الى أخي محمود
مع خالص مودتي
و تقديري
يوسف

دفعة ثاني
الثاني من رمضان
سنة ١٤٢٨هـ =
١٤/٩/٢٠٠٧م

مقالات صوفية

يوسف سامي اليوسف

مقالات صوفية

متنوعة

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٧

مقالات صوفية / يوسف سامي يوسف . - دمشق : وزارة الثقافـــة ،
٢٠٠٦ .- ١٢٥ ص ؛ ٢٤ سم . -
(في النقد الأدبي ؛ ٨)

١- ٢١٨,٩ ي و س م ٢- العنوان ٣- يوسف
٤- السلسلة

مكتبة الأسد

في النقد الأدبي

«٨»

مقدمة

ابتداء، أرغب في إبداء دهشتي من كونية الظاهرة الصوفية، أو أقله من شدة انتشارها في العالم الإسلامي منذ أواخر العصر الأموي وحتى يوم الناس هذا. وبإزاء كلية الحضور هذه لابد للعقل البشري من أن يتساءل عن سر انتشارها على هذا النحو الشامل المنداح. فمن شأن الظواهر الشديدة الانتشار في الزمان والمكان أن تستثير العقل وأن تنتزع منه كلمة «لماذا؟»، أو أن تحثه على البحث عن العلة أو عن الغاية التي حتمت وجود الظاهرة، أية كانت. فلو لم تكن الصوفية استجابة لحاجة من حاجات النفس لما كان لها أن تحضر على هذه الطريقة المثيرة للبحث عن تفسير أو تعليل.

ثم إنني أرغب في التمييز بين الصوفية والدروشة، إذ لا وجود للصوفية، في نظري، إلا حيثما كان هنالك نص مكتوب، أو كلام شفوي يشبه النص المكتوب. أما الدروشة التي تنطوي على حلقات الذكر والزار والرقص المولوي، وما إلى ذلك من أفعال، فهي شيء آخر تماماً. وبودي كذلك أن أؤكد على حقيقة فحواها أن الصوفية ليست شأناً واحداً متجانساً، إذ إن ثمة فروقاً كبيرة بين تياراتها المختلفة الصُنّفات. فلكم هو الفرق شاسع بين النفري وابن عربي، مثلاً. فالحق عند النفري مفارق، بل «ليس كمثله شيء»، إذ تفصله عن المادة مسافة سرمدية، ولكنه عند ابن عربي محايث ويتجلى في الطبيعة وفي صورها التي لا تحصى ولا تتناهى.

ومن الصوفيين من يُشدد على أهمية الحب، كرابعة، ومن يتشدد على أهمية

الأخلاق، كالمحاسبي صاحب «الرعاية لحقوق الله»، وهو أول كتاب صوفي في اللغة العربية، ومداره على موضوعين، أولهما علم النفس وثانيهما مبادئ الأخلاق. وبهذين الموضوعين أثر المحاسبي في الغزالي على نحو صريح. ومن الصوفيين من يميل إلى التفلسف كابن عربي وابن سبعين، ورجال مدرسة وحدة الوجود جملة. ولكن منهم من لا ينم عن أي تفلسف قط، بل إن الصوفيين كُثيراً ما يكونون معادين للتفلسف جهراً. ومنهم من يعيش في عزلة ومن يعيش بين الناس. ومنهم من يتحفظ، فلا يترك لأحد مأخذاً يأخذه عليه، ومنهم من يشطح برعونة فيدفع حياته ثمناً لشطحه ونزقه وعجزه عن ضبط النفس.

وبين هذا الصنف الأخير من الصوفيين تجد الحلاج والسهروردي الحلبي وابن مشيش، إذ قتل هؤلاء الثلاثة لأنهم أظهروا ما لا يجوز إظهاره. ويقال بأن ابن سبعين قد مات مسموماً لأنه طالبَ بفتح الوحي. ولقد خنق لسان الدين بن الخطيب متهماً بأنه تلفظ بأقوال تخالف الشريعة. فمن الظواهر البارزة في الثقافة العربية التراثية أن الفقهاء والصوفيين والفلاسفة ثلاث فئات كانت كل فئة منها تقاتل ضد الفئتين الأُخريين. وهذا يعني أن الصوفية قد جابهت كلاً من الفقه والفلسفة في آن واحد. ولئن كان الفلاسفة وتلاميذهم قد سموا ابن سينا باسم الشيخ الرئيس، فإن المتصوفين ومريديهم قد سموا ابن عربي باسم الشيخ الأكبر. ومع أن هذا الأمر قد تم بصمت، فإنه مقصود، دون ريب، بل إنه استجابة من الصوفية لتحديات الفلسفة التي تمجد العقل، بينما يمجد الصوفيون الكشف والإلهام.

وفضلاً عن ذلك، فإن مدرسة العراق تختلف كثيراً عن مدرسة الأندلس، أقصد مدرسة ابن مسرة القرطبي التي أنتجت ابن عربي وابن سبعين. فالمدرسة العراقية تراثها قليل الكمية، مما يثير الرغبة في التساؤل عن الأسباب. أما المدرسة الأندلسية وذروتها ابن عربي، فقد تركت تراثاً شديد الضخامة من حيث الكمية، فضلاً عن كونه عميقاً فذاً يدل على نضج فعلي في الكتابة الصوفية جملة. وفي

زعمي أن المدرسة العراقية ذات طورين متباينين أو أكثر، فطورها الأول الذي ينتهي بوفاة المحاسبي يظهر فيه التصوف كما لو أنه تدين عميق. أما الطور الثاني الذي ينتهي بمحنة الحلاج فهو على خلاف صريح مع الدين. فأقوال التستري والبسطامي والحلاج تنضح بالخروج عن سمت الشريعة. وفضلاً عن ذلك، فإن طريقة التعبير الصوفي قد أخذت تختلف كثيراً عن أسلوب المحاسبي والصوفيين الأوائل. وهذا مثال من البسطامي. يقول: «أشرفت على ميدان الليسية، فما زلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس. . .» إن مثل هذا الكلام لم يسمع من أي صوفي قبل أبي يزيد.

* * *

مما هو معلوم أن التصوف العربي قد بدأ في العراق إثر انهيار الدولة الأموية سنة ٧٥٠م. وقد بذلت في العراق جهود ليست بالطفيفة من أجل تنمية التصوف قبل رابعة العدوية التي جنحت إلى الارتفاع بالأمور الدينية من المستوى الحسي إلى المستوى المجرد. وهذا مبدأ تأثر به البسطامي فيما بعد. ولكن يجوز القول بأن تلك المرأة هي التي أسست الصوفية، لأنها كتبت أول نص صوفي في اللغة العربية. وليس غريباً أن يكون هذا النص الأول شعراً، إذ إن الثقافة العربية هي ثقافة شعر قبل أن تكون ثقافة نثر.

وتطورت المدرسة العراقية إثر وفاة رابعة سنة (١٨٠١م)، وذلك بفضل الجهد المتميز الذي بذله الحارث المحاسبي (٧٨١-٨٥٧م/ ٢٤٣هـ)، وهو من كان أبرز سلف بين أسلاف الغزالي، ليس في مضمار الأفكار والموضوعات فقط، بل حتى من حيث تطور الشخصية ونموها، وذلك وفقاً لما جاء في «المنقذ من الضلال».

ولكنها ظلت ضمن إطار الزهد والنسك ومناقب الأخلاق حتى ذلك العهد. فما سمي الحارث باسم المحاسبي إلا لأنه كان يحاسب نفسه على سوء سلوكها. ثم تغيرت مع البسطامي المتوفي سنة (٢٦١هـ/ ٨٧٥م) والقائل بمبدأ السكر، ثم

مع الجنيد، المتوفي سنة (٢٩٧هـ/ ٩١٠م)، والقائل بمبدأ الصحو. والجنيد هو من سماه القوم سيد الطائفة. وكان بين البارزين في زمن كل من سهل بن عبد الله التستري وتلميذه الحسين بن منصور الحلاج الذي صلب في بغداد سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م. ولقد حاولت الخلافة أن تفتك بذلك الجيل من الصوفيين في بغداد، ولكن بعضهم هرب، ولا سيما أبي سعيد الخراز، وبعضهم توارىٰ عن الأنظار حتى هدأت العاصفة.

ومما هو جدير بالذكر في هذا الموضوع أن المحاسبي ترك رسالة عنوانها «في المحبة»، ولكنها ضاعت، ولم يبق منها سوى نتف صانها أبو نعيم في المجلد العاشر من موسوعته الصوفية المشهورة، أعني «الحلية». ولقد كانت تلك الرسالة رائدة في بابها، إذ إنها تفلسف الحب الصوفي لأول مرة في تاريخ الثقافة العربية. ولقد جاء فيها أن الشوق في الفؤاد من نور الوداد. والشوق سراج يشعله الله في قلب العبد فيتوهج ويستضيء به الباطن كله. ولا تأتيه «وحشة السلب» إلا إذا اطمأن إلى نفسه الأمّارة بالسوء. لقد جاء هذا القول الذي ينتمي إلى الصوفية، أو إلى الفلسفة الذاتية، قبل أن ينتصف القرن الثالث الهجري.

وبلغت المدرسة العراقية ذروتها مع النفري، ولكنها تدهورت بعد ذلك مع تدهور بغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وذلك بسبب النزاعات الطائفية والحروب الأهلية، إذ زارها المقدسي وكتب في رحلته قائلاً بأن معظمها خراب. ولكنها عرفت اثنين من كبار الكتاب الصوفيين في ذلك القرن نفسه. أما أولهما فهو أبو نصر السرّاج الطوسي الذي توفي سنة ٣٧٨هـ، والذي ترك كتاباً نفيساً عنوانه «اللمع» يحتوي، ربما لأول مرة، على شرح مفصل لمقولات التجربة الصوفية. وأما ثانيهما فهو أبو طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م. وهو تلميذ أبي الحسن بن سالم، كما أنه صاحب كتاب مشهور عنوانه «قوت القلوب». وفيه يحدد المؤلف الشروط الأربعة للحصول على رتبة البدل العزيزة على أفئدة

الصوفيين، وهي: ١ -الجوع. -٢ السهر. -٣ الصمت. ٤ -العزلة القلبية. والمقولة الأخيرة ذات مقدار جليل، لأنها تعزل الداخل عن الخارج، أو تعزل الفؤاد عن كل شيء سوى الحق.

* * *

في هذه الآونة كانت بلاد الشام تعرف شيئاً من التصوف، إذ أنجبت دمشق صوفياً مشهوراً هو أبو سليمان الداراني، المتوفى سنة ٢١٥هـ، كما أنجبت أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) الذي كان تلميذاً للداراني. أما مصر فأنجبت ذا النون المصري (٢٤٥هـ)، الذي استدعاه الخليفة إلى بغداد للتحقيق معه بعد اتهامه بفساد العقيدة وسوء المقالة. وبعد لقاء استمر ساعتين مع أمير المؤمنين المتوكل نال إطلاق السراح وقفل عائداً إلى بلاده. ومما يستحق التنويه أن ذا النون قد كان يسأل قائلا: اللهم ارحم غربتي. وهو يعني الاغترابين الوجودي والاجتماعي كليهما، أو هكذا يخيّل إليّ.

ولم يقيض لبلاد الشام أن تنجب أيما صوفي من المشاهير فيما بعد. ولكن دمشق احتضنت ابن عربي الذي عاش فيها طوال السنوات السبع عشرة الأخيرة من عمره، حيث أتم «الفتوحات المكية»، وألف «فصوص الحكم». كما استقبلت الشاعر الصوفي العفيف التلمساني (٦١٠ -٦٩٠هـ/ ١٢١٣ -١٢٩١م) المدفون في سفح قاسيون، مثله مثل ابن عربي. ولقد غالى العفيف في القول بوحدة الوجود حتى لم يترك غيراً ولا سوى، بل صار الكون والحق شيئاً واحداً تماماً.

أما مصر فاستقبلت الكثير من رجال التصوف، ولا سيما الشاذلي الذي أسس مدرسة فيها، كان أبو العباس المرسي وابن العطاء السكندري، صاحب «الحكم» (بكسر ففتح) من أبرز رجالاتها. وبوفاة ابن عطاء الله سنة ٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م انحطت الصوفية في مصر، بل استحالت إلى دروشة وتخريف.

ولكن عمر بن الفارض قد كان درة الصوفية الشعرية في مصر. وفي زعمي أن ديوانه الذي يحتوي على الكثير من الشعر المتخشب هو ذروة الشعر الصوفي في اللغة العربية. ولا مراء في أنه أشعر من ابن عربي الذي عاصره، والذي ترك لنا الكثير من الشعر. وعندي أن رعشة الحنين الدافئ الصادق هي ما يؤسس الجانب الحي من شعر ابن الفارض، الذي ينبغي أن ينظر إليه الخبير بشؤون الشعر التراثي بوصفه واحداً من أكبر شعراء العربية منذ امرئ القيس حتى اليوم.

* * *

أما في الأندلس فقد استطاع ابن مسرة القرطبي (٨٨٣ - ٩٣١م) أن يؤسس أقوى مدرسة صوفية عرفها العالم الإسلامي كله. وقد اعتزل الناس في جبل قرطبة، حيث راح يلقن أتباعه أصول المذهب الجديد، وذلك بعد ما زار بغداد ورجع إلى بلاده. وقد ورثه اثنان من المتصوفة المشاهير، وهما ابن برجان وابن العريف، صاحب كتاب «محاسن المجالس». ولكن هذين الصوفيين نقلا مركز المدرسة إلى مدينة المرية في شرق الأندلس. وبظهور ابن قسي، صاحب «خلع النعلين» الذي شرحه ابن عربي، صار ثقل المدرسة في غرب الأندلس بدلاً من شرقها. ولقد تأثر ابن عربي بكل من ابن العريف وابن قسي، وشرح بعضاً من المؤلفات التي تركها كل من الرجلين.

أما أبو مدين الذي صرّح ابن عربي بأنه أحد مريديه، والذي لا دليل على أنه التقى به في أي يوم من الأيام، فقد سكن مدينة بجاية التي هي إحدى مدن الجزائر. وذات يوم استدعاه سلطان فاس بعدما شكاه إليه بعض الفقهاء متهمين إياه بالزندقة. وسافر الرجل الهرم من بجاية إلى عاصمة الموحدين، ولكنه مات في مدينة تلمسان سنة ٥٩٤هـ/ ١١٩٧م. ولا زال قبره معروفاً هناك حتى الآن.

ولقد تطور التصوف في الأندلس بعد أن غادرها ابن عربي إلى المشرق، إذ

ظهر فيها كل من الشوذي وتلميذه ابن المرأة، وكلاهما من أساتذة ابن سبعين (١٢١٧ -١٢٦٨م) الذي حاول أن يضفي على التصوف نكهة فلسفية، بل أن يدخل إليه شيئاً من منطق أرسطو. وكان لابن سبعين تلميذ مشهور هو الششتري، الشاعر المشهور الذي جاء إلى دمشق سنة ٦٥٠هـ، والتقى ببعض شعرائها قبل أن يعود إلى بلاده.

* * *

ومن إيران جاء السهروردي البغدادي والسهروردي الحلبي المشهور بالإشراقي (٥٥٠ -٥٨٨هـ)، وهما متزامنان ومعاصران لابن عربي. وقد ترك الأول كتاباً شديد الأهمية، عنوانه «عوارف المعارف»، وهو كتاب ناضج في علم النفس الصوفي، إذ يرى النفس مثقلة بالآفات والرعونات، ومحكومة بميلها إلى الهوى بحكم طبعها وجبلتها. وأما الحلبي، وهو المتتلمذ على مجد الدين الجيلي، استاذ الفخر الرازي، فله كتاب عنوانه «الحكمة المشرقية»، كما أن له كتيباً ذوقياً عنوانه«هياكل النور». هذا فضلاً عن شيء من الشعر كان له أثر واضح في شعر ابن الفارض.

وربما جاز القول بأن السهروردي الحلبي متأثر بديانة الصابئة التي تعبد النور والكواكب. ومما هو ناصع أن كتابه «هياكل النور» مجزء إلى سبعة أجزاء، كل جزء منها اسمه هيكل، تماماً على طريقة الصابئة الذين يبنون هيكلاً لكل كوكب من الكواكب السبعة الكبرى التي يسميها السهروردي في«حكمة الإشراق» باسم «السبع الشداد»، وهي التي يوزعونها على أيام الأسبوع السبعة. وهذا يعني أن مدينة بابل، التي كانت عاصمة الفلك وعبادة النور، هي المصدر الأصلي لهذا كله. وإليك هذا المقبوس الصغير من «حكمة الإشراق» لأن فيه تأكيداً للأمر: «فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال الأنوار.» وقد

يتضح لكل من قرأ بعضاً من مؤلفات السهروردي الحلبي أنه ينظر إلى النور بوصفه سراً من الأسرار، بل بوصفه السر الوحيد في الكون كله. ولهذا فقد تطرف ووصف المادة بأنها «نور غاسق».

وفي أفغانستان وبلاد ما وراء النهر ظهرت مجموعة مهمة من الصوفيين الذين كتبوا باللغة العربية. وكان الحكيم الترمذي، المتوفى سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٠م)، واحداً من أقدم المتصوفين الكبار في تلك البلاد. وقد تعرض لمحنة شديدة عندما صرّح بأقوال دفعت الفقهاء إلى اتهامه بالزندقة، فكان أن نفي من ترمذ وعاش في المنفى حتى وفاته، بعدما ترك بعض الكتب، لعل «ختم الأولياء» أن يكون أبرزها. ولقد اهتم ابن عربي بالترمذي أيما اهتمام، وخاصة في الجزء الثاني من «الفتوحات المكية»، حيث شرح مائة وخمسة وخمسين سؤالاً من أسئلة ذلك الحكيم.

ثم ظهر أبو عبد الرحمن السلمي (٣٢٥-٤١٢هـ) في نيسابور، التي هي من أعمال ايران. والسلمي هو صاحب «طبقات الصوفية» الذي أحسب أنه أقدم كتاب بين الكتب التي تحدرت إلى عصرنا، والتي تخصصت بتراجم الصوفيين. ولقد كان تلميذه عبد الكريم القشيري (٣٧٦-٤٦٥هـ) واحداً من أبرز رجال التصوف في القرن الحادي عشر الميلادي. وهو صاحب الرسالة المعروفة بالقشيرية، وهي التي شرح فيها جميع مصطلحات الصوفية، كما عرض ترجمات وجيزة لمشاهير الصوفيين.

وسبق لي أن ذكرت السراج الطوسي، المتوفى سنة ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م. وهو من طوس في إيران، وطوس هي مدينة الغزالي أيضاً. ولقد أثر كتاب «اللمع» الذي تركه الطوسي بكل من السلمي والكلاباذي والهجويري والقشيري، فكان رأس مدرسة في التصوف آتت ثمارها في القرن الخامس الهجري، أو الحادي عشر الميلادي.

وفي زمن الطوسي كتب الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠هـ أو سنة ٣٨٥هـ، كتاباً نفيساً عنوانه «التعرف لمذهب أهل التصوف»، وهوسجل لمفاهيم الصوفية على طريقة «اللمع»، ولكنه أرشق وألطف وأقرب إلى الشاعرية منه إلى النثرية. وينتسب الكلاباذي إلى حي من أحياء مدينة بخارى الواقعة في بلاد ما وراء النهر، اسمه كلاباذ.

وأنجبت أفغانستان كلاً من الهجويري المولود في قرية اسمها هجوير (بضم الهاء)، وهي قريبة من مدينة غزنة التي كانت عاصمة لدولة قوية يوم ولادة هذا الصوفي الكبير الذي توفي سنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م، بعدما ترك كتاباً مشهوراً عنوانه «كشف المحجوب».

وفي مدينة هراة الأفغانية التي كانت مشهورة بتجارتها العالمية، ولد صوفي كبير هو أبو إسماعيل عبد الله الهروي المتوفى سنة ٤٨١هـ/ ١٠٨٩م.

ولقد ترك كتباً شديدة الأهمية في مضمار التصوف، وأبرزها «منازل السائرين» و «طبقات الصوفية». والكتاب الأول شرح تفصيلي لمبادئ الصوفية ومفاهيمها، ولكيفية سلوك الإنسان الصوفي وتوجهه صوب الحق.

ولقد كان الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ/ ١٠٥٨-١١١١م)، الذي نعته أحد المفكرين المحدثين بأنه «معلم الأذكياء»، تاج الكتاب الصوفيين الذين كتبوا باللغة العربية في إيران. وفي الحق أنه ليس صوفياً وحسب، بل هو مفكر كبير، أو قل إنه فيلسوف ذاتي رفض الفلسفة الذهنية وأحل محلها الفلسفة الشعورية أو الوجدانية. والحقيقة أن الصوفية العربية لم تبلغ إلى طور التفلسف إلا مع الغزالي حصراً. فلقد اعتنى ذلك المفكر الفذ أيما اعتناء بالنفس، حتى لقد صرح بأن «الحقيقة فقه النفس». ولعل أهم ما في أمره أنه رسخ مقولة الكشف، التي هي الاسم الآخر للزكانة، وجعلها ركيزة الركائز في المنهج المعرفي الصوفي. وأعلن ذات مرة أن «الوحي حلية

الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء». ولا بد من الاعتقاد بأن عملية التذهن شديدة التعقيد، وبأن الإلهام عنصر من عناصرها دون أدنى ريب.

ويعدّ كتابه «إحياء علوم الدين» موسوعة صوفية مهدت السبيل أمام موسوعة «الفتوحات المكية». ولعل أهم ما في أمره تلك الأزمة النفسية التي عاشها قبل أن يبلغ الأربعين من سنوات عمره، والتي شرحها في «المنقذ من الضلال». إنها ثورة الريب، أو هيجان النفس من أجل البلوغ إلى الحقيقة. أما ثورته على الفلسفة، وهي التي خصص لها «تهافت الفلاسفة»، فلا أراها سُبّة عليه، كما زعم بعض الدارسين، وذلك لأن الثورة على الفلسفة هي شيء من الفلسفة في الوقت نفسه.

ومما يستحق الذكر في هذه العجالة أن ابن سينا الفيلسوف المشهور، وهو من مدينة بخارى الموغلة في القدم، قد ترك لنا كتاباً في التصوف عنوانه «الإشارات الإلهية». والأهم من ذلك أنه ترك قصيدة صوفية في النفس هذا مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع.

ومما هو معلوم أن ابن سينا قد أكثر من التفكير في النفس، أو من الكتابة في موضوعها، ورآها بوصفها جوهراً روحياً خالداً لا يطاله الفناء بتاتاً.

* * *

وربما صح القول بأن الصوفية المبدعة قد جنحت إلى الضمور ابتداءً من أوائل القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري)، وذلك مع بداية أفول نجم العالم العربي، الذي شهد ابتداء من القرن السابع الميلادي، حراكاً تاريخياً لا مثيل له في أية دائرة جغرافية أخرى من دوائر العالم. فبالتأكيد لم يبق سوى عدد طفيف من المتصوفة المرموقين، أبرزهم الجيلي، صاحب «الإنسان الكامل» الذي هو امتداد

لنهج ابن عربي في الكتابة الصوفية. ويمكن للمرء أن يضيف اسماً مثل عبد الوهاب الشعراني (توفي سنة ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م)، وهو صاحب «الطبقات الكبرى» الذي يحتوي على تراجم لمئات الصوفيين. كما يجب أن يضاف اسم عبد الغني النابلسي الدمشقي المتوفى سنة ١١٤٣هـ/ ١٧٣١م. وهو صاحب ديوان شعري عنوانه «ديوان الحقائق»، كما أن له شرحاً مشهوراً لكتاب «فصوص الحكم».

بيد أن ابن عجيبة الحسني هو أكبر هؤلاء الصوفيين المتأخرين. ولد في مدينة فاس المغربيةسنة ١٧٤٧م وتوفي سنة ١٨٠٩م. ولا ريب في أنه كان آخر كتاب الصوفية المرموقين أو الحساسين على نحو استثنائي. ولقد ترك كتاباً لطيفاً عنوانه «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»، وفيه يفصل القول بحكم ابن عطاء الله. ولعل هذا الشرح الجليل أن يكون أفضل من الأصل. وأهم ما في أمره أنه ينضج مفاهيم الشوق والذوق إنضاجاً لا مثيل له من قبل. وعنده أن الأسرار لا يذوقها إلا أهل الأذواق والأشواق. وهو يؤكد لك أنك لن تذوق إلا على مقدار وجدك، أو بما يتناسب مع زخم اندفاعك صوب الحق. وهذا يعني أنك تنبع من داخلك قبل أن تنبع من الخارج.

* * *

يبدأ التصوف من الشعور بأن الخارج أو المحسوس، خاو أو فقير إلى الحد المدقع الذي لا علاج له قط. وتتضمن هذه الفكرة ما فحواه أن التصوف يبدأ من الرفض أو من كلمة «لا»، يقولها الروح لضحالة المادة وثقلها، وكذلك لفراغ التجربة اليومية التي لا تملك أن تشبع أية حاجة من حاجات الروح في عالم ساقط ينخره البؤس كما السوس ينخر الخشب. وما دام الأمر معضلاً إلى هذا الحد، فإن بداية التصوف قرار جواني تتخذه الذات لدى استيعائها لحقيقة العيش، أو بسبب نفورها من المادة وشعورها بأن المحسوسات عديمة القيمة، ثم لاقتناعها، أول كل شيء، بأن الكدح من أجل المال هو الشقاء بأم عينه. فكل تصوف أصلي

إنما يبدأ بالإقلاع من ميناء المادة، أي بنبذها ابتغاء النزوح صوب ينابيع النور. وهذا يعني أن الرفض، أو النبذ، هو مبدأ الصوفية الأول: فالصوفية هجرة من الخارج إلى الداخل.

وههنا بالضبط تتبدى هذه الظاهرة بوصفها نزعة حرية، بل النزعة الوحيدة الممكنة باتجاه الحرية الأصلية، التي يسعى إليها الإنسان كي يكف عن كونه عبداً تسترقه الأشياء، إذ لا وجود للحرية قط خارج هذه البرهة الجليلة، أقصد برهة رفض المادة والرتبة الخارجية الزائفة، أي لحظة النزوح من الظاهر إلى الباطن. ولذا فقد عرّفها أحد الصوفيين بقوله: «أن لا تملك شيئاً، وأن لا يملكك شيء.» فالعبودية هي التملك في نظر الأحرار من الصوفيين، والحرية هي نبذ الملكية والمقتنيات المادية. فما تملكه يملكك ويحد من حريتك، سواء شعرت بذلك أم لم تشعر.

وربما قيل ههنا بأن هذا التعريف ينطبق على الزهد وليس على الصوفية، إذ الصوفية أمر آخر، لأن مبدأها محصور في القول بالحلول، أو بوحدة الوجود، أو بغموض الكائنات. حسنًا. إن الزهد هو البداية، وإن صوفية بغير زهد هي شيء زائف كالعملة المزوّرة، وإن القول بالحلول ووحدة الوجود هو فضول لا يضر ولا ينفع. أما ما هو ذو قيمة جلى فهو تحرير الإنسان من المال ومفرزاته، ولا سيما السلاح الذي ما كان له أن يتطور على هذه الطريق المزرية ألا ليحمي المال وأصحاب المال.

ولقد تناسب التحديد الآنف الذكر مع تحديد آخر هذا نصه: إنها «الخروج من كل خلق دني، والدخول في كل خلق سَنِيّ.» (بفتح فكسر) وهذا تعريف أخلاقي من شأنه أن يواكب القول بالخروج من عالم المادة والولوج إلى عالم الروح، لأن المادة هي مصدر الخلق الدني، والروح هي ينبوع الخلق السَّني.

ويندرج في هذين التعريفين معًا بشكل إضماري ما فحواه أن الصوفية هي حيازة الحقيقة في داخل الذات، أي أن تصير الحقيقة صباغ العالم الداخلي، أو الصباغ الوحيد لكل ما هو راسخ في صميم الباطن. وقد لا يخفى على الألباء أن ما يميز النفس، أول كل شيء، هو كمونها أو بطونها، أي سريتها الشبيهة بسرية الكون. فالحقيقة والنفس في حال استتار، ولا يبلغ العقل إليهما إلا بالتدريج. وهذا يعني أن الإنسان ضمير مستتر أكثر مما هو مكشوف. وعلى هذه الأرضية راح الصوفيون يماهون النفس مع الحقيقة ويؤكدون على انخراطهما في هوية واحدة. فكل ما لا يملك أن يعيش في باطن النفس لاقيمة له بتاتًا عند أهل التصوف. ولهذا بالضبط قال الحلاج: أنا الحق، وقال الشبلي: أنا الوقت.

إذن، يسعك الذهاب إلى أن الصوفية هي الحضور على الأصالة. فما دامت تلك النزعة لا ابتغاء لها سوى دمج الحقيقة بالنفس، فإن التصوف لا يقل عن كونه منافحة الروح ضد تشيؤه، أو ضد اغترابه، إذ لا فرق بين الاثنين، اللهم إلا أن يكون الأول أحط مراتب الثاني. وههنا يحضرني قول الجنيد: «أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد.» ويبدو أن هذا الاحتكاك بالسر هو أحد الجهود التي قد تفضي إلى تجاوز التشيؤ والاغتراب والضياع في كون ساقط شرير. أما قوله بأن «الوجد قصد» فلا بد له من أن يتضمن ما فحواه أن رعشة الوجد تستهدف هدفاً ما، وقد يبلغ هذا الاستهداف إلى الجوهر الذي لا شقاء معه بتاتاً. وبهذا المعنى فإن القول الثاني يكمل القول الأول بكل نصوع.

إذن، قد يجوز الزعم بأن الإنسان الصوفي، الذي لا هم له إلا أن يصير زاكياً، هو كائن يخلق روحه بنشاطه الخاص، بل لعله أن يكون نحاتاً ينحت نفسه، تماماً كالفنان الذي ينحت التماثيل. إنه يختار صباغها الداخلي حصراً، وذلك بقرار جواني ينبثق من أُسها العميق. وما يميزه بالضبط هو حرية الاتجاه، أو التحرك وفقاً

لمبدأ باطني قوامه الألطاف الحسنى التي من شأنها أن تحرر النفس من كل إرهاق. وبهذا التوجه يجيء التصوف ليكون بمثابة استجابة لنازع الالتقاء بذلك العنصر النفيس الراخم في أعماقنا مثل ينبوع لا يعنو للنفاد والاستهلاك.

ولعل من خصائص هذا الالتقاء، الذي قد يكون أعمق أشكال الاتصال الحر، أن يسبغ الفحوى والامتلاء على حياتنا التي تظل مجرد قحل يابس أو خلاء شاغر ما دامت محصورة داخل حدودها المادية الخالصة. فبالاقتراب من ينبوع الينابيع كلها، بل حصراً بهذا الاقتراب وحده، وليس بالدنوّ من الذهب والفضة والسلع والثروات، يملك الإنسان أن يذوق مذاق الغبطة الأصلية التي لم يعرفها، في أي مكان أو زمان، سوى الروحانيين العظام دون سواهم من سائر الكائنات.

وإستناداً إلى هذه الأسانيد كلها يملك المرء أن يزعم بأن الصوفيين وحدهم يتمتعون بنعمة الحقائق الروحية التي لا تقبل الشرح والتعريف، لأنها برسم الذائقة وحدها. ولهذا قال الصوفيون: «من ذاق عرف». وما دام الأمر كذلك، فإن أي تعريف للصوفية قد لا يزيد عن كونه تحديداً للحائها وحسب، وما ذاك إلا لأن تلك النزعة ليست من مملكة الذهن، كما أنها غيرمحصورة بمعنى واحد، بل هي مترعة بالمحتويات المتباينة، بل المتناقضة في بعض الأحيان.

وعلى أية حال، فإن في ميسورك الذهاب إلى أن الصوفية تجاوز، أو نفور من ضيق التجربة البشرية وضحالتها وما يحايثها على الدوام من رتابة وركود، وذلك بالإضافة إلى النفور من جانبها الشرير الذي من شأنه أن يحيلها إلى جحيم. ويتضمن هذا القول حقيقة مؤداها أن الصوفية بحث صادق عما هو أعمق وأرحب وأطيب. فهي، كالفن والأدب، تنجزها غريزة الاستنكاف المتعالي النازح صوب النائيات. فلقد جاءت الصوفية، وكذلك الفنون والآداب، لأن الإنسان يمقته الفرق بين ما هو كائن بالفعل وبين ما ينبغي أن يكون. ولهذا، فإن الجنيد قد عرّف

التوحيد، الذي هو الصوفية نفسها، بأنه «الخروج من ضيق الرسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية.» ولعل ما هو ناصع في هذا التعريف أن علة التصوف هي ضيق صدر الإنسان بحدود تجربته المحصورة بالمياومة في الغالب الأعم.

وعلى هذه الأرضية يتيسر لك القول بأن كنه الصوفية ومحضها ولباب شأنها ليس شيئاً آخر قبل ضيق الإنسان بضيق مساحته أو مساحة تجربته العملية التي تأهلها الرتابة والتكرار على نحو ممل. وهذا مذهب يضمر ما فحواه أن الصوفية جهد دائم يبتغي تجديد الروح ودرء الصدأ عنه باستمرار. ولا مبالغة في الزعم بأن هذا الضيق نفسه هو عامل من العوامل التي دفعت الإنسان في كل زمان ومكان إلى أن يتأدب ويتفنن. ولعل محض المذهب أن يتخلص على هذا النحو: إن في الإنسان قوى احتياطية تجعله أوسع من تجربته بكثير، وأن الصوفية محاولة تبذلها هذه القوى للتعبير عن طاقتها ومحتوياتها

* * *

ومما هو صادق تمام الصدق أن الوعي الصوفي بعيد كل البعد عن الذهن المنطقي، أو الفكر الواقعي الذي لا يملك أية قدرة على التحرش بما هو فوق طور العقل. فالمتصوف لا يتذهن بل يتأمل، ولا يمنطق بل يتخيل. ولهذا كان وعيه شديد القرب من الوعي الأسطوري أو الوعي الفني، وبخاصة الشعري حصراً. وهو يعتقد بأن الذهن، أو العقل، لا بد له من الارتطام بأسوار الأسرار، كما يؤمن بأن العالي بإطلاق هو الكائن الذي تصير اللغة لغواً حين تقاربه أو تدانيه. ومع ذلك، فإن الإنبهام الذي يغلف الأشياء ويغلغل فيها هو واحد من أكبر الموضوعات التي تعاملت معها الصوفية في كل زمان ومكان. وههنا، لا بد من إثارة هذا السؤال عندما يكون المرء إزاء الظاهرة الصوفية: لماذا تطرف بعض الناس وخرجوا من الوعي الذهني إلى الوعي الخيالي الشديد الشبه بعالم الأسطورة؟

ما من جواب لديّ سوى هذا: لقد خرجوا من دائرة المعقول إلى دائرة اللامعقول لأن العيش المألوف لا يرضي الروح ولا يشبعها، ولأن الإنسان أشواق لا نهاية لها بتاتاً، فبحثوا عن الأعلى فوجدوه في بواطنهم، وعند ذاك استقروا في تلك الفسحة الحرة الخصيبة والقادرة على الاستجابة لمطالب المسغبة الروحية التي لا فكاك للإنسان منها بتاتاً. وهذا يعني أن الصوفية حقاً صنف من أصناف الهجرة. فالصوفي سائح مهاجر على الدوام، حتى لو لم يتخط عتبة بيته قط. وهو يسوح في باطنه، ويسلمه الأفق الذي بلغه إلى الأفق الذي لم يبلغه بعد. ومما هو مؤكد أن الإنسان لا يهاجر إلا من المكان السيء إلى المكان الجيد، فلو لم يكن «المحل الأرفع»، على حد عبارة ابن سينا، هو المكان الأجود لما ارتحل إليه أولئك القوم الحسّاسون.

وربما جاز القول بأن الصوفي هو الإنسان الذي يلوب على السمو والعلو، ولكن الأصح أن يقال بأنه الكائن في برهة اللوبان على الحرية الأصلية، أو تلك التي تخلصه من ألفة الناجزات أو المستتبات. فالصوفية تجاوز يتخطى المغلق باتجاه المفتوح. ولهذا، كانت المعرفة المتعالية أو الصوفية، هي ما يتحرش باللامدرك واللامفهوم، بل قل بالموضوعات التي تتأبى على الرضوخ لسلطة العقل المتذهن، أو حين يفكر بالأصول والجذور والينابيع، لا حين يقارع الحجة بالحجة بحيث ينطبق عليه اسم الحجى تمام الانطباق. ولكن الإنسان الصوفي يرحب بالعقل بوصفه النهى، أي ما ينهى عن الشرور والآثام.

وبهذه الأسانيد يسعك أن تلخص الصوفية بأنها فن الدنو من اللاعقلاني، أو من مملكة الأسرار. وهي، من هذه الجهة، منهج معرفي يبتغي استبار فحوى الأشياء وملابستها، بل إن الصوفيين معنيين جد العناية بالغموض المستتب في صميم المرئيات. فالصوفي، كالفنان، لا يتنازل إلى مستوى الذهن

المجرد. أما ما أعنيه باللاعقلاني فليس ما يسفهه العقل، بل ذلك العنصر الذي لا محل له في بنية العقل من حيث هو ذهن يفكر ويتذهن ويدرك ويستوعي.

فلئن كان العقل هو النزوع نحو الاستتباب، وذلك بفعل بحثه عن تحديدات، فإن الوعي الصوفي هو نتاج رفض وقلق وحركة جوانية، إذ إن من شأن الروح أن تضيق ذرعاً بكل ما هو مستقر أو أليف، الأمر الذي قد يتضمن ما فحواه أن التصوف هو اندفاع الإنسان في فضاء اللانهاية باتجاه المنداح، أو قل صوب المسرّح واللامحدود. فهي، من هذه الجهة، جهد يبذله الروح ليخرج مما هو كائن بغية البلوغ إلى ما ينبغي أن يكون.

وبهذه المغامرة المفتوحة على جميع الجهات يضمن الإنسان أن روحه لن تتشيأ ولن تتخثر، ولن تصير جماداً بين الجامدات. فالتصوف، في هذه البرهة، إحياء للإنسان في عالم جامد أو متخثر. ومثل هذا الوضع الخصيب لا تنتجه إلا غريزة العلو أو غريزة الاستنكاف والنزوح صوب المتعاليات. وكان من شأن هذه الغريزة المستنكفة أن ألهمت بعض الصوفيين فراحوا يتغزلون بتلك الهي الكونية الغامضة التي تند عن كل تحديد أو تعيين. ولكم أجاد ابن الفارض، سلطان العاشقين، حين قال فيها:

لها صلواتي في المقام أقيمها

وأشهد فيها أنها لي صلت.

إن في هذه البرهة صلة بين الروح وبين أُخيولة من صنع الروح. ولا يأهل هذه البرهة إلا ما ينتشر ويندح إلى ما لا نهاية. ولقد عبر البسطامي عن هذا اللاتناهي بقوله: «ههنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغر فاه يتزيد.» وحين قال ابن عربي بأن «العالم في الترقي» على الدوام، فإنه قد عبر عن فكرة اللانهاية بطريقة

ما. ومما هو معلوم أن جلال الدين الرومي قد التزم بهذه الفكرة في «المثنوي»، كما التزم بها الجيلي في «الإنسان الكامل».

* * *

ولكي لا يتجمد الروح بين الخاثرات، فقد راح الصوفيون يميلون إلى التناسم مع الوسيم، أعني أنهم كانوا دائماً جماليين وعشاق شعرولطف ودماثة. وبسبب لطفهم الزاكي قال عنهم واحد منهم: «هم القوم لا يشقى بهم جليسهم.» ومن البدهي أن يكون هذا حالهم، إذ تعمل الصوفية، في الغالب الأعم، وفقاً لهذه الآية الكريمة: «قد أفلح من زكاها.» ولئن صارت النفس زاكية فهذا يعني أنها حازت مناقب الأخلاق. ولا ريب في أن حب الجمال هو منقبة من أسمى المناقب الروحية ذات السمة الكونية.

فالإنسان في نواته الجذرية شوق وحنين، وذلك لأنه متيم بالجمال، أينما وجده عشقه. فلا مبالغة في القول بأن الحسن ضالة الروح، وما من حنين في الروح إلا إليه حصراً. ولهذا، فإن الصبوة هي الرعشة الديمومية الراسخة إلى الأبد في نواة النفس. والصوفية شديدة الانتباه إلى الصبوة، وشديدة الاعتناء بتخارجها على هيئة الشعر، أو ضمن نظرية الحب الصوفية التي ابتدأت مع رابعة في القرن الثاني الهجري، واستمرت حتى ابن عجيبة في القرن الثاني عشر. ولهذا قال الصوفيون: «لا مرام سوى الغرام».

إن الإنسان، عند الصوفيين لا يقل عن كونه حنيناً إلى اليانعات الخالبات. ثم إنه حنين أو شوق لا إشباع له أبداً. وما من ريب في أن الجمال هو مناقه الأول وبغيته الفورية التي لا تحتاج إلى تعليل. ولعل في ميسورك أن تحد الجمال بأنه تجلي الروح في المادة، أو تدفق النعمة في المرئيات. فبه وحده تتلامح بهرة السر مما يجعل منه إشارة لمن فهم الإشارة، وآية على أن ثمة علواً، أو سراً، يقبل أن يَحضر أمام البصر للمتعة أولاً، ثم ليكون رمزاً أُعطي للبصيرة أيضاً.

ولا مبالغة في الزعم بأن الجمال هو السر نفسه وقد صار برسم العين. أفي هذا العالم الساقط الملعون، الذي يفرز اللعنة تلو اللعنة، والجريمة إثر الجريمة، يكون مثل هذا العنصر السامي النبيل المتعالي؟ أو يعقل أن يحضر هذا الفاتن النفيس إلى عقر المادة الخاثرة البليدة العمياء؟ أليست هذه الحال مفارقة لا رفع لها بأية وسيلة من الوسائل؟ ولهذا، قد يجوز الزعم بأن الجمال غريب، أو مغترب، في هذا الكون الموبوء بشقاء لا يغادره بتاتاً.

وفي جميع الأحوال، ما أنت، عند أهل التصوف، إلا الكائن الذي خلق من أجل الاستمتاع بالوسيم.

ويعتقد الصوفيون، الذين يتعشقون بالكلام الأخاذ، بأن كتابة النص الصوفي هي صنف من أصناف التناسم مع الوسيم. وهذا مذهب يصدق تمام الصدق على أشعارهم قبل سواها، أو على الجانب الشبيه بالشعر من نثرهم ذي المحمولات الفنية. وعندي أن النص الصوفي، ولا سيما النص النفري الذي هو أنموذج للنثر الصوفي الشاعري السمات، هو نائب ينوب عن المتعالي، أو عن الغائب الذي يمكن لك أن تصفه بأنه المنبهم الأعظم، أو ذاك الذي أسمته الصوفية باسم «الغائب الذي لا يغيب». ولا غلو إذا ما زعم المرء بأن المتصوف ينظر إلى نصه المكتوب من حيث هو علالة لهذا الاغتراب، وهو ما يفتك بروح الإنسان الحساس، حتى وإن أنكره بعض الصوفيين، وخاصة الشيخ الأكبر. علالة الاغتراب، هذه برهة أصلية في بنيتها.

والآن، ألا يجوز الاعتقاد بأن العلة التي جعلت من الصوفية ظاهرة كونية، قد اتضحت أمام الذهن دون لبس أو غموض؟ فالصوفية المركبة، أو المتعددة الجوانب، لا تقل عن أنها نزوع نحو الحرية، وثورة على ضيق التجربة الواقعية المحدودة، وعلالة يعلل بها الإنسان نفسه ليتخلص من اغترابه واكتئابه، وتحرش بالسر والغموض والجمال، ومحاولة للاتصال بالألطاف الحسنى. ولكن أهم ما في

أمرها، أنها كالفنون والآداب، تحويل للطاقة الداخلية الزائدة عن حاجة التجربة المعيشية إلى منجزات إيجابية حميدة، بدلاً من تصريفها في العنف والشرور.

* * *

ليس ثمة غلو في الذهاب إلى أن النفري هو سيد النثر الصوفي بلا منازع، بل سيد النثر الفني في اللغة العربية بعد القرآن الكريم. فلا أحسب أن أحداً من الكتاب الصوفيين أو الأدبيين قد استطاع أن يتماهى مع هذه اللغة كما فعل هذا الكاتب المنقطع النظير.

وربما جاز لي أن ألخص جهده بأنه محاولة فذة لتأسيس نوع من أنواع الصلة الجدلية، أعني الالتحامية، بل حتى الانصهارية، بين الذات وبين «الغائب الذي لا يغيب». فهذا الحوار، أو هذا الاتصال الوثيق بالماوراء، هو ضرب من ضروب الاستئناس بما هو ليس من شيعة المادة. ولعل هذا الصنف من أصناف الأُنس أن يكون العامل الذي صقل الأسلوب وجعله شفافاً مضيئاً، حتى لكأن اللغة قد صارت من سلالة النور، أو كأن الألفاظ نفسها أنوار استحالت إلى أصوات.

وههنا قد يجوز الزعم بأن الوقفة النفرية التي تكاد أن تكون رؤيا نورانية، هي الشرب من ينبوع النهر، لا من مجراه. وبما أن كل اتصال لابد له من أن يؤسس انفصالاً من نوع ما، فإن النفري قد اضطر إلى إدارة الظهر للكون كله، أي للطبيعة بما هي تجسيد للوجود، إذ إن مثل هذا الفصال هو ما يقتضيه توجهه إلى خارج الكون ابتغاء الاتصال بالموجود المحض.

فالنفري، إذن، مضيّ إلى الجذور الأولانية للوجود، وفي هذا المضي إلغاء للزمان ومحو للمكان. فهو يتكلم وكأن هاتين الصورتين لا وجود لهما قط. فمما هو ناصع تمام النصوع أن تراث النفري لا يدير ظهره لشيء بقدر ما يدير ظهره للمكان. وعلى أُفق النفري لا تظهر المرأة قط، لا تلوح حتى ولو من بعيد. ماذا، هل صارت اللغة هي المصدر الوحيد للذة في حياة النفري؟

ومع أنه يجد اللغة إناءً ضيقاً، لا يتسع لقامته الباذخة، فإنه لا يعبد سوى اللغة حصراً، لأنها الماهية الوحيدة التي تفضي به إلى الحوار مع الهو الصرف، الذي ما عاد هو، ما دام الحوار معه قد صار أمراً ميسوراً، بل استحال إلى الأنت الحاضر على الدوام.

ويعتقد النفري بأن الحقيقة لا مأوى لها إلا في داخل الروح البشري الذي من طبعه أن يصوغها على هيئة كلمات كالتماثيل. وهذا يعني في نهاية المآل أن اللغة، عند النفري، هي الحقيقة، وأنه ما من درب للسير صوب الحق إلا بالحوار اللغوي. ولهذا، كثرت كلمة «قال» في كل من «المواقف» و«المخاطبات». واستناداً إلى هذه السمة التي تميزه أو تميز تراثه، قد يسعني الزعم بأن النفري واحد من أكبر الذين أحلوا الكلمات محل الكائنات. ثم إن لديّ زعماً أكبر من هذا، ومفاده أن النفري قد صوّف اللغة، بل لعله أن يكون الكاتب الوحيد الذي استطاع أن ينهض بهذا الفعل الجليل.

* * *

أما هذه المقالات الخمس فقد نشرتها في الصحف خلال الآونة الأخيرة. ولكنني خشيت عليها من الضياع فرأيت أن ألمها في كتاب واحد يجمعها ويصونها ويقدمها لمن شاء، علها أن تكون نافعة للناس، فهي للحق نتاج لتعايش طويل مع التراث الصوفي يمتد خلال عشرات السنين، وإني لمتعاطف جد التعاطف مع الجانب المبدع من الصوفية التي هجاها عصرنا مر الهجاء، ولكن دون وجه حق بتاتاً. فعصرنا الذي يحاول أن يمد التفكير المنطقي بحيث يشمل كل شيء، يجهل ما فحواه أن الخيال البشري ما كان له أن ينشأ لو أن في ميسور المنطق أن يحكم الحياة بالفعل. فما منشأ الخيال إلا من قصور الذهن وعجزه عن الشمول والهيمنة على جميع الأمور.

وعلى أية حال، تحاول المقالة الأولى، أي «ماهية الوعي الصوفي»، أن تقدم

وصفاً موجزاً للصوفية ولأغراضها ودوافعها النفسية. ولعل التعريف الأبسط، ولكنه الأدق، أن يكون ذاك الذي ثبته القشيري في رسالته المشهورة: إنها «السلوك إلى ملك الملوك.» وهذه عبارة أعاد الغزالي صياغتها على هذا النحو: إنها البحث عن الله.

وليست المقالة الثانية، وعنوانها «مقدمة للنفري» إلا محاولة لتوضيح الفكرة السيدة في تراث النفري الصغير الكمية والعظيم من الناحية الكيفية. أما تلك الفكرة فهي تنزيه الحق عن السوى، أي عن المادة، أو عن المخلوقات بأسرها. ويبدو أن هذا التنزيه قد أسهم أيما إسهام في إنتاج هذا الأسلوب النادر الذي ابتكره النفري. فالتنزيه صفاء، والأسلوب العالي هو بالضرورة نتاج نفس صافية رائقة كالنور.

وأما المقالة الثالثة، وعنوانها «أزمة النفري»، فخلاصتها أن كتابات ذلك الصوفي، الذي حمل عصاه وساح في الأرض، هي نتاج للشعور بالاغتراب والاستلاب في مدن يحكمها المال ويشوه فيها كل ما هو إنساني نبيل. إن التصوف برمته هو نتاج لمدن متحضرة عالية التطور، أصابها الاتضاع أو التخمج، فأفرزت ما يجابه خرابها، وذلك وفقاً للمبدأ القائل بأن شدة الأطروحة تستدعي شدة النقيض.

وتختص المقالة الرابعة، «ابن عربي ومذهبه الإنساني» بالبحث في السمة الإنسانية لمذهب الشيخ الأكبر، كما أنها تحاول أن تربط تلك النزعة بالظروف التاريخية التي عاشها الشيخ، أو حصراً بالحروب الدامية الفتاكة التي نشبت في العالم خلال حياة ذلك الصوفي الكبير.

ولكن «ترجمان الأشواق»، أو المقالة الخامسة، قد اختصت بدراسة ديوان لابن عربي يحمل هذا العنوان نفسه. ولقد جاء الديوان نتاجاً حياً لشوق لا تلبية له البتة في هذه الدنيا المحدودة بأضيق الحدود، إذ إنه يحن، في بعض الأحيان، إلى

تجريد يتأبى على التجسيد أو على الحضور. ومما هو بيّن أن الكثير من قصائده ينزع إلى الاتصال بالسر الكوني المهيب، أو بالمحرك الذي يحرك الوجود كله.

ويلوح في قليل من التنويهات أن النفري قد أدرك ما فحواه أن الصوفية خسرت طفولتها الغضة، أو لدانتها الشبيهة بلدانة الأماليد الهيفاء، قبل زمنه بكثير، إذ لقد كانت في زمن رابعة صنفاً من أصناف الازورار عن كل ما من شأنه أن يؤدي إلى إنتاج الهيمنة وسماجة الأفعال، بل كانت ضرباً من ضروب السعي وراء اليانعات ذوات البهجة الأزلية الساجية، وذلك بحكم كونها تنصّلاً من دناءة الدنيا واشتياقاً إلى الكائن السامي بإطلاق من حيث هو الأول بين مصبات الحنين.

وأياً ما كان جوهر الشأن، فلئن شعر القارئ الكريم بأنني شرحت له بعضاً من جوانب الصوفية أو دلالاتها، أو قدمت له شيئاً من مبادئها ومحتوياتها، فإنني سوف أكون قد أنجزت الغرض من هذا الكتاب المتواضع الصغير.

٢٠٠٣/١٠/١٠

ماهية الوعي الصوفي

مما هو عسير بعض الشيء أن يتمكن المرء من إقامة حاجز يفصل بين الشعور الصوفي والمبدأ الصوفي، ولاسيما على نحو حاسم من شأنه أن يجعل هذين الشيئين متمايزين في الصميم وإلى حد بعيد. فمما لا ريب فيه أن للصوفية مبدأ، أو عقيدة، أو ما يشبه أن يكون عقيدة، يملك المرء أن يميزها عن بقية المعتقدات، حتى الدينية منها.

بيد أن لباب هذه العقيدة، أو تاجها، هو الشعور الصوفي نفسه، وهو ما أراه ماهية الوعي الصوفي وجوهر محتواه. فإذا ما تأمل المرء في مقولات أهل التصوف وجد أن معظمها مقولات شعور أكثر مما هي مقولات ذهن أو عقل. ومن هنا جاء الفرق بين التصوف والتفلسف. يقول الغزالي: «وظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات.»[١]

ولعل مقولتي «الذوق» و«الحال» هاتين -وهما مقولتان شعوريتان- أن تكونا من أبرز المقولات التي تحدد الشخصية الصوفية ومحتوياتها الوجدانية. ولقد عرّفوا الحال بأنه «معنى يرد على القلب من غير تعمد»[٢]. أما الذوق فقد عرّفه إبن عربي في المجلّد الثاني من الفتوحات المكية بأنه «أول مبادئ التجلي، وهو حال يفجأ العبد في قلبه، فإن أقام نفسين فصاعداً كان شُرباً.»[٣]

ولقد أجاد أبو العلا عفيفي حين رأى في التصوف فاعلية تقوم بها «حاسة متعالية كونية»[٤]، وأن «التصوف كالفن لا وجود له بغير العاطفة الجامحة.»[٥]

ولعل الأدق أن يقال بأن التصوف نتاج لغريزة أصلية في الإنسان يمكن لك أن تسميها غريزة الحقيقة، بل غريزة الولع بالمجهول، أو غريزة الحنين إلى النائيات والأعالي. وهذه الغريزة هي التي اكتشفت القارات البعيدة، وهي التي تكتشف الكواكب في هذه الأيام.

وليس من قبيل المبالغة أن يقال بأن التصوف ثورة بالفعل. إنه ثورة الأعماق على السطوح، أو ثورة ما هو أصلي في الإنسان على ابتذال المياومة وسخف الواقع وافتقاره إلى ما ينعش ويؤصل. ويتضمن مثل هذا المنزع اندفاعاً صوب أفراح فردوسية لا تملك المياومة أن تبثها في الحياة إلا على ندرة وحسب، فالبشر مزودون بغريزة علو أصلي، لا يسبر لها غور، ولا محتوى لها سوى الحميم والدافئ، أو سوى الشوق الراعش الجامح والطافر صوب الأوج. وما هذه الغريزة سوى قوة البحث عن الوجود الأصلي الذي يشرط ويؤصل كل وجود جزئي. وهذا يعني أن الصوفية لا يسعها أن تكون إلا حركة نزوح من الخارج إلى الداخل، أو من الكثافة إلى اللطافة، إذ لا أصالة ولا رعش ولا شوق إلا في سريرة الإنسان، أو في روحه المطهمة الهيفاء. ولهذا يلاحظ المتتبع للموروث الصوفي أن القوم قد أصروا على رفض الفهم الحرفيّ للنصوص الدينية، وأكدوا على أن ثمة في داخل كل كلمة من كلمات النص معاني خفية لا يؤتاها إلا المقربون. ففي عرفهم أن «الحق هو ما ستره الحق وأخفاه»، وأنه لا يعرف إلا بالذوق، أو بأحوال الشعور الداخلية التي لا تصدر إلا من «عالم الأمر».

يقول النفري: «العلوم كلها حجب، كل علم منها حجاب نفسه وحجاب غيره.»[٦] ففي معتقد الصوفيين وشعورهم، الذي هو لباب وعيهم، أن الحقيقة متوارية وراء ألف حجاب، ولهذا فإن من المحال أن يتعامل معها ذهن أو فكر أو علم، وليس في الميسور أن تنال إلا بالكشف، أو بالوثبة الباطنية الطافرة صوب ذروة الأوج. ومن هنا كانت المعرفة ذوقية لا فكرية. بل إن هذا الشعور هو ما دفع

الصوفيين إلى تمييز المعرفة عن العلم، وإلى جعل المعرفة أرقى من العلم، وجعل العارف فوق العالم والفقيه والفيلسوف، بل لقد ذهب النفري إلى وضع الواقف فوق العارف نفسه. إنهم لا يقنعون بالعلم، بل يرون فيه حجاباً يحجب الحقيقة المتوارية عن البصر، والتي لا يمكن للإنسان أن يتعامل معها بغير البصيرة. وهذا هو سر الأزمة التي عاشها الغزالي، وهو في السنة الثامنة والثلاثين من سنوات عمره، حين اكتشف أنه منهمك في «علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة»[٧]، مما أسفر عن عقلة في اللسان وحزن في القلب «بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب.»[٨]

ومن أزمة الغزالي هذه يملك المرء أن يستنبط ما فحواه أن الصوفية هي غريزة السؤال الذي يلوب على المجهول والمفقود. والسؤال قيمته بمحتواه، فإن كان سؤالاً عن الحقيقة الأعمق فإنه محاولة جادة لتغطية النقص، أو للاستعلاء والصعود صوب علو جديد. وبإيجاز، إن السؤال العميق سعي وراء الكمال. فالمتسائل مسلوب أصلاً، وقد وضعه السلب الذي يعتوره داخل برهة الارتياب الرجراجة، والتي ما إن تستولي على الشعور حتى تطوح به في فضاء التنقيب عن اليقين، مما يجعل من السؤال، إن كان أصلياً، حاجة ماسة إلى الجرعة الموجبة التي من شأنها أن تؤسس الأمن بوصفه ماهية للوعي، أو للشعور. ومثل هذا الحال يتضمن الغياب الذي يظهر بوصفه أساس حضور، إذ يتعذر ترسيخ السؤال الأصلي إلا على غائب أو مفقود يلوب عليه الوجدان لوبان الأم على ولدها الرضيع. وهذه هي الحال التي عاشها الغزالي أزمة حادة عام ٤٨٨ هـ.

ولْنعل في الميسور أن يستقرئ المرء من أزمة الغزالي ما فحواه أن الصوفية هي علم البحث عن اللّه، وهو ما صاغه القوم بلغة أخرى حين قالوا بأنها «السلوك إلى ملك الملوك.»[٩] وهذا يعني أنها السير في الطريق إلى ينبوع الينابيع كلها، أو قل إلى الشارط الذي يشرط كل شيء باطلاق. ولكن البداية لا يسعها أن تكون إلا

وثبة جوانية تستهدف تجاوز الوقائع باتجاه غاية عليا ليست من نسيج الوقائع ولا من فصيلتها، الأمر الذي يترتب عليه أن يكون الموقف الصوفي درباً، أو سلوكاً على درب، لا ينتهي إلا في أحضان الحق. وبداهة، فإن قيمة هذا السلوك تتحدد بغايته نفسها، إذ لا أصالة ولا قيمة أصلية بغير غاية أصلية. فالغاية تحدد ماهية الشعور، وتوجه السلوك، وترتب الوسائل التي تخدمها. وهذا يعني أن الغاية السامية هي جملة أسانيد الوجود البشري وحريته. ولا مبالغة في القول بأن الغاية هي الضوء الذي ينير المنهج أمام السلوك، وبغير الغاية فليس ثمة منهج أصلاً، لأن كل سير إنما هو باتجاه هدف.

وعلى كثرة التعريفات التي قدمها الصوفيون أنفسهم للصوفية، فإنها جميعاً تتفق على المحتوى الشعوري أو الوجداني لهذه الحركة، كما تتفق على أن غايتها النهائية هي إعداد النفس للبلوغ إلى الحضرة العالية، حيث الأمن والحب والجمال. فقد عرفها الجريري بقوله: «الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني.»[١٠] وقال الجنيد عن التصوف: «هو أن تكون مع اللّه تعالى بلا علاقة.»[١١] وعرفه سمنون بقوله: «أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء.» وبإيجاز، إن «مخالصة الإخلاص» هي حال الصوفي، كما قال السهروردي البغدادي في «عوارف المعارف».

* * *

والأساس الأخلاقي لهذه التعريفات أوضح من أن يخفى. ولا عجب في ذلك، فالصوفية هي رد الفعل الذاتي، أو الوجداني، على مدن أصابها التخمّج، فما عادت تصلح لاستضافة الروح، لأنها منخورة بالفساد الاجتماعي. فليس من الصدفة في شيء أن يتشرد رجال التصوف في البراري والقفار، أو أن يعتكفوا في بيوتهم، أو في زواياهم، متوارين عن الناس، محجمين عن الالتقاء بهم. ففي المدن الكبرى يتكالب الناس على الثروات تكالباً ينتقص من إنسانيتهم، فضلاً عن

أنه يحيلهم جميعاً إلى عبيد، ولقد تخلى الصوفيون عن الملكية الخاصة، لأنها قيد على الحرية، إذ لا يسعك أن تتملك شيئاً دون أن يتملكك ذلك الشيء الذي تتملكه. ولهذا فقد وضع الصوفيون مقولة الحرية في صلب مذهبهم. يقول ابن عربي في المجلد الرابع من «الفتوحات المكية»: «فالحرية عند القوم من لا يسترقه كون إلا الله، فهو حر عما سوى الله، فالحرية عبودية محققة لله.»[١٣] وبهذا التخلي عن الملك ينزح الصوفي من الأشياء إلى الذات، ويتخندق داخل روحه هارباً من هذا البؤس الذي من شأنه أن يحيل الإنسان إلى شيء من الأشياء.

يصح القول، إذن، بأن ظهور الصوفية في مجتمع من المجتمعات هو دليل على انحطاط ذلك المجتمع، وما ذاك إلا لأن الصوفية لا تأتي كرد فعل على مجتمع معافى، بل على مجتمع مريض حصراً، ولا أدل على ذلك من أن الظاهرة من شأنها أن تتعاظم كلما تفاقم اتضاع المجتمع، أو كلما أوغل في الفساد، ولا سيما فساد الأخلاق بتكالب الناس على الثروات والشهوات.

فليس من قبيل الصدفة أن يكون أول كتاب صوفي كتاباً أخلاقياً سداة ولحمة، وهو كتاب «الرعاية لحقوق الله» الذي ألفه الحارث بن أسد المحاسبي، أستاذ الجنيد. وقد سمي بالمحاسبي لأنه اعتاد على محاسبة نفسه، ولأنه دعا الناس إلى هذه المحاسبة. وقد ألفه في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، عندما صارت الحاجة ماسة إلى مثل هذا الكتاب المخصص للأخلاق العملية.

فما يحتاج إلى التوكيد هو أن مواقف الصوفيين قد أملاها الوضع الاجتماعي إملاء على شخصياتهم الحساسة. فالتخلي عن الملك، واعتزال الناس، والسياحة في البراري، والطعن بقيمة العقل والعلم، بل حتى مخالفة الناس في معتقداتهم، هي نزعات أفرزها الروح البشري كرد فعل على حياة متفسخة لا تطاق. والحقيقة أن ثمة شبهاً كبيراً بين الصوفية والرومانسية الأوروبية حصراً، إذ كلتاهما تمجّد الوجدان على حساب العقل، وتمجد الطبيعة على حساب المجتمع. وهذا هو حال

التاوية الصينية أيضاً. فالنفور من الحياة الاجتماعية الفاسدة قد وضع مقولة السفر في لباب الوعي الصوفي. والسفرُ الصوفيّ، هذا التشرد المقدس، هو رمز للارتحال صوب المجهول، بل رمز للنزوح من الخارج إلى الداخل، وذلك لاعتقاد الصوفي بأن السفر من شأنه أن يغير النفس من حال أدنى إلى حال أرقى. والأهم من ذلك أن هذا السفر الصوفي، ولا سيما حين يكون «سياحة في حب اللّه»، هو دليل على قلق يعتور النفس فيزعجها ويطوّح بها في الفراغ.

ومصدر القلق الصوفي أن الوسيم، أو اللّه، مصب كل حنين وينبوع كل جمال، ليس على مقربة من العين، وإن كان أقرب إلينا من حبل الوريد. والقلق في هذا الموضع هو الاسم الآخر للسلب، والسلب في الذات الصوفية لا يؤسسه شيء سوى غياب المحبوب، أو قل سوى المسافة والبعد. فالشعور الصوفي، بحكم ماهيته العميقة المندلعة من قلب السلب والغياب، إنما هو هذا الاقتراب الدائم من ينبوع الجمال الخالد، أو التفلت المستمر من الزمان باتجاه الأزلية. وبعبارة أخرى، إنه الانفلات من العبودية إلى الحرية. وعلى هذا يصح القول بأن الشعور الصوفي إنما ينبثق استجابة لنداءات العلو، وبالتالي فإن الصوفية هي حركة استعلاء وسمو فوق كل اتضاع وانحطاط. فالروح الصوفي يُنادى من اللامكان، أو من الأعالي التي لا يعرفها إلا من أوتي قدرة على الإصغاء.

ويبدو أنه ما من شعور لا يلاحقه الوسيم بنداءاته الحارة. وهذا يعني أن الذات لا تلاحق الوسيم إلا بقدر ما يلاحقها الوسيم، أو إلا بقدر ما يحثها على أن تلاحقه وتسعى في سبيل الالتحاق بصورته المنعشة. وإلى جانب ذلك، فإن الوسيم لا يتجلى للذات إلا بمقدار ما تدانيه الذات، عبر الشوق والتوقان، بغية أن يجود لها بمعانيه ومجاليه الفائقة للحسن. وبهذا الشوق وحده، بهذا القلق المستجيب للرعوش، أو لكل ما هو من فصيل البكارات الزاغبة، تتحرك الذات صوب

الأسمى فالأسمى، بحيث تستحق أن تصير نسخة عن صورة الوسيم نفسه، وههنا تتبدى نظافة الصوفية وسموها.

وعلى هذا، كان الإنسان، من وجهة نظر صوفية، هو الشعور الذي يفقد ويتفقد على الدوام، أو قل إنه الكائن الذي يكابد غياب الحبيب إلى أن يلتحم به التحاماً لا فكاك بعده. وتلكم هي مقولة الاتحاد الصوفية. والاتحاد هو الغاية الختامية للمتصوف، إذ واجب العاشق أن يجعل من المعشوق غاية في ذاته، أو قيمة مطلقة لا تتخطاها قيمة أبداً. ولهذا كانت الصوفية معاناةً وجهاداً دائماً ضد النفس وضد ميولها ونزواتها.

يقول الكلاباذي: «فالذي أدمن السير في السمو متوحد بالبلاء، لأنه لا سبيل إلى ما يطلب، ولا يساكن شيئاًدونه ...»[١٤] والحقيقة أن هذا الشأن هو شأن الإنسان الصوفي الذي لا يقنع بما دون النجوم. أما الإنسان العادي فيعمد إلى استنباط الجميل من الوقائع. فما الصورة الفنية، وبخاصة الشعرية، إلا محاولة جادة يبذلها الخيال بغية اشتقاق الوسيم من المعطى. وفي الحق أن كل خيال (ولا أقول كل وهم) هو برهة صوفية في الصميم. فليس من قبيل الصدفة أبداً أن يكون الشيخ الأكبر، محيي الدين بن عربي، أو عملاق التصوف بلا منازع، هو أول إنسان يقدم على تأسيس نظرية في الخيال. لقد شعر القوم بأن الخيال من جنس أحوالهم فاعتنوا به على نحو لم يسبقوا إليه في الأزمنة الغابرة.

بيد أن الخيال الصوفي إنما يتحرك ابتداءً من قوة الوجد المستتبة في صميم الذات. وهذا يعني أن ثمة نوعاً من التماهي أو الاتحاد الاندغامي بين الخيال والوجد، الذي لا أراه سوى العشق المتفور، أو سوى الطور النهائي من أطوار العشق. والوجد هو المقولة السيدة في الملحمة الصوفية برمتها. ولعله أن يكون الاسم الآخر للحنين، أو لعله الحنين حين يرتقي إلى برهة التفور والرعش. وقد عرّفه النوري بقوله: «الوجد لهيب ينشأ في الأسرار ويسنح عن الشوق، فتضطرب

الجوارح طرباً أو حزناً عند ذلك الوارد.»[١٥] وإذ جعله لهيباً فإنه يكون قد دفع به إلى برهة الفوران بكل وضوح. ففي معتقد الصوفيين أن «الصبر عن اللّه» هو أشد أنواع الصبر وأثقله على الإنسان.

وأياً ما كان شأنه فإنه حال من أحوال الذات التي لم تتصل بالوسيم بعد. فإذا اتصلت حصل لها أنُس ممتع، أو حال لم تألفها من قبل. والأنُس «فرح القلب بالمحبوب»[١٦]، أو «التذاذ الروح بكمال الجمال»[١٧]. أما الاتصال فهو «وصول السر إلى مقام الذهول»[١٨]، وماذاك إلا لأن «مواضع الحقيقة دهش واستيفاء وحيرة.»[١٩]

لقد خصص السهروردي البغدادي الباب الرابع والعشرين من «عوارف المعارف» للبحث في الغناء من حيث هو فائض وجد، أي نتاج شوق وحب متفورين. والحقيقة أن هذا الكتاب هو واحد من أفضل الكتب الصوفية المتخصصة في علم النفس. وبما أن أهل التصوف رجال أخلاق فقد جزموا بأن «علم آفات النفس هو علم الحكمة.»[٢٠] ففي صلب الحق أن الصوفية جهد يبذله الإنسان من أجل تزكية النفس، وذلك عملاً بقوله تعالى: «قد أفلح من زكاها.»[٢١] ولهذا قال الكلاباذي: «التصوف هو التطهر بالظواهر عن الأنجاس، وبالبواطن عن الأهجاس.»[٢٢].

وقد بدأ السهروردي ذلك الفصل بقوله: «اعلم أن الواجد يشعر بسابقة فقد، فمن لم يفقد لم يجد.»[٢٣] وهذا يعني أن الفقدان هو أساس الوجدان، الأمر الذي من شأنه أن يعزز ما فحواه أن الغياب هو منبثق الصوفية برمتها. ولا ريب البتة في أن الفقد جذر للقلق، إن لم يكن ضرباً من ضروبه الكثيرة.

ثم أضاف السهروردي: «فالوجد صراخ الروح المبتلى تارة في حق المبطل، وبالقلب تارة في حق المحقّ، فمثار الوجد الروح الروحاني في حق المحق والمبطل. ويكون الوجد تارة من فهم المعاني يظهر، وتارة من مجرد النغمات والألحان... ووجه استلذاذ الروح النغمات أن العالم الروحاني مجمع الحسن والجمال، ووجود

التناسب في الأكوان مستحسن قولاً وفعلاً، ووجود التناسب في الهياكل والصور ميراث الروحانية، فمتى سمع الروح النغمات اللذيذة والألحان المتناسبة تأثر به لوجود الجنسية ... »[٢٤]

ويضيف السهروردي في الصفحة نفسها: «إنما يستلذ الروح النغمات لأن النغمات بها نطق النفس مع الروح بالإيماء الخفي إشارة ورمزاً بين المتعاشقين. وبين النفوس والأرواح تعاشق أصلي ينزع ذلك إلى أنوثة النفس وذكورة الروح، والميل والتعاشق بين الذكر والأنثى بالطبيعة واقع.» فمع أن السهروردي يربط بين النفس والروح بعلاقة عشق دائم، فإنه في الوقت ذاته يدشن تضاداً صارخاً بين الشيئين، وهو ينسب العكر والحطة إلى النفس، وينسب النقاء والرفعة إلى الروح. وهو يقيم بينهما جدلاً حياً فحواه الإيماء والإشارة والرمز. لا يبلغ هذا الإيماء ذروته إلا عبر الألحان التي هي جملة الخطاب الذي توجهه النفس إلى الروح، حتى لكأن الروح لا يفقه من النفس كلاماً إلا ما كان نغماً وحسب. والروح لا يستوعب النغم إلا لأنه من جنسه وسلالته وشيعته. وبهذا أسند السهروردي ضرباً من الذكاء الخفيّ للنفس التي تعرف كيف تخاطب سيدها بلغته.

وعلى أية حال، فقد ظل السهروردي مثابراً على محاربة النفس، شأنه في ذلك شأن جميع الصوفيين. فهي في نظره «بمثابة النار، لو بقيت منها شرارة أحرقت عالماً.»[٢٥] والصوفي، عند السهروردي، «دائم الاستغاثة إلى مولاه من شرها، وكأنها جعلت سوطاً للعبد تسوقه، لمعرفته بشرها مع اللحظات، إلى جناب الالتجاء وصدق الدعاء ...»[٢٦] ولما كان السهروردي قد فهم النفس من حيث هي نار، أو من سلالة النار، حتى لكأن الجحيم هو النفس، فقد ذهب إلى أن «التصوف كله اضطراب، فإذا وقع السكون فلا تصوف، والسر فيه أن الروح مجذوبة إلى الحضرة الإلهية، يعني أن روح الصوفي متطلعة منجذبة إلى مواطن القرب، وللنفس بوضعها رسوب إلى عالمها وانقلاب على عقبها.»[٢٧]

وههنا يتضح القلق والاضطراب والجدل من تضاد الحركتين، فالروح المجذوب إلى ربه يتفلت باتجاه الأعلى، والنفس المجذوبة إلى المادة تشده إلى الأسفل ليركد في التراب ويرسب في الطين. وبذلك تتبدى مثنوية الإنسان المنشعب، أو المشطور إلى شطيرتين، شطيرة التسفل وشطيرة العلو. وبسبب هذا الانشطار كانت القيمة وكان ضدها. وبفعله كان الوجد الذي يكابده الصوفي على الدوام. فالصوفي إنسان «يمر بروحه نسيم أُنس الأوطان، وتلوح له طوالع جنوب العرفان، وهو بوجود النفس في دار الغربة يتجرع كأس الهجران.»[٢٨] وهذه هي فلسفة الإنسان المهجور والمنفي في منافي المادة بعيداً عن وطنه الذي هو السماء. وسيظل الروح مقفوصاً في «مضيق قفص النفس» حتى يحصل له الفناء الصوفي، والفناء عند القوم هو «الغيبة عن صفات البشرية بالحمل المولّه.»[٢٩] والحمل المولّه هو أن تحمل سمات الألوهية بدلاً من سمات البشرية، الأمر الذي يجعل منه لذة تجري على المرء بحيث يصبح حاله كحال صاحبات يوسف -كما يقول الكلاباذي- قطعن أيديهن لفناء أوصافهن البشرية، وذلك «لما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى يوسف مما غيبهن عن ألم ما دخل عليهن من قطع أيديهن»[٣٠]

وفي هذه اللحظة يكون الصوفي قد اتصل بالوسيم الذي ما بعده وسيم على الاطلاق.

* * *

وبما أن المعرفة حاله للعارف، وليست أفكاراً أو معلومات تحشد، أو يتلقنها التلميذ عن المعلم، فإن المنهج المعرفي هو التوسم الذي يتأسس على مبدأ الفراسة. ففي المعتقد الصوفي أن لكل مشهد عيناً تخصه، مثلما أن لكل عين مشهداً يخصها. والفراسة هي الاسم الآخر للبصيرة. والبصيرة افتضاض، أو استبار للمستور الراخم داخل المرئيات، الأمر الذي من شأنه أن يلخص الصوفية بأنها متعة الاتصال بالأسرار، أو الرغبة في حيازة الغامضات.

ولهذا، فإن أهل التصوف لا يقيمون للعقل كبير وزن، وماذاك إلا لأن العقل في عرفهم محتاج دوماً إلى الدليل، فهو محدث «والمحدث لا يدل إلا على مثله.»[٣١] وهذا يعني أن العقل مخلوق، وليس في وسع المخلوق أن يدرك شيئاً سوى المخلوقات. وأما الخالق نفسه فلا سبيل إليه بواسطة العقل، لأنه عصي على الفهم والإدراك المنطقي، أو كما جاء في الرسالة القشيرية، «لا تماقله العيون، ولا تقابله الظنون»[٣٢]. وهذا ما أكده الكلاباذي حين قال: «لا تدركه العيون، ولا تهجم عليه الظنون».[٣٣] وهو يضيف في موضع آخر: «العقل يجول حول الكون، فإذا نظر إلى المكوّن ذاب»[٣٤]. وذوبان العقل حين ينظر إلى خالقه هو استعارة جميلة معناها أنه يصاب بالعطالة إذا ما احتشد واستنفر ليلتقط صورة اللّه الذي لا تهاجمه الظنون. ومثل هذا القول يشبه قول الحق في أحد مواقف النفري: «حرفت العقول عني فوقفت في مبالغها»[٣٥]. ويؤيد السهروردي البغدادي هذا المذهب حين يرى العقل محروماً من التمتع بالجمال الأزلي الذي لا ينكشف إلا للروح. وسر ذلك أن «العقل موكل بعالم الشهادة، لا يهتدي من اللّه سبحانه إلا إلى مجرد الوجود، ولا يتطرق إلى حريم الشهود...»[٣٦] هذه هي وظيفة العقل عند أهل التصوف. إنها تدبير شأن الدنيا، وليس شأن النزوح إلى اللّه.

أما ابن عربي، فيلسوف الشمول واللانهاية، فهو أكثر الصوفيين إيغالاً في تنحية العقل جانباً بغية ترسيخ الكشف والتجلي والشوق والذوق من حيث هي الدروب الوحيدة المفضية إلى الحق المطلق. يقول في الفص الرابع عشر من فصوص الحكم: «فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي، لعلمهم بقصور العقل، من حيث نظره الفكري، عن إدراك الأمور على ما هي عليه. والإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية، فتدرك الأمور، قديمها وحديثها، وعديمها وموجودها، ومحالها وواجبها وجائزها، على ما هي عليه في حقائقها

وأعيانها.»[٣٧] وهو يؤكد في موضع آخر من الفص نفسه أن «الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق»[٣٨] والأهم من ذلك أن المدرك لا يدرك من التجليات إلا بحسب استعداده. «والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك. الذوقي، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك».[٣٩]

والحقيقة أن مقولة الاستعداد هذه شديدة الأهمية، وذلك نظراً لأنها تميز الأفراد بعضهم عن بعض، وبهذا فإنها تدشن أرضية فردية وشخصية للمعرفة، وتجعل من الذاتية شارطاً أو لانياً للمعرفة. وينوه ابن عربي بهذه الحقيقة حين يقول: «وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم.»[٤٠] وهذا يعني أن هنالك «التحاماً نكاحياً» بين العارف والمعروف، أو قل بين الذات وموضوعها المعرفي. ولهذا، فإن الموضوعية المطلقة هي ضرب من ضروب المحال.

ويأخذ ابن عربي على العقل مأخذاً يراه جدياً، وذلك حين يقول في الفص الثاني والعشرين: «ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له. هذا حكم لا خفاء به، وما في علم التجلي إلا هذا، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له.»[٤١] وهذه هي جدلية السبب والنتيجة، أو علاقتهما المتبادلة. فما كان سبباً في آنة من الآنات يصبح نتيجة في آنة أخرى. وما كان نتيجة يصبح سبباً. والجدير بالتنويه أن المنهج الجدلي الحديث يتبنى هذه الفكرة ويشرحها ويؤكد عليها. والمهم ههنا أن الشيخ الأكبر يأخذ على العقل عجزه وقصوره عن إدراك هذه الفكرة. بيد أن هذا المأخذ هو ضرب من الافتئات على العقل، إذ ليس ثمة من شيء أسهل من إدراك هذا الأمر. ففي ميدان الاقتصاد، مثلاً، يمكن لك أن تقول بأن الاستهلاك نتيجة للإنتاج، والإنتاج نتيجة للاستهلاك. وهكذا صار السبب نتيجة والنتيجة سبباً.

* * *

وأياً ما كان الشأن، فإن خصوصية الوعي الصوفي أو ماهيته هي بالدرجة الأولى هذا الاعتماد على الكشف والتجلي والشوق والذوق. وذلك فضلاً عن محتواه الأخلاقي الرافض لكل أصناف التسفل، والنازع صوب كل سمو وعلو. أضف إلى ذلك أن أهل التصوف قوم يتعشقون بالألطاف ويحنّون بأصالة إلى اليانعات واليافعات، وإلى كل ما هو برسم البكارة والنضارة. وحين أقول أهل التصوف فإنني لا أقصد الدراويش وأشباه المعتوهين، وإنما أقصد رجالاً عمالقة من أمثال الجنيد والحلاج والغزالي والنفري والسهروردي وابن عربي وابن سبعين، وجميع أصحاب القامات الشاهقة الباذخة.

ففي المبدأ الصوفي أن الشوق شرط الذوق، وأنك لن تنال من الحقيقة إلا على قدر ما تشتاق وتحن. وما ثمة إلا حقيقة واحدة تتجلى على الدوام، أو تتبدى وتتكشف، للأرواح المهيّمة بها والمشتاقة إليها والمستعدة لتلقيها، أو تلقي ما ينكشف من صورها ومعانيها الملونة بألوان قوس قزح. وأصحاب هذه الأرواح المهيّمة هم «أهل لب الشيء الذين عثروا على سر النواميس الإلهية والحكمية»[٤٢]. وبذلك تكون الصوفية قد رسخت الوجد الذي هو الدرجة العليا للحب، كشارط أولاني للمعرفة، ودمجت الموضوع والذات في وحدة عليا لا يشبهها إلا اندماج الجنين برحم أمه. وهذا يعني أن الموضوع لا يؤسس الذات إلا بقدر ما تؤسسه الذات، أو كما يقول الجيلي في «الإنسان الكامل»: «أنت أوجدتني كما أنا أوجدتك.»[٤٣]

وهذا هو مقام الاتحاد الذي يبلغ فيه الوعي الصوفي ذروته السامقة: «وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه ولا يصيخ إليه... وهذا آخر مقامات الوصُّول والقرب، فيه ينكر العارف معروفه، فلا يبقى عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، ولا يبقى إلا العشق وحده... فإذا امتحق العاشق وانطمس، أخذ العشق في فناء المعشوق والعاشق... فحينئذ يظهر العاشق بالصورتين ويتصف بالصفتين، فيسمى بالعاشق ويسمى بالمعشوق.»[٤٤]

يتضح من هذا المقبوس أن الصوفية قد جعلت من المعرفة عشقاً، أو نتاج عشق وهيام. والأهم من ذلك أن هذا العشق لا يتوجه إلى الجزئيات، بل إلى الحقيقة الكلية المتعالية التي تشمل «الحق والخلق»، على حد عبارة ابن عربي. وهو لا يتوجه إلى هذه الحقيقة العميقة لكي يدركها إدراكاً، أو ليعلمها علماً موضوعياً من شأنه أن يستبقي العالم على حيدة من المعلوم، بل ليلتحم بها العاشق ويتوحد معها، وذلك بغية الوصول إلى الكمال. والكمال هو ما ترى فيه الصوفية غاية نهائية لوجود الإنسان على الأرض، إذ لا ريب في أن الإنسان الكامل هو آخر طور في أطوار الارتقاء الصوفي. وهذه مرتبة لا تتحقق إلا بالوجد، أو الحب، الذي من دونه لا يبقى من الإنسان سوى الجثمان.

الإشارات

١- أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال»، مكتبة الجندي، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٤٣.

٢- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مكتبة صبيح، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٥٤.

٣- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندره للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص٤٩٣.

٤- أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، بلا تاريخ، ص ٢٠.

٥- نفسه، ص ٢١.

٦- محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب المواقف، دار الكتاب المصرية، القاهرة، ١٩٣٤، ص ١٠٨.

٧- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٤٦.

٨- نفسه، ص ٤٧.

٩- القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٢١٦.

١٠- نفسه، ص ٢١٧.

١١- نفسه، والصفحة نفسها.

٢١- نفسه، ص ٢١٧.

١٣- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٣١٩.

١٤- أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١٢.

١٥- نفسه، ١١٣.

١٦- نفسه، ص ١٠٦.

١٧- عبد القاهر السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص ٥١٥.

١٨- الكلاباذي، التعرف، ص ١٠٩.

١٩- نفسه، ص ١١٠.

٢٠- نفسه، ص٨٧.

٢١- قرآن كريم، ﴿ ٩١ : ٩ ﴾

٢٢- الكلاباذي، التعرف، ص ٢٣.

٢٣- السهروردي، عوارف المعارف، ص ١٩٣.

٢٤- نفسه، ص ١٩٤.

٢٥- نفسه، ص ٤٧.

٢٦- نفسه، والصفحة نفسها.

٢٧- نفسه، ص ٥٨.

٢٨- نفسه، ص ١٨٢.

٢٩- الكلاباذي، التعرف، ص ١٢٦ .

٣٠- نفسه، ص ١٢٦ .

٣١- نفسه، ص ٦٣ .

٣٢- القشيري، الرسالة، ص ٧ .

٣٣- الكلاباذي، التعرف، ص ٣٥ .

٣٤- نفسه، ص ٦٣ .

٣٥- النفري، المواقف، ص ١٤٥ .

٣٦- السهروردي، عوارف المعارف، ص ١٨٣ .

٣٧- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ ص ١٣٣ .

٣٨- نفسه، ص ١٣٤ .

٣٩- نفسه، والصفحة نفسها .

٤٠- نفسه، ص ١٧٩ .

٤١- نفسه، ص ١٨٥ .

٤٢- نفسه، ص ١٦٨ .

٤٣- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، شركة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٦٥ .

٤٤- نفسه، ص ٨١ .

مقدمة للنفري

قليلة، بل جد قليلة، هي الدراسات التي خصصها العالم العربي الحديث للتراث الفذ الذي تركه محمد بن عبد الجبار النفري، المتوفى عام ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م، والذي لا نعرف عن مسيرة حياته سوى النزر اليسير. وبالتأكيد، لم يكن هذا الشح من قبيل الصُدفة، ففي الحق أن النصوص النفرية قد أوغلت في التجريد والعلو إلى حد جعلها غريبة عن الذهنية الحديثة الجانحة إلى العزوف عن المتعاليات، أو إلى قلة الاهتمام بكل ما يخرج عن التجربة الواقعية. بيد أن هذا العلو، الذي كان من شأنه أن جعل الأسلوب سامقاً باذخاً على هذا النحو الاستثنائي، ينم عن رغبة نصف مكتومة مؤداها أن الرجل يرمي إلى ابتداع كتاب مقدس يخصصه لنقاوة الخاصة من البشر، أو قل إنه يحاول أن يبتكر كتابه المقدس الذي يخصه وحده من دون سائر الناس. فلا غرابة في الذهاب إلى أن النفري هو واحد من كبار المتنبين الذين ظهروا في التاريخ، ولكنه المتنبي الذي يؤمن بأنه مرسل إلى نفسه وحدها، حتى لكأنه التحقيق العملي لما قاله ابن الفارض فيما بعد:

إليَّ رسولاً كنت مني مرسلاً ... وذاتي بآياتي عليّ استدلت

وعلى أية حال، فإن أول ما يلفت انتباه القارئ للخطاب النفري هو أنه يختلف كثيراً عن الموروث الصوفي العام، وذلك من حيث أن هذا الخطاب صدور مباشر عن المصدر الذي تصدر منه الأشياء برمتها، أو قل من حيث هو حوار بين طرفين، أولهما مطلق وثانيهما محدود. فبينما يكتفي الطوسي، صاحب «اللمع»

ومعاصر النفري، بشرح ماهية الصوفية وأفكارها ومصطلحاتها، فإن صاحب «المواقف» و«المخاطبات» لا يلتفت إلى هذا الموضوع البتة، بل يصب جملة جهده على إنشاء نص يحاول، على نحو واضح، أن يكون نصاً مقدساً عالياً، لا يشرح شيئاً سوى العلاقة الراسخة التي من شأنها أن تحذف كل فصال وهجران. فقاعدة النفري أن الإنسان موصول ومحاط بالرعاية دوماً. ولهذا، فإن الحوار مع الكون اللامادي أمر ميسور، ولكنه وقف على الرجل الكامل دون سواه. واستناداً إلى هذه الحقيقة، فإن في ميسورك الذهاب إلى أن النفري هو البطل بوصفه رائداً لواقع سماوي، لا حياة للروح إلا فيه، أو بواسطته، فهو يكتب ما يشبه أن يكون ملحمة، أو مسرحية، تجري في داخل الوجدان وحده، إذ لا ريب في أن هذا الرجل يأنف من العالم الخارجي، بل هو يمقت كل ما ينزع إلى التجسد. وبفضل هذه المهمة الجليلة جاء الأسلوب مهيباً وقوراً يأهله روح ارستