ولعلّ فلسفة صدرا هي أفضل نقطة انطلاق للدّخول في الفهم الفلسفيِّ للرّؤية الميتافيزيقيَّة لوحدة الوجود، لكنّني أعتقد أنّ النّظام القائم على الموضوع سيفتح تفاهمًا وعلاقة مع كتابات كتّاب أكثر «تجربة» مثل ابن عربي أيضًا. من النّاحية العمليّة، إذا كنّا نهدف إلى نظام شفّاف وذي مغزى لهذا التّقليد، يبدو من المفيد للغاية فحص وفهم نظام صدرا «القائم على الكائن» من حيث المفاهيم الّتي تأخذ الموضوع كمحور لها. وبالنّسبة إلى أيِّ مشروع فلسفيٍّ أوسع، فإنّ مثل هذا التحليل لصدرا وعقيدة وحدة الوجود لا يمكن اعتبارهما إلّا أرضيّةً وبحثًا، ولكن ربمّا يوضح لنا أنّ مثل هذا المشروع ممكن بالفعل ويستحقّ المتابعة.

في موضع آخر، ناقشتُ سبب تمتُّع هذا التّيّار من الفلسفة الإسلاميَّة ببعض المزايا الهيكليَّة والتّاريخيَّة في ما يتعلّق بالفلسفات التّقليديّة الأخرى التي تمكّنها من العمل بشكل جيّد في الوسط الفكريِّ الحديث ولماذا يكون لمثل هذا النّظام المقترح القدرة على أن يكون عالميًّا وصامدًا بحكم كونه نتاجًا محلّيًّا للتقاليد الميتافيزيقيَّة الإسلاميَّة، لذلك لن أناقش هذه الأسئلة هنا.[2] وسأختتم بياني بالإشارة إلى سببين وجيهين للغاية يجعلاننا نواصل المضيَّ قُدُمًا في ممارستنا للفلسفة التّقليديّة وفهمنا لها:

أوّلًا، لعلّ المشكلة الأكثر ضررًا من وجهة النّظر الإسلاميَّة والمعنويَّة هو فقدان الإحساس بالمقدَّس والشّعور بالغموض في الحياة والفكر المعاصرَين. والعديد من المشاكل التي تُثقل كاهلنا الآن تسير جنبًا إلى جنب مع تصوُّر للعالم يرى بشكلٍ متزايد كلّ شيء من حيث الفعل وردّ الفعل المسلوبيَْ الحياة، من عالم الطّبيعة إلى الوعي البشري. «الحياة» في هذا المفهوم هي في

---

[1] - جزء من قيمة صدرا وابن عربي هو حقيقة أن قوَّتهما الفكريَّة تتدفَّق بشكل طبيعيٍّ من الأبعاد الداخليَّة للدين. في الحديث عن فضائل دراسة ابن عربي اليوم، كتب جيمس موريس، «بحكمة السهروردي المضيئة» (حكمة الإشراق)... يتمُّ التأكيد بقوَّة على بُعد العالميَّة الفلسفيَّة على الأقل -- ولكن في أشكال التعبير والممارسة التي لا تستند بشكل جذريٍّ إلى التفاصيل الملموسة للوحي الإسلاميِّ والتقاليد والممارسة الروحيَّة. الخطر الواضح والمتكرِّر في هذه الحالة (مع السهروردي) هو أنّ تعليمه يمكن أن يتحوَّل بسهولة إلى نظام فلسفيٍّ آخر، منقطع عن جذور الممارسة الروحيَّة (وسياقها التاريخيِّ والاجتماعيِّ الذي لا غنى عنه) التي لم يتوقّف السهروردي نفسه عن التأكيد عليها كشرط أساسيٍّ مسبق لفهم نهجه ". ويقول لاحقًا في ابن عربي "ببساطة لا يوجد مفكِّر إسلاميٌّ آخر يقدّم فكره شيئًا مثل المزيج نفسه من قبول الإبداع ومرونة التفسير مقترنة بإخلاص ملموس وشامل للمصادر التاريخيَّة المكشوفة لذلك التقليد. ج. موريس "... إلا وجهه": الأبعاد السياسيَّة والجماليَّة لتراث «ابن عربي». مجلَّة جمعيَّة محيي الدين بن عربي د - ٢٣(1998).

[2]- «حول إمكانيَّة وجود تقليد فلسفيٍّ إسلاميٍّ باللُّغة الإنكليزيَّة»، في منارة المعرفة، حرره محمد فغفوري، لويزفيل، كنتاكي. (يصدر قريبًا).

الأساس فئة عشوائيّة من هذه الأفعال وردود الأفعال. العالم ليس على قيد الحياة، لكنّه كذلك ليس ميتًا حقًّا. من دون المعنى المقدّس، لا شيء حيّ أو ميّت حقًا. بدلاً من مدّ انعدام الحياة لاستيعاب الحياة كواحدة من فئاتها الفرعيَّة (أي، كنوع معيَّن من التّفاعل الكيميائيِّ الشديد التّعقيد)، يمكن للميتافيزيقيا الفعّالة إطالة العمر بقوة (كما نعرف ما هو أن تكون على قيد الحياة) لكلّ شيء بطريقته الخاصّة، من دون الانزلاق إلى نوع من العاطفة الضعيفة الذّهن أو الجمود العقائديّ. على سبيل المثال، يمكن أن تؤدّي الميتافيزيقيا المتكاملة والفعّالة إلى طرق أفضل لتصوُّر ما يسمَّى بمشكلة «العقل والجسد» في الفلسفة، وكذلك في الفيزياء[13] وعلم الأحياء العصبيَّة. عندما يتعلَّق الأمر بمسألة العقل في علم الأحياء العصبي والحالات الأنطولوجيَّة غير القابلة للملاحظة في الفيزياء، فإن الافتراضات الميتافيزيقيَّة لا تقلّ أهمّيّةً عن البيانات نفسها. لا يزال الفيزيائيون يناقشون «انهيار» الدّالّة الموجيَّة كمسألة فلسفة، حيث لا يوجد خلاف عام حول البيانات. ولا تزال هذه الفكرة حتى الآن غير مثبتة أو مُخطّأة بالتّجربة. وبالمثل، رغم الادعاءات المعاكسة، فإنّ العلاقة بين الدّماغ المادّيِّ والوعي البشريِّ ليست مفهومة جيّدًا على الإطلاق من وجهة النّظر البيولوجيَّة. علم الأعصاب الحديث، بقدر ما يتعامل مع الدّماغ، لا يمكنه إثبات أو دحض الكثير حول طبيعة الروح (أو العقل، كما يشير إليه معظمهم في هذا السّياق).

ثانيًا، بصرف النّظر عن مدى شموليَّة أو مدى صقل الميتافيزيقيا، لعلَّ الأيام قد ولَّت لتؤخذ الأعمال المكتوبة حصرًا من قبل الفيلسوف المحترف باعتبارها جديرة بالاهتمام. الفلسفة الحقيقيَّة ستكون أداة إعمال للفكر، ويجب أن تساعد الإنسان على التفكير في كلِّ ما يفكِّر فيه - الفنّ والأخلاق والحبّ والموت والله. لم يعد بإمكان النّسق الفلسفيِّ أن يفترض بيئة مقدَّسة حيث يعيش الناس وفقًا للحقيقة بالإضافة إلى التّفكير فيها. لقد كانت مثالاً عن بيئة، عن ثقافة مقدَّسة مُعطّرة بالهدفيَّة، توفّرها حضارة تقليديَّة مثل الإسلام، كنوع من البيئة الّتي يفتقر إليها معظم العالم الحديث. يجب ألَّا تكون الفلسفة سردًا فحسب، بل يجب أن تحتوي أيضًا في داخلها على الحسِّ المقدَّس والكينونة الداخليَّة والغموض. يمكن أن تكون الفلسفة منطقيَّة ودقيقة وشاملة مع الاعتراف بحدودها كنظام فكريٍّ، وكأداة للتفكير. خطأ الأنظمة الحديثة والأنظمة التَّابعة هو الادّعاء بشرح كلِّ شيء من حيث نفسه وعدم السَّماح بأيِّ شيء، ممَّا تعجزعن تفسيره بالكثير من الكلمات. هذا هو بالضبط غياب الحسِّ بالقداسة والغموض، وكلاهما موجود بقوَّة في التقاليد الميتافيزيقيَّة الإسلاميَّة.

كُتب هذا المقال بافتراض أنَّ التّقاليد الفكريَّة الإسلاميَّة لا تقتصرعلى الكثير الّذي تقدِّمه لنا فلسفيًّا وروحيًّا، بل وأيضًا تتيح ما هو ممكن ومرغوب بالفعل لجهة بدء وتنظيم طريقة جديدة

للحديث عن القضايا الفلسفيَّة والرّوحيَّة الدّائمة. إذا تمكّنّا في الغرب من تشكيل تقليد شقيق للتّقاليد الحاليَّة والحيَّة للميتافيزيقيا الإسلاميَّة في الشّرق- كنتاج محليٍّ وليس مجرَّد محاكاة واشتقاق - سنكون قادرين ليس على الاستفادة بشكل أكثر ثراءً من هذا السّياق فحسب، ولكن أيضًا على امتلاك أدوات مفاهيميَّة محسّنة لمعالجة المشاكل الفكريَّة والرّوحيَّة الفريدة في عصرنا. وكانت هذه محاولة متواضعة لبدء تلك العمليَّة في إحدى الاتّجاهات الممكنة؛ ما أقترحه ليس مشروعًا صغيراً، ولكن سيكون من المفيد إذا سمح لنا بالاستفادة من حكمة الماضي من دون الحاجة إلى إعادة إنشاء خيالنا المفاهيميِّ والرّمزيِّ من الصِّفر.

لائحة المصادر والمراجع:

المصادر باللُّغة العربيَّة:

1. جون والبريدج، The Leaven of the Ancients: السهروردي وتراث اليونانيين، نيويورك، 2000.

2. سيد حسين نصر، «فلسفة ما بعد ابن سينا الإسلاميَّة ودراسة الوجود»، في فلسفات الوجود، تحرير بارفيز مورويدج (نيويورك، 1982).

3. صدر الدين الشيرازي والثيوصوفيا المتعالية، طهران، 1997، 107)، الملاَّ صدرا الشيرازي، الفلسفة المتعالية، المجلَّد 2 (2001).

4. في كتابه ابن عربي والفكر الحديث (أنقا للنشر، أكسفورد، 2002).

5. ك. داقلي، نظريَّة المعرفة لملاَّ صدرا وفلسفة الفيزياء. الفلسفة المتعالية المجلَّد 1:2 (2000).

6. ملاَّ صدرا، الشّواهد الرّباعيَّة، حرَّره جلال الدين أشتياني (مشهد، 1967).

7. هـ. كوربن كتاب الاختراقات الميتافيزيقيَّة، طهران - باريس، 1964.

8. و. شيتيك "مدرسة ابن العربي". تاريخ الفلسفة الإسلامية. سيد حسين نصر وأوليفر ليمان، محرر. لندن، 1996.

9. وجهات النظر الروحيَّة والحقائق الإنسانيَّة"، ميدلسكس،المملكة المتَّحدة، 1987.

10. وليام شيتيك، قلب الفلسفة الإسلاميَّة) أكسفورد، 2001).

المصادر باللُّغة الإنكليزيَّة:

11. See especially his Sufi Path of Knowledge and The Self-Disclosure of God (Albany, NY, 1989, 1998).

12. John Walbridge, The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks (New York, 2000).

13. William Chittick, The Heart of Islamic Philosophy (Oxford, 2001).

14. See H. Corbin, Le Livre des penetrations metaphysiques, Tehran-Paris, 1964.

الاستشراق الأنثروبولوجي للتصوُّف
مسعى انتقادي

صابر أبا زيد
بروفسور التصوف في كلية الآداب بجامعة جنوب الوادي . جمهورية مصر العربية

ملخّص إجمالي

تتمثَّل جهود المستشرقين عبر تاريخهم الطويل من خلال أعمال وإسهامات عديدة، سواء كانت من خلال التدريس بالجامعات العربية والإسلامية أم جمع المخطوطات وفهرستها وتحقيقها تحقيقًا علميًّا ونشرها، أو الترجمة من العربيَّة إلى اللُّغات الأوروبيَّة، والتأليف في العديد من الدراسات العربيَّة والإسلاميَة، ونخصُّ بالذكر ما تمَّ في مجال الفلسفة بصفة عامَّة، والفلسفة الإسلاميَّة بصفة خاصَّة، والتصوُّف الإسلامي بصفة أخصّ، هذا بالإضافة إلى رؤيتهم لعلم الكلام ودراسة الفرق الإسلاميَّة، وفلاسفة الإسلام. ومن المهم الإلفات إلى أن رؤية الاستشراق تختلف وتتباين بحسب النزوع الفكريِّ / الإيديولوجيِّ للمستشرق سواء كانت رؤية نقديَّة أم تحليليَّة أو مقارنة... إلخ.

مسعانا في هذه الدراسة الوقوف على المعطيات التي قدمتها الدراسات الإستشراقية الغربية حيال التصوف الإسلامي ونقد ما تنطوي عليه من معاثر معرفية وتوظيفات إيديولوجية ولا سيما لدى أولئك المستشرقين الذين درسوا التصوف وفق المنهج الأنثروبولوجي.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الإستشراق الأنثروبولوجي- الإيديولوجيا- الدراسات الإسلامية – ماسينيون – الحلاج- تاريخ الإستشراق.

تمهيد:

الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي، وكلمة مستشرق بالمعنى العام تُطلق على كلِّ عالمٍ غربيٍّ يشتغل بدراسة الشرق كلِّه في لغاته وحضاراته وأدبيَّاته وفلسفاته. لقد وظهر مفهوم مستشرق Orientalist في إنكلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م وأُدرِج مفهوم الاستشراق Orientalism في قاموس الأكاديميَّة الفرنسيَّة عام 1838م [1].

المهمُّ في الأمر هو بداية الدراسات العربيَّة الإسلاميَّة في أوروبا، والاهتمام بالإسلام والحضارة الإسلاميَّة سواء كان ذلك بالقبول أم الرفض، ولو تجاوزنا تاريخ الاستشراق في مراحله الأولى والتي تتمثَّل في الصراع بين العالم المسيحيِّ الغربيِّ والشرق الإسلاميِّ في القرون الوسطى على الصعيدين الدينيِّ والإيديولوجيِّ – فيمكن القول بأنَّ القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديَّين يمثِّلان عصر الازدهار الحقيقيِّ للحركة الاستشراقيَّة، ففي مارس 1795م قامت الحكومة الثوريَّة في باريس بإنشاء مدرسة اللُّغات الشرقيَّة الحيَّة، وبدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتَّجه نحو اتخاذ طابع علميٍّ على يد المستشرق الفرنسيِّ سلفستر دي ساسي (ت 1838م) Silvestre de Sacy [2]. الذي أصبح إمامًا للمستشرقين في عصره وإليه يرجع الفضل في جعل باريس مركزًا للدراسات العربيَّة، ونقطة محوريَّة للتلاميذ والباحثين والعلماء من كلِّ مكان.

وقد ألَّف دي ساسي عام 1810م كتابًا هامًّا في العربيَّة سمَّاه "التحفة السنيَّة في علم العربيَّة" (أصل كتاب بالفرنسيَّة ومعنون بالعربيَّة موجود بخزانة الكتب العربيَّة بمكتبة الكوليج دي فرانس بباريس Collége de France ولقد اطَّلعت عليه أثناء وجودي هناك). وفي عام 1895م أي بعد مائة عام من الثورة، ظهرت في باريس مجلَّة تمنح اهتمامها بصفة خاصَّة للعالم الإسلاميِّ وهي (مجلة الإسلام)، وقد خلفتها في عام 1906م مجلَّة (العالم الإسلامي)، ثم تحوَّلت إلى مجلة (الدراسات

---

[1]- للمزيد من التفاصيل عن الاستشراق وتطوُّره ورجاله وجهود المستشرقين في الميزان أنظر في ذلك:

- د. / نجيب العقيقي – المستشرقون – دار المعارف بمصر – ثلاثة أجزاء – الطبعة الرابعة – 1982 م. والكتاب فيه جهد واضح عن الاستشراق.

- د. عبد الحميد حمدان – طبقات المستشرقين – مكتبة مدبولي – القاهرة – الطبعة الأولى – 2000 م – ص 8.

- مكسيم رودنسون – الصورة الغربيَّة والدراسات العربيَّة الإسلاميَّة – تراث الإسلام ج1 – تصنيف جوزيف شاخت وكلفورد بوزورث – ترجمة د. محمد زهير، د. حسين مؤنس – تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى – راجعه د. فؤاد زكريا – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد 233 – مايو 1998 م – ص 59.

- د. صابر أبا زيد – دراسات فلسفيَّة في الحوار والاستشراق – سلسلة الفكر الإسلامي (2) – دار الوفاء بدنيا الطباعة والنشر – إسكندريَّة – الطبعة الأولى 2010 م – ص 147 ما بعدها.

[2]- ولد ديساسي في باريس 21 / 9 / 1758 م وتوفي عام 1838، بدأ دروسه في المنزل ودرس الأدب اللاَّتيني والأدب اليوناني وتعرف على يهوديٍّ مقيم في باريس فزادة تضلُّعًا في اللُّغتين العبريَّة والعربيَّة، عيِّن عضوًا لمجمع العلوم لنشر المخطوطات الشرقيَّة وعضوًا في أكاديميَّة النقوش والآداب، ومن أهمِّ مؤلَّفاته: مختارات عربيَّة- مقامات الحريري – عرض لديانة الدروز – كليلة ودمنة، ولكن أهمَّ كتبه "في مجلَّدين عنوانه: النحو العربي – لاستعمال تلاميذ المدرسة الخاصَّة باللُّغات الشرقية".

Grammaire arabe àI' usage des éléves de I' Ecole Spéciale des langues orientales

الإسلاميَّة)، بالإضافة إلى ذلك فقد عقد أوَّل مؤتمر للمستشرقين في باريس عام 1873م. وقد كان للمدِّ الاستعماريِّ في العالم الإسلاميِّ دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الأوروبيَّة إلى الشرق، وخصوصًا ما بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلاديِّ، وهناك أمثلة عديدة سنذكرها في مقالنا هذا عن ارتباط الاستشراق بالاستعمار في البلاد المختلفة، وسنركِّز على دور فرنسا وانكلترا اللتين كان فيهما عدد كبير من المستشرقين يعملون كمستشارين لوزارة المستعمرات الفرنسيَّة والإنكليزيَّة في شئون شمال أفريقيا، وعلى سبيل المثال كان المستشرق الكبير دي ساسي هو من ترجم البيان الموجَّه إلى الجزائريين، وكان يُستشار بانتظام في جميع المسائل المتعلِّقة بالشرق من قبل وزارة الخارجيَّة، وفي حالات معيَّنة من قبل وزير الحربيَّة أيضًا.

وإلى عهد قريب، كان المستشرق الفرنسيُّ لويس ماسينيون (1883/1962)م Louis Massignon مستشارًا للإدارة الاستعماريَّة الفرنسيَّة في الشئون الإسلاميَّة، وهو مستشرق وعالم إسلاميَّات ومهتمٌّ بدارسة الفلسفة الإسلاميَّة والتصوُّف الإسلاميِّ وخصوصًا أبو منصور الحلاج، وقد ولد بباريس ويعتبر من أبرز أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، وتوفي في باريس تاركًا لنا العديد من المؤلَّفات والترجمات والتحقيقات والدراسات، كما أسهم بمجهود وافر في عقد مؤتمرات دوليَّة للمستشرقين وتاريخ الأديان وساهم فيها مساهمة فعَّالة، وفي عام 1909م باشر بحوثه ودراساته الفلسفيَّة والإسلاميَّة حول شخصيَّة الحلاج المتصوِّف الإسلاميِّ الفلسفيِّ وذلك في مكتبات اسطنبول بتركيا، ثمَّ غادر إلى القاهرة للدراسة في الأزهر، وألقى محاضرات في جامعة القاهرة في شتاء عامي 1912 / 1913م حول تاريخ الأديان والعقائد الفلسفيَّة والإسلاميَّة وتاريخ المصطلحات الفلسفيَّة، وأصبح بعد ذلك مديرًا لمجلَّة "العالم الإسلامي" التي أصبحت مجلَّة للدراسات الإسلاميَّة منذ عام 1927م، واستهوته دراسة الفلسفة الإسلاميَّة مثل أستاذه المستشرق هنري كوربان وخصوصًا التصوُّف الإسلاميَّ والوجد الصوفيَّ والعرفان، ونشر دراسات جديدة عن التصوُّف الإسلاميِّ، وكتب عن شخصيَّات عديدة في الإسلام مثل أبو منصور الحلاج وابن سبعين الأندلسي وسلمان الفارسي في كتاب " شخصيَّات قلقة في الإسلام " الذي قام بترجمته د. عبد الرحمن بدوي - وكتب لويس ماسينيون في الفرق الإسلاميَّة خصوصًا القرامطة والنصيريَّة والشيعة، وعن فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي وابن سينا[1] ... إلخ.

---

[1]- يراجع بخصوص لويس ماسينيون ورؤيته النقدية للتصوف وخصوصًا لدى أبو منصور الحلاج.

- La passion de Husayn Ibn-Mansûr Al-Hallâj mortyr mystique de I'Islam, execute a Bagdad Ie 26 Mars 622- E'tude d'Histoire Religieuse, Nouvelle E'dition, 4 tomes E'di: Gallimard – Paris – 1975.

- وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب الهام 1922 م.

- للمزيد من التفاصيل حول المستشرق الفرنسي وحياته وعصره ومؤلَّفاته وجهوده في الجوانب اللَّاهوتيَّة والتأثيرات المباشرة في الرؤية الفكريَّة للإسلام، وكذا في التصوُّف الإسلاميِّ والطرق الصوفيَّة (الحلاج نموذجًا). يراجع في ذلك: د. صابر أبا زيد: لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلاميِّ – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الطبعة الأولى الإسكندرية 2004 – ص 16 – 29، 54 – 67.

1. رؤية الاستشراق ومفهوم الأنثروبولوجيا:

يدور مقالنا هذا حول **نقد رؤية الاستشراق الأنثروبولوجي للتصوُّف**، وقد تختلف الرُّؤى وأدوات الطرح الإيديولوجي للمستشرقين كلاًّ على حده، فالاستشراق الفرنسيُّ يختلف عن الاستشراق الإنكليزيِّ والألمانيِّ وعن الإيطاليِّ في الطرح والرُّؤى بالنقد والتحليل.

وطالما أنَّ موضوع المقال بهذا العنوان كان لزامًا علينا توضيح الآراء النقديَّة للمستشرقين بصفة عامَّة - حتى لو كان التركيز على الاستشراق الفرنسيِّ – للتصوُّف والصوفيَّة من الناحية الأنثروبولوجيَّة، ويمكن لنا أن نقرِّر أنها دراسة للمجتمعات الإنسانيَّة من منطلق أن الأنثروبولوجيا هو علم الإنسان بما هو إنسان ودراسة عاداته وتقاليده ولغته ومعيشته وفنه ومأكله ومشربه... أي دراسته اجتماعيًّا من كلِّ الجوانب. كما كان لابدَّ من وقفة حول تأصيل مفهوم **الأنثروبولوجيا** وتيَّاراتها وأقسامها – كما درسناها على يد أستاذنا القدير ومؤسِّس هذا العلم في مصر والعالم العربي المرحوم أ. د / أحمد أبو زيد[1] – حيث يقول: "إنَّه اختار الأنثروبولوجيا كتخصُّص علميٍّ لنفسه، فهو، كدراسة للإنسان في مختلف أبعاده البيوفيزيقيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، "علم شامل يجمع بين مجالات وميادين متعدِّدة ومختلفة بعضها عن بعض كاختلاف علم التشريح مثلاً عن تاريخ تطوُّر الجنس البشريِّ والجماعات العرقيَّة وعن دراسة النُّظم الاجتماعيَّة من سياسيَّة واقتصاديَّة وقانونيَّة ودينيَّة وقرابيَّة وما إليها"[2]، وكذلك عن الإبداع الإنسانيِّ في مجالات الثقافة المتنوِّعة التي تشمل التراث الفكريَّ، وأنماط القيم، وأنساق الفكر، والإبداع الأدبيَّ والفنيَّ، والعادات والتقاليد ومظاهر السلوك الإنسانيِّ في المجتمعات البشريَّة.

ومن المعلوم أن هناك أنواعًا ثلاثة من الأنثروبولوجيا هي: الثقافيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة، والتركيز على المجتمع الصوفيِّ وخصوصًا ما يدور في الموالد والاحتفالات الدينيَّة لإحياء ذكرى مولد أو وفاة أحد الأولياء الصالحين من أقطاب الصوفيَّة أو تلاميذهم أو مريديهم، وكما درسناها أيضًا على يد أ. د / فاروق أحمد مصطفى[3].

نعود إلى نقطة تأصيل الأنثروبولوجيا لنقول إنَّ رجال الاستشراق الجدد يحتلّون مكانة مهمَّة في الخطاب الغربيِّ لنقد التصوُّف وممارساته الأسطوريَّة الأنثروبولوجيَّة العجائبيَّة، ولهم في ذلك مناهج عديدة وتعريفات تُعدُّ ضمن الأنثروبولوجيا العامَّة، **أمَّا الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة**

---

[1]- الأستاذ في كليَّة الآداب ومؤسس قسم الانثروبولوجيا جامعة الإسكندرية في منتصف السبعينيَّات وبداية الثمانينيَّات ويُعدُّ رائدًا لتأصيل علم الأنثروبولوجيا.

[2]- د. أحمد أبو زيد – الطريق إلى المعرفة – كتاب العربي بالكويت – الطبعة الأولى – 2001 م – الكتاب (46) – ص7.

[3]- الأستاذ في قسم الأنثروبولوجيا بكليَّة الآداب جامعة الإسكندريَّة – رحمه الله – في كتاب هام صدر بعنوان - "الموالد" دراسة للعادات والتقاليد الشعبيَّة في مصر (1980 م).

فيمكن تعريفها بأنَّها علم الإنسان باعتباره كائنًا اجتماعيًّا، أو كما قال أرسطو قديمًا: "الإنسان حيوان اجتماعي"، ولكن المشكلة تكمن - كما يذكر حسين فهيم - في تعدُّد فروع الأنثروبولوجيا، ويحدِّدها في ثلاثة تخصُّصات رئيسيَّة هي: الأنثروبولوجيا الطبيعيَّة، والأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة، والأنثروبولوجيا الثقافيَّة[1].

يبدو أن العتبة الأولى في هذا الحقل من العلوم الإنسانيَّة - والتصوُّف الإسلامي منها - هو **الميدان** بوصفه مخبراً للأنثروبولوجيا كما يذهب كثير من المستشرقين والعلماء إلى التأكيد على هذا الأمر، وهذا ما سوف يتَّضح لنا لو قمنا بدراسة أيِّ نموذج من النماذج التي تعتمد على البحث الميدانيِّ في بناء التصوُّرات والرُّؤى كما في دراسة ظاهرة الموالد وزيارة الأولياء والاحتفالات الصوفيَّة التي لا تتوافق مع الشرع، كما أوضحت ذلك في أحد مؤلَّفاتي عن التصوُّف الإسلامي[2].

في هذا السياق، يذهب المستشرق **إيميل دور كايم** E. Durkheim عالم الاجتماع المعروف (1958 - 1917 م) إلى أنَّ على الباحث الذي يقوم بدارسة وبحث حقول الأنثروبولوجيا، أن يختار عيّنات الدراسة من خلال فحص ووصف شعوب معيَّنة كانت تمثِّل نمطًا من أنماط العيش والحياة سواء كانت بدائيَّة - تقوم على أشكال التضامن الميكانيكيِّ إلى أشكال التضامن العضويِّ - أم غير بدائيٍّ وذلك في التأسيس لمفاهيم انقساميَّة Segmantarite في ميدان علم الاجتماع [3] ومناهجه، وهذا ما نجده في منهج البحث الأنثروبولوجيّ.

إذن، يمكن القول أنَّ نشأة علم الاجتماع ونظريَّاته السوسيولوجيَّة جاءت في تحليلات أوغست كومت A. Comte العالم الفرنسيِّ (1798 - 1857) التطوريَّة وتصوُّراته الوضعيَّة الكلاسيكيَّة، وتصوُّرات هربرت سبنسر العالم البريطاني (H. Spencer 1820 - 1903) العضويَّة البيولوجيَّة، وتفسيرات دوركايم الواقعيَّة أو غيره من العلماء[4].

من هنا، لو قمنا بتطبيق هذه المناهج على دراسة ونقد التصوُّف والصوفيَّة، وهذا ما نجده في منهج البحث الأنثروبولوجي إذ يذهب الباحث إلى موطن الشعب الذي اختاره موضوعًا للدراسة (الميدان)، لكي يقوم بعمله، فيستمع إلى أحاديثهم ويزور بيوتهم، ويحضر طقوسهم، ويلاحظ سلوكهم العادي ... ويسألهم عن تقاليدهم، ويتآلف مع طريقة حياتهم حتى تصبح لديه فكره شاملة عن ثقافتهم، فهذه الدراسات لا تعدم أمرين:

---

[1]- حسين فهيم: قصو الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان - عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - الطبعة الأولى - 1986 - ص18.

[2]- د. صابر أبا زيد - التصوُّف الإسلامي بين الحقائق والأباطيل - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندريَّة - الطبعة الأولى 2021 - يراجع الفصل السابع.

[3]- إيميل دور كايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة د. محمود قاسم - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الأولى - 1950 - ص 39.

[4]- يراجع في ذلك د. عبد الله محمد عبد الرحمن - النظريَّة في علم الاجتماع (النظريَّة الكلاسيكيَّة) دار المعرفة الجامعيَّة - الإسكندريَّة 2003 - ص 24.

الأمر الأوّل: أنَّ لها غاية سياسيَّة تسعى من أجلها، فهي تقوم على دراسة الشعوب ليس من أجل غايات علميَّة فحسب، بل هناك أيضًا مسوّغات سياسيَّة من أجل تقديم تصوُّر علميٍّ عن طبيعة تلك الشعوب حتى تسهل للدول الداعمة للبحوث من أجل تسهيل الطريق أمامها في السيطرة عليها من قبل الدول الغربيَّة.

الأمر الثاني: أنَّها لا تقوم بعملها من دون خلفيَّة علميَّة سابقة تقوم عليها برامج البحث في الميدان. فالبحوث إمَّا أنَّها تؤكِّد على الفرضيَّات السابقة، أو تقدِّم لها نقدًا وتقويمًا على أساس ما يظهر في الميدان من نتائج.

أما على الصعيد الأوَّل فيجعل البحث العلمي مرتهنًا للخطاب السياسيِّ الذي يقدِّم دعمًا ويسخِّر جهود الباحثين من أجل غايات الهيمنة على مقدَّرات الآخر، عندما عمدت الأنثروبولوجيا الأنكلوسكسونيَّة وبالتحديد البريطانيَّة إلى دراسة مجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا بعد الحرب العالميَّة الثانية مثلاً، إذ ركَّزت بشكل رئيسيٍّ على ظاهرة السلطة داخل هذه المجتمعات. ولكن، هل هناك سلطة لدى الصوفيَّة في هذا المضمار، حيث أنَّ السلطة هنا تتمثَّل في إخضاع المريدين للشيخ، ومن هنا نراهم يأتون بممارسات ما أنزل الله بها من سلطان.

وعليه، فإنَّ مقالنا هذا يؤكِّد على إبراز الغايات الأنثروبولوجيَّة التي توجِّه هذا الحقل المعرفيَّ الذي يدَّعي الاستقلاليَّة فإنَّه يظهر لنا بأنَّه محكوم بالأحكام المسبقة فضلاً عن الاستراتيجيَّة الصوفيَّة لدى جماعات وفرق الصوفيَّة وطوائفها التي تؤكِّد على توجيه البحث من أجل معرفة الآخر، ومن أجل تحقيق أهداف دنيويَّة، وهو بهذا جزء من المشروع الاستشراقيِّ القديم الذي عمل في المغرب بمراحل طويلة. لكن من سمات هذا المنهج أنَّه جزء من منظّمة مدعومة من قبل بريطانيا من أجل تحقيق مقاصدها السياسيَّة في الشرق وخصوصًا في منطقة المغرب العربيِّ التي هي جزء من مشروع الاستشراق الغربيِّ، وهذا ما عمدت إليه الأنثروبولوجيا الأنكلوسكسونيَّة، وبالتحديد البريطانيَّة. ولعلَّ أبرز مستشرقي بريطانيا هو أرنولد نيكلسون الذي كتب عن التصوُّف والصوفيَّة صفحات وصفحات.

2. منهج الانقسام وأبعاده الاستشراقيَّة:

يعدُّ مفهوم الانقسام من أهمِّ سمات هذا المنهج، إذ أعاد " **بول باسكون** " (1923 – 1985م) بعد بحث واستقصاء، مفهوم (الانقساميَّة) إلى معنى لا يقترب إلى مجال الفيزياء والعلوم بل وجده مفهومًا مأخوذًا من مصطلحات علم الحيوان.

ويُعتبر إميل دوركايم أوَّل باحث وظَّف مفهوم " الانقساميَّة "، حيث رأى أنَّ عامل الانشطار

يفهم حين يصبح الجيل الواحد مصدرًا لأجزاء جديدة: (أبناء)، وهؤلاء بدورهم - كلٌّ على حِده - يشكِّل (وحدة سلاليَّة) جديدة، تتفرَّع منها هي الأخرى وحدات سلاليَّة جديدة، وهكذا دواليك. وهذا ما يُطلَق عليه علم السلالات البشريَّة في الجغرافيا والأنثروبولوجيا، وهي تعادل نظريَّة التبنّي الروحيِّ والمُريد والشيخ في التصوُّف الإسلاميِّ، وهذه من نقاط النقد الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف من قبل المستشرقين.

أمَّا عامل الانصهار، فيبدو حين يصبح هذا الانشطار نفسه مصدرًا لتعيين "أجزاء" أو "أقسام" جديدة من داخل النسق الانقساميِّ. بهذا الشكل، إذن، يصبح كلُّ جيل من الأجيال يُجسَّد مستوى من الانقسام والتداخل: **فالمستوى الأوَّل** هو القبيلة، **والمستوى الثاني** هو القسمة أو الفرع القبليُّ، ويُصطَلح عليه "الخمس"، **والمستوى الثالث** هو الوحدة السلاليَّة وصولاً إلى أدنى مستوى أي الوحدة العائليَّة ثم الفرد.

لكن، يبقى السؤال المطروح هو: كيف تشتغل كلٌّ من آليَّتي "الانشطار" و"الانصهار" هاتين (سوسيولوجيًّا)؟ وكيف تعملان على بنية (Structuration) مستويات الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة وأشكالها من داخل المجتمع الانقساميِّ؟ أو بمعنى أدقّ، كيف يعمل النسق الانقساميُّ وفق هاتين الآليَّتين على إنتاج وإعادة إنتاج نفسه، رغم عوامل الصراع والتوتُّر التي تتهدَّده؟ هنا بالذَّات يقدم الانقساميون مقولتي (التعارض) و (التحالف) كنموذج للتحليل، وكقاعدة تؤسِّس للنَّسق الانقساميِّ وتمدُّه بشروط الاستمراريَّة. فإذا كانت الصراعات وأشكال النزاع التي يشهدها المجتمع الانقساميُّ - عبر مختلف مستوياته البنائيَّة - تمثِّل واقعًا مرتبطًا أشدَّ الارتباط ببنيات ذلك المجتمع، وتناقضاته الداخليَّة - كما يؤكِّد الانقساميون أيضًا - فإنَّ ذلك لا ينفي وجود أشكال من التماسك والاتحاد، فالصراع في مستويات أدنى وهذا لا ينفي وجود أشكال من التعاون والتحالف في مستويات أعلى وبصورة تلقائيَّة [1].

كانت الدراسات الميدانيَّة هي التي أكَّدت على هذا المفهوم، وبعد مرور حوالي عشر سنوات قدَّم المستشرقون دراسات عديدة وطرحوا موضوعات جديدة حول المجتمعات العربيَّة التي تتَّسم بالقبليَّة والعرقيَّة (مثل مصر والمغرب) مع الباحثين الأنكلوسكسونيين من خلال الاعتماد على فرديَّات الأنموذج الانقساميِّ ومنطلقاته.

ولقد برز في ميدان الأنثروبولوجيا نموذج تحليليٌّ جديد للمجتمعات البريَّة وتحليل يمارس لجاذبيَّة وإغراء لا يُستهان بهما في مجال العلم الأنكلوسكسوني والذي سيبلغ أوجه في التطبيق على يد ثلَّة مهمَّة من الباحثين الأنثروبولوجيين من أمثال جيلنر، وجون واتر بولي (1939 م) وريمون

[1]- ولقد قدَّم المفكِّر المغربي لطفي الإدريسي أهمَّ نتائج الطرح الانقسامي بخصوص رؤيته النقديَّة للقبيلة المغربيَّة في دراسات عدَّة.

جاموس وجاك بيرك وروبير منطاي وبول باستن... إلخ [1]، إلاَّ أنه على صعيد الأحكام المسبقة جرى إسقاط خطابات فكريَّة غربيَّة على شعوب أُخَر، وهذا الاسقاط يفقد تلك البحوث قيمتها التجريبيَّة، ويجعلها مرتهنة للأحكام الثقافيَّة والحضاريَّة التي انطلق منها الباحث سواء كان عالماً بها كباحث يخدم مشروعًا غربيًّا أم موجَّهًا سياسيًّا، وهذا ما ذكرناه من قبل وخصوصًا في رؤية النقد الصوفيّ.

أمَّا موقف الباحثين العرب في مجال الأنثروبولوجيا، فنلمسه من الاصطلاح، إذ من الملاحظ أنَّ مفهوم الانقساميَّة عندما انتقل إلى الُّلغة العربيَّة لم يصادف توافقًا بين الباحثين في ما يتعلَّق بالمصطلح. ونلاحظ هنا أنَّ بعض التفاوت قد يحدث بين المفهوم والمصطلح ولاسيما لدى علماء المغرب العربيِّ، ففي تونس استعمل مصطلح "التجزؤيَّة" مقابلاً له، وفي المغرب عرَّبه عبد الكبير الخطيبي بلفظ "التجزيئة"، بينما استعمل أحمد التوفيق عبارة "الانقساميَّة" وهي التي نالت الموافقة لدى العديد من المؤرِّخين.

هذا على مستوى الاصطلاح، أمَّا على مستوى النظريَّة فإنَّ النظريَّة الانقساميَّة تقوم على مبدأين أساسيَّين:

ـ مبدأ التعارض الأفقي المؤدّي إلى التوتُّر والصراع بين الوحدات المتساوية في المستوى الأفقيِّ من ضمن المنظَّمة الانقساميَّة.

ـ مبدأ التكامل المفضي إلى التعاون بين الوحدات المتسلسلة في المستوى العموديِّ وتحالفها مع جهة أخرى.

من هنا يمكن لنا استحضار المقولة الشهيرة في نظام العصبيَّة الخلدونيَّة (ابن خلدون في المقدِّمة)، وقد تعرَّضت هذه النظريَّة لكثير من النقد من قبل باحثين مغاربة وغير مغاربة نذكر منهم جرمان عياش وعبد الله حمودي والمفكر الكبير عبد الله العروي كلٌّ من منطلقاته الخاصَّة، أمَّا النقد الأساسيُّ الذي وجِّه إليها فهو أنَّها نشأت لتعالج مجتمعات تفتقر إلى بنية الدولة الأساسيَّة، وتبيَّن بعد ذلك أنَّه بالإمكان تجاوز هذه النظريَّة مع الاستفادة منها فظهر من الإجرائيِّ أن استعمل عبارة الدولة الانقساميَّة بتوصيف الدولة المخزنيَّة قبل الاستعمار، وهي بطبيعة الحال دولة تتكيَّف مع النظام القبليِّ، وتلك هي أدوار الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة. ولعلَّ ما يسري على المغرب ينطبق على مصر لأنَّ جلَّ الأولياء الصالحين ورواد الصوفيَّة الذين أتوا إلى مصر، وعاشوا فيها، وأفادوا وكتبوا وعلَّموا وتركوا لنا تراثًا زاخرًا من التصوُّف الإسلاميِّ، وماتوا ودُفنوا بمصر، كانوا مغاربة.

---

[1]- محمد زاهد، إيت ورياغر: قبيلة من الريف المغربي – أسئلة الأنثروبولوجيا ومداخل الاسنوجرافيا.
- أنظر ايضًا ج. آربري. المستشرقون البريطانيون – تعريب / محمد الدسوقي النويهي – لندن 1946 م - ص8.

يجدر القول أنَّ أغلب الدراسات الانقساميَّة والتي كانت تعتمد على النسب والقبليَّة كانت تؤكِّد على أمرين:

الأمر الأوَّل: أنَّه يقدِّم الحلول للمشاكل التي تظهر عن الإدارة والحكم المحليِّ في المجتمعات البدائيَّة والمحليَّة التي تعتمد على التضامن الميكانيكيِّ.

الأمر الثاني: أنَّه يقدِّم معالجة مشكلات التغيير الحضاريِّ السريع في هذه المجتمعات والمساعدة في التكيُّف المناسب، وهنا يذكر مبروك بوطقوقت في نصٍّ هام لعالم الأنثروبولوجيا"... ولكي يحقِّق عالم الأنثروبولوجيا النجاح لأهدافه وبحوثه ودراساته، وقد جرى التقليد أن يقوم بأبحاثه الميدانيَّة لدى الشعوب البدائيَّة[1]· التي تعيش خارج التيَّار التاريخيِّ للثقافة الأورو – أميركيَّة، أو الثقافات الأخرى المتحضِّرة التي تعرف الكتابة وذلك للمقارنة وإيجاد أوجه التشابه والاختلاف في السياقات التاريخيَّة التطوُّريَّة للثقافات الإنسانيَّة المختلفة"[2].

إنطلاقًا من ذلك، أصبح علم الأنثروبولوجيا بشكل عامٍّ تخصُّصًا علميًّا يبحث في أصول الشعوب المختلفة وخصائصها وتوزُّعها وعلاقتها بعضها ببعض، ويدرس ثقافاتها دراسة تحليليَّة مقارنة ترصد الأنثروبولوجيا انتظام وتغيُّر العقائد والأعراف والتقاليد في مجتمع تسوده مواجهات دينيَّة أو اجتماعيَّة أو عرقيَّة، والمجتمع الصوفيُّ والصوفيَّة في القلب منها كما سيتَّضح عند عرضنا للأنثروبولوجيَّا الدينيَّة.

3. حول الأنثروبولوجيا الدينيَّة:

الأنثروبولوجيا الدينيَّة هي دراسة معمَّقة للشعوب ومعتقداتها، وكيف تعمل هذه المعتقدات في التشكيلة الثقافيَّة لشخصيَّة الإنسان في المجتمع المدنيِّ، وفي هذا المضمار لا تشكِّل دراسة لاهوتيَّة (علم الكلام في الإسلام)، ولا تشكِّل أيضًا دراسة حول الحقيقة الإلهيَّة للدين، بقدر ما هي دراسة للإنسان، ما يعتقد به وما يشكِّل بالنسبة إليه حقيقة مطلقة، رغم عدم وجود حقيقة مطلقة إلاَّ في الوجود الإلهيِّ الأسمى، والحقيقة غالبًا نسبيَّة وليست مطلقة.

والديانة والمعتقدات ليست أشياء ماديَّة نتعامل معها، ذلك أنَّ مثل هذه المفاهيم المعنويَّة تتشابك مع مفاهيم معنويَّة أخرى نتعامل معها كالعادات، والقيم، والمعايير، والأخلاق، وغيرها.

---

[1]- هناك تقسيم ينظر إلى تاريخ البشرية وتطورها بالشكل الآتي: المرحلة الوحشية وتتميَّز بالعيش على النباتات والحيوانات البريَّة واستعمال آلات العصر الحجري. والمرحلة الثانية والمرحلة البربريَّة والتي تتميز بظهور الزراعة والآلات المعدنيَّة ونوعًا من الحياة الجماعيَّة في القرى والحواضر. والمرحلة المتمدنة والتي بدأت عندما اكتشف الإنسان فن الكتابة والقراءة – أنظر في ذلك أشلي منتاجيو: البدائية – ترجمة الدكتور / محمد عصفور – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – ص 54.

[2]- مبروك بوطقوقة – المنهج الأنثروبولوجي والدراسات الميدانيَّة.

جميع هذه مفاهيم غير ماديّة لا نعرفها إلّا من خلال الكلمات والسلوكيّات التي تدلُّ عليها وتشير إليها. ومن هنا كانت رؤية نقد الاستشراق الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف من زاوية الممارسات السلوكيَّة في الموالد والاحتفالات الصوفيَّة بأولياء الله الصالحين مثل الطرق الصوفيَّة المتعدِّدة، وقليل من المستشرقين هم الذين يهتمّون بالجزء الخاصِّ بهذه الممارسات، كما أنَّ القليل منهم ينظر إليها من خلال الرؤية الأنثروبولوجيَّة للتصوُّف، ومن هنا كان أيضًا جُلُّ اهتمامهم بدراسة الفلسفة الإسلاميَّة والتصوُّف الإسلاميِّ بعيدًا عن نظرتهم الأنثروبولوجيَّة التي تدخل ضمن دراسة الأنثروبولوجيا الدينيَّة والخلط بين الدين والثقافة بصفة عامَّة.

نلفت هنا إلى أنَّه قد وقع الاختلاف في الآراء حول مدى التفاعل ما بين الدين والثقافة، وهل أنَّ الثقافة ترتكز على الديانة وأنَّ الديانة هي أصل الثقافة؟ أم أنَّ الديانة هي إحدى المكوِّنات لثقافة الفرد والمجتمع؟. وتأتي هذه الاختلافات انطلاقًا من كون الديانة في لحظة ما تصبح منسوجة بالثقافة، كما أنَّ الثقافة تصبح مندمجة مع الرؤية الدينيَّة بحيث يصعب الفصل في ما بينهما. كما أنَّ التركيز في الأنثروبولوجيا الدينيَّة يقع على مفهوم الحضارة أكثر ممَّا يقع على مفهوم الديانة، ويذكر ليث العتابي أنَّه يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول: "إنَّ اهتمام الأنثروبولوجيا الدينيَّة يتركَّز على الخصائص الاجتماعيَّة للدين. وعندما نتكلم عن الديانة هنا فإننا نتكلم عن ديانة مجموعة إنسانية لها ثقافة معيَّنة (الصوفيَّة) كما هو الحال في الحديث عن الحضارة. والديانة هي دائمًا ديانة مجموعة من الناس (الإسلام)، فحين نتكلَّم عن ديانة الفرد فإننا نفكِّر بديانة الجماعة التي ينتمي إليها ذلك الفرد، والتي يشاركها حضارتها أو ثقافتها. ومن المؤسَف له أنَّ كثيراً من المفكّرين يغفلون عن أهميَّة الارتباط بين ظاهرة الدين وجماعة معيَّنة من الناس"[1].

لقد شكَّلت الظاهرة الدينيَّة محورًا أساسيًّا في الدراسات الرائدة في العلوم الاجتماعيَّة مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وذلك لأنَّ الرواد الأوائل لهذين العِلمين في أوروبا كانوا مدفوعين بدافع البحث عن بدائل للانهيارات في المؤسَّسات الدينيَّة بسبب الثورة الصناعيَّة والثورة السياسيَّة التي حصلت منتصف القرن الثامن عشر، وكأنَّهم كانوا يبحثون عن علم أخلاق بديل للأخلاق التي كانت تفرضها المنظومات الدينيَّة. وإذا تمحَّصنا في البديل الأخلاقيِّ في الإسلام فإنَّنا نجده واضحًا في علم التصوُّف وضوح الشمس في كبد السماء، وأنَّ المادَّة التي استخدمها العلماء الروَّاد في مجال الأنثروبولوجيا ودراسة الظواهر الدينيَّة، هي تقارير استخدمها هؤلاء العلماء من أجل تثبيت نظريَّاتهم متَّفقين في ذلك مع فلاسفة الاستشراق وخصوصًا في مجال التصوُّف الإسلاميِّ، حتى وإن اختلفت حقول الدراسة الميدانيَّة.

[1]- نقلاً عن إدوارد إيفان إفانز – نظريات الدين البدائي – ص152.

لا بدَّ من القول أنَّ هذه التقارير لم تكن مليئة بالمغالطات فحسب، بل كانت انتقائيَّة تمامًا وهذا هو صلب الموضوع. فالرحَّالة والمغامرون والضباط الاستعماريون كانوا يبحثون عن كلِّ ما هو غريب وجذَّاب للمجتمع الغربيِّ ليركِّزوا عليه ملاحظاتهم، ومذكَّراتهم، وهكذا كان للسحر والطقوس الدينيَّة البدائيَّة والغيبيَّات الحصَّة الأكبر في هذه الكتابات، بل نستطيع القول أنَّها شكَّلت تسعة أعشار دراسة المجتمعات البدائيَّة[1].

لقد اعتمد الرواد الأوائل في علم الأنثروبولوجيا على التاريخ الافتراضيِّ والظنّيِّ، وهذا أوقعهم في كثير من الأخطاء، لأنَّهم كانوا يحاولون رسم خطِّ التطوُّر التصاعديِّ للمجتمعات الإنسانيَّة من أسفل درجات سلَّم التطوُّر الذي اعتبروا أولى خطواته هي المجتمعات البدائيَّة المعاصرة لهم، وتعاملوا معها على أنَّها نوع من المتحجِّرات الاجتماعيَّة (أو التابو)، معتمدين على طريقة قياس أُثبت خطلها وخطأها، وهي أنَّ المجتمعات المختلفة تقنيًّا لابدَّ وأن تكون نظُمها الاجتماعيَّة بدائيَّة مثل تقنيَّاتها، بينما أثبت العلماء اللاَّحقون أنَّ كثيراً من نُظُم وأنساق المجتمع البدائيِّ كانت متطوِّرة وعمليَّة. فالفنُّ البدائيُّ مثلاً كان متطوِّرًا إذا ما تعامل معه الناقد بموضوعيَّة، وكذلك نُظُم الإدارة والحريَّات الفرديَّة التي يعيشها الفرد في ضمن بيئته الاجتماعيَّة[2].

4. إرنست جيلنر ومنهجه في الأنثروبولوجيا الإسلاميَّة:

إنَّ من أبرز الأمثلة على هذا المنهج هو المستشرق الأنثروبولوجيُّ إرنست جيلنر (1925 – 1995)، ولد في باريس من أصل يهوديٍّ – تشيكوسلوفاكيٍّ، هاجرت عائلته من باريس إلى براغ، وبعد الغزو النازيِّ لتشيكوسلوفاكيا سنة 1939 م توجَّهت إلى لندن وهو في الثالثة عشرة من عمره، وقد درس الفلسفة والعلوم السياسيَّة والاقتصاديَّة في كليَّة بليول (Balliol Collége جامعة أوكسفورد Oxford) بداية من 1947م، دخل مجال التدريس في الجامعات الإنكليزية، وعمل في جمعية لندن، وتطوَّر في مسيرته العلميَّة من الفلسفة العامَّة إلى علم الاجتماع، ومنها إلى الأنثروبولوجيا، وتخصَّص في الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة، وانطلاقًا من عام 1954 قام بالعديد من الرحلات إلى شمال أفريقيا – كما فعل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون – لينجز عددًا من البحوث حول جماعة الأمازيغ في جبال الأطلس بالمغرب العربيِّ، وأعدَّ منها موضوع رسالته للدكتوراه بعد إشراف الأستاذ جون ماك ميراي (John Mac Murray) سنة 1961م وحملت عنوانًا صوفيًّا خالصًا يتحدَّث فيها عن الزوايا والرُبط والخنقاوات "الزاوية لدى البربر: تنظيمها ودورها"، وجماعة البربر أيضًا جماعة مثلهم مثل الأمازيغ موجودون في المغرب العربيِّ، هذا فضلاً عن احتكاكه المباشر بالثقافة الإسلاميَّة وتعرُّفه

[1]- المرجع نفسه – ص 153.

[2]- إشلي مونتياجو: البدائية – مرجع سابق ص 250 – 252 – أنظر أيضًا موقع الإنترنت. - https://www.aranthropos.com

على عادات وتقاليد المسلمين وعقائدهم. وقد ألَّف في هذا الغرض مؤلَّفات عدَّة منها كتاب أولياء الأطلس (Saints of Atlas) عام 1969م.

عن ارتباطه بالأنثروبولوجيا الإسلاميَّة ذكر إرنست جيلنر في كتابه "مجتمع مسلم"، وبشكل واضح، أنَّه يسعى لتقديم نظريَّة أو نموذج تفسيريٍّ لدراسة المجتمعات الإسلاميَّة والعربيَّة بشكل عامٍّ، ورغم كون هذا الطموح كبيراً وفضفاضًا فإنَّ ما أكَّد عليه في ثنايا متن الكتاب إذ كان يعتقد من تمكُّنه من إنجاز مسوَّدة أوليَّة مهمَّة في هذا الاتجاه، وبطبيعة الحال هو يرى أنَّ ما يقدِّمه يمثِّل منظورًا ينطلق من مفاهيم أو نظريَّات ونماذج العلوم الاجتماعيَّة عمومًا، وعلى وجه الخصوص المنظور الأنثروبولوجيِّ على الطريقة البريطانيَّة من منطلق توجُّه الأنثروبولوجيين البريطانيين نحو دراسة البناء الاجتماعيِّ والوظيفيَّة قد جاء متأثّرًا بالاتّجاه التجريبيِّ عمومًا (فلسفة كانت وهيغل)، وبأفكار المدرسة الفرنسيَّة لعلم الاجتماع خصوصًا (أوجست كونت)، وهكذا توجَّهت المدرسة الاستشراقيَّة الأنثروبولوجيَّة البريطانيَّة نحو دراسة الأنساق الاجتماعيَّة Social Systems والبناءات الاجتماعيَّة Social Structures ممَّا جعل مفهوم الأنثروبولوجيا الثقافيَّة عندهم يتطابق مع مفهوم الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة Social Anthropology على خلاف المدرسة الأميركيَّة التي اتَّخذت موقفًا متطرِّفًا حيال التمييز بين الأنثروبولوجيا الثقافيَّة والأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة كما يبدو ذلك جليًّا من تركيزهم على دراسات الثقافة وإهمال دراسة السلوك الاجتماعيِّ، وكما نجد ذلك في أعمال المستشرقين الأميركيين مثل رالف لنتون وكلاك كهون وبواس...إلخ [1].

وبما أنَّنا لسنا في مجال تناول مسألة الأنثروبولوجيا الإسلام بصفة عامَّة ولكننا أمام نقد رؤية الاستشراق الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف بصفة خاصَّة من خلال الإمكانيَّات والأهميَّة كموضوع علميٍّ يمكن تقديمه بالدراسة والنقد والتحليل. ولقد تناول ذلك العديد من النقاد والباحثين أبرزهم د. طلال أسد[2] – في نقده لكتاب إرنيست جيلنر الذي نتحدَّث عنه في هذه الجزئيَّة، وهو يوردها لنا بالمفرد وليس بالجمع على اعتبار أنها تشكل نموذجًا واحدًا متشابهًا في أنحاء العالم الاستشراقيِّ كافة، وهو عبارة عن تساؤل: كيف قدَّم جيلنر نموذجه أو منهجه النظريَّ، وكيف وظفه في قراءته للمرجعيَّات؟

لقد اعتمد جيلنر على مصادر عديدة في تقديمه لأنموذجه، وركَّز بشكل محوريٍّ على مقدِّمة ابن خلدون عالم الاجتماع العربيِّ التونسيِّ الذي عاش في مصر فترة طويلة. ولقد وظَّف قضيَّة التأويل لمسألة العصبيَّة التي تُعرَّف عاداتنا وتقاليدنا العربيَّة الإسلاميَّة بالعصبيَّة، لكن هذا التأثير

[1]- أنظر في ذلك د. عيسى شماس – مدخل إلى علم الإنسان – اتحاد الكتاب العرب – دمشق سوريا – 2004 م – ص 16.
[2]- هو أستاذ الأنثروبولوجيا البريطانية، له العديد من المؤلَّفات منها الأنثروبولوجيا والاستعمار، ودراسة عن بدو الكبابيش في السودان فضلاً عن كونه محرِّرًا من محرّري الاقتصاد والمجتمع.

لم يكن اعتباطيًّا بل كانت له مقاصده المنهجيَّة الثانويَّة أو حتى موجِّهات القراءة الاستشراقيَّة التي تعتمد على المنهج الانقسام وأحكامه المسبقة والتي تحدَّثت عنها من قبل والمتولِّدة من قراءات سابقة في أماكن أخرى في العالم، لهذا جاء على تصوُّر محدَّد (يكون في الأساس انطلاقًا من أن آراء وتفسيرات ابن خلدون لمجتمعات شمال أفريقيا "المغرب العربي" إنما يعتمد على البناء القبليِّ القائم على العصبيَّة القبليَّة والغزو ومن ثمَّ الانقساميَّة المستمرَّة) [1].

إنَّ العصبيَّة التي درسها ابن خلدون والتي تقوم على توصيف العصبيَّة (الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم أو رابطة الحلف أو الولاء)، بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتمَّ التفاعل الاجتماعيُّ، وتبقى مستمرَّة ومتفرِّعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم، فينشأ بين أفرادها شعور يؤدّي إلى المحاماة والمدافعة، وهم يتعصَّبون لبعضهم بعضًا حينما يكون هناك داعٍ للتعصُّب، ويشعر الفرد بأنَّه جزء لا يتجزَّأ من أهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيَّته الفرديَّة إذ تذوب في شخصيَّة الجماعة، وهو شعور جماعيٌّ مشترك لدى أفراد العصبة، فهو ذو صبغة جمعيَّة أساسيَّة بين الفرد والمجموعة، وفي حال تعرُّض العصبة لعدوان يظهر "الوعي" بالعصبيَّة، وهذا الوعي هو الذي يشدُّ أفراد العصبة إلى بعضهم بعضًا، وهو ما يسمّيه ابن خلدون "بالعصبيّة" التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر تجتمع عليه الجماعة أو الفرقة. فالعصبيّة تكون من "الالتحام بالنسب أو ما في معناه" ومن الولاء والتحالف والصحبة. وابن خلدون يرى "النسب أمرًا وهميًّا لا حقيقة له، ونفعه إنما في هذه الوصلة والالتحام)[2]؛ فالتأكيد على الرابطة فيها تصوُّر إلى تحول وليس ثابتًا كما تريد أن تؤكّد عليه الدراسات الاستعماريَّة، ومنها دراسة جيلنر في هذا الكتاب الذي نتحدَّث عنه. من هنا يصحُّ القول بأنّ تصوُّراته تنتمي الى (تلك النصوص بوصفها قراءات وليدة فضاء استعماريٍّ تقوم على منطق الثبات والهويَّة، بالمقابل يقدِّم فنّ المنطق الجديد ممكنات تقوم على مفهوم نقد الثبات والقول بالنسبيِّ والعلاقة المتغيّرة بحسب تغيُّر المحيط، فالقيم البدويَّة ليست سلبيَّةً في ذاتها بل كانت تستجيب لتحدّيات معيَّنة لم تعد تستجيب لمنطق الحداثة والعلم، لهذا تحوَّلت إلى عائق أمام بناء ثقافة تعدُّديَّة)[3].

كان العالم الأنثروبولوجيُّ ايفانز بريتشارد E. Pritchard[4] يرى أنَّ مهمَّة الأنثروبولوجيِّ تنحصر في دراسة السلوك الاجتماعيِّ الذي يتّخذ غالبًا شكل نظم وأنساق اجتماعيَّة كنظام العائلة ونسق

---

[1]- أنظر في ذلك د. عبد الرحمن المودن – بعض مفاهيم العلوم الإنسانية من منظور المؤرخ – دراسات في نوفمبر 2015 م – ص 15.

[2]- ابن خلدون، المقدِّمة، بيروت، دار القلم، 1989م. ص130

[3]- عبد العزيز قباني، العصبيّة بنيّة المجتمع العربي، دار الآفاق الجديد، بيروت، ط 1، ص19 وما بعدها.

[4]- هو عالم أنثروبولوجيا إنكليزي كبير أسهم في تطوير الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة. كان بروفيسورًا في الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة في جامعة أوكسفورد في إنكلترا من سنة 1946 – 1970م. عمل محاضرًا في جامعة القاهرة سنة 1932 م. أجرى دراسات وأبحاثًا مهمَّة عن قبيلة الأزاندي والنوير في أفريقيا. أنظر في ذلك موقع: - https://arz.wikipedia.org/wiki

القرابة والنظام السياسيِّ والإجراءات القانونيَّة والعبادات الدينيَّة وغيرها من النُّظم والإجراءات إلى جانب دراسة العلاقة بين تلك النُّظم والأنساق. وقد قدَّم هذا العالم نسخة منقَّحة من النظريَّة الانقساميَّة التي تحدَّثنا عنها، وهي النظريَّات الانقساميَّة الأكثر شيوعًا وشعبيَّة في السبعينيَّات، والتي كانت تفسِّر لنا حقل المجتمعات المغاربيَّة. إذ حاول جيلنر أن يستلهم أفكار بريتشارد في تطبيق تلك الأفكار المستمدَّة من المجتمع الأفريقيِّ أن يحاول استلهامها في توصيف المجتمع الصحراويِّ وإقليمه القائم على التنقُّل في المغرب كمجتمع قبليٍّ متنقِّل حاول تشخيصه بالسمات الآتية:

السمة الأولى: إنَّ الإسلام ذو رسالة إلهيَّة كاملة وخاتمة مما يحول دون تقديم بعض مجالات الحياة إلى سلطات دينيَّة. ثم صعوبة إمكانيَّة تقديم صور بديلة للنظام في دفاعه عن موقف الإسلام من الحضارة والصراع بينهما، إذ مجمل التغيُّرات التي طرأت على الإسلام جرَّاء الحداثة هي تغيُّرات طارئة ولم تمسّ الجذور، والصحيح أنَّه ليس مصدرًا للحداثة إلَّا أنَّه المستفيد منها، وذلك ما يدعوه إلى أن يعالج الفكر الدينيَّ كمنهجيّة وليس كعقيدة في تحليل كثير من استنتاجاته وتفسيرها.[1]

السمة الثانية: إنَّه كان أمينًا في المرجعيَّات الغربيَّة التي كان يقوم بإسقاطها على واقع مختلف اذ اعتمد جيلنر كذلك على مجموعة متباينة من المفاهيم والأفكار من مصادر متعدِّدة مختلفة من خلال مصادر الفيلسوف الإنكليزيِّ ديفيد هيوم وآرائه في الدين [2]، إذ يرى أنَّ الدين في المجتمع يتأرجح بين فكرة التوحيد (وحدة الوجود) الصوفيَّة والتعدُّديّة (فرق إسلاميَّة)، وتبعًا لذلك يرى جيلنر أنّ هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التديُّن في المجتمع الإسلاميِّ تاريخيًّا، وأن ما تميزت به الحركة التاريخيّة للمجتمعات الإسلاميّة في العصر الحديث هو تحرُّك البندول في اتجاه طرف الإسلام الأصوليِّ / النصّيِّ[3] وإلى توليفة توفيقيَّة لمفاهيم عالم الاجتماع ماكس فيبر أيضًا الذي كان له أثرٌ في كثير من الدراسات الاجتماعيَّة والأنثروبولوجيا اذ انصبَّت كلُّ أعماله على عامل واحد هو (**الدين**)، وكانت تتَّخذ مسارين اثنين:

الأول: تبيان الإسهامة الإيجابيَّة للمسيحيَّة، أو لإحدى تأويلاتها، في تشكيل مصير الرأسماليَّة.

الثاني: تبيان المعوقات التي أسهمت بها الديانات الأخرى (طبقًا لديانته سواء كانت إسلاميَّة أم غيرها مثل البوذيَّة والجينيَّة)، في منع بروز الرأسماليَّة، في مناطق أخرى غير أوروبا.[4]

ولعلَّ هذا ما يظهر في كتابة الأخلاق البروتستانتيَّة التي استعرض بها بروز "التقليد" المتعلِّق

---

[1]- آرنست جيلنز: الشخصيّة العراقيّة وانثروبولوجيا الدين - في ضوء أطروحاته:

[2]- (Hume ,A Treatise of Human Nature.Edited by LA Selted - Bigge) Oxford:the Clarendon pres,1896.

[3]- عبدالله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقدِّمات أوليَّة، مجلَّة «البيان»، ط1، الرياض، 1435هـ، ص 105 .

[4]- أنظر: د. علي ليلة، ماكس فيبر: البحث المضاد في أصل الرسماليّة، المكتبة المصريّة، ط1، الإسكندريّة، 2004م ص12.

بشكل معيّن من الاقتصاد، وقد أخذ هذا مثلاً على ذلك العلاقة بين روح الحياة الاقتصاديَّة الحديثة وبين الأخلاق العقلانيَّة لدى البروتستانتيَّة النسكيَّة [1] (الزهديَّة الصوفيَّة في الإسلام وهو ما يعادل الرهبنة في المسيحيَّة والمعاناة في فلسفات الفكر الشرقيِّ القديم). (ومن ثمَّ كانت موضوعات الدين والتديُّن قد ظهرت جليًّا لدى ماكس فيبر في تناوله "السلطة الكاريزميَّة" التي سوف يكون لها أثرها في آراء جيلنر عند توصيفه للمجتمع المغربيِّ (العربيِّ الإسلاميِّ)، فهذه السلطة تقوم على أساس وجود شخص يمتلك صفات استثنائيّة غير اعتياديّة كالوليِّ، أو القطب، أو الإمام في الفكر الصوفيِّ الإسلاميِّ حيث لديهم قدرة روحيَّة واعتقاد قويٌّ بأنَّ هذه القدرة يتمتَّع بها كأنه حاكم لكلِّ شيء وتظهر بواسطته معجزاته وانتصاراته.

ولكن مثل هذه السلطة قد تتلاشى إذا لم يكن هناك شيء من الدلائل على صحَّة الصفات الخارقة أو غير الاعتياديَّة التي يتمتَّع بها كلُّ ما ذكرناه، ونلاحظ أنَّ الأمثلة التي يوردها ماكس فيبر على ممارسي هذه السلطة تشمل الأنبياء والرُّسل والسَّحرة والقادة المشهورين، ورؤساء بعض الأحزاب وأولياء الله في الطريق الصوفيِّ ومن يتبعهم من الأفراد، وهذا التميُّز بالقوَّة الخارقة أو الخاصّيَّة المقدَّسة لشخص الزعيم وبالنظام المبنيِّ على هذه القداسة التي تدفع الأعضاء إلى التسليم بالقيمة الخارقة لرجل أو لفرد يتميَّز بهذه السلطة [2]. وأقصد هنا السلطة الدينيَّة في إطار الأنثروبولوجيا الإسلاميَّة ومن ممارسات رجال الصوفيَّة وأوليائهم على مرِّ العصور.

أمّا تأثُّره بإميل دوركايم (1858-1917 م) فكان بسبب أن له رؤية نقديَّة حاول من خلالها تفسير نشأة المجتمع وما يجعله ممكنًا من جهة، ومن جهة أخرى إلى تسليط الضوء على دور المجتمع في انبثاق الفكر المنطقيّ. ويراهن دوركايم على الدين كمفتاح لحل هاتين الإشكاليَّتي، إذ يؤكد على أنّ التمثُّلات الدينيَّة تمثُّلات جمعيّة، وتبنّى منهجًا تجريبيًّا حاول من خلاله استخلاص تلك الإجابات من دراسات ميدانيَّة، تناولت بالأساس الحياة الدينيَّة لما يسمَّى بالمجتمعات "البدائيّة"، وخصوصًا الممارسات الطقوسيَّة الطوطميَّة. وفي كتابه الأشكال الأوليَّة للحياة الدينيَّة يعبر دوركايم عن قناعته بأنَّ الدين يشكِّل الرحم الذي ولدت فيه الحضارة، فهو يتضمَّن في نفسه منذ البدايّة كلَّ العناصر التي أدّت إلى انبثاق مختلف تمظهُرات الحياة الاجتماعيَّة.."[3].

تلك المرجعيَّات كانت حاضرة ومتحكِّمة في فكر جلينر، وهذا ما ظهر في كتابه عن **الإسلام في المغرب**، قد تبدو في الوهلة الأولى متطابقة تمامًا مع التيار العام السائد بين المسلمين. فبالنسبة

---

[1]- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليَّة، ترجمة، محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي، ط1، بيروت، ص12 .

[2]- J. Beckford, Religion and Advanced Industrial Society (London: Unwin-Hyman, 1989) p:32.

[3]- (LaCapra D., (2001), Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed., p. 236

إليه، يقدم الإسلام كمسوَّدة اجتماعيَّة لنظام اجتماعيٍّ، تعاليم الإسلام فيه تفصيليَّة وتغطي نواحي الحياة كافَّة. وهذه المسوَّدة ذات الطبيعة القانونيَّة الأخلاقيَّة، تتطلَّب من المسلمين الالتزام بها والإذعان لموجِّهاتها. وبذلك يتشكّل المجتمع وتتمُّ صورته على هذا الأساس. والإسلام في نظر جيلنر يتميَّز عن غيره من الأديان في قدرته وتفوُّقه على فرض تعاليمه ومعتقداته على أتباعه، وهو ذو شخصيَّة مستقلَّة عن تصرُّفات أتباعه في نصوصه المقدَّسة التي لا يمكن لكائن من كان تغييرها أو تحويرها أو العبث بها. كلُّ هذا يمكن رصده في كتابة (المجتمع المسلم) بقسميه النظريِّ إذ رصد الباحثون بها تعدُّدًا في الموضوعات، وهذا ما جاء في الفصل الأوّل وفي الفصول الأخرى المتبقيّة، ومردُّ هذا الى ما عرف عن جيلنر من تعدُّد في الاهتمامات، فهو بالإضافة إلى أنّه من أبرز علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، فقد كان أيضًا معروفًا بإسهاماته الفلسفيَّة وبالذات في حواره ونقده للمدرسة الإنكليزيَّة العاملة في مجال فلسفة اللُّغة.

5. الأنثروبولوجيا الدينيَّة بين الثابت والمتحوِّل:

بالإضافة إلى ما سبق، فإن جيلنر قدَّم جهودًا معروفة في مجال دراسة علم الاجتماع الدينيِّ وعلى وجه الخصوص اهتمامه بالبداوة في وسط آسيا ومقارنتها ببداوة الشرق الأوسط عمومًا. كما كان له اهتمام متميِّز بقضايا الحداثة وما بعد الحداثة، فهو من أكبر نقّادها وأبرزهم، وخصوصًا في علاقتها بالدين، وربما كانت مداخلته وجدله مع أكبر أحمد[1] في أحد كتبه الأخيرة عن: "العقل والدين وما بعد الحداثة"، وفي هذا الكتاب تكامل مع كتابه السابق من خلال الرؤية التي ينطلق منها نحو فهم الإسلام، وهي الرؤية التي تؤكِّد على **الثابت**، وهو الشريعة وتهمل **المتحوِّل** وهي الطقوس، لذا فهو يسعى في الوقت نفسه لأن يقدِّم فيها نقده اللاَّذع للنسبويّة الغربيَّة المطلقة، وكذلك الأصوليَّة الوثوقيَّة الإقصائيَّة للآخرين، والتي يرى أن أفضل من يمثِّلها هو الإسلام السياسي، وهذا ما يظهر في كتابه الثاني، فهو يصف بنيَة المجتمع الإسلاميِّ بالقول: " قد يكون المقوِّم المركزيُّ والأكثر أهميّة فعلاً في الإسلام هو انشطاره داخليًّا الى إسلام نخبويٍّ رفيع يمثِّل ثقافته العليا الفقهاء والعلماء والمفكّرون، وإسلام شعبويٌّ قاعديٌّ يمثِّل العامَّة ثقافته الدنيا ". فهو يحلِّل هذا القول عبر تأكيده على التغيُّرات التي أصابت البنيَة السياسيَّة في الإسلام في حقبة التحديث وظهور الاستقلال بالقول: "كان الخطر الذي يداهم الحاكم المسلم متمثِّلاً في اندماج وتكتُّل هاتين القوَّتين: حركة إحيائيَّة تصرُّ على الحفاظ على الحقيقة الدينيَّة المتشدِّدة يؤازرها دعم مجتمعات محليَّة ريفيَّة ذاتيَّة الحكم، متلاحمة ومسلَّحة وتملك الخبرة العسكريَّة مارست هذه المجتمعات المحليَّة في العادة شكلاً ثقافيًّا مختلفًا من الإيمان القاعديِّ (الشعبيِّ)." بمعنى أنّه يرصد التحوُّلات الحديثة؛ لأنها

[1]- وهو فيلسوف ومفكر باكستاني معروف وصاحب كتاب هام جدًا بعوان " الإسلام اليوم ".

جمعت بين فكر تحديثيٍّ إصلاحيٍّ إلى جانب محافظتها على الفكر الشرعيِّ بإطاره العام كما هو في المؤسَّسات الدينيَّة الى جانب الإسلام الشعبيِّ كما هو في الطرق الصوفيَّة والأولياء وكرامتهم، والموالد وطقوسها، وممارسات بعض الصوفيَّة، وكلُّ ذلك يُعدُّ من أباطيل التصوُّف، وبالتالي فهو يريد إرجاع الصراعات داخل الإسلام إلى نمط من الصراع بين تراثين: تراث شعبيٍّ وتراث رسميٍّ.

يشدِّد هذا النمط الرفيع من الإسلام النخبويِّ على الطبيعة التوحيديَّة، أمَّا الإسلام العام أو الإسلام القاعديُّ الشعبيُّ بثقافته الدنيا فمختلف تمامًا. وإذا ما عرف القراءة والكتابة فهو يفعل ذلك بشكل رئيسيٍّ يستعمل الكتابة لأغراض السحر، وليس كأداة للعلم والثقافة، وهو يشدِّد على الشعوذة أكثر من التعلُّم، والنشوة والوجد والانجذاب الصوفيِّ أكثر من التعقيد بالقانون والنظام[1].

هذا الكتاب يدعم كتابه الأوّل ويؤازره في التأكيد على الجانب الثابت والصلب أي الشريعة، وهي التي تعارض الحداثة والقوانين الوضعيَّة، لهذا نجده يقول: "الفكرة الرئيسة، أو النظريَّة التي يتمحور حولها الكتاب تقول إنَّ الإسلام يشكِّل مسوَّدةً لنظام اجتماعيٍّ لأنه يعبرِّ عن وجود مجموعة من القواعد الأزليَّة والمنزلة المستقلَّة عن إرادة البشر التي تحدِّد النظام الصحيح للمجتمع، وهي القواعد الموجودة والمحفوظة والمتاحة للجميع وليست في يد طبقة أو هرميَّة دينيَّة، ممَّا ينفي الحاجة إلى "كنيسة" من دون أن يلغي هذا وجود "الفقهاء" في المجتمع"[2]، وتلك هي وجهة نظر عالم أنثروبولوجيٍّ مسيحيٍّ وما يقابله لدينا في الإسلام أنه لا اختلاف بين الشريعة والحقيقة، فهي من الثوابت كأصول دينيَّة، أمَّا المتحوِّلة والتي ذكرها بالطقوس فهي ممارسات من طوائف محدَّدة وغالبيتهم من أصحاب ورواد الطرق الصوفيَّة الذين ينتشرون في شرق البلاد وغربها.

6. المواقف النقديَّة من المنهج الانقسامي لدى إرنست جيلنر:

كان الكاتب إرنست جيلنر الذي نتناول فكره وخصوصًا كتابه عن "الأنثربولوجيا في الإسلام" معروفًا في الأوساط العلميّة، وموضوعًا لدراسات وانتقادات تناولت جوانب عديدة مما قدَّمه. فهو يعرض أفكاره بوصفها أفكارًا "موضوعيّة" نزيهة من أي تحيُّز أو تحامل على المجتمعات التي يدرسها، بل إنّ بعض علماء الأنثروبولوجيا المسلمين كانوا يعدُّونه من أبرز المناصرين للرأي المسلم، أو على الأقل المدافعين عنه والمتفهمّين لدوافعه! وما يجعل لمثل هذه الآراء أهميَّتها أنَّ جيلنز كان دائم الحضور في المحافل السياسيَّة البريطانيَّة والأوروبيَّة المهمَّة، ولعلَّ شغله لمنصب **كرسي الدراسات الأنثروبولوجيّة في جامعة كمبريدج**، ومن ثم إبراز اهتمامه بدراسة الإسلام والمسلمين ومنهم الصوفية، عاملٌ مهمٌّ للغاية في تاريخ الدراسات الأنثروبولوجيَّة عمومًا،

[1]- إرنست، جيلنر، العقل والدين وما بعد الحداثة، دار المدى للطباعة والنشر، ط1، بيروت .
[2]- محمد م الأرناؤوط: عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر 2005م، موقع أرنتروبوس.

وفي تاريخ هذه الجامعة على وجه الخصوص![1]. وسنعرض هنا ثلاثة نماذج من المواقف النقديَّة للمنهج الصوفيِّ الانثروبولوجيِّ للإسلام والمسلمين وهم:

طلال أسد:

في مقاله "البحث عن مفهوم لأنثروبولوجيا الإسلام"، يرى طلال أسد أنَّ جيلنر بسط الإشكاليَّة التي يدرسها بشكل مخلٍّ، وتجاهَل حيويَّة تاريخ المسلمين وطبيعة تعاملهم مع النصوص الإسلاميَّة الأساسيَّة، وهو يرى أنّ ما قدَّمه عبارة عن نصٍّ مقدَّس يعمل في الهواء، إذ غيَّب المسلمين بوصفهم كائنات تتفاعل وتعيش تعاليم النصِّ المقدَّس. ويقترح في هذا المضمار إعادة النظر في نوعيَّة الخطاب الإسلاميِّ برمَّته، الأمر الذي يتجاهله جيلنر في نظره، ويرى أنّ من أهمِّ مميّزات هذا الخطاب أنَّه استطراد تفسيريٌّ تراكميٌّ على النصِّ المقدَّس (القرآن والسنَّة) فضلاً عن السوابق التاريخيَّة والظروف والسياقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي يمرُّ بها المجتمع، ومن تفاعل هذه الأمور تتولَّد عمليَّة التفاعل مع النصوص المقدَّسة والتعامل معها.

وحاول أسد أن يؤكِّد على نقده في توظيف المستشرقين لمفهوم الانقساميَّة في المجتمع المغربيِّ والذي استمرَّ عليه جيلنر عندما أكّد على أنَّ سمات المجتمع المسلم التقليديِّ مبنيَّة على أساس ثلاثة مفاهيم مختلفة جدًّا. فدين القبيلة المعياريُّ هو " دين الدراويش والمرابطين " أي الصوفيَّة، وفي كلمات جيلنر يتجسَّد لنا مفهوم دوركايم في الأعياد، ويجعلها مبهمة كشيء مقدَّس ومرئيَّة رائعة وأصيلة لذا فإنَّ **مفهوم الدين** يشمل هنا الإشارة إلى قراءة الطقوس الجماعيَّة على اعتبار كونها عملاً مقدَّسًا – والأمر نجده كذلك عند دوركايم باعتبار الدين تمثيلاً رمزيًّا للبنيات الاجتماعيَّة والكونيَّة.

أمَّا في المفهوم المستعمل لوصف دين فقراء الحضر فهو مختلف كليًّا وهو مشتقٌّ بوضوح من الكتابات المبكرة لكارل ماركس عن الدين والذي قال إن (الدين أفيون الشعوب)، وذلك على أساس أنَّ الدين "وعيٌ زائف"، فيكتب جيلنر: "للمدينة فقراؤها وهم من دون جذور وغير مستقرّين ومغتربين وما يحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماسك أو الهروب، وذوقهم يميل إلى القساوة والإثارة مع انخراط في الطرف الدينيِّ والذي هو نسيان أيضًا". وحين نلتفت إلى دين البرجوازيَّة نواجه أفكارًا تنظيميَّة نجدها جديدة أيضًا، إذ يعلِّق جيلنر فيقول: "إن البرجوازي الحضر الذي هو أبعد ما يكون عن تذوُّق الاحتفالات العامَّة، ويفضِّل المتعة العاقلة في التقوى التي تقوم على العلم، وهو ذوق أكثر تجانسًا مع كبريائه ورسالته التجاريّة"[2]. وهنا نستطيع القول أنَّه من الممكن

[1]- محمد م الأرناؤوط: عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر 2005م، موقع أرنتروبوس – مرجع سابق.
[2]- أنظر: طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ضمن الفصل الثاني من تحرير وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، دار الهادي، ط1، بيروت، 2005م، ص 49-53 .

أن نرى صوفيًّا بزيٍّ رسميٍّ كما نرى صوفيًّا درويشًا بجلباب ممزَّق، فلا علاقة للتديُّن بالزيّ.

هنا يقول طلال أسد: "هذه الطرق المختلفة في الحديث عن الدين - القبليِّ والحضريِّ - هي ليست مجرَّد جوانب مختلفة للشيء نفسه. إنها بناءات وصيغ مختلفة تحاول أن تقدِّم أشياء مختلفة، وترفض افتراضات مختلفة حول: (طبيعة الحقيقة الاجتماعيَّة وأصول الاحتياجات ومبرِّر المعاني الثقافيّة)، ولهذا السبب، هي ليست مجرَّد تقديمات مختلفة، بل إنَّها بناءات متباينة، وعند الإشارة اليها فإننا لا نقارن بين متشابهات"[1].

ممَّا تقَدَّم، نرى أنَّ أسد ينتقد الأسلوب التلفيقيَّ الذي تعامل به المستشرق جيلنر في دراسة المجتمعات الشمال أفريقيَّة الذي يقدِّمه في كتابه، وعلى وجه الخصوص كيفيَّة استخدامه مفهوم الدين ووظائفه عند ماركس ودوركايم وفيبر، وجعلها كما لو كانت مفاهيم منفصلة يمكن استعارتها بعيدًا عن المنظومة النظريَّة. وهو قدَّم نقدًا آخر لجيلنر حيث أنَّه وظَّف التناصَّات من دون أن يدرس المحيط البيئيَّ لبلاد المغرب العربيِّ الإسلاميِّ وقام بعمليَّة إسقاط من دون مراعاة تباين البيئات الثقافيَّة والاجتماعيَّة بين الغرب وبلاد المغرب العربيِّ، وهذا إسقاط متولِّد من مجتمع مختلف نقلها إلى مجتمع مختلف في المدخلات والمخرجات.

سامي زبيدة:

ينتقد جيلنر انطلاقًا من زاويّة مختلفة تمامًا، فهو يرى أنَّ نموذجه أو أطروحته، إن صدق فإنَّما يصدق على المجتمعات البدويَّة في شمال أفريقيا التي درسها في الأصل ابن خلدون والتي لم يضف جيلنر الكثير إليها على ما قدَّمه ابن خلدون! ومن ثم تعميم أطروحته على المجتمعات الإسلاميَّة أمر يحتاج إلى إثبات. وفي الواقع يقدِّم زبيدة اعتراضاته الواحد تلو الآخر مؤكِّدًا على أنَّ المجتمعات البدويَّة لا تشكِّل سوى جزء أو صنف من أصناف أخرى ظهرت في العالم الإسلاميِّ والشرق الأوسط على وجه الخصوص. وفي هذا السياق يقدِّم "المجتمع العثماني" كنموذج، وهو مجتمع تميَّز بنظام اجتماعيٍّ وسياسيٍّ حضريٍّ مركَّب متميِّز ببيروقراطيَّة واسعة وحياة حضريَّة مركَّبة. صحيح أنَّ مثل هذا المجتمع قدَّم نماذج نظريَّة لدراسته من مثل مجتمعات الاستبداد الشرقيِّ أو المجتمعات المائيَّة أو أسلوب الإنتاج الآسيويِّ وخلافه، فضلاً عن إمكانيَّة دراسة أمثال هذا المجتمع، ورغم تعدُّد صوره ونماذجه، بوصفها مجتمعات أمبراطوريَّة. بطبيعة الحال، يمكننا إضافة مجتمعات الجزيرة العربيَّة ذات البناء والتاريخ الاجتماعيِّ المختلف، وكذلك مجتمعات جنوب وجنوب شرق آسيا وكذلك وسط آسيا، والأقليّات المسلمة في آسيا وأوروبا وأفريقيا، والتي

[1]- طلال أسد فكرة أنثروبولوجيا الإسلام - مرجع سابق، 70.

تقدِّم نماذج مجتمعيَّة ربما كان من الصعب أن نتصوَّر أنّ أنموذج جيلنر يمكن أن يقدِّم تحليلاً لبنيتها وأسلوب الحياة فيها. ويرى محمد الأرناؤوطي أثناء عرضه لكتاب "مجتمع مسلم" لإرنست جيلنر أنّ آراء زبيدة في هذا الخصوص صائبة وتتَّفق معها د. ليلى أبو اللغد - وإن كان كلُّ ما تفعله أنّها تجعل أطروحة جيلنر محصورة في دراسة مجتمعات شمال أفريقيا![1]، والتي تمثل بلاد المغرب العربيِّ مصدر أغلب الصوفيَّة وخصوصًا الذين رحلوا منها إلى مصر في عصور مختلفة.

عبد الله حمودي:

ظهرت مجموعة أخرى من الدراسات النقديَّة من الباحثين المغاربة الذين اعترضوا على صلاحيَّة الأُنموذج الانقساميِّ لدراسة مجتمعات شمال أفريقيا، مقدِّمين في نقدهم العديد من الأمثلة التاريخيَّة والاجتماعيَّة على عدم صلاحيّة النموذج النظري أو مصداقيّته لتفسير ما كان يجري فعلاً في تلك المجتمعات، وإن كان النقد مركز على الأدوات والمفاهيم وليس بمجمل الأطروحة، ومن تلك الملاحظات على الأدوات نذكر:

أ- **إسقاط الأنموذج**: ونعني بذلك أنَّ الانقساميَّة سقطت في فخ الأنموذج الذي كان دوركايم قد رسم معالمه في ما سبق واستكمل إنجازه ايفا نز بريتشرد في إطار مجتمع نيلي له خصوصيَّات تميّزه عن المجتمع الإسلاميِّ في منطقة برقة.

ب- **إهمال البعد التاريخيِّ والتراتب الاجتماعيِّ**: يضاف إلى ما سبق أنَّ التناقض البارز الذي وقع فيه الانقساميون هو التناقض مع واقع القبائل التي قاموا بدراستها، وهذا ما أدَّى بهم إلى فصل القبائل عن سياقها التاريخيِّ العام.

ج- **إهمال أشكال الملكيَّة**: فضلاً عن ذلك، إن ما يبعث على الاستغراب والدهشة لدى الباحثين ذوي المنحى الانقساميِّ إهمالهم لمسألة تحليل أشكال الملكيَّة داخل المجتمعات القبليَّة؛ وذهولهم الشديد عن البتِّ في تأثير الإسلام على نظام الملكيّة.

د- **نقد نظريَّة الجد المشترك**: حينما ركَّزت النظريَّة الانقساميَّة على مسألة الجدِّ المشترك الذي تنحدر منه القبيلة فإنها بذلك جانبت الصواب كثيراً، فالواقع يثبت بما لا يدع مجالاً للارتياب، أنَّ الجد المشترك المزعوم قد لا يكون جدًّا فعليًّا.

هـ- **المرابطون وطوبى التحكيم**: يتبيَّن ممَّا سبق أنّ جلينر يعطي أهميَّة قصوى للمؤسَّسة المرابطيَّة في الحفاظ على توازن القبيلة؛ في حين تفيد بعض الدراسات التي أنجزت في حقل التاريخ الاجتماعيِّ المغربيِّ بأنّ الصلحاء كانوا رجال حرب من الدرجة الأولى؛ فقد كانوا يكلّفون

[1]- محمد م الأرناؤوط، عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر.

بمهام إخماد الفتن؛ وشدّ أزر السلطان عبر التعاون مع ممثّلي المخزن المحلّيين لإخضاع السكان إمَّا بالترهيب أو بالترغيب.

هذه الملاحظات تناولها عبد الله حمودي في دراسته النقديَّة لانقساميَّة جيلنر حيث بيَّن كيف أنَّ هذا الأخير لم يفطن لأمر وجود عائلات كبرى تحظى بالتقدير الكبير من لدن العطاويين وهم المعروفون بـــ "اختارن" مفرد "أختار" وتعني الكلمة الشيخ أو الكبير/ كبير القوم. فـ "اختارن" هم الذين يحتكرون الرئاسة؛ نظرًا لعراقة نسبهم وكرمهم. يقول حمودي في هذا الإطار: "يحدّد النسب ظاهريًّا القسمات الاجتماعيَّة باعتبارها مفهومة للمجموعات البشريَّة ولمستويات الانقسام التي تحتلُّها وكذلك لنقاط الانصهار والانشطار".

أمَّا بخصوص الصراعات فيرى حمودي أنَّه بسبب الصراعات القبليَّة المستمرَّة يحدث أن تستولي قبيلة ما على أدوار أو على قبيلة أخرى فيتمُّ إدماج المجموعات المغلوبة من ضمن المجموعات الغالبة؛ ومنح أعضائها حقَّ اللُّجوء، والضيافة وفي نهايّة المطاف إعطاء أسماء جديدة للمناطق التي تمَّ إخضاعها. ويردف قائلاً: "بهذا الأسلوب يبرِّر الغزاة شرعيَّة وجودهم واستحواذهم على أراضي القريّة، كما يحاولون إعطاء صورة متجانسة بالنسبة إلى الخارج عن المجموعة التي يشكّلونها مع "مستقبليهم"، وفي النقطة التي تناولت توظيف جيلنر لمفهوم "الصلحاء" يرى حمودي أنّ صلحاء زاوية التي درسها كانوا يتميَّزون بقدرة هائلة على إخماد الفتن بالقتال الضاري الشيء الذي يجرُّنا إلى القول بأنَّ "الأكرام" زعيم عسكريٌّ يقود جموعه التي يرتكب بها أحيانًا مجازر وحشيّة في حقِّ المعارضين، الأمر الذي يضحى معه خطرًا على السلطان نفسه، وهو ما يدفعنا إلى القول بأنَّ مسالمة الصلحاء وأدوارهم التحكيميَّة بين القسمات المتنازعة تظلُّ في تقديرنا في غايَة النسبيَّة، كما لاحظ جيلنر.

إدوارد سعيد:

هو من أهمِّ الذين كتبوا في الاستشراق وعن المستشرقين، ولعلَّه يُعدُّ من أشهرهم، وبطبيعة الحال لا بدَّ لنا من التعريج وبشكل سريع على الجدل الساخن الذي دار بينه وبين وجيلنر والقائم على التناول الإيديولوجيِّ الشخصيِّ بين طرفين، والذي يوضح كيف أن كليهما حاول أن يكون "الممثل" الرسميَّ لوجهة النظر التي يقدِّمها أو يتبنَّاها، ولا حرج في أن يلحق بالآخر الغمز في النوايا أو الطعن في عمق المعرفة وعلميّة التناول.

رغم أنَّ علماء الأنثروبولوجيا لا يعدُّون أنفسهم من المستشرقين، وغالبًا ما ينظرون الى المستشرقين التقليديين بازدراء؛ وسبب ذلك هو أنّ تدريبهم داخل حقل علم الأنثروبولوجيا أقوى

من تدريبهم في (لغات وآداب وتاريخ الشرق الأوسط)، لكنهم مع ذلك يقعون من ضمن تعريف إدوارد سعيد للمستشرق: "كل من يدرس أو يكتب أو يبحث في أمور الشرق"[1]، ثم إنّه يعرِّف الاستشراق بوصفه "أسلوبًا للتفكير يعتمد على تفريق أنطولوجيٍّ وإبستمولوجيٍّ بين "الشرق" وبين "الغرب"، ويرى أنّ الاستشراق عبارة عن "مؤسّسة منظمة للتعامل مع الشرق تعليمه ووصفه بل وحكمه"[2].

إنّ الاختلاف في مستوى المنهج وتقديمه على مناهج المستشرقين لا يعني تبرئة الأنثروبولوجيا من ارتباطها بالاستشراق الجديد، وارتباطها به وبالسلطات الداعمة للبحوث والغايات القائمة على معرفة الآخر نفسها ومن ثم حكمه والهيمنة على مقدراته. لهذا نجد أنّ رجال الاستشراق الجديد يحتلّون مكانة مهمَّة في الخطاب الغربيِّ في رسم الاستراتيجيَّات واحتلال مكانة مهمَّة في المؤسَّسات الغربيَّة السياسيَّة والعلميَّة. ومن هنا يمكن أن يكون العريف سعيد يشمل الاستشراق الجديد عمومًا وجيلنر خصوصًا، فالرجل له ارتباط كبير بالاستشراق إذ عُرف بتعدُّد اهتماماته وبسبب أسلوبه الذي لا يخلو من نبرة أنويّة، وأسلوب كتاباته الذي يسعى فيها لإسقاط أحكام وتنبُّؤات على المستقبل، وليس فقط إلى تناول الواقع وبنبرة وثوقيّة بها قدر كبير من الجرأة والاعتزاز بالنفس. وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار المكانة العلميَّة والمنصب الأكاديميِّ الذي شغله جيلن، فسندرك كم هو مهمٌّ أن نقدِّر صدى وقيمة ما يعرضه من أفكار وآراء سواء في كتبه أم مقالاته الصحفيّة أحيانًا .

ثارت طائفة كبيرة من الجدل والنقد في كتاب الاستشراق وأعمال إدوارد سعيد الأخرى، فقد رأى إرنست جيلنر "أنّ زعم إدوارد سعيد بأنّ الغرب قد سيطر على الشرق لمدَّة أكثر من 2000 عام أمر مستحيل، فلقد كانت الأمبراطوريَّة العثمانيّة حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي تُشكِّل خطرًا كبيرًا على أوروبا.

وأخيرًا نودُّ أن نوضح أن نقد رؤية الاستشراق الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف من المسائل الغامضة في تنوُّع واختلاف أنواع التصوُّف ورجال الصوفيَّة، ولأنَّ رؤية الاستشراق أساسًا كانت منصبَّة على الفكر الإسلاميِّ عمومًا والفلسفة الإسلاميَّة وعلم الكلام وفلاسفة الإسلام وفرقها خصوصًا، وقد ركز الكثير منهم على التصوُّف الإسلاميِّ، كما ذكرنا من قبل، من الناحيَّة الفلسفيَّة والكلاميَّة، أمَّا من الناحية الأنثروبولوجيَّة فالدراسات فيها قليلة جدًّا، ومن هنا فالرؤية ضبابيَّة، ولذا قيل إنَّ علماء الأنثروبولوجيا لا يعدُّون أنفسهم من المستشرقين التقليديين لأنَّ عملهم الأساسيَّ هو **الميدان** أو الشارع أو الساحة بالمعنى الصوفيِّ الشائع.

[1]- ليلى أبو اللغد، المجالات النظريّة في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص 89. وانظر إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 269 – مرجع سابق .
[2]- المصدر نفسه.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن خلدون، المقدِّمة، بيروت، دار القلم، 1989م.
2. أحمد أبو زيد – الطريق إلى المعرفة – كتاب العربي بالكويت – الطبعة الأولى – 2001 م – الكتاب (46).
3. إرنست، جيلنر، العقل والدين وما بعد الحداثة، دار المدى للطباعة والنشر، ط1، بيروت.
4. الأستاذ في قسم الأنثروبولوجيا بكليَّة الآداب جامعة الإسكندريَّة – رحمه الله – في كتاب هام صدر بعنوان - "الموالد" دراسة للعادات والتقاليد الشعبيَّة في مصر (1980 م).
5. أشلي منتاجيو: البدائية – ترجمة: محمد عصفور – سلسلة عالم المعرفة – الكويت.
6. أنظر: د. علي ليلة، ماكس فيبر: البحث المضاد في أصل الرسماليّة، المكتبة المصريّة، ط1، الإسكندريّة، 2004م ص12.
7. إيميل دور كايم – قواعد المنهج في علم الاجتماع – ترجمة د. محمود قاسم – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الأولى – 1950.
8. ج. آربري. المستشرقون البريطانيون – تعريب / محمد الدسوقي النويهي – لندن 1946 م.
9. حسين فهيم: قصو الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان – عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت – الطبعة الأولى – 1986.
10. زهير، د. حسين مؤنس – تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى – راجعه د. فؤاد زكريا – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد 233 – مايو 1998 م.
11. صابر أبا زيد – التصوُّف الإسلامي بين الحقائق والأباطيل – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندريَّة – الطبعة الأولى 2021 – يراجع الفصل السابع.
12. صابر أبا زيد – دراسات فلسفيَّة في الحوار والاستشراق – سلسلة الفكر الإسلامي (2) – دار الوفاء بدنيا الطباعة والنشر – إسكندريَّة – الطبعة الأولى 2010 م.
13. صابر أبا زيد: لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلاميِّ – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الطبعة الأولى الإسكندرية 2004.
14. طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ضمن الفصل الثاني من تحرير وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، دار الهادي، ط1، بيروت، 2005م .
15. عبد الحميد حمدان – طبقات المستشرقين – مكتبة مدبولي – القاهرة – الطبعة الأولى – 2000 م.
16. عبد الرحمن المودن – بعض مفاهيم العلوم الإنسانية من منظور المؤرخ – دراسات في نوفمبر 2015 م.
17. عبد العزيز قباني، العصبيّة بنيّة المجتمع العربي، دار الآفاق الجديد، بيروت، ط 1.

18. عبد الله محمد عبد الرحمن – النظريَّة في علم الاجتماع (النظريَّة الكلاسيكيَّة) دار المعرفة الجامعيَّة – الإسكندريَّة 2003.

19. عبدالله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقدِّمات أوليَّة، مجلَّة «البيان»، ط1، الرياض، 1435هـ.

20. عيسى شماس – مدخل إلى علم الإنسان – اتحاد الكتاب العرب – دمشق سوريا – 2004 م.

21. ليلى أبو اللغد، المجالات النظريّة في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص 89. وانظر إدوارد سعيد، الاستشراق.

22. ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليَّة، ترجمة، محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي، ط1، بيروت.

23. مبروك بوطقوقة – المنهج الأنثروبولوجي والدراسات الميدانيَّة.

24. محمد م الأرناؤوط: عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر 2005م، موقع أرنتروبوس.

25. مكسيم رودنسون – الصورة الغربيَّة والدراسات العربيَّة الإسلاميَّة – تراث الإسلام ج1 – تصنيف جوزيف شاخت وكلفورد بوزورث – ترجمة د. محمد زهير.

26. نجيب العقيقي – المستشرقون – دار المعارف بمصر – ثلاثة أجزاء – الطبعة الرابعة – 1982 م. والكتاب فيه جهد واضح عن الاستشراق.

27. J. Beckford, Religion and Advanced Industrial Society (London: Unwin-Hyman, 1989.

28. (LaCapra D., (2001), Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed.

29. (Hume ,A Treatise of Human Nature.Edited by LA Selted - Bigge) Oxford:the Clarendon pres,1896.

30. La passion de Husayn Ibn-Mansûr Al-Hallâj mortyr mystique de I'Islam, execute a Bagdad Ie 26 Mars 622- E'tude d'Histoire Religieuse, Nouvelle E'dition, 4 tomes E'di: Gallimard – Paris – 1975

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

التجلّيات الوجوديَّة للحروف

تأويليَّة اللُّغة العرفانيَّة عند الشيخ العلاوي

رزقي بن عومر

التجلِّيات الوجوديَّة للحروف

تأويليَّة اللُّغة العرفانيَّة عند الشيخ العلاوي

رزقي بن عومر
باحث متخصص في الفلسفة والتصوّف وأستاذ في جامعة وهران . الجزائر

ملخص إجمالي

الحديث عن اللُّغة في العرفان، دائرٌ مدار البدايات والنهايات، بحيث لا تنفكُّ حركة العارف مذ كان مريداً وصار سالكاً، ثمَّ عارفاً محقِّقاً، عن أن تجعله ابن هذه اللُّغة التي هي لغة الوجود والكينونة، بما هي مرتبة من مراتب تجلّيات الحقِّ تعالى.

ولعل ما أهَّل الخاصّة من أهل العرفان بلوغ منزلة الكشف عن مخبَّآت الحروف والكلمات والعبارات هو منهجهم العملي والمعنوي في البحث عن المعنى الذي يجمعهم على الحقيقة، ويبقيهم في مجال التحقيق الوجوديّ. فالوجود عندهم ممتلئ بالحكمة والقدرة، ولا مجال فيه للفراغ والعبثيَّة؛ بل ما من شيء يظهر في ساحته إلاَّ وفيه إشارة إلى الوجود الحقِّ، وكل ما له علاقة به من صفات وآثار بما فيها الوجود الرقميُّ والخطيّ. وللحقِّ وجودٌ وصفةٌ وفعلٌ وأثرٌ يكشف فيه عن خواصِّ مخلوقاته وأعمالهم شرط أن تتوفَّر فيهم خاصِيَّة الحضور في دوحة الألوهية. وذلك سَمْتُ الأولياء العارفين، وماهية الإنسان المتحقِّق بالكمال الإلهيّ.

يعمل هذا البحث على مقاربة أبعاد ودلالات الحروف في لغة العرفاء، وهو يخصِّص لهذه الغاية أعمال وكتابات العارف بالله الشيخ أحمد بن مصطفى العلاَّوي، ويقيمها حقلاً معرفيّاً لبيان التجلّيات الوجوديَّة للحروف ولا سيما تلك التي وردت في الكلام الإلهي.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: تجلّيات الحروف- علم الأسماء- التحقيق الوجودي- الوجودي الخطِّي- العارف الكامل- الحضور في الألوهيَّة.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

تمهيد:

1. في الطريق إلى لغة الوجود:

في أدب العرفاء نجد أنَّ قول "بسم الله من العارف نظير كلمة "كُن" من الحق عزِّ وجل". فهي كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل، أو نقول روح الوجود"[1]. لذا، فإنَّ "بسم الله" عند العارف هي كلمة إيجاد على الحقيقة. وهذا يكشف عن علاقة خاصَّة يعقدها العارف باللُّغة، مع كونه لم يجلس في بساط التعليم لكي يتعلَّم رسمها، أو يحصِّل خصائصها ومعانيها فيحفظها عن ظهر قلب، كما يفعل غيره من علماء الرسوم. فالعارف في مرحلة التكوين كان يهذِّب ملكاته باسم الله ويتمثَّلها، ويتجرَّد بتجرُّد الاسم. كان يستَكِن المعنى ولا ينهي مرحلة التكوين حتى يكون مظهراً لاسم الله تعالى، أي بوصفه عارفاً كاملاً.

يرى العارف بالله الشيخ عبد الكريم الجيلي، أنَّ مقصود العرفاء في استِكْناه الحروف والكلمات هو الكشف عن الحقائق الدالَّة على الحقِّ تعالى وكمالاته: "والكلام عليها (البسملة)، في منافعها وأسرارها، ولسنا بصدد شيء من ذلك في وجوه، بل كلامنا عليها من وجه معاني حقائقها في ما يليق بجناب الحقِّ سبحانه وتعالى"[2].

بهذا الاعتبار، تكون علاقة العارف باللُّغة هي علاقة اتِّحاد بالوجود، يتجذَّر وجوديَّاً برزخاً بين اللَّفظ والمعنى، فهو مع معنى المعاني بباطنه ومع الألفاظ والأكوان بظاهره، وهذه خاصيَّة اكتسبها أوَّلاً في مرحلة الإرادة بالذِّكر مع وجود شيخ يسلك به مقامات الكمال والوجود من الفرق إلى الجمع، وصولاً إلى الفرق الثاني. وأهمُّ سبيل في التربية الذِّكر بالاسم المفرد (**الله**)، والتدرُّب في نطقه بما يحقِّق الفناء فيه، وتخيُّل رسمه حتى تتمدَّد أنواره لتشمل الآفاق.

نكتفي بأبيات للشيخ العلاَّويِّ توضح ذلك، فبعد ذكر حقيقة الشيخ يذكر مهمَّته:

يوضحُ لكَ السبيلَ للـــحقِّ قاصــداً　　بـــذلك وجـــهَ الله جــلَّ وتعالـى
وينهضُ بكَ في الحـالِ عند لقائــهِ　　ويضعُ لكَ قدمـاً في السير إلى المولى
فبتشخيصِ الحروفِ تحظى بفضلهِ　　إلى أن ترى الحروفَ في الآفاق تُجلى

[1]- أحمد بن مصطفى العلاَّوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن ، ص 14.
[2]- الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: قاسم الطهراني، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2008، ص 54.

وليس لها ظهـــــور إلاَّ في قلبـــكَ وبتمكُّنِ الاسمِ تـــرتحلُ الغفـــــلا
فعظِّمن الحروفَ بقدرِ وسعـــــــكَ وارسمْها على الجمـــيعِ علويَّاً وسُفـلا
وبعد تشخيصِ الاسمِ ترقى بنـورهِ إلى أن تفنى الأكـــوانُ عنكَ وتـــــــزولا.[1]

قبل أن يصل المريد إلى مرتبة التحقيق، وبالتالي شهود الوجود الإلهيِّ قاهراً لجميع المراتب، ومُستوياً عليها، وظاهراً فيها (شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة)، يمرُّ بفترة التكوين والتدريب على يد شيخ سلك الطريق نفسه، وتمكَّن من معالمه كلِّها، فيعلِّمه الاعتبار بمفهومه الصوفيِّ، بحيث يتدرَّج في الخروج من الوهم الذي كان نتيجة الغفلة عن الحقيقة عبر الذِّكر والتفكُّر فيه، مهذِّباً لحواسِّه لاسيَّما حاسَّة البصر، جاعلاً إيَّاها تابعة للاتِّصال بالباطن بعد إغماضها في حالات الذِّكر في البداية، «أمَّا السير الغالب الذي كان يعتمده، واعتمدناه نحن من بعده أيضاً، فهو أن يكلَّف المريد بذكر الإسم المفرد مع تشخيص حروفه، حتى ترتسم الحروف في مخيَّلته، ثمَّ يأمره ببسطها وتعظيمها إلى أن تملأ الخافقين، ويديم الذِّكر على تلك الهيئة إلى أن تنقلب صفاتها إلى شبه النور»[2]. ويبدأ الشيخ في تدريج المريد إلى أن يصل به إلى الاستغراق في عالم الإطلاق، فيتمكَّن من شهود النور المجرَّد، وبعد ذلك يتنزَّل المريد عبر المراتب حتى يشعر بوجوده، ويرجع إلى عالم الشهادة، فيصير يرى ببصره ما تراه بصيرته لأنَّ بصره في هذا الحال هو عين بصيرته[3]. وهكذا تجتمع له الرؤيتان القلبيَّة والبصريَّة.

ويجدر القول أنَّ هذا الأمر لا يكون إلاَّ إذا انعكست الأبصار بصائر، فيرى المريد ببصر ملكه المكوِّنات والحروف والكلمات من جملتها، ويرى ببصر ملكوته الحقَّ المجرَّد. لكنَّ هذه الرؤية ممتنعة لدى عموم الناس (رؤية المطلق في المقيَّد)، أو لنقل ظهور الحقِّ في المكوِّنات، وسبب امتناعها ليس كونها مستحيلة في ذاتها، و«إنَّما الامتناع متوقَّع من عدم استعداد الأبصار، لذلك قال بعض الأكابر: إنَّ المانع من رؤية الحقِّ في هذه الدار هو عدم معرفة الخلق له، وإلاَّ فإنَّهم يرون ولا يرونه، أي فلا يعرفون أنَّ ذلك المرئيَّ لهم هو الحقُّ، فيكون الحجاب متوقَّعاً من قبيل البلادة لا غير».[4]

في الذِّكر يتمُّ التعامل مع الحروف لفظاً ورسماً لتكون مرقاة إلى فضاء الوجود المطلق والمقيَّد،

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، ص13.
[2]- بن تونس، عدة، الروضة السنيَّة في المآثر العلاويَّة، المطبعة العلاويَّة، مستغانم، ط2، (د. ت). ص25.
[3]- انظر، أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 63.
[4]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان، ص 64.

لذلك ينعكس في النهاية بأن يكون الحرف باعتباره بسيط الكلمات، يحمل في ذاته نورانيَّة يتجلَّى فيها الحقُّ تجلِّياً بكلِّ مراتبه.

2. من التدوين إلى التكوين:

لا بدَّ من القول أنَّ فهم معاني الحروف عند الصوفيَّة، شأنه شأن أيِّ معنى لأيِّ حقيقة، بحيث يتلقَّى الصوفيُّ فهمها من الله تعالى ليس فيه تعمل تفكير ولا توظيف حافظة، لكنَّ القارئ لنصوصهم في هذا المجال يتلقَّى هذه المعاني حفظاً وتحصيلاً، ففي رسالة الشيخ العلاَّوي بعنوان **الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد** يستهلُّ الكلام بقوله: «إنيِّ جمعت هذه السطور حسبما سمح لي به الشعور، والباعث على تحريرها رغبتي في هذا الفنِّ العظيم، واهتماماً بما ورد في الأثر الفخيم من «أنَّ كلَّ ما في الصحف الأولى منطوٍ في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم»[1]، وكان الكتاب يبحث في المعاني التوحيديَّة التي تتضمَّنها حروف البسملة جرياً على نهج الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه «**الكهف والرَّقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم**»، اكتفى الشيخ العلاوي بتجلية معاني النقطة والألف والباء فحسب، منبِّهاً إلى أنَّه «من الممكن ذكر كلِّ حرف على حدة، والإتيان ببعض مكنوناته، ولما في ذلك من التطويل نقتصر على القليل من القليل، وقد تقدَّم ما للألف من الإحاطة والشمول بكلِّ حرف، فإحاطته بها من حيث الأوليَّة والآخريَّة إحاطة دوريَّة، ومن حيث الظهور والبطون إحاطة عينيَّة...».[2]

في سياق آخر، وفي تفسيره للقرآن الكريم من خلال كتابه «**البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور**»، يتعرَّض لتوضيح الرواية القائلة إنَّ للقرآن أربعة وجوه هي: حدٌّ ومطلع وظهر وبطن، ويقول: «ولا تحسبنَّ هذه الوجوه توجد في كتاب الله من حيث الإجمال، كلا، إنَّما هي في كلِّ آية وكلمة، إن لم نقل في كلِّ حرف. فالحرف قرآن، كما أنَّ عموم الكتاب قرآن، ولهذا قال جلَّ ذكره: **(سنلقي عليك قولاً ثقيلا)**. وقال: **(الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه)**. فعبَّر بالقول من دون اللَّفظ، والكلام ليشمل الكلمة والحرف، لأنَّ القول عامٌّ في جميع ذلك، فكلُّ جزء من كتاب الله ـ وإن تجزَّأ ـ فهو ثقيل، باعتبار ما جمع فيه من المعاني التي تفوق الحصر»[3]، ويستدلُّ على ذلك بقوله ﷺ: **من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها**. ويستنتج أنَّ الحرف بانفراده قرآن، وبالتالي قول ثقيل بالنظر إلى ما اشتمل عليه من المعاني، فهذه سيرة القوم في التعامل مع

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان ، ص 18.
[2]- المصدر نفسه، ص 43.
[3]- أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ص ص -17 18.

الحروف لما وجدوه في التنبيه النبويِّ له، ولما عهدوه في تعاملهم مع القرآن الكريم. ولعلَّ رعايتهم بالحروف هي من طريق رعاية القرآن الكريم لها، وقد ابتدأ سوراً بحروف مقطَّعة مثل قوله تعالى **ألم وحم** وغيرها من الحروف المقطَّعة.

لقد اعتنى الصوفيَّة بامتياز بالحروف ودلالتها ومرموزاتها ـ على غير ما نجده عند غيرهم من العلماء بمن فيهم أهل السيمياء - لأنَّها في اصطلاحهم هي الحقائق البسيطة في ساحة العلم الإلهيِّ قبل انصباغها بالوجود العينيّ. وقد قسَّمها الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه «**الإنسان الكامل**» إلى حروف منقوطة وهي الأعيان الثابتة في العلم الإلهيِّ، والحروف المهمَلة التي تتعلَّق بها الحروف ولا تتعلَّق هي بها. أمَّا الشيخ عبد الرزاق القاشاني فاعتبرها الحقائق البسيطة من الأعيان، والحروف العاليات بمثابة الشؤون الذاتيَّة الكامنة في غيب الغيوب وغيرها من الحقائق التي تنطوي عليها الحروف.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ ما أهَّل الصوفيَّة للكشف عن مخبَّآت الحروف هو منهجهم في الحياة القائم على التفتيش عن المعنى الذي يجمعهم على الحقيقة ويبقيهم في مجال التحقيق الوجوديِّ ذلك أنَّ الوجود لا يخلو من الحكمة والقدرة، ولا مجال للفراغ والعبثيَّة بل ما من شيء يظهر في ساحة الوجود إلاَّ وفيه إشارة إلى الوجود الحقِّ وكل ما له علاقة به من صفات وآثار، حتى الوجود الرقمي والخطي ففيه ظهور للحقِّ، وللحقِّ وجود وصفة وفعل وأثر، فيكشف فيه عن خواصَّ وأفاعيل ينعكس عنها تكميل وعلاج وإيجاد، شرط أن تتوفَّر خاصيَّة الحضور الإلهيِّ في المستعمل، وهو هنا الإنسان المتحقِّق بالكمال الإلهيِّ. ونجد من أدبيَّاتهم قولهم أنَّ «بسم الله من العارف ككلمة كن من الحقِّ عزَّ وجلَّ، فهي كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل أو نقول روح الوجود».[1]

فكيف إذا لقيت الحروف عناية إلهيَّة بفعل الكتب المنزَلة بها، هذا يؤكِّد علميَّة هذا التوجُّه، فهذا الشيخ محيي الدين ابن عربي يصرِّح: «فاعلموا وفَّقكم الله أنَّ الحروف سرٌّ من أسرار الله تعالى والعلم بها من أشرف العلوم المخزونة عند الله تعالى، وهو العلم المكنون المخصوص به أهل القلوب الطاهرة من الأنبياء والأولياء، وهو الذي يقول فيه الحكيم الترمذيُّ، علم الأولياء».[2]

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 14.

[2]- ابن عربي محيي الدين، رسالة الحروف، ضمن، رسالتان في سرِّ الحروف ومعانيها، تحقيق، عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهريَّة للتراث،(د.ط) (د.ت)، ص 14.

الظاهر هنا وجوب التحقُّق بالاستعداد لتلقّي هذه الأسرار، والتعامل مع الحروف باعتبارها مجلى لها كما بقيَّة أشياء العالم. ويكمن هذا الاستعداد في التحقُّق بالطهارة المؤهِّلة للولاية لأنَّ هذا العلم المذكور في النصِّ شرطُه الولاية ولنقل التحقُّق بالكمال الإلهيّ. وهذا الاستعداد يتطلَّب مجاهدة تقضي بالخروج من الوهم الحاكم على الإنسان في حالة فرقه وشعوره بوجوده المستقل، أو لنقل الخروج من الكثرة المالئة لشعوره، فلا مناص لهذا الخروج إلاَّ الفناء التام، والكشف عن الحقيقة التي تقضي بوجود واحد وهو وجود الحقِّ، ووهميَّة ما سواه، إذ غيره ليس إلاَّ هو. بعبارة أخرى يغدو ما كان يُتوهَّم وجوداً، بمثابة مرآة حاكية عن الوجود الحقِّ ذاتاً وصفةً وفعلاً، فالكلُّ مرايا تتفاوت في الجلاء والكدورة فحسب لأنَّ المرآة لا شيء ولا لا شيء فلا فرق بين حيوان وجماد ووجود رسميٍّ أو وجود خطيٍّ أو لفظيٍّ إلاَّ من جهة استعداده لحمل الأسماء الإلهيَّة، وهذا الاستعداد يحكمه الفيض الأقدس وما يقتضيه من عين ثابتة في علمه تعالى. فتحقُّق شرط الولاية يجعل الصوفيَّ في مقام فهميٍّ وعلميٍّ يسمع فيه عن الله إذ لا غير في ساحة إدراكه فلا يرى إلاَّ الله، ولا يسمع إلاَّ منه، ولا يخاطب سواه، ويغدو الخلق حروف كلمات الحقِّ تكشف عنه تعالى وعن كمالاته، «الحقُّ عزَّ وجلَّ هو حقيقة الوجود لا محالة، ولولا ظهوره قي المكوِّنات لما وقع عليها البصر لأنَّ الأشياء من ذواتها العدم المحض، والبصر لا يتعلَّق بالمفقود. إيَّاك أن يقع بصرك على الموجودات فتتوهَّم أنَّه وقع على وجودها لذاتها، وذا محال، إنَّما وقع على وجود موجودها الذي هو معار إليها، خلقها ثمَّ ظهر فيها.

حاصل الأمر أنَّ الحقَّ تبارك وتعالى هو حقيقة الوجود كما تقدَّم لعدم حقيقة تضاهي حقيقته، ... أي ليس هناك إلاَّ وجود الله **فأينما تولُّوا فثمَّ وجه الله** وما على هذا البيان من مزيد»[1]، **فأينما تولُّوا فثمَّ وجه الله** هي قاعدة وضابطة للاعتبار الصوفيِّ، فإذا كان الأين حرفاً فثمَّ وجه الله، أي ثمَّ حقيقة من حقائقه تعالى لا يجوز الغفلة عنها، وبالتالي علم الحروف هو مجال تعبديٌّ واجب في حقِّ المحقِّقين، وهنا ننبِّه إلى أنَّ الحروف عند العارف لا يجوز أن تحيل إلى الغير، فما يهتمُّ به أهل السيمياء في خواصِّ الحروف العلاجيَّة وغيرها هي اهتمامات خلقيَّة تؤول إلى اللَّهو المذموم، كما أصبح الطبُّ والحكمة عند الأكثريَّة مجالاً يؤول إلى اللَّهو ولا يجني منه متعاطيه إلاَّ الجهل ما دام يحيل إلى الغير الذي هو محض عدم عند العارف، فلا غير والكل خير فلا شر.

«اعلم أنَّ القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلاَّ عن الله، وذلك ما يقتضيه مقامهم لا يستعملونه

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثيَّة الناشئة عن الحكم الغوثيَّة، ج2، ص ص -21 22.

في أنفسهم، فلا تستغرب يا أخي من فهمهم من الكلمة الواحدة الموضوعة على معنى مخصوص معنى آخر، فإنَّ ذلك عندهم من أشرف المقامات وأعظم الدرجات لكونهم يفهمون الأمور عن الله، وقد أجمع أهل الله على أنَّ الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله، ولم يختلفوا في أنَّ الكلمة الواحدة الدالَّة على معنى مخصوص قد يفهم منها معاني كثيرة لا تُحصى، وغرائب لا تُستقصى...

إنَّ القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللَّفظ مختلفون في القصد، كما أنَّهم اشتركوا في المشهود، واختلفوا في الشهود، فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع... فقد يسمع الصوفيُّ ما لا يسمع الغير ولا يأخذ من القول إلاَّ أحسنه... ولهذا صاروا يسمعون غير الشيء المسموع حتى صار أحدهم يأخذ علمه من أصغر الأشياء في عيون الناس، ولا حقارة عند هؤلاء الناس بل عندهم كلُّ ما في الوجود يشير لوحدانيَّة المعبود»[1]. وهذا ما نلمسه في اعتبارهم للأمور، لاسيَّما الصوامت منها أو لنقل الأعجمية منها من كائنات حية وما نعتبرها غير حية كالجمادات والحيوانات والمسطور والمسموع من الأمور.

3. البُعد الأنطولوجيُّ للحروف:

في تحقيقات الشيخ العلاَّوي الوجوديَّة في الحروف يقف على الأثر النبويِّ الذي يقول فيه النبيُّ ﷺ رواية عنه «كلُّ ما ورد في الكتب المنزلة فهو في القرآن، وكلُّ ما في القرآن فهو في الفاتحة، وكلُّ ما في الفاتحة فهو في بسم الله الرحمن الرحيم». وورد أيضاً: «كلُّ ما في الباء فهو في النقطة التي تحتها»[2].

ولقد تناول في نصوصه الكشف عن التجلِّيات الوجوديَّة للتوحيد من خلال الحروف لاسيَّما الألف والباء من بسملة القرآن الكريم:

أ. النقطة:

للنقطة مرموزات تشير إلى وحدة الشهود، كما تشير إلى أمِّ الكتاب لعدم وجوده من دونها، إذ لولاها لما كانت الكلمة، ولولا الكلمة لما كان الكلام، ولولا الكلام لما كان الكتاب «والكلُّ مندرج – كما يقول الشيخ العلاَّوي ـ تحت وحدة الشهود، المعبَّر عنها بالنقطة، فهي أمٌّ لكلِّ كتاب **يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب**»[3]. فالنقطة مستهلَكة فيها جميع الحروف قبل تجلِّيها، وبعد

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسيَّة في شرح المرشد المعين بطريق الصوفيَّة، ص ص 16-17.
[2]- نقلاً عن: أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 18.
[3]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان ، ص 24.

التجلّي فالحرف في الحقيقة لا وجود له ولو بعد التجلّي لأنَّ الظاهر حقيقة هو المداد. أمَّا ما يبدو من خصوصيَّة الرسم الذي يأخذه الحرف فلا كينونة له من دون الحبر الذي هو النقطة، والحرف في الحقيقة هو ميل النقطة واعوجاجها لا غير، وليس له حظٌّ من الوجود باستقلاله. بهذا الاعتبار، كلُّ الحروف مستهلكة في النقطة قبل التجلّي وبعده لا فرق في ذلك، «كانت النقطة في كنزيَّتها قبل تجلِّيها بذات الألف... وكانت الحروف مستهلكة في كنزيَّتها قبل تجلِّيها بذات الألف... وكانت الحروف مستهلكة في كنهها الغيبيِّ، إلى أن ظهرت، بما بطنت وتجلَّت بما استترت، فتشكَّلت في مظاهر الحروف... وإذا تحقَّقت لم تجد إلاَّ ذات المداد المعبرَّ عنها بالنقطة»[1].

إنَّ الظاهر هو المداد وهو النقطة، والباطن هو الحرف، لكن بفعل الغفلة نعتقد الظهور للحرف بينما النقطة هي الظاهرة. أما الحروف فلها وجود معقول، أو نقول إنَّه وجود اعتباريٌّ غير حقيقيٍّ، وهكذا الأمر في الوجود فالوجود الحقيقيِّ هو للحقِّ أمَّا الخلق فهو محض اعتبار ومجرَّد ماهيَّات لها وجود في وهمنا، بينما في الخارج لا موجود إلاَّ الله. من هنا اعتبر الشيخ العلاَّوي النقطة معبِّرة عن وحدة الشهود، وهو لا يفرِّق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود.

كما للنقطة صفة الوحدة الحقيقيَّة والظهور الحقيقيِّ، كذلك لها صفة التنزيه. وهنا يقول الشيخ العلاَّوي: «جاءت النقطة على خلاف ما في الحروف **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**، فلهذا لا يقع عليها حدُّ التعريف كما يقع على غيرها من الحروف، فهي منزَّهة عن كلِّ ما يوجد في الحرف من طول وقصر واحتداب، فلا تعقل بما يعقل به الحرف رسماً ولفظاً، فبينونتها من الحرف معقولة، وكينونتها فيه مجهولة إلاَّ لمن كان بصره حديداً»[2].

وكما كنه ذات البارئ تعالى لا يمكن التعبير عنها لعدم وجود لفظ يسعها، بحيث كلَّما أراد العارف أن يصفها بنعت التنزيه صدر منه من العبارات ما يفيد التشبيه والتعطيل، وهو ليس بمقصود من العارف، فمقصوده هو التعبير عن التوحيد المحض، لكن ضيق العبارة يؤول إلى هذه المساقط والقلب على غير ما تلفَّظ به العارف. فكذلك النقطة لا وجود للفظ يحمل معناها ويعبر عنها، فكلَّما أردنا وصفها والتلفُّظ بما يعكس ماهيَّتها نطق بحروف ليست من ذاتها، وهي النون والقاف والطاء والتاء. وهذه الحروف على تشابه في ما بينها من حيث الرَّسم، فالتَّاء مثلاً تشبه الثاء والباء وغيرها، إلاَّ أنَّها تباين النقطة من حيث الرسم، فلا شبيه للنقطة في الرَّسم، ولا حامل لها في التلفُّظ.

[1]- المصدر نفسه، ص 23.
[2]- المصدر نفسه، ص -24 25.

ب. الألف:

«أوَّل ما تجلَّت به النقطة وظهرت ظهوراً يقتضي التعريف هو وجود الألف، فجاء صورة التنزيه أقرب منه إلى التشبيه ليكون موجوداً في كلِّ الحروف، بصفته مبايناً بحقيقته»[1]، لأنَّ الألف في الحقيقة لا يحتاج إلى قلم كي نبرزه، أو لنقل لكي نكتبه لا نحتاج إلى وسيلة خارج الحبر ذاته. فالألف في الحقيقة هو ميلان وسيلان الحبر عمودياً فيرتسم، وإن استعملنا القلم في رسمه فليس من باب فقره لهذه الواسطة، أي واسطة القلم، وإنما يبقى الألف غنيّاً عن القلم بل القلم نفسه هيئته ألف، «فيكون ظهور الألف بنفسه لنفسه لا غير... الألف كناية عن واحد الوجود، فظهور النقطة بالألف هي المسمَّاة بالأوليَّة، أمَّا قبل التجلِّي فلا توصف بذلك، كما لا توصف بالآخريَّة»[2]. أمَّا الألف فلكونه ظهور هذه النقطة وتجلِّيها الأول ثبتت له الأوليَّة، ولزوماً يقتضي ثبوت الآخرية له، وهو الذي نجده مطبَّقاً في حروف الهجاء يبدأ بالألف وينتهى به أيضاً، ويسمَّى همزة.

إنَّ ظهور الألف في الحروف معقول لكن لا تراه الأبصار إذ هو باطن فيها، فمثلاً الميم رسمه يمنع من إدراكه بسبب الاستدارة حيث يتعَّقل في الميم ولا يُرى، والاستدارة هي الميم، وهي الحجاب نفسه، فكذا في المقابل الله عزَّ وجلَّ ظهوره في الوجود معقول «وهكذا يقع لكلِّ من تغفل عن ظهور الحقِّ في هذا العالم، مع علمه بأنَّه محلٌّ للظهور، وهناك موانع عدَّة أبرزها: المانع الأول عدم الشعور، والمانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم، وبالجملة هو تحجيرنا على الألوهيَّة، حيث قيَّدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها ألاَّ تخرج عنها، ففاتنا خير بقيَّة الصفات التي تجلَّت بها الآن، وقبل الآن، وبعد الآن، والكلُّ عنها بمعزل، إلاَّ من أتى الله بقلب سليم، وعرف الألف في دائرة الميم»[3]، ومعرفة الألف في دائرة الميم يقابله معرفة الله في التشبيه كما عرف في التنزيه. فقد عرفه الرسول ﷺ كما رُوي عنه في صورة شاب أمرد، ورآه إبراهيمعليه السلام في صور الأفلاك، وغير الأنبياء والعرفاء من العوامِّ يشتبه عليهم لأنَّهم لم يعرفوه حقَّ معرفته، فإذا تجلَّى لهم في الحشر في الصورة التي لا يعرفونه بها فينكرونه وهو هو.

والمانع كما عُلم في الألف أنَّه لا يدرك في الحروف، بينما الحروف تستمدُّ وجودها من مادَّته واستطالته، وهنا يقول سلطان العاشقين:

---

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 29.

[2]- المصدر نفسه، ص 30.

[3]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 32.

فتراءيتُ في سواكَ لِعينٍ بك قرَّت وما رأيتُ سواكَ
وكذلك الخليلُ قلَّبَ قبلي طرفَهُ حين راقبَ الأفلاكَ.[1]

كما للألف شدَّة في الظهور في بعض الحروف، ويخفى في البعض بينما هو هو، فمثلاً في اللاَّم تكاد تظهر صورته الحقيقيَّة كما في باء البسملة. أما في غيرها من بعض الحروف فيصعب التعرُّف على الألف، وهكذا الأمر مع الألوهيَّة يقول العلاَّوي: «وإذا فهمت أنَّ الألف هو المتجلِّي بكلِّ حرف، فهل ذلك نقصان في مرتبته التنزيهيَّة مع إبقائه على صفته الخاصَّة، كلاَّ، فحقيقة الألف لم تزل على حقيقتها، ولا أرى نقصاناً في ذلك، بل أراه من كمالاته، وأرى النقصان - والله أعلم ـ في من ألزمه صفة لا يتعدَّاها إلى غيرها، فقد حصره وقيَّده وجهله وشبَّهه وجعله شيئاً كبقيَّة الأشياء، وحقيقة المعرفة اللاَّئقة بمقامه، هو أن ترى الألف متجلِّياً بكلِّ لفظ وتصنيف، فالكلُّ ألف تجده متلوِّناً بكلِّ حرف، ظاهراً بكلِّ وصف، حائزاً مراتب الوجود»[2].

ويوظِّف الشيخ العلاَّوي نصوصاً نبويَّة في تجلية المعاني الإلهيَّة من الحروف، فحتى يثبت الأوليَّة والآخريَّة لله الظاهرة إشارتها في الألف يقول: «قال عليه الصلاة والسلام: **كان الله ولا شيء معه**، فتأمَّل هذه الكينونة إن كانت تفيد الدوام والاستمرار فما تقول؟ فهل تتوهَّم وجود الغير أيُّها العاقل؟ بل لو تعمَّدته لاتَّضح عندك أنَّ الألف **هو الأول والآخر، والظاهر والباطن** ولا يمنعك من معرفة الألف ما تراه من اعوجاج الحروف، فكلٌّ لحكمة يخفيها الشهود عن الشهيد»[3].

ج . الباء:

«الباء هي أول صورة ظهر بها الألف، ولهذا تجلَّى فيها بما لم يتجلَّ به في غيرها، أي بصفتها الخاصَّة، وسبب ذلك عدم الواسطة بينهما، وما قارب الشيء يعطي حكمه، **فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى**، وقد يظهر في القريب ما لا يظهر في البعيد... فلهذا جاءت الباء بأوصافه **خلق آدم على صورته**. وليس المراد بآدم إلاَّ الإنسان الأول، وهو روح الوجود، فلهذا خلفه في أرضه، وأمر الملائكة بالسجود إليه»[4].

الباء في البسملة - كما يرى الشيخ العلاَّوي ـ عظمتها عظمة الألف، ولذا يليق بها نيابته. فصورتها

[1]- عمر ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص 25.
[2]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 34.
[3]- المصدر نفسه، ص 35.
[4]- أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 38.

في البسملة هي صورة الألف على غيرها في غير البسملة، وهو نفسه مقام محمد ﷺ من الوجود، إذ هو نائب الحقِّ تعالى وهو الإنسان الكامل يقول الشيخ العلاَّوي: «فالباء في البسملة قائمة مقام الألف، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: **لي وقت لا يسعني فيه غير ربي**، وأنت ترى أن الباء لا يسعها في بعض الأوقات إلاَّ الألف، صورة ونقطة، إلاَّ أنَّ نقطة الألف من أعلاه، ونقطة الباء من أسفلها، وكلٌّ لحكمة يعقلها العالمون»[1]. إنَّ نيابة الباء عن الألف المحذوفة فيه إشارة إلى نيابة الإنسان الكامل عن الله في خلقه، فوجودها فوق النقطة بمثابة حجاب الله الأعظم القائم بين يديه تعالى.

وهكذا، جرياً على هذا الفهم، يفسِّر الشيخ العلاَّوي الحروف المقطَّعة لسورة البقرة، وهو الذي شرع في تفسير القرآن، وأوقفه الأجل عند الآية 207 من سورة البقرة.

ألم: «تفيدنا أنَّ الألف من اسم الله، واللاَّم من جبريل والميم من محمدﷺ، وإذا وصلت الحروف ببعضها جاءتك الإشارة قائلة: ألم يكن ذلك الحق؟ بلى؛ الله الذي أنزل الكتاب إلى محمد بواسطة جبريل... كان القرآن متعلِّقاً بالألف، ثمَّ اتَّحد مع اللاَّم، ثمَّ استجمع في دائرة الميم... ووجه اختصاص الألف بإشارته للألوهيَّة لاستقامته، وكونه أول الحروف الهجائيَّة وآخرها همزة... واللاَّم يشير إلى جبريل لقربه من الألف من جهة الصورة لا من جهة الجرِّ والانعطاف، والميم تشير إلى محمدﷺ لانتهائه في دائرة العبوديَّة، فهو العبد على الحقيقة».[2]

4 ـ اللُّغة والتأويل الوجوديّ:

من المفيد القول أنَّ عمليَّة فهم المعاني من الألفاظ والكلمات والحروف تتأطَّر وفق مقام العارف من الوجود، وبحسب جهة تموقُعه، فيتلقَّى اللَّفظ الذي يحيله إلى المعنى وذلك حسب باطنه. فمهمَّة العارف هي كيف يربط بين اللَّفظ المنطوق والمعنى الذي يتحقَّق به، وينزل عليه بمثابة المطابقة الضروريَّة، وذلك من دون تكلُّف، كما هو الشأن عند علماء الظاهر.

يُحكى أنَّ مولاي العربيَّ الدرقاويَّ كان مارّاً مع جماعة من مريديه على مغنٍّ يقول: «راحت الهائجة وخلت الفائجة» (ذهبت الهائجة وخلَّفت وراءها الفائجة)، فذهب إليه الشيخ وأطرق يستمع إليه، وبعدها أعطاه دراهم معدودة، ولما ابتعد مع مريديه، احتجُّوا عليه كيف يستمع إلى ما لا يحلُّ سماعه، فقال لهم كيف لا أستمع من ينشدني عن الهائجة التي ذهبت وتركت الفائجة،

[1]- المصدر نفسه، ص 40.

[2]- أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1، ص -50 51.

وأشار بذلك إلى نفسه حيث ذهبت واستراح من معالجتها[1].

ونلفت إلى أنَّ قصصاً كثيرة من هذا النوع حدثت للعُرفاء. وهي أحوال ترد عليهم حيث يقهرهم المعنى الذي يكونون عليه نتيجة مناسبة تقترن به، ويسمُّون هذه الإحالة إلى المعنى الباطن المقترن بسمع كلمة أو عبارة، أو نداء، بالفهم عن الله، «فالصوفيُّ يصرف وجه قلبه، عند استماع اللَّفظ أو قراءته، لا إلى معاجم اللُّغة ومجازها ورموزها بل إلى الله تعالى، وينتظر أن يعلِّمه ما لم يكن يعلم، بمناسبة السماع والقراءة»[2]. وهذه الحالة مطلوبة لديهم بحيث يعدُّ من لا يتحقَّق بها غافلاً، وهذا الذي يميِّزهم عن غيرهم من العلماء، «اعلم أنَّ القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلاَّ عن الله وذلك ما يقتضيه مقامهم لا يستعملونه في أنفسهم، فلا تستغرب يا أخي من فهمهم من الكلمة الواحدة الموضوعة على معنى مخصوص معنى آخر فإنَّ ذلك عندهم من أشرف المقامات وأعظم الدرجات... وقد أجمع أهل الله على أنَّ الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله... فإنَّ القوم، وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللَّفظ، مختلفون في القصد كما أنَّهم اشتركوا في المشهود، واختلفوا في الشهود، فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع»[3]. وهذا ما نلمسه في اعتبارهم للأمور، لاسيَّما الصوامت منها أو لنقل الأعجميَّة من كائنات حيَّة وما نعتبرها غير حيَّة كالجمادات والحيوانات، والمسطور، والمسموع من الأمور.

بل إنَّ التأويل الذي يرجع فيه ظاهر اللَّفظ إلى معنى باطن يكاد يكون أمراً اعتباطيّاً، بحيث قد يستخرج من اللَّفظ ضدَّ معناه، وما هو ضدَّ معناه، وإنَّما التأويل العرفانيُّ، يكشف عن مستويات دلاليَّة تدقُّ فيها القرينة المرجعيَّة في السير من الظاهر إلى الباطن، بما يؤدِّي إلى الاعتقاد بأنَّ التأويل هو ليٌّ للنصوص والألفاظ حتى تؤول إلى المعنى المُراد، بينما الأمر في العرفان على غير ما يفهمه المتمسِّكون بالحرفيَّة في الفهم، فأمر الفهم عند العارف معكوس، بحيث تُعدُّ الأصول اللُّغوية وقواعدها شاهدة لفهمه لا مؤسَّسة له كما الشأن عند علماء اللُّغة، «إنَّ تأويل النصِّ وفهمه هما من جملة المواهب الإلهيَّة التي تفجأ الإنسان، لكأنَّهما يتنزَّلان في قلبه. وهذا لا يعني أنَّ الصوفيَّ مُعفى من النظر في الأصول اللُّغويَّة والشرعيَّة، بل يعني ذلك أنَّه لم يستدلَّ بالأصول لإنتاج معرفته التأويليَّة، وإنَّما قامت هذه الأصول بدور الشاهد على التأويل ومشروعيَّته»[4]، لأن عالم المعاني

[1]- نقلاً بتصرُّف عن، أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسيَّة في شرح المرشد المعين بطريق الصوفيَّة، ص 18.
[2]- الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، دار البراق، بيروت، 2004، ص 40.
[3]- أحمد بن مصطفى العلاَّوي، المنح القدوسيَّة في شرح المرشد المعين بطريق الصوفيَّة، ص 16-17.
[4]- الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، ص 40 - 41.

لا يكاد ينحصر، وأصله الأساسيُّ باطن الإنسان لا المفردات، إذ هي مجرَّد مظاهر تختزن تحتها من المعاني ما لا حصر، والعنصر المرجعيُّ في الدلالة هي ارتباط الإنسان بالمعنى وحضوره. «وإذا استقرَّ في ذهنك أيها القارئ اللبيب أنَّ نقطة الباء جامعة لسائر الأحكام والرسوم، والمعارف والفهوم، فمن باب أولى وأحرى الكلمة... فلهم أن يستخرجوا ما شاؤوا من أيِّ شيء شاؤوا تالله لو أراد أحدهم أن يستخرج العسل من الخلِّ لفعل؛ «**والله يخرج الحيَّ من الميت ومخرج الميت من الحي**»(سورة الأنعام: الآية 95). كلُّ ذلك دليل على ما منحهم الله من الأسرار والمعارف والأنوار»[1]. وما يُقال عن فهم القوم من الألفاظ يُقال كذلك عن فهمهم للوجود ومظاهره، حيث تحقَّقوا أنَّ الكثرة الكونيَّة هي كاشفة عن وحدة حقيقيَّة، واعتبروا أنَّ الوجود واحد لا كثرة فيه، واستطاعوا أن يتحقَّقوا بهذه الوحدانيَّة، إلى غيره من الفهوم، المفارقة لما عهده أهل الاختصاص كلٍّ في مجاله، من فقهاء ومتكلِّمين وفلاسفة وعلماء اللُّغة، والبيان، «فإنَّ القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللَّفظ فإنَّهم مختلفون في القصد، كما أنَّهم اشتركوا في المشهود واختلفوا في الشهود، كذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع»[2].

لا بدَّ من القول أنَّ قاعدة العرفاء في فهم المعاني هي أولويَّة علم الباطن، «لكونهم لا يقفون مع ظاهر الألفاظ وإنما ينظرون إلى المعنى الدالِّ على المُراد ولا يلتفتون إلى اللَّحن ولا إلى إعراب بل يأخذون المعنى حيث وجدوه فهم ناظرون إلى إشارة الأرواح غافلون عما يتلفظ به اللِّسان»[3]، ذلك أنه لا معنى لإصلاح اللِّسان مع خراب الجنان، ويعدُّون من يصلح قلبه من دون لسانه فقد حاز كمالاً من دون كمال، ولا يتمُّ كماله إلاَّ بالإثنين أي بإصلاح القلب واللِّسان.

وقد يصل الأمر عند العُرفاء إلى سماع ما لا يسمع، فيأخذون علمهم من أحقر الأشياء، وهم، طبعاً لا يرون أيَّة حقارة في ما هو موجود، لأنَّ كلَّ موجود يشير إلى وحدانيَّة المعبود، ولا قبيح بل الكلُّ مظهر للجمال الإلهيِّ، «ولهذا صاروا يسمعون غير الشيء المسموع حتى صار أحدهم يأخذ علمه من أصغر الأشياء في عيون الناس، ولا حقارة عند هؤلاء الناس بل عندهم كلُّ ما في الوجود يشير إلى وحدانيَّة المعبود ويصير اللفظ القبيح في أسماعهم محموداً»[4].

نحن نستطيع القول أنَّ العارف هو المعنى وهو المرجع، لعدم انفكاكه عن معنى المعاني أي

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسيَّة في شرح المرشد المعين بطريق الصوفيَّة، ص 13.
[2]- المصدر نفسه، ص 16.
[3]- أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسيَّة، ص19.
[4]- المصدر نفسه، ص 17

الحقَّ تعالى، وبالتالي هذا يليِّن كلَّ مفردة في فهمه ويسهل تطويعها حتى تكون دالَّة على معنى كماليٍّ أو وجوديٍّ، فلا إشكال في البحث عن المعجميَّة والتواضع اللُّغويِّ في فهم العارف، مع العلم أنَّ الانتقال من الظاهر إلى الباطن ومن اللَّفظ إلى المعنى، هو عمليَّة ضروريَّة والارتباط بين الظاهر والباطن واللَّفظ والمعنى كذالك ضروريٌّ، ووجوبيٌّ، وليس أمراً احتماليّاً وظنيّاً، بحيث يمكن خلافه. فمثلاً ينصح الشيخ العلاَّوي المطَّلع على تفسيره للقرآن، من خلال البحر المسجور، ألاَّ يقيس ما يقرأه بما عهده وتعلمه، «لأنَّ كلام الروح يباين كلام البدن، فأكثره جاء بلسان الخصوصيَّة الذي ليس لنا فيه كبير اكتساب، إلاَّ ما كان من قبيل التوجُّه والتلقِّي من حضرة الله، والمعنى أنَّه ليس من قبيل التكلُّف والتعسُّف»[1]، أللَّهم إلاَّ أن يكون معنى أرقى في المستوى يكشف عن علوِّ مقام صاحبه، فهنا يقع الإذعان للأعلى.

ويجدر القول هنا أنَّ الاختلاف قد يقع بين العُرفاء في الفهم، وهذا الاختلاف لا يكون بمقام اختلاف تضادٍّ، بحيث يكون بين المعنيين تعاند، وإنَّما الاختلاف يكون اختلافاً طوليّاً بالنظر إلى تفاوت المراتب، وحلُّ هذا الأمر يكون بالإذعان لصاحب الفهم الأعمق.

أمَّا لغة أهل الفكر فيستقلُّ فيها مستوى اللُّغة عن مستوى الوجود، فهي لغة القال لا لغة الحال، أي لغة تحيل إلى غياب لا إلى حضور، على عكس ما تثيره عند العارف، فكما يتحدَّث الشيخ العلاَّوي عن تجربته في التعامل مع القرآن يقول: «وهكذا الواحد منا مهما تقوَّى يقينه وانشرح باطنه في ما يسمعه من ألفاظ القرآن، فلا يراه إلاَّ كلاماً يكلِّمه الله به في ذلك الحال، ولا يستدلُّ عليه إلاَّ به، لما يجده في قلبه من تأثير النزول ورعدة الزواجر... وهكذا لما ينزل به على محمد ﷺ يحصل له من تأثير النزول ما ترتعد به مفاصله، ولن يزال هكذا مهما مرَّ على قلب فارغ من الكدورات إلاَّ ويحدث فيه من تأثير النزول، وقد كان لي نصيب من ذلك ـ والحمد لله ـ فكنت مهما يطرق سمعي كلام الله فترتعد بوادري عن الفحص، حتى كأنيِّ أسمع حسيساً من بقيَّة صلصلة الجرس، وكنت إذا تناولت المصحف الكريم... نراه كتاباً وصل إليَّ من حكيم عليم... ولا تحسبنَّ ما رسمته هو مجموع ما فهمته، بل ولا عشوره»[2].

وما يُقال عن القرآن يقول على كلِّ قول، لا يفرق العارف بين قول إنسان، أو نطق بهيمة، أو صوت طبيعيٍّ من ريح، أو غير ذلك، وكذلك ما يُقال عن الأقوال والكتب، والأكوان، فهي كلُّها

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1، ص 13.
[2]- أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1، ص 24.

تُحيل إلى وجود الحقِّ تعالى، لذلك قال الشيخ العلاَّوي، كما ذكرنا سابقاً، أنَّ القوم يستخرجون الجدَّ من الهزل، ولا فرق عندهم بين كلام باطل وكلام حقٍّ، لأنَّ كلَّ ما ظهر فبالحقِّ ظهر، وعلى الوليِّ أن يفهم خطاب الحقِّ في كلِّ صفحة، سواء صفحة التكوين، أم صفحة التدوين، أو صفحة التلوين، أو صفحة القول، أي كلَّ مفردة، والجامع لكلِّ هذا، أنَّها برزت وما ليس بموجود لا يعرف البروز، وما برز إلاَّ الحقُّ تعالى في مرايا الكونيَّات والاعتباريَّات.

هكذا يفهم العارف اللُّغة مهما كانت، «ليس الشأن أن ترفع بصرك للخلق، إنَّما الشأن أن ترى الحقَّ، ما خلقت الأشياء لتراها ولكن ترى فيها مولاها، حتى إذا عرفت الله في الأشياء كانت الأشياء معك، وأنت مع الله، فتصير أميراً عليها بإضافتك لله عزَّ وجلَّ، وربما تنوب عنه في بعض الأمور كما ينوب المضاف عن المضاف إليه»[1].

[1]- أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثيَّة الناشئة عن الحكم الغوثيَّة، ج2، ص 152

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن عربي محيي الدين، رسالة الحروف، ضمن، رسالتان في سرِّ الحروف ومعانيها، تحقيق، عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهريَّة للتراث،(د.ط) (د.ت).
2. أحمد بن مصطفى العلاَّوي المستغانمي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، المطبعة العلاويَّة بمستغانم، 1997، ط 5.
3. أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور المطبعة العلاوية، ج2 – 1982.
4. أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسيَّة في شرح المرشد المعين بطريق الصوفيَّة، تحيق: سعود القوَّاص، تحقيق ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1987
5. أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثيَّة الناشئة عن الحكم الغوثيَّة، ج2، المطبعة العلاويَّة- 2012.
6. بن تونس، عدة، الروضة السنيَّة في المآثر العلاويَّة، المطبعة العلاويَّة، مستغانم، ط2، (د. ت).
7. الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: قاسم الطهراني، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2008.
8. الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، دار البراق، بيروت، 2004.
9. عمر ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، مكتبة القاهرة، مطبعة حجازي، 1951.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

ريتشارد تارناس كاشفاً "آلام العقل الغربي"

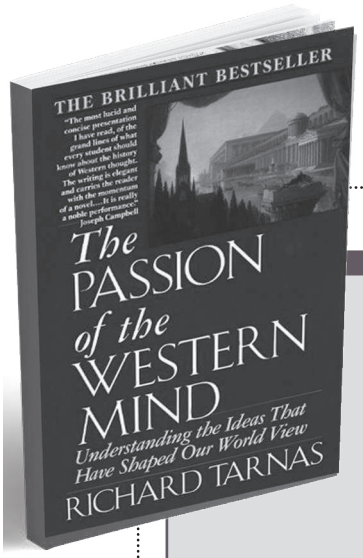
تراجيديا الحضارة المتشائمة

قراءة وتعليق: خالد العلي

فيزياء الإيمان

إمكان رفع التناقض بين العلم الطبيعي والوحي الديني

نعيم تلحوق



ريتشارد تارناس كاشفاً "آلام العقل الغربي"
تراجيديا الحضارة المتشائمة

قراءة وتعليق: د. خالد العلي

تمهيد:

قد يكون كتاب "آلام العقل الغربي" للمفكِّر السويسريِّ من أصل أميركي ريتشارد تارناس من أبرز الأبحاث المعاصرة التي تناولت الفكر الغربيَّ الحديث بالنقد والتحليل والمراجعة. ونظراً إلى المكانة التي استحوذ عليها هذا العمل بين النخب الفكريَّة والأكاديميَّة في أميركا وأوروبا، فقد حظي بتعليقات تكاد تتفوَّق على حشد من الكتب والدراسات المشابهة منذ صدور الكتاب الشهير للمفكِّر والمؤرِّخ الألمانيِّ أوسفالد شبينغلر: "تدهور الحضارة الغربيَّة"، أو انحدار الغرب" (Der Untegang des Abendlades) في العام 1918.

ففي هذا الكتاب كان شبينغلر تنبَّأ مبكراً انهيار الحضارة الرأسماليَّة الأوروبيَّة، وذكر أنَّ العالم الغربيَّ يحتضر، وأنَّ الإنسان الأوروبيَّ رغم شعوره بالتفوُّق على إنسان الأمم والشعوب الأخرى، إلاَّ أنَّه كائن مأساويٌّ يفتقد إلى غاية حقيقيَّة يمكنه الوصول إليها.

وبقطع النظر عن طبيعة المباني الفلسفيَّة التي انتهت إلى ظهور أعطال وتناقضات تكوينيَّة كامنة في أصل نشوء وتكوُّن العقل الغربيِّ، فإنَّ ما حمل شبينغلر على القول بانهيار واضمحلال الحضارة الغربيَّة هو ما أسفرت عنه عمليَّاً وقائع وممارسات الحداثة من نتائج ومؤشِّرات مريبة. فإذا كان كتابه قد وضع المقدِّمات النظريَّة لمسار تصدُّع وانهيار الحضارة الحديثة، فإنَّ ما ذهب إليه مؤلِّف "آلام العقل الغربي" هو أنَّه مضى إلى العمق الأنثروبولوجيِّ والفلسفيِّ ليبيِّن الجذور الفلسفيَّة والفكريَّة والنفسيَّة لهذا المسار. لم يكتفِ المؤلِّف بنقد الحقبة التاريخيَّة التي ظهرت فيها فلسفة الحداثة، بل انطلق من فَرَضيَّة تأسيسيَّة مفادها أنَّ معضلة فلسفة الحداثة التي شقَّت طريقها مع عصر النهضة الأوروبيَّة في القرن الرابع عشر، وبدأت إرهاصاتها مع نهاية القرون الوسطى، إنَّما تعود بأصولها إلى الحقبة اليونانيَّة حيث أرسى الإغريق مبادئها الأولى وهندساتها الكبرى. وهكذا سيعمل تارناس على ربط معضلة الحداثة بماضي أسلافها على مدى أكثر من خمسة وعشرين قرناً مضت. فقد تعرَّض في حكايته التاريخيَّة لأصحاب العقول المؤسِّسة في الحضارة الغربيَّة ونَقَدَ أفكارهم المحوريَّة، بدءاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلى ديكارت وكانط وهيغل، ومن القديس أوغسطين إلى نيتشه، ومن كوبرنيك إلى فرويد وماركس وفوكو وسواهم من فلاسفة ما بعد الحداثة.

ولكي يبيِّن مقصده لناحية عجز العقل الغربيِّ، وبيان الآثار المؤلمة الناجمة عن هذا العجز، يقتبس تارناس ممَّا قاله "فيلسوف الألم والعدم" فريدريك نيتشه في هذا المضمار: إنَّ العالم عميقٌ، وهو أعمق من أن يستطيع النهار إدراكه". وما من شكٍّ في أنَّ اقتباسه هذا بدا كما لو أنَّه يستوحي من تأمُّلات نيتشه في "هكذا تكلَّم زرادشت" الدرجة التي بلغها إخفاق العقل الغربيِّ في التعرُّف على حقيقة العالم، وبالتالي على إدراك ماهيَّته وحقيقته الذاتيَّة الحضاريَّة.

الكتاب كحكاية تراجيديَّة لتاريخ الغرب:

حسب تارناس أنَّ عمله هذا يقدِّم سيرة موجزة لتاريخ نظرة الغرب إلى العالم، من صيغتها الإغريقيَّة القديمة إلى طورها الما بعد حداثيّ. إلاَّ أنَّ هدفه - كما يقول - ظلَّ منحصراً أساساً في توفير رواية متماسكة لقصة تطوُّر العقل الغربيِّ وإدراكه المتغيِّر للواقع. ومنذ البداية يطرح جملة من الأسئلة المفتاحيَّة يمكن إجمالها بسؤالين أساسيين:

الأوَّل: كيف وصل العالم الحديث إلى وضعه الحاليِّ؟

الثاني: كيف نجح العقل الحديث بالوصول إلى الأفكار الأساسيَّة والمبادئ العمليَّة التي تمارس كلَّ هذا التأثير العميق على عالم اليوم؟

هذان السؤالان الملِحَّان هما اللَّذان يواجهان حضارة الغرب الحاليَّة ويشكِّلان قضيَّة محوريَّة في هذه الدراسة. ومن أجل مقاربتهما يرى تارناس أنَّه لا بدَّ من إعادة استكشاف جذورنا، لا من منطلق الاحترام اللاَّنقديِّ لآراء العصور الغابرة وقِيَمها، بل من أجل التعرُّف على المنابع التاريخيَّة لحضارتنا. فنحن لا نستطيع ان نحلم باكتساب الفهم الذاتيِّ الضروريِّ للتعامل مع مآزقنا الراهنة ما لم نبادر إلى استحضار الأسُس الأصليَّة لعالمنا ونظرتنا إلى العالم. وهكذا يكون التاريخ الغربيُّ الثقافيُّ والفكريُّ قادراً على أن يشكِّل نوعاً من المرحلة التعليميَّة الإعداديَّة في ما يخصُّ جملة التحدّيات التي تواجهنا جميعاً.

يضيف تارناس: لقد علقتُ أملاً على أن أكون قادراً - من خلال هذا الكتاب - على جعل جزء أساسيٍّ من ذلك التاريخ أقرب فهماً بالنسبة إلى القارئ العاديّ. ذلك بأنَّ تاريخ الثقافة الغربيَّة طالما بدا منطوياً على جملة آليَّات، وآفاق، وجماليَّات دراما ملحميَّة عظيمة: من اليونان القديمة الكلاسيكيَّة، إلى الحقبة الهلنستيَّة وروما الأمبراطوريَّة، ومن الديانة اليهوديَّة إلى انبثاق المسيحيَّة، ومن الكنيسة الكاثوليكيَّة إلى العصور الوسطى، وعصر النهضة، والإصلاح الدينيُّ، والثورة العلميَّة، والتنوير والرومنطيكيَّة، وصولاً إلى زماننا الحالي. لقد ظلَّت محاولة العقل الغربيِّ المستدامة، والكاسحة والمهيبة، الرامية الى إدراك طبيعة الواقع، متميِّزة بحشد من الصراعات الدراميَّة المثيرة والحلول المذهلة، من طاليس وفيثاغوراس إلى أفلاطون وأرسطو، ومن كلمنت وبويثيوس إلى توما الأكويني وأوكام، وكذلك من بطليموس إلى كوبرنيك ونيوتن، وفي حقبة الحداثة سوف تمتدُّ المحاولة مع بيكون وديكارت إلى كانط وهيغل، ومن جميع هؤلاء الى دارون، وآينشتاين، وفرويد. الخ[1]...

من هذا التوصيف للغاية من كتابه، ينطلق ريتشارد تارناس نحو مشروع فكريٍّ تأصيليٍّ يعمل من خلاله على نقد العقل الغربيِّ في أسُسه ومكوِّناته وتداعياته. وهو ما نلاحظه في تقسيمه للكتاب إلى سبعة أجزاء تناولت الكلِّيَّات الكبرى لمباني الحضارة الغربيَّة الحديثة. وقد جاءت هذه الأجزاء ضمن العناوين التالية: -1نظرة الإغريق إلى العالم- -2تحوُّل الحقبة الكلاستيكيَّة وانحطاط العقل الإغريقي- -3النظرة المسيحيَّة إلى العالم، التوحيد اليهوديُّ وتأليه التاريخ- -4القرون الوسطى واليقظة السكولاستكيَّة- -5النظرة الحديثة إلى العالم، (النهضة، الإصلاح الديني، الثورة العلميَّة)- -6 تحوُّل الحقبة الحديثة وانتصار النزعة العلمانيَّة – -7عقل ما بعد الحداثة ومأزق المعرفة.

المأزق الميتافيزيقيُّ للعقل الحديث:

[1]- أنظر: مقدِّمة الكتاب – ص 25.

من أبرز علامات المأزق الميتافيزيقيِّ للعقل الغربيِّ، أنَّه تعرُّض في حقبته المتأخِّرة لنوع من التحوُّل الدوريِّ. وهو تحوُّل ربما كان بضخامة تضاهي أيَّ تحوُّل آخر في تاريخ الحداثة. هنا يعتقد تارناس أن ليس باستطاعتنا المشاركة بذكاء في ذلك التحوُّل إلاَّ بمدى ما نكون خبراء في التاريخ، إذ لا بدَّ لكلِّ عصر من أن يتذكَّر تاريخه من جديد، ولا بدَّ لكلِّ جيلٍّ من أن يعاين ويقلِّب مرة أخرى، من موقعه المميَّز الخاصِّ، جملة الأفكار التي شكَّلت فهمه للعالم. ومهمَّة الفكر هنا ليست إلاَّ أن نقوم بهذا من منظور أواخر القرن العشرين المشحون بقدرٍ كبير من التعقيد والتركيب. فلقد جرى تنظيم الرواية التاريخيَّة للعقل الغربيِّ من منطلق التسلسل الزمنيِّ، وانطلاقاً من وجهات النظر العالميَّة الثلاث المعطوفة على الأحقاب الثلاث الرئيسة التي جرى تمييزها تقليديّاً في تاريخ الغرب الثقافيِّ وهي الحقبة – الكلاسيكيَّة، والقرون الوسطى، والحديثة.

ما يجدر القول به في هذا المجال، هو أنَّ أيَّ تقسيم للتاريخ إلى «أحقاب» و«وجهات نظر عالميَّة»، لا يستطيع وحده أن ينصف التعقيد والتنوُّع الفعليين للفكر الغربيِّ خلال هذه القرون. غير أنَّ على المرء، كي يناقش مثل هذا الكمِّ الهائل من المَواج على نحو مثمر، أن يبادر أولاً إلى اعتماد بعض المبادئ التنظيميَّة المؤقَّتة. ومن قلب هذه العموميَّات الطاغية يمكننا أن نتناول، على نحو أفضل - كما يقول تارناس- جملة المضاعفات والملابسات الغامضة، وسلسلة النزاعات الداخليَّة والتغييرات غير المتوقَّعة التي لم تكف يوماً عن طبع تاريخ العقل الغربيِّ بطابعها. وفي سعيه لبيان أصول ومرتكزات الحضارة الحديثة يرى تارناس أن الإغريق، هو العالم الهلينيُّ الذي أقدم، منذ نحو خمسة وعشرين قرناً، على استحداث ذلك الازدهار الثقافيِّ الخارق الذي دشَّن فجر الحضارة الغربية. وفي ظل الوضوح والإبداع البدائيين الظاهريين، نجح قدماء الإغريق في تجهيز العقل الغربيّ. فالعلوم الحديثة، ولاهوتيَّات القرون الوسطى، والنزعة الإنسانيَّة الكلاسيكيَّة، مثقلة جميعاً بديونهم وأفضالهم. لم يكن الفكر الإغريقيُّ بالنسبة إلى كوبرنيك وكبلر، وكذلك بالنسبة إلى أوغسطين والإكويني، أقلَّ أهميَّة ممَّا هو بالنسبة إلى كلٍّ من شيشرون وبترارك. ونمط التفكير الغربيِّ الحديث ما زال إغريقيّاً حتى النخاع من حيث المنطق الذي يقوم عليه. يبدو هذا إلى درجة أنَّ علينا، قبل أن نتمكَّن من البدء بالتقاط طابع فكرنا بالذات، ننظر إلى طابع فكر الإغريقيين. فهؤلاء يبقون أساسيين بالنسبة إلينا: إنهم عشَّاق التعلُّم، والتجديد والنقد، وكثيفو الانخراط في أسرار الحياة ودهاليز الموت، ودائمو البحث عن النظام والمعنى، مع بقائهم في الوقت نفسه مسكونين بالشكِّ إزاء المسلَّمات التقليديَّة. هؤلاء هم الإغريقيون الذين كانوا مُطلِقي قيم فكرة ذات أهميَّة اليوم تضاهي أهميَّتها في القرن الخامس قبل الميلاد.

أمَّا في حقبة الحداثة التي وضع ديكارت مرتكزها الفلسفيَّ، فسينطلق مسار متجدِّد ومستأنف من الولاء المطلق للعقل المحض. فالبرنامج الديكارتيُّ القائم على التحليل الميكانيكيِّ سيرى أنَّ الطريقة الفضلى لفهم الإنسان هي النظر إليه كما لو كان آلة، تماماً كما هو الحال مع فهم الكون بمجمله. كما رأى أنَّ سلوك الإنسان وعمل العقل ليسا سوى اثنين من الأفعال المنعكسة القائمة على مبدأي التحريض والاستجابة. وعلى هذا النحو يبقى الإنسان وهو الخاضع لسلطات الحتميَّات الإحصائيَّة موضوعاً مناسباً لدائرة نفوذ نظريَّة الاحتمالات. فمستقبل هذا الكائن وجوهره بالذات، يبدو طارئاً وعاديّاً من دون أيِّ غرابة أو ألغاز مثل أيِّ مشكلة هندسيَّة. ورغم أنَّها لم تكن، بالمعنى الدقيق للعبارة، إلاَّ فرضيَّة تنظيميَّة، فإنَّ الأطروحة الرئيسة أو المقدِّمة الكبرى الواسعة الانتشار التي ترى أنَّ جميع تعقيدات الوجود البشريِّ ونظيره العالميِّ، من شأنها أن تتفسَّر، آخر المطاف، من منطلق مبادئ العلوم الطبيعيَّة على نحو متزايد، وإن بصورة لاوعية، ارتدت، هي نفسها، ثوب مبدأ علم راسخ الثبات، مع ذيول ومضاعفات ميتافيزيقيَّة عميقة.[1] أمَّا النتيجة المترتِّبة على هذه السيرورة - كما يوضح تارناس- هي أنَّ مفارقة التقدُّم الفكريِّ للإنسان الحديث تتمثَّل بأنَّ عبقريَّة الإنسان اكتشفت سلسلة متعاقبة من المبادئ الحتميَّة- الديكارتيَّة، النيوتنيَّة، الدارونيَّة، الماركسيَّة، الفرويديَّة- التي دأبت على إضعاف الإيمان بحريَّته العقلانيَّة والإراديَّة الخاصَّة، مع العمل في الوقت نفسه على استئصال الإحساس بأنَّه أيُّ شيء أكثر من مجرَّد حادث هامشيٍّ وطارئ من حشد ملايين حوادث التطوُّر الطبيعيّ.[2]

العلم الفيزيائيُّ كبديل من الميتافيزيقا:

يذهب ريتشارد تارناس إلى إيضاح واحدة من أهمِّ الحقائق في تاريخ الفلسفة الحديثة، عنينا بها عمليَّة التحويل الكبرى التي ستجعل العلم (الرياضيَّ والفيزيائيَّ) بديلاً للميتافيزيقا، الأمر الذي تؤكِّده الانعطافة الفلسفيَّة التي أجراها كلٌّ من ديفيد هيوم وإيمانويل كانط وقبلهما ديكارت في هذا السياق. وهكذا، فمع إسحق نيوتن انطلق التنوير من ثقة غير مسبوقة بالعقل البشريِّ، ونجاح العلم الجديِّ في تفسير العالم الطبيعيِّ أثّر في جهود الفلسفة على صعيدين: صعيد رؤية أساس المعرفة الإنسانيَّة في عقل الإنسان وتشابكه مع العالم المادّيِّ، أولاً؛ وصعيد توجيه اهتمام الفلسفة إلى نوع من تحليل العقل المؤهَّل لتحقيق مثل هذا النجاح المعرفيِّ، ثانياً.

كان جون لوك، معاصر نيوتن ووريث بيكون، أول من حدَّد المزاج المناسب أو اللَّحن المتناغم

[1]- آلام العقل الغربي- ص 395.
[2]- المصدر نفسه - ص 396.

مع التنوير، عبر تأكيد مبدأ التجريب الأساسيِّ: مبدأ ليس ثمَّة أيُّ شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواسّ (نيهيل إست إن أنتلكتو كود نون آنتيا فويرت إن سنسو). مقبلاً على الفلسفة بحفز من قراءة ديكارت، ولكن متأثّراً أيضاً بالعلوم التجريبيَّة المعاصرة لكلٍّ من نيوتن، وبويل، والجمعيَّة الملكيَّة، ومتأثّراً في الوقت نفسه بالأفكار الفطريَّة. ففي تحليل لوك لا بدَّ لكلِّ المعارف عن العالم من أن تكون مستندة، آخر المطاف، إلى التجربة الحسّيَّة، عبر عمليَّات الجمع والتركيب لجملة الانطباعات الحسّيَّة البسيطة أو «الأفكار» (محدَّدة على أنَّها مضامين ذهنيَّة) وإدخالها في أطر ومفاهيم أكثر تعقيداً، إذ عبر التأمُّل بعد الإحساس، يستطيع العقل أن يتوصَّل إلى استنتاجات صحيحة.

يضيف: ثمَّة انطباعات حسّيَّة وتأمُّل داخليٌّ لهذه الانطباعات: «الاثنان هما نبعا المعرفة اللَّذان يتدفق منهما جميع ما لدينا، أو يمكنها طبيعيّاً أن تكون لدينا، من أفكار». ليس العقل في البداية إلاَّ لوحاً أبيض، صفحة بيضاء، تكتب عليها التجربة. ليس، من حيث الجوهر، إلاَّ متلقٍ سلبيٌّ لتجربته، وهو يتلقَّى انطباعات حسّيَّة ذريَّة تتمثَّل جملة الأشياء المادّيَّة الخارجيَّة التي تحدثها. ومن هذه الانطباعات يستطيع العقل أن يشكل فهمه النظريَّ عن طريق عمليَّاته الاستبطانيَّة التركيبيَّة. صحيح أنَّ للعقل قوى فطريَّة، إلاَّ أنَّه لا يملك أفكاراً فطريَّة، تبدأ المعرفة بالإحساس[1]. على سبيل المثال: لقد جاء الطلب التجريبيُّ البريطانيُّ القاضي بجعل التجربة الحسّيَّة المصدر النهائيَّ للمعرفة عن العالم متضارباً مع التوجُّه العقلانيِّ السائد في القارة (الأوروبيَّة)، الذي لخَّصه ديكارت وأنطقه سبينوزا ولايبنتز بلهجتين مختلفتين. وهذا الرأي هو الذي يرى أنَّ العقل هو وحده القادر، عبر تعرُّفه على حقائق واضحة، مميزة، وبدهيَّة، على بلوغ معرفة يقينيَّة. أمَّا بنظر التجريبيين، فإنَّ مثل هذه العقلانيَّة المفتقرة إلى الأساس التجريبيِّ فهي أشبه - كما سبق لبيكون أن قال- بقيام العنكبوت بإنتاج شباكه من مادّته الخاصَّة. فالضرورة المميَّزة للتنوير ترى أنَّ العقل بحاجة الى التجربة الحسّيَّة ليتمكَّن من معرفة أيِّ شيء عن العالم باستثناء تلفيقاته الخاصَّة. لعلَّ أفضل معايير الحقيقة من الآن وصاعداً هو أساسها الوراثي – في التجربة الحسّيَّة- لا مجرَّد صحَّتها العقلانيَّة المتجذِّرة الواضحة، التي من شأنها أن تكون زائفة. وفي الفكر التجريبيِّ اللاَّحق، تزايد حصر النزعة العقلانيَّة في إطار دعاواها المشروعة: ففي غياب الدليل الحسيِّ لا يستطيع العقل امتلاك معرفة العالم، إلاَّ أنَّه يستطيع فقط أن يخمِّن، وأن يحدِّد منطلقات، أو يجري عمليَّات رياضيَّة ومنطقيَّة. وبالمثل، فإنَّ الإيمان العقلانيَّ بأنَّ العلم قادر على تحصيل معرفة يقينيَّة عن حقائق عامَّة عن العالم أخلى مكانه على

[1]- المصدر نفسه - ص 397.

نحو متزايد لموقف أقلَّ اتّصافاً بالإطلاق، ما أوحى بأن العلم عاجز عن الكشف عن البنية الحقيقيَّة للأشياء،ـ ولا يمكنه أن يلقي الضوء، بالاستناد إلى فرضيَّات مرتكزة على المظاهر، إلاَّ على حقائق محتملة. لكن نزعة الشكِّ الوليدة في الموقف التجريبيِّ كانت جليَّة من البداية في الصعوبات التي واجهها لوك مع نظريَّته المعرفيَّة.

لقد أقرَّ لوك بعدم وجود أيِّ ضمان لكون جميع الأفكار الإنسانيَّة عن الأشياء مشابهة حقَّاً للأشياء الخارجيَّة التي يُفترض أنَّها تمثّلها. كما لم يكن قادراً على اختزال جميع الأفكار المعقَّدة، مثل فكرة الجوهر أو الكُنه، إلى أفكار بسيطة أو إحساسات. ثمَّة في عمليَّة المعرفة الإنسانيَّة ثلاثة عوامل: العقل، الموضوع الماديّ، والملاحظة أو الفكرة التي تمثِّل ذلك الموضوع في العقل. فالإنسان لا يعرف الموضوع إلاَّ بالواسطة، عبر الفكرة، وخارج إدراك الإنسان ليس ثمَّة إلاَّ عالم من الجواهر المتحرِّكة؛ وفيض الانطباعات المختلفة عن العالم الخارجيِّ التي يمارسها الإنسان في عمليَّة المعرفة لا يمكن إثبات انتمائها إلى العالم بحدِّ ذاته على نحوٍ مطلق[1].

وفي سياق حكايته عن المسار العقلانيِّ لفلسفة الحداثة يوضح تارناس أنَّه بعد لوك جاء القس بيركلي ليبيِّن أنَّ من الواجب الاعتراف بأن سائر الخصاص التي يسجِّلها العقل البشريُّ، الأوليَّة منها والثانويَّة، معاشة، - آخر المطاف، بوصفها أفكاراً في العقل، وليس ثمَّة أيُّ إمكانيَّة للتوصُّل إلى استنتاج حاسم حول ما إذا كانت بعض تلك الخصائص تمثِّل موضوعاً خارجياً أو تشبهه، إذا ما تم إيصال التحليل التجريبي للمعرفة الإنسانيَّة إلى خاتمته بصرامة. وبالفعل، لن يكون ثمَّة أيُّ استنتاج حاسم في ما يخصُّ حتى وجود عالم أشياء ماديَّة خارج العقل تنتج تلك الأفكار. فليس هناك أيُّ وسيلة قابلة للتسويغ يستطيع المرء استخدامها ليتمكَّن من التمييز بين الأشياء والانطباعات الحسّيَّة، وليس، من ثمَّ أيُّ فكرة في العقل يمكن عدُّها «شبيهة» بشيء ماديٍّ بما يجعل الأخير «ممثّلاً» لدى العقل. وبما أنَّ المرء غير قادر بالمطلق على الخروج من العقل ليعقد مقارنة بين الفكرة والشيء الفعليِّ فإنَّ مفهوم التمثيل كلَّه بلا أساس. الحجج ذاتها استخدمها لوك ضدَّ الدقَّة التمثيليَّة للمواصفات أو الخصائص الثانويَّة، لأنَّ نمطَي الخصائص كليهما يجب عدُّهما، في النهاية، من تجارب العقل.

بعد بيركلي، جاء ديفيد هيوم الذي دفع النقد التجريبيَّ المعرفيَّ إلى مداه الأقصى، موظِّفاً رؤية بيركلي مع العمل على توجيهها وجهة أكثر تمييزاً للعقل الحديث - أكثر عكساً لتلك النزعة العلمانيَّة القائمة على الشكِّ متزايدة الظهور من مونتاني إلى بايل والتنوير. وبوصفه تجريباً أسند

[1]- المصدر نفسه - ص 398.

المعرفة الإنسانيَّة كلَّها إلى التجربة الحسّيَّة، اتفق هيوم مع توجه لوك العام، واتفق أيضاً مع نقد بيركلي لنظريَّة التمثيل عند لوك؛ غير أنَّه اعترض على حلِّ بيركلي المثالي. إنَّ التجربة الإنسانيَّة هي بالفعل مع ما هو ظاهريٌّ فقط، مع الانطباعات الحسّيَّة. إلاَّ أنَّه لم يكن هناك أيُّ سبيل للتأكُّد يقينيّاً ممَّا هو خلف الانطباعات الحسّيَّة، على الصعيدين الروحيِّ وغير الروحيّ.

من جهته، لم يستطع هيوم قبول قيام بيركلي بمماهات الأشياء الخارجيَّة بالأفكار الداخليَّة، المتجذِّرة آخر المطاف في عقل الربّ. وللشروع في تحليله، ميَّز - كما يوضح المؤلف - بين الانطباعات الحسّيَّة والأفكار: فالانطباعات الحسّيَّة هي أساس أيِّ معرفة، وتأتي بقوَّة وحيويَّة تجعلانها فريدة. أمَّا الأفكار فهي نسخ باهتة عن تلك الانطباعات. يقول هيوم: إذا كان العقل يحلّل من دون تصوُّر مسبق، فعليه أن يعترف بأنَّ كلَّ معرفته المفترضة مستندة إلى وابل عشوائيٍّ متواصل من الإحساسات المتفرِّدة، وبأنّ العقل يفرض على حشد هذه الإحساسات نظاماً من صنعه هو. يستجرُّ العقل من تجربته تفسيراً يكون مستمدّاً في الحقيقة من العقل نفسه، لا من التجربة. فالعقل لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف السبب الكامن وراء الإحساسات، لأنَّه لا يختبر «السبب» إحساساً بالمطلق. يختبر فقط انطباعات بسيطة، ظواهر متشظّية، والسببيَّة بحدِّ ذاتها ليست إحدى تلك إلاَّ الإنطباعات البسيطة. لعلَّ الأصحَّ هو أنَّ العقل يقوم، عبر نوع من المزاوجة بين الأفكار – وليست تلك إلاَّ واحدة ومن عادات الخيال البشريِّ – بافتراض علاقة سببيَّة غير ذات أساس في أيِّ انطباع حسّيٍّ. فكلُّ ما لدى الإنسان ليسند معرفته إليه هو رصيد الانطباعات في عقله، وهو لا يستطيع افتراض معرفة ما هو موجود خلف الانطباعات. كما لا يمكن الزعم بأنَّها موجودة خارج العقل الإنسانيِّ وعاداته الداخليَّة. لا بدَّ من رؤية السبب على أنَّه الحدوث المجرَّد لنوع من الترابط المتكرِّر بين أحداث معيَّنة في العقل. حتى فكرتا المكان والزمان ليستا، في النهاية، حقيقتين مستقلّتين، كما افترض نيوتن، بل هما ببساطة نتيجة اختبار تعايش أو تعاقب أشياء جزئيَّة خاصَّة. وزمن التجارب المتكرِّرة التي هي من هذا النوع، يتمُّ تجريد مفهومَي الزمان والمكان من قبل العقل، غير أنَّ الزمان والمكان ليسا، في الحقيقة، إلاَّ طريقتين لاختبار الأشياء. جميع المفاهيم العامَّة تنشأ بهذه الطريقة، مع انتقال العقل من تجربة انطباعات جزئيَّة إلى فكرة علاقة بين تلك الانطباعات، فكرة لا يلبث العقل، بعد ذلك، أن يفصلها ويشيّئها. غير أنَّ المفهوم العامَّ، الفكرة، ليست إلاَّ نتيجة عادة المزاوَجة والربط لدى العقل. أساساً، لا يختبر العقل إلاَّ الجزئيَّات، وأيُّ علاقة بين تلك الجزئيَّات يحبكها العقل في نسيج من تجربته هو. وقابليَّة العالم للفهم تعكس عادات درج عليها العقل. لا طبيعة الواقع[1].

[1]- تارناس - المصدر نفسه - ص 401.

كان كانط - حسب تارناس - شديد القرب من العلم النيوتنيِّ وانتصاراته الى درجة جعلته واثقاً من قدرة الإنسان على امتلاك المعرفة اليقينيَّة. غير أنَّه ظلَّ مع ذلك يشعر بمدى قوَّة تحليل هيوم القاسي والصارم للعقل البشريّ. كان هو أيضاً قد بات معدوم الثقة بالمعطيات المطلقة حول طبيعة العالم، التي لم تكن تدَّعي أهليَّة إعلانها سوى الميتافيزيقا التأمُّليَّة العقلانيَّة الخالصة، والتي كانت قد وقعت بشأنها في صراع لا نهائيٍّ وغير قابل للحلِّ على ما بدا. وحسب كلام كانط، فإنَّ الاطّلاع على كتابات ليبنتز كان قد أيقظه من «غفلته الدوغمائيَّة» تلك الغفلة المتبقّية من تدريبه الطويل في مدرسة وولف العقلانيَّة الألمانيَّة المهيمنة، مدرسة مُمنهج ليبنتز الأكاديميّ. بات الآن يقرُّ بأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلاَّ ما هو ظاهراتيّ، وبأنَّ أيَّ استنتاجات ميتافيزيقيَّة ذات علاقة بالطبيعة والكون ومتجاوزة لتجربته غير ذات أساس. وقد بين كانط أنَّ من شأن مثل هذه الأطروحات الصادرة عن العقل أن تلقى الاعتراض الفوريَّ بوصفها مدعومة بخطاب منطقيّ. فكلَّما حاول العقل تأكيد ورود أشياء معيّنة خلف التجربة الحسّيَّة- من الربِّ، وخلود الروح، أو لا نهائيَّة الكون – كان يجد نفسه، بالضرورة، أسير التناقض أو الوهم. وهكذا فإنَّ تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلاَّ سجلاً حافلاً بالادّعاءات والتشوُّشات، خالياً كلّياً من أيِّ تقدُّم تراكميّ. لا بدَّ للعقل من توافر الأدلَّة التجريبيَّة كي يصبح قادراً على المعرفة، غير أنَّه من المتعذِّر على الربِّ، الخلود، وغيرهما من القضايا الماورائية (الميتافيزيقية) المشابهة إلا أن تصبح ظواهر؛ فهي ليست تجريبية. تبقى الميتافيزيقا، إذاً، بعيدة عن متناول العقل البشريّ.

علْمَنة الميتافيزيقا:

يذكر المؤلِّف أنَّ ثمة تطوُّرات موازية في الفلسفة جرت خلال هذه القرون وشكَّلت دعماً للمسيرة العلمانيَّة نفسها. ففي أثناء الثورة العلميَّة والمراحل المبكرة من عصر التنوير، ظلَّ الدين محتفظاً بموقعه لدى الفلاسفة، إلاَّ أنَّه بدأ يتحوَّل تحت تأثير طابع العقل العلميّ. تفضيلاً على مسيحيَّة إنجيليَّة تقليديَّة راح ربوبيون تنويريون مثل فولتير يدعون إلى «دين عقلاني» أو «دين طبيعي». وكان من شأن مثل هذا الدين أن يكون مناسباً لا للإحاطة العقلانية بنظام الطبيعة وشرط وجود سبب كوني أول وحسب. بل ولتلاقي الغرب مع أديان ثقافات أخرى وأنظمتها الأخلاقيَّة – وهو لقاء يوحي لكثيرين بوجود حساسيَّة دينيَّة كونيَّة شاملة متجذِّرة في التجربة الإنسانيَّة المشتركة. وفي مثل هذا السياق، لم تكن الادِّعاءات المطلقة للمسيحيَّة قادرة على التمتُّع بأيِّ امتياز خاصّ. ففنُّ عمارة نيوتن الكونيَّة تتطلَّب وجود معمار كونيٍّ، ولكن خصائص ربٍّ كهذا لا يمكن اشتقاقها إلاَّ من المعاينة التجريبيَّة لخلقه، بعيداً عن المبالغات المفرطة الواردة في الوحي. وعلى هذا النحو باتت

التصوُّرات الدينيَّة السابقة- البدائيَّة، الإنجيليَّة، في القرون الوسطى- قابلة للاعتراف بها على أنَّها خطوات طفوليَّة في مسيرة متواصلة باتجاه فهم حديث أكثر نضجاً لإله عقلانيٍّ لا شخصي يتولىَّ رئاسة خلق منتظم». لكن الملاحظة المميَّزة التي يبديها تارناس هي أنَّ الربَّ العقلانيَّ سرعان ما بدأ يفقد تأييده الفلسفيّ. فوجود الربِّ كان قد تمَّ إثباته، مع ديكارت، لا عبر الإيمان بل من خلال العقل؛ إلاَّ أنَّ إدامة فكرة وجود الربِّ المؤكَّد، على ذلك الأساس، إلى أجل غير مسمى، لم تكن ممكنة، كما لاحظ فيلسوفا التنوير الكبيران هيوم وكانط بأسلوبيهما المختلفين. وشديد الشبه بما حذَّر منه أوكم قبل أربعة قرون، تبيَّن أنَّ الفلسفة العقلانيَّة عاجزة عن الانخراط في الكلام عن أمور شديدة التعالي على الذكار ذي الأساس التجريبيّ.

في بداية التنوير، أواخر القرن السابع عشر، كان لوك قد اتَّبع منهجيّاً توجيه بيكون التجريبيَّ عبر إسناد معرفة العالم كلِّها إلى التجربة الحسّيَّة والتأمُّل اللاَّحق على أساس تلك التجارب. كانت ميوله الخاصَّة ربوبيَّة، وقد احتفظ ديكارت بيقين أنَّ وجود الربِّ قابل للإثبات المنطقيِّ من خلال مسلَّمات حدسيَّة بدهيَّة. إلاَّ أنَّ التجريبيَّة التي تولىَّ ريادتها حصرت بالضرورة قدرة عقل الإنسان على المعرفة بما هو قابل للاختبار بالتجربة الملموسة. ومع قيام فلاسفة متعاقبين باستخلاص نتائج أكثر صرامة من الأساس التجريبيِّ، بات واضحاً أنَّ الفلسفة لم تعد قادرة على إطلاق تأكيدات قابلة للتدبير حول الرب، حول خلود الروح وحريَّتها، أو حول أطروحات أخرى متعالية على التجربة الملموسة[1].

مأزق العلم الحديث:

بسبب من التداعيات المذكورة، بدت الفلسفة الحديثة السائرة قُدُماً وفق المبادئ المترسِّخة مع ديكارت ولوك في حالة مأزقيَّة. إذ ما لبثت أن بادرت إلى قطع الغصن التقليديِّ الذي تجلس عليه، وتقليص أهميَّة علَّة وجودها التقليديَّة. ففي حين يتمثَّل الكيان الإشكالي بالنسبة الى الكائن البشري الحديث بالعالم المادي الخارجي عبر تجريده من الصفة الإنسانية، كان العقل البشري نفسه وما ينطوي عليه من آليات معرفية غامضة قد أصبح عقلاً عاجزاً عن انتزاع الثقة والتأييد الكاملين: فالإنسان لم يعد قادراً على تبني تفسير عقله للعالم وعدِّه انعكاساً مرآتيّاً للأشياء كما هي في الواقع الفعليّ. يضاف إلى ذلك أنَّ رؤى فرويد والعلماء المتخصّصين بدراسة أعماق النفس زادوا كثيراً من الإحساس بأنَّ تفكير الإنسان بالعالم محكوم بعوامل لا عقلانيَّة، لا يمكنه التحكُّم بها، كما لا يمكنه أن يعيها وعياً كاملاً. من هيوم وكانط وصولاً إلى دارون، وماركس، وفرويد ومن جاؤوا بعدهم، ثمَّة استنتاج باعث على القلق بدا محتوماً لا مهرب منه: إن فكر الإنسان محدَّد، ومهيكل،

[1]- المصدر نفسه- ص 99.

ومشوَّه حسب أقوى الاحتمالات، بحشد من العوامل المتشابكة: مفاهيم متأصِّلة ولكن غير مطلقة، عادات، تاريخ، ثقافة، طبقة اجتماعيَّة، بيولوجيا، لغة، خيال، عاطفة، اللاَّوعي الشخصيّ، اللاَّوعي الجماعي. في النهاية يتعذَّر التعويل على العقل البشريِّ بوصفه حكماً دقيقاً بالنسبة إلى الواقع. لم يعد الدفاع عن اليقينيَّة الديكارتيَّة الأصليَّة، تلك التي سبق لها أن شكَّلت أساساً للثقة الحديثة بعقل الإنسان ممكناً.

ومع صيرورة الفلسفة أكثرَ اتّصافاً بالصفة التقنيَّة- الفنيَّة، وأشدَّ أهتماماً بعلم المنهج (الميثودولوجيا)، وأقوى نزوعاً إلى التحلّي بالسّمات الأكاديميَّة البحثيَّة، ومع تزايد كتابة الفلاسفة لا للجمهور بل لبعضهم بعضاً، فإنَّ اختصاصها فَقَدَ جزءاً كبيراً من خطورته وأهميَّته السابقتين بالنسبة إلى الشخص العاديِّ الذكيِّ، ففقد، من ثمَّ، جزءاً كبيراً من نفوذه الثقافيِّ السابق، بات علم الدلالات (السيمانتِكس) أوثق صلة بالوضوح الفلسفيِّ من جملة التأمُّلات الكليَّة – الكونيَّة السابقة، غير أنَّ علم دلالات الألفاظ هذا لا ينطوي بالنسبة إلى غير المتخصّصين من المحترفين إلاَّ على قدر محدود جدّاً من الأهميَّة. مهما يكن، فإنَّ تفويض الفلسفة ووضعه التقليديين قد تمَّ التخلّي عنهما جرَّاء تطوُّرهما الخاص: ليس ثمَّة أيُّ نظام أعمقٌ كليٌّ الشمول أو متعالٍ أو أصليٌّ في الكون يمكن لعقل الإنسان أن يدَّعي، على نحوٍ مشروع، امتلاك معرفته. أمَّا مع وصول كلٍّ من الفلسفة والدين إلى هذه الحالة الإشكاليَّة، فلم يتبَّق، على ما بدا، سوى العلم لإنقاذ العقل الحديث من سيل اللاَّيقين الجارف. فالعلم حقَّقَ عصراً ذهبيّاً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ تمكَّن من قطع أشواط غير عاديَّة في سائر فروعه الرئيسة مع تنظيم مؤسِّسيٍّ وأكاديميٍّ واسع الانتشار للبحث، ومع جملة من التطبيقات العمليَّة المنتشرة بسرعة من منطلق الربط المنهجيِّ بين العلم والتكنولوجيا. وتفاؤل العصر ما لبث أن ارتبط على نحو مباشر بالثقة في العلم وقدرته على تحقيق تحسُّن بلا حدود في وضع الإنسان على أصعدة المعرفة، والصحَّة، والرَّخاء العامّ.

غير أنَّ تقدُّم العلم المستمر- بل والمتسارع في الحقيقة - كان مؤكَّداً من دون أدنى شكّ. فادّعاء الأخير لمعرفة العالم، وإن بقي عرضةً لنقد فلسفة ما بعد كانط، ظلَّ يبدو ليس معقولاً وحسب بل أيضاً غير قابل للمساءلة. وفي مواجهة فاعليَّة العلم المعرفيَّة المتفوِّقة والدقَّة الموضوعيَّة الصارمة لبُناه التفسيريَّة، اضطرَّ الدين والفلسفة إلى تحديد موقعيهما نسبة إلى العلم، تماماً كما سبق للعلم والفلسفة، في القرون الوسطى، أن اضطرّا إلى أن يفعلا الشيء نفسه نسبة إلى جملة تصوُّرات الدين الأقوى ثقافيّاً. فبالنسبة إلى العقل الحديث كان العلم هو الذي يقدِّم صورة العالم الأكثر واقعيَّة وجدارة بالثقة- وإن بقيت تلك الصورة محدودة بالمعرفة «التقنيَّة» للظواهر الطبيعيَّة، ورغم

مضاعفاتها التمزيقيَّة وجوديّاً. غير أنَّ تطوُّرين في مسار القرن العشرين ما لبثا أن أحدثا تغييراً جذريّاً في مكانة العلم على الصعيدين المعرفيِّ والثقافيِّ، أحدهما نظريٌّ ومن داخل العلم، والثاني ذرائعيٌّ (براغماتيٌّ) ومن الخارج.

على أيَّة حال، نرانا حيال هذه المطالعة النقديَّة المفارقة أمام طور متجدِّد بل ومفارق من النقد الجذريِّ لحضارة الحداثة. وليس من ريب أنَّ كتاب «آلام العقل الغربي» شكَّل علامة فارقة في التحليل والنقد الذي طاول أسُس الحضارة الغربيَّة الحديثة ومرجعيَّتها الإغريقيَّة. فقد جمع ما لا حصر له من المعطيات المكثَّفة ليبيِّن مدى الآلام الناجمة من الاختلالات التأسيسيَّة للفكر الغربيِّ الذي قام أساساً على علمانيَّة حادَّة أطاحت بعالم المعنى، وأخلدت إلى التقنيَّة ومرجعيَّة العقل الأداتيِّ.

The Passion of the Western Mind:
Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View

Author: Richard Tarnas

Publisher: Ballantine Books; Reprint edition (March 16, 1993)

فيزياء الإيمان

إمكان رفع التناقض بين العلم الطبيعي والوحي الديني

نعيم تلحوق، شاعر وكاتب لبناني

يشير بعض العلماء إلى وجود نظريَّة فيزيائيَّة جديدة هي نتيجة تطوُّر نظريَّة آينشتاين النسبية، ويظهر فيها مستوى معيَّن من الحقيقة- له مرادف المعتقد الديني الله - وهذه الحقيقة التي تمتلك كلَّ علائم الألوهيَّة، يسمّيها غ.ي شيبوف «العدم المطلق»، والبعض يدعوه بالمطلق باعتباره شأناً لا محدوديّاً وأبديّاً للطاقة، ويعطي الحياة لكلِّ ما هو موجود تتولّد منه الأفكار (الفيزيائي الأميركي إي. ميرتون).

في هذا السياق، صدر كتاب «فيزياء الإيمان» للعالمَين الروسيين ف.يو. تخيبولاف وت.س. تخيبولاف، ليشعل الصراع حول مفاهيم يصعب تصديقها، مع أنَّ الكتاب علميٌّ وبحثيٌّ وأكاديميٌّ، وينطلق من تجارب ووقائع وأحداث كان لها الدور الفعلي في نقل التصوُّرات والتهيّؤات البصريَّة إلى أفكار علميَّة، ثم إلى ملامسة منطقيَّة لمعادلات بُنيت على العلم في سبيل الوصول إلى سرّ الكون، وعلَّته الأولى. ولعلّ ما يحمل القارئ على الدعوة إلى قراءة هذا العمل هو أهميته الاستكشافيّة لمعارف علميّة جديدة في فضاء الفيزياء الحديثة، والحثّ

على نشره وتداوله كأساس انطلاقيٍّ لإزالة الصراع الطويل الأمد بين العلم والدين. وقد استعنت بشواهد وأمثولات من خارج الكتاب، لأثبت أنَّ هذا الصراع ليس بين العلم والدين فحسب، وإنما أيضاً بين العلم والعلم نفسه، وبين العلم والفلسفة، بين والعلم والشعر كذلك...

ونشير هنا إلى أنَّ بعض الأفكار التي تؤيّد الفكرة التي بُني عليها الكتاب، تؤكِّد غير مرة أنَّ مصالحات كثيرة تبدأ بين العلم والدين والفلسفة والشعر، وأن الكون غير متروك لنا، وإنَّما هناك من يديره ويحافظ على معناه، وذلك لكي ننتج منه المعنى من وجودنا، عبر فتح طريق للاعتراف بالعالم الباطن من قبل العلم. إنَّه العالم الموازي لعالمنا الفيزيائيِّ والذي يدفعنا إلى فتح ممرَّات بين هذين العالمين المتوازيين.

بين العلم والعلم:

عام 1906، حاز العالم الإنكليزيُّ جوزيف طومسون على جائزة نوبل للفيزياء لإثباته أنَّ الإلكترونات تسلك سلوك الجسيمات الماديَّة...وبعد ثمانية وعشرين عاماً (أي في العام 1937) حاز ابنه جورج على الجائزة نفسها، ولكن لإثباته أنَّ الإلكترونات تسلك سلوكاً مَوْجيّاً ما يناقض نظريَّة والده ...

إنَّه التطوُّر التاريخيُّ للعلم والذي هو تجريب يتحوَّل إلى معرفة حين ينجح السياق العلميّ؟.. ما يفيد أنَّ الخطأ لا يلغي الصواب...وإنما يعني أنَّ على الحياة الإكثار من تجاربها كي تصيب...

إذاً، العقل هو مساحة العلم الوحيدة كي ننقذ الكوكب من الاندثار، وهو إثبات أكيد أنَّ النظريَّة العلميَّة تبقى محلَّ شكٍّ إلى أن تثبت إبداعها ونجاحها لتخلق مع مرور الوقت...

بعد أقل من ثلاثين عاماً، وبين الأب وابنه، يبحث العلم عن تحديد ماهيَّة المنطق في المعادلات الرياضيَّة والفيزيائيَّة لتقترن الصورة بالفعل، والخيال بالواقع، والفكرة بالتجريد، والوهم بالحقيقة... إن عبر نظريَّة آينشتين النسبيَّة، أو عبر الافتراضات العلميَّة التجريبيَّة، أو سلوكيَّات العقل البشريّ.

بين الفلسفة والشعر:

هذا الأمر يحيلنا إلى سرديَّة الفلسفة والشعر، فالفلسفة تسأل «ماذا تقول؟»، والشعر يحيل السؤال إلى صورة جماليَّة «كيف تقول لماذا؟»، والمسرح يشخّص الصورة إلى «أين ومتى؟» تقول اللماذا والكيف؟!

وعليه، فإنَّ المعادلة الأدبيَّة تذهب إلى نظريَّة علميَّة، وهي منطق افتراضيٌّ يبني تصوُّرات جديدة تستمدُّ حركتها من الحياة أو الوجود، فالخيال في العلم يساوي الوحي في الدين، يساوي الفكر في

العقل، يساوي الشعر في الجمال...يعني أنَّ الوحي إله، والكلمة نصٌّ، والعقل قبول.

من هنا، يبحث الفيلسوف عن الحقيقة المطلقة، أمَّا الشاعر فيبحث عن الجمال المطلق، لأنَّ الأول لا يقبل بالحقائق الجاهزة، وإنَّما يتَّخذ الشكّ سبيلاً إلى اليقين... أما الشاعر فيكتفي بأثير نجواه، ويبحث عن صور جماليَّة واقعيَّة تسكن قلبه وروحه، أو متخيّلٍ يتنازعُ لا وعيه...وكلاهما نسبيٌّ بالتأكيد.

حين التقى العالم الشهير آينشتاين صاحب النظريَّة النسبيَّة بفيلسوف الهند الكبير طاغور في ألمانيا عام 1930م، جرى بينهما حديثٌ مُعمَّق هذه خلاصته:

قال آينشتاين: الواقع نسبيٌّ والحقيقة مطلقة... فردَّ عليه طاغور: «بل كلاهما نسبيٌّ، لأنَّك إذا أنكرتَ الواقع ستنكر الحقيقة، والعكس صحيح، فالكون بأكمله بداخليٌّ، وأنا بداخل الكون، ولا يوجدُ جمال إلاَّ بوجود معجب به، ولا توجد حقيقة إلاّ بوجود مُصدّق لها».. فانبهرَ آنشتاين من هذا الكلام العبقريِّ لطاغور، وقال له: «قبل لحظات كانت نظريَّتي ناقصة، وأنتَ الآن أكملتَها بإثباتك أنَّ الحقيقة ليست مطلقة»... هنا اجتمعت الفلسفة بالشعر، اجتمعتْ اللّماذا بالكيف، اجتمع كما العلم بالأدب.

هذه الفكرة نفسها أكَّدها الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور بالقول أنَّ على الفيلسوف ألاَّ يكتفي بالبحث عن حقائق العالم الخارجي، بل يتساءل أيضاً عن حقيقة الذات. فإذا كانت الفلسفة تتَّكىء على الحجج والبراهين، والشعر يتَّكئ على إثارة المشاعر والانفعالات، فإنَّ الوسيلة الوحيدة لجمعهما هي اللُّغة في سياق تطوُّر مفرداتها. الشعر يغذّي الذائقة الجماليَّة باللُّغة التي لا يجب أن تكون وظيفة أداتيَّة مجرَّدة فحسب، وإنما تضاف أيضاً إلى أغراض فنيَّة وجماليَّة تكسر الهوَّة بين الشعر والفلسفة كون الشعر يعكس العاطفة والمشاعر التي تمور في الأعماق، أمَّا الفلسفة فهي تأمُّل عقليٌّ ونظرة شموليَّة للحياة والكون.

من جانبه، يقول ت.اس.إليوت إنَّ الشعر يوهمك بأنَّه يتضمَّن نظرة إلى الحياة كما هوميروس وفيرجيل وشكسبير ودانتي، فتجنح إلى الاعتقاد بأنَّنا نتابع شيئاً يمكن التعبير عنه فكريّاً، ما يعني انفصاله عن الفلسفة والفكر... وقد عكس هايدغر نظرة إليوت حول طبيعة العلاقة بين الإثنين معتبراً أنَّ كلَّ تفكير فلسفيٍّ تأمُّليٍّ يكون شعراً كما يمكن للنصِّ الشعريِّ أن يحمل بذور التفكير الفلسفيّ.

...وهنا نسأل: هل تتمُّ المصالحة بين الفلسفة والشعر؟

وكيف سمحنا للرواية والقصَّة القصيرة بأن تكونا مسرحاً للشعر ولم نفعل ذلك مع الفلسفة والحكمة؟

هل لأنَّ أفلاطون في كتابه «الجمهوريَّة» استهزأ بالشعراء وطردهم من جمهوريَّته باعتبارهم

مقلِّدين غير مبدعين وكاذبين ومفتنين، ولا يمكن أن يرقَوا إلى مستوى الفلاسفة!؟

لقد تصالح العالم آنشتاين مع الشاعر الفيلسوف طاغور، فهل ستتمُّ مصالحة العلم والشعر كما فعل العلم مع الفلسفة ؟!

أسئلة قد نجد أجوبتها في مكامن الزمن.

بين العلم والدين:

يشير كتاب «فيزياء الإيمان» إلى دعوة تصالحيَّة بين العلم والدين، وذلك عبر مفهومين أساسيين: الدين بلا برهان، والعلم بلا إيمان. وضمن هذين التحديدين تندرج معطيات أساسيَّة وكثيرة لتميط اللّثام عن الصراع القائم بين الدين والتطورات العلميّة.

لقد جاء العلم ليتقاسم مع الدين سلطة البحث عن الإله، وذلك بطريقة اعتمد فيها التجريب من دون افتراض وجوده.. لكنه توقف في البحث عن الحقيقة بعد إدراج محاولاته ضمن سياق مادّيٍّ بحت وهو الذي أخرج كلَّ دروس الفيزياء والكيمياء والرياضيَّات ليجعلها علماً يقوم على مبدأ البحث عن الطبيعة الكونيَّة ومفهوم الإله، مبيحاً لنفسه تدمير الكوكب عبر مقولة «الغاية تبرِّر الوسيلة»، ونافياً أيَّ دور للأخلاق في العلم والتي اعتبرها العلم نظريَّة دينيَّة وقد جاءت القرون الوسطى الأوروبية لتضرم النار عبر محاكم التفتيش، لتأخذ العلاقات بين العلم والدين سباقاً عدائيّاً.

يجيء الباحثان تخيبولاف في كتابهما هذا ليشرحا فكرة أنَّه لا بدَّ من الاعتراف بعدم التناقض بين الفرضيَّة العلميَّة والتفكير بالعالم الباطن والله، عبر محاولة ربط العلم بالحدس ...فجاء الغرب (العلم) ليقدِّم معارف دقيقة ومحدودة ، بينما(الشرق) اكتفى بالإيمان لفهم العالم والإنسان. هذا ما حدَّده العالم الألماني ألبرت آينشتاين بأن العلم من دون دين ناقص، أمَّا الدين فمن دون علم أعمى. وهذا ما أكده ايضاً العالم الفرنسي شيوريه في نهاية القرن التاسع عشر حين اعتبر أنَّ الدين يجيب على أسئلة القلب، ومن هنا تنبع قوَّته السحريَّة، أمَّا العلم فيجيب على استفسارات العقل، ومن هنا تنبع قوَّته التي لا تُقهر...فالدين بلا برهان والعلم بلا إيمان يتواجهان بغير ثقة في ما بينهما وبصورة عدائيَّة، وهما غير قادرين على أن يتغلّب أحدهما على الآخر.

لذا اعتبر أكثر الحكماء والمفكرين بعيدي النظر في الشرق والغرب ، أنه لا بدّ من ربط المعارف العلميَّة بالمعارف الأدبيَّة، والمساواة في "الحقيقة" بين ما هو حاصل بنتيجة الوحي أو الإلهام، وبين ما هو مستدلٌ عليه بالتجربة الدقيقة والبناء المنطقيّ.

ويذهب الباحثان إلى علاقة العلم والعالم الباطن عبر الفيزيائيِّ الروسي غ.ي. شيبوف، حول حقل الدوران الذاتي (السنين أو حقل الفتل) وتثبيت مفهوم الخلاء الفيزيائيِّ وحقول الفتل، وقد

توصلت الفيزياء إلى «ضرورة قبول العقل الأعلى المطلق-الله ، الذي يلعب الوعي الابتدائيُّ فيه الدور الحاسم على مستوى الواقعيَّة الأولى، ويقوم بدور البداية الفعَّآلة من دون أن يخضع الله للوصف التحليليّ».

إنَّ الاعتراف بالطبيعة الفتليَّة للوعي يلغي السؤال الأول المعروف في الفلسفة: أيُّهما ظهر أولاً... الوعي أم المادة؟ وهو ما عرضه الفيزيائيُّ دافيد بوم في العام 1989 حين قال إنَّ الزعيم الروحيَّ لاما قال : «نحن البوذيين نعتبر أنَّ في الطبيعة قوتين أساسيَّتين: المادة والوعي، وبلا شكٍّ يتعلَّق الوعي إلى حدٍّ كبير بالمادَّة، وأن تغيّر المادَّة يتعلَّق بالوعي، لذا فأنا أعتقد أنَّ البحوث في مجال الفيزياء وعلم الأعصاب يمكنها أن تعيدنا إلى اكتشافات جديدة لا مثيل لها» (ص 35).

هذا الكتاب، "فيزياء الإيمان" ، يورد أفكاراً موضوعيَّة ومنطقيَّة في فهم صيرورة الكون الأقرب إلى المعادلة الوظيفيَّة في خدمة الوجود والكائنات الحيَّة فيه، بدءاً باحتراف العلم بالخالق، مروراً بالجوانب العلميَّة لأسرار الكون (تقلُّبات الأثير، وتجربة فيزو ومايكلسون وآينشتاين، والميكانيك الكوانتي، ونظرة بل والجسيمات المضادَّة والإفتراضية،واستقطاب الخلاء وصفاته ،ومستويات حقيقة البناء الكونيِّ عبر ثلاث حركات: العدم المطلق، وحقل الوعي في الكون، والخلاء الفيزيائيِّ إلى حقول الفتل). وإذا كانت التجربة العلميَّة عند الفيزيائيِّ الفرنسيِّ أ.ي.فيزو التي تقول إنَّ المادة المتحرِّكة على الأرض لا تجذب إليها الأثير المحيط بالأرض، وإنما هذا الأثير هو وحده الساكن بالنسبة إلى الأرض من دون اقتراح فرضيَّة حول سكون الأثير الكونيِّ بكامله.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ تجربة مايكلسون تُعتبر التجربة السلبيَّة الأعظم في تاريخ العالم حول سرعة الضوء بالنسبة إلى الأثير الساكن بعديم وزنه كجوهر حقيقيٍّ، وأنَّه بقدر ما تتحرَّك الأرض في الفراغ، وعلى هذا يدلُّ دورانها حول الشمس، بقدر ما تتحرَّك في الأثير، قياس سرعة شعاع الضوء المتحرِّك باتجاه متطابق مع أنحاء حركة الأرض مع اتجاه الجريان في الأثير، وكذلك سرعة شعاع الضوء المعاكس(عكس اتجاه الجريان في الأثير)، فمن السهل التأكُّد من الفرق بين السرعتين. هنا ينشأ استنتاج واحد هو أنَّه لا حركة للأرض عبر الأثير، وبالتالي فإنَّ فرضيَّة الأثير الكونيِّ الساكن التي علَّقت عليها الفيزياء الكلاسيكيَّة آمالاً كبيرة، غير صحيحة.

إذاً، القول بأنَّ ثمة جملتين إحداثيَّتين مرتبطتين بالأرض في تجربة مايكلسون، وجملة ساكنة في تجربة فيزو، ماهو إلاَّ شيء باطل لا معنى له.

وكذلك الأمر حول مبدأ عدم التعيين عند نيلسن بور وتفسيره للنظريَّة الكوانتيَّة إنَّ الفيزياء تصف الكون، والآن نعرف أن الفيزياء تصف ما تستطيع قوله عن الكون، حيث تفترض هذه المدرسة أنَّ وجود الكون الذي يبتدعه الفكر البشريُّ بشكل سحريٍّ جعل آينشتاين يقول عن هذه النظريَّة «إذا كان

الراصد المرصود كليّاً أو جزئيّاً، فإنَّ بإمكان الفأر أن يعيد ببساطة تشكيل الكون لمجرَّد النظر إليه، هذا الأمر يبدو سخيفاً، وأنَّ هذه الفيزياء الكوانتيَّة تحتوي على خلل ما مجهول وكبير». وهناك آراء أخرى وقعت في أساس الطبيعة ضرب من ضروب الحتمية (اليقين) الذي ما زال يفلت من حقل الرؤية للباحثين، وهذا الرأي تمسَّك به بلانك، وآينشتاين، ودي برويل، وشرودنغر، ولورنتس ص 72.

أما جون س بل فأكَّدت نظريَّته على الصلة التي تربط معادلات الميكانيك الكوانتية وتماثلها بنيويّاً مع الكون ذلك بأن اتصالاً ما موجوداً بشكل غير موضعيٍّ بين جسيمتين دخلتا في وقت مضى في تماس بينهما .

ونلفت هنا إلى أنَّ إن جميع النماذج ما قبل الكوانتية للكون، بما فيها نظريَّة آينشتاين النسبيَّة (انحناء الفراغ)، افترضت أنَّ أيَّ ارتباطات وجوديَّة تتطلَّب علاقات متبادلة، بدءاً من فيزياء نيوتن(ميكانيكيّاً ويقينيّاً) الترموديناميك والكهرطيسيَّة (تقاطع أو تفاعل الحقول) والنسبية (المكان).

الوعي والروح :

بعد جهد الفيزيائيين في تحديد وشرح القوَّة الخامسة للكون، يذهب الدالاي لاما إلى «اعتبار أنَّ كلَّ شيء في نهاية المطاف يتكوّن بالوعي، وأن مستويات الوعي متعدِّدة، وأرفعها أبدي». هنا يبدأ البحث عن القوَّة الكامنة والباطنة، وهو ما أدخل علم النفس البشريِّ مدار اللُّعبة الكونيَّة، وذهب التنويم المغناطيسيُّ ليشرح اللاَّوعي بمنظور علميٍّ فاستبدل الدكتور بادروس في كتابه «التنويم المغناطيسي» مفهوم الوعي - الجسد بمفهوم الوحدة النفسيَّة الجسديَّة»، كما آينشتاين في مفهوم المكان-الزمان في فصل واحد (الزمكان).

لقد توصَّل العلم الحديث إلى أنَّ الحقل الفتليَّ الكليَّ للإنسان يدور إلى اليمين، ويمكن أن يوجد لدى شخص واحد من بين ملايين الأشخاص حقل فتليٌّ ذو دوران إلى اليسار، ويمكن أن يؤثِّر على حقله الذاتيّ، ممَّا يعني أنَّ السرَّ يكمن في الانصباب نحو حركة الواجد لا الموجود، ومنه تبدأ الرؤية العلميَّة.

وفي هذا الصدد يذهب كتاب (فيزياء الإيمان) إلى وقائع حسّيَّة واستنتاجات نُفّذت في معهد الطبِّ التجريبيِّ والسريريِّ لأكاديميَّة العلوم الروسيَّة، فيعتبر أنَّ "المادَّة الحيَّة (الروح) تُصمِّم في البدء نفسها على شكل نمط هولوغرافي (مجسّم)، وعلى أساس هذا النمط تحديداً تبني المادَّة لها جسماً بيوكيميائيّاً أرضيّاً محدّداً...يعني أنَّ ثمَّة جانبين للحياة أولهما هو الجانب الهولوغرافيُّ الحقليُّ".

العالم الروسي ب.ب.غاريايف ينبري إلى القول «أنَّ كلَّ مخلوق حيٍّ ينشأ وفقاً لبرنامج موجيٍّ مُعطى مسبقاً، كالحمل الظاهر في (الكتاب المقدَّس) ولّدت مريم عندما نقل الروح القدس إلى

صبغيّاتها الهولوغراما الموجيّة للذات الإلهيَّة». ولقد بحث غاربايف ومساعده غ.تيريشيني فكرة الوصول إلى البروتينات والـ DNAوRNA والتي تتجمّع في جسم معقّد، واتَّجها إلى قضية مريم العذراء (الحبل بلا دنس) فقرَّرا الاحتكام إلى التجربة واختبار إمكانيَّة الحمل البريء، فماذا لو سلّط شعاع الليزر على السائل المنويِّ الذكريِّ ، ومن ثم وجِّه الشعاع المنبعث من السائل إلى فتاة شابة؟

لم يتم استدعاء الفتاة، وأخذ السائل المنويُّ داخل الموجة الساكنة يعطي ومضات برق خياليَّة بكلِّ الألوان الممكن، وهنا قرَّر العالمان أنهما أوجدا الضوء الصانع للحياة (.ص 138.). هنا يتساءل غاريايف قائلاً: ولكن، ماذا لو لم تكن ضوءاً وظنَّناها كذلك، ربما هو "النور" الذي يخلق نفسه من كلِّ شيء، لأنَّه هو نفسه خالقٌ لكلِّ شيء؟..

من المهم القول أنَّ المعرفة الإيحائيَّة هي الضوء الصانع للحياة، وليس البشر إنساناً لأنَّه لم يكتمل بعد. لماذا صورة "على خلقه ومثاله" إذاً؟! وهنا لا تتجسّد المعرفة الوحيانيَّة المادَّة فيها ماديّاً وإنما نُقلت عن بُعد من العالم الباطن...إنها قدس الأقداس، وإذا ما قرَّر العلم أن يتابع أبحاثه بجديَّة لأنه لا يجب أن يقف، كي لا تبدأ الحضارة بالمراوحة في المكان، فيجب أن يبقى بعيداً عن سرِّ الروح -الله ؟!

إذا كانت الفيزياء قد حقَّقت برهانها بالكوانتات التي تولّد الاهتزازات وتختفي، ويهتزُّ الحقل الكهرطيسيُّ، وتولد الفوتونات وتنفذ، ويهتزُّ الحقل البيونيُّ، وتظهر ميزونات بي وتختفي، وهكذا... فهذا يعني أنَّ قوة خارج الفيزياء تدفع الحقل الفتليَّ لكي يرسم لنا هذا الكون، هي الروح.

وكما يقول غ.ي.شيبوف : «حلول دقيقة حول الخلاء الفيزيائيِّ أتاحت إبراز سبعة مستويات للحقيقة في البناء الكونيِّ ووصفتها رياضيّاً». ويُعتبر الخلاء الفيزيائيُّ هو الناقل للتفاعلات الفتليَّة...

هنا يبرز سؤال بوضوح، وهو: هل استسلم العلم لرأي الله، أو أنَّه يرغب بالمصالحة معه؟ فيما تبقى المحاولات جميعها، فيزيائيّاً وميتافيزيقيّاً، تبحث عن جوهر واحد من العلم والفلسفة والشعر لندخل ملكوت المعبد الأخير؟

إذاً، يجدر القول أنَّ علم الروح لا يعرفه إلاَّ المبدع الأول - الله ، وما يقوله البروفسور إي. ب. فولكوف بصدد الروح هو الآتي: «إن جسد الإنسان هو ظاهرة العالم الكثيف وتجسُّد الحالة النفسيَّة للإنسان (الروح، التمثُّل بالجسد) في ذاتها قوانين العالم الباطني، ولكن يوجد ما يوحّدها أو يفرّقها كالمبدأ الفضائيِّ المتسامي- الروح»، وسيّان أن تفرّق الروح أو توحّد، فهي تعمل بلا أخطاء.

ويعتقد فولكوف أيضاً أنَّ الروح تفارق الجثة بعد موت الإنسان بيولوجيّاً، وتغيّر من صفاتها، وتواصلُ بقاءها بأشكال أخرى في العالم الباطن تبعاً للقوانين التي تحكم أداءها الوظيفيَّ بانتظار

تجسيد أرضيٍّ آخر لها، وأنَّها تغادر الجسم لا بشكل سلس وإنما على دفعات (ص 148) .

وحول تجربة مغادرة الروح الجسد، قرر الطبيب الفرنسي إيبوليت باراديوك القيام بمحاولة رؤية الروح المغادرة، مستعملاً جهازاً ضوئيّاً خاصّاً، ليلتقط التغيُّرات الخارجيَّة الحاصلة، وقد تسنّى له ذلك حين وافت زوجته المنيَّة، فأظهرت الصورة أنَّه بعد 15 دقيقة من الوفاة، ثم بعد ساعة، ثم بعد 9 ساعات، رأى ضباباً نصف شفاف، ثمَّ سحابة غطّت كامل الصورة حتى أصبحت السحابة قطعاً من الضباب المتبعثر. كما تمَّ تسجيل جسم طاقيٍّ نصف شفاف وإهليلجيِّ الشكل ينفصل عن الإنسان لحظة وفاته، بعد ذلك يتوارى الجسم في الفراغ (الفضاء).(ص 170). يبقى سؤال وجوديٌّ عصيٌّ على كلِّ العلماء والفلاسفة والشعراء، وهو يدور الجدوى من وجودنا في هذا الكون العظيم، وبماذا نؤثِّر نحن في فيزياء الخلاء؟ حيال هذه الأسئلة وسواها الكثير يبقى الفضاء مفتوحاً لفهم سر الوجود من خلال اللقاء الحميم بين استكشافات الكوزومولوجيا والمعارف الإلهية.

«فيزياء الإيمان»

ـ المؤلفان: ف.يو.تخيبولاف و ت.س. تخيبولاف

ـ ترجمة: د.شريف الحواط.

ـ الناشر: دار علاء الدين ـ طبعة أولى دمشق 2014 م.

concentrating specifically on the work of Sheikh Ahmad bin Mustafa al-Allawi and clarifying the existential manifestations of the ḥurūf, especially those which are present in the divine word. The writer considers that what qualified the prime mystics to reach the status of kashf (uncovering) of the hidden aspects of the ḥurūf, words, and expressions is these mystics' moral and practical methodology in search of the meaning which unites them in the truth and keeps them in the domain of existential investigation.

❊ ❊ ❊

The "Treasure Trove of Books" section contains two analytical essays. The first essay by Khaled al-Ali analyzes Richard Tarnas's book The Pain of the Western Mind which touches on the tragedy of the pessimistic civilization. The second essay by the Lebanese writer and poet Naim Talhouq examines the book Physics of Faith by the two Russian scholars F.U. Tkhipolav and T.S. Tkhipolav, pointing to the possibility of removing contradiction between natural science and revelation.

traditions throughout the past two decades. English readers are now able to access the work of prominent intellectuals such as Ghazali, Ibn Sina, Ibn Arabi, Sahrawardi, Mulla Sadra, and others. The efforts of a number of scholars are highly valuable, such as William Chittick who translated hundreds of pages of Ibn Arabi's work and provided scholars and readers with some of the best possible tools to learn how to read this work.

❊ ❊ ❊

Anthropological Orientalism on Sufism: A Critique

Saber Aba Zaid[1]

This essay examines the information presented by Western orientalist studies on Islamic Sufism. It criticizes the epistemic flaws and ideological implementations present in these studies, especially in the work of orientalists who have studied Sufism from an anthropological methodology. The essay draws the attention of the reader to the fact that orientalist viewpoints –whether they are critical, analytical or comparative- differ depending on the intellectual/ideological disposition of the orientalist.

❊ ❊ ❊

Existential Manifestations of the Ḥurūf: Interpretation of the Mystic Language according to Sheikh Allawi

Rizqi Bin Awmar[2]

This essay provides an approach to the dimensions and significance of the ḥurūf in the language of Islamic mystics,

[1]- **Professor of Sufism in the Department of Literature at South Valley University, Egypt.**

[2]- **Researcher on Philosophy and Sufism, Oran University, Algeria.**

Islamic societies during the second and thirds centuries of the hijra were connected to the political struggle of that time.

❊ ❊ ❊

Ibn Arabi Preceded Hegel by Six Centuries in the Innovation of Concepts

Interview with Russian Intellectual Alexander Knysh

Interview conducted and translated to Arabic by: Hadi Mohammad al-Lawaty

Interview prepared for publication by: Jad Maqdisi

In this interview, Russian intellectual and academic Alexander Knysh discusses topics derived from highly specialized disciplines, especially when the topic matters are related to Sufi and mystic concepts, in addition to metaphysical fields of knowledge which he has researched and formed opinions on. The interview provides insight into Knysh's personal biography, his academic pursuit with the activity of scholarly research and instruction, and finally his Sufi inclination.

❊ ❊ ❊

Beginning of a New System of Islamic Philosophy: Exploring the Future

Caner Dagli[1]

This essay strives to explore what shall be forthcoming with the beginning of a new system of Islamic philosophy by shedding light on the influence of valuable studies and translations of Islamic, philosophical, Sufi, and theological

[1]- **Professor of Religious Studies, Princeton University, New Jersey, United States.**

Futuwa of Wisdom: Examining Political ‘Irfān According to Said Nursi

Jaafar Nasr[1]

This essay sheds light on the concept of political futuwa according to the mystic Bediuzzaman Said Nursi, which forms a continuation of the ḥalaqāṭ established by Sufis and mystics throughout the ages. Nursi was distinguished by his adherence to ethical traditions for the purpose of confronting the serious political transformations in Turkey during the era of Kamal Ataturk and the following phase. This essay studies how Nursi and his students strove to spread the Risale-i Nur book collection to confront the secular tide which had swept over spiritual values and had championed western culture.

❊ ❊ ❊

Futuwa in the Quran and ‘Irfān: Significance of the Meaning

Ahmad Majed[2]

This essay examines the significance of the concept of futuwa, a term which, from an Islamic aspect, has been recognized, infused with religious meanings, and linked with the duties of prophecy in human society. The essay explores the presence of this concept in the Quran, providing several examples before moving on to examining futuwa within Sufism. However, the writer does not delve into a historical review of futuwa, as he considers that the movements of futuwa in

[1]- Researcher on Philosophy and Professor of Anthropology of Religion, Mustansiriya University, Iraq.

[2]- Academic and Researcher on Philosophical Thought. Al-Maaref al-Hekmiya Institute for Religious and Philosophical Studies, Lebanon.

encompassed the political and social domains. Throughout history, the futuwas have occupied a place in Islamic society and the market-place. They have been present among the classes of craftsmen and have imposed proprieties and standards of behavior which have become intertwined with the intellectual composition of these classes. Futuwas have been able to project the spirit of civic civilizational life on Sufi concepts, with new concepts and terminologies emerging, the most prominent of which is Civic Sufism. This essay presents evidence on this hypothesis and its soundness in the epistemological and sociological field.

❊ ❊ ❊

Mystic Ribāṭ: The Status of Futuwa in Resistance to Colonialism in Africa

Redwan Mohammad Said Ezoli[1]

This essay examines the concept of futuwa in ribāṭ, shedding light on the position of Sufism and the role of Sufi masters in resisting European colonialism in Africa. The essay also focuses on clarifying historical facts regarding this role which has been ignored by historians. This study mentions a number of Sufi ṭarīqas which have contributed to resisting imperialism and reforming society, such as the Sanousi movement, and the Qadiri, Shadhili, Rahmani, Tijani and Darqawi ṭarīqas. It also mentions a number of the leaders of these orders such as Omar al-Mukhtar, Abdul-Qader al-Jaza'iri, Mohammad Ali al-Sanousi, al-Jabarti, Ma' al-'Aynayn and others.

[1]- **Researcher on the Sociology of Sufism and Associate Professor at Al- Balqa' Applied University, Jordan.**

The Futuwa of the Spirit in the Futuḥāt of Ibn Arabi: Between True Existence and the Vanishing of Non-Existence

Laila Abdul-Karim Khalifa[1]

The concept of futuwa –which requires high ethics, strength, and ability- meets with the concepts of prophecy, wisdom and knowledge in the ideology of Ibn Arabi. Ibn Arabi considers the "fata spirit" as the heart possessing "noble divine attribution, the lofty entity position; and his generosity is deduced from his futuwa." This essay focuses on the futuwa of the spirit as presented in the book al-Futuḥāt al-Makkiya by Ibn Arabi and contains an examination of the concept by exploring metaphor and truth, revelation and Sharia, inbā' and i'tibār.

❊ ❊ ❊

Futuwa in its Expression of Civic Sufism: A Socio-Cultural Approach

Ali Mohammad Moatheni [2]

Fatima Mehri[3]

Futuwa is considered by some to be a form of general Sufism, but this conception appears insufficient in clarifying the role and influence of futuwa on the growth and development of social and civilizational life. There is no doubt that this behavioral course adopted by Sufis and mystics has exerted a huge influence on civic life in Islamic societies. This influence was not only confined to the intellectual domain, but also

[1]- Researcher on the History of Civilizations, University Professor specialized in the thought of Ibn Arabi, Jordan.

[2]- Professor at Tehran University.

[3]- PHD student at Tehran University.

Abstract

Manifestations of Futuwa in Islamic Sufism: A Review of Theorization on the Concept

Quwaidary al-Akhdar[1]

The ethics of futuwa are considered among the essential foundations of tazkiya according to Sufis, and one of the basic passageways to gain knowledge of God. Sufism necessarily entails a conduct of mercy toward all creation. It is impossible for a Sufi to establish a connection with God while possessing a heart which bears grudges and hatred toward others. In summary, the journey through the stations of ʻirfān must be accompanied with high ethics, overflowing with mercy and love to all creatures.

❊ ❊ ❊

Messages of Futuwa: Mystic Conduct and Its Influence on Innovation in Craftsmanship

Mohammad Shakibadel[2] Reda al-Musawi al-Kilani[3]

The "messages of futuwa" influence artistic innovation, according to the ṭarīqa of the murīid and the murād. This essay sheds light on how craftsmen in historical Islamic and Iranian culture adopted the "messages of futuwa" for proceeding on the path of Truth and instructing student artists. The purpose of this study is to establish the concept of futuwa from a scholarly viewpoint rooted in Sufism and Islamic ʻirfān.

---

[1]- **Professor in the Department of Philosophy, University of Amar Telidji University, Laghouat, Algeria.**

[2]- **PHD student in the Philosophy of Art, University of Religions and Denominations, Iran.**

[3]- **Member of the Scholarly Committee, University of Religions and Denominations, Iran.**

Table of Contents

Branches of Knowledge

- Existential Manifestations of the Ḥurūf

Interpretation of the Mystic Language according to Sheikh Allawi

- Rizqi Bin Awmar 250

Treasure Trove of Books

- Richard Tarnas on the "Pains of the Western Mind"

Tragedy of the Pessimistic Civilization

- Review and Commentary: Khaled al-Ali 268

-Physics of Faith: The Possibility of Removing Contradiction Between Natural Science and Religious Revelation

- Naim Talhouq.....280

Translation of Synopses 294

Table of Contents

Interview Section

-Interview with Russian Intellectual Alexander Knysh:

"Ibn Arabi Preceded Hegel by Six Centuries in Innovating Concepts"

- Interview conducted and translated to Arabic by Hadi Mohammad al-Lawaty 176

Fields of Theorization

- Paradoxes of Existential Duality in Ibn Arabi's Thought

Beginning of a New System of Islamic Philosophy

Exploring the Future

- Caner Dagli 196

- Anthropological Orientalism on Sufism

A Critique

- Saber Aba Zaid 224

Table of Contents

Introduction

- The Fata in the Divine Rahmāniya

- Mahmoud Haidar..... 7

Issue Folder

- Manifestations of Futuwa in Islamic Sufism

A Review of Theorization on the Concept

- Quwaidary al-Akhdar 18

- Messages of Futuwa

Mystic Conduct and Its Influence on Innovation in Craftsmanship

- Mohammad Shakibadel, Reda al-Musawi al-Kilani .. 38

- The Futuwa of the Spirit in the Futuḥāt of Ibn Arabi

- Between True Existence and the Vanishment of Non-Existence

Laila Abdul-Karim Khalifa 56

- Futuwa as an Expression of Civic Sufism

A Socio-Cultural Approach

- Ali Mohammad Moatheni, Fatima Mehri 92

- Mystic Ribāṭ

The Status of Futuwa in Resistance to Colonialism in Africa

- Redwan Mohammad Said Ezoli.....112

- Futuwa of Wisdom

Examining Political Irfān According to Said al-Nursi

- Jaafar Najm Nasr.....134

- Futuwa in the Quran and Irfān

Significations of the Meaning

- Ahmad Majed.....160

Board of Trustees

Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Ahmed Jazzar	Egypt
Pr. Toufiq Bin Amer	Tunisia
Pr. Jad Hatem	Lebanon
Pr. Zaim Khanshalawi	Algeria
Pr. Sidi Ali Maaulainain	Morocco
Pr. Abdullah Falahi	Yemen
Pr. Azmuddine Ibrahim	Malaysia
Pr. AlSadeq AlFakih	Sudan
Pr. Fouad Sajwani	Sultanate of Oman
Pr. Velin Belev	Bulgaria
Pr. Muhammad hussain Al Yasin	Iraq
Pr. Mahmud Erol Kılıç	Turkey
Muhammad Taher Al-Qadri	Pakistan
Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye	Senegal
Pr. Muhammad Ahmad Ali	Syria
Pr. Mol Badi	Brunei
Pr. Muhammed Salem Al-Sufi	Mauritania
Pr. Yadullah Yazdan Banah	Iran

ILMOLMABDAA

3

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Third Issue- 1444 A.H. – Autumn 2022 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi | Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar

Mohammad Ali Mirzaii - Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali

Scientific Peer-revision Council

Mohamed Mahjoub (**Tunis**)
Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**)
Habibullah Babaii (**Iran**)
Kenza AlQassmi (**Morocco**)
Yassin Bin Obeid (**Algeria**)
Bakri Alaa Addin (**Syria**)

Saber Aba Zeid (**Egypt**)
Jaafar Najm Nasr (**Iraq**)
Amin Youssef Audeh (**Jordan**)
Hoda Niimah Matar (**Lebanon**)

Director-in-Charge

Qassem Toufaili

Executive Editor

Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347 | 00961 – 13540762 | 00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ILMOLMABDAA

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Third Issue- 1444 A.H. – Autumn 2022 A.D.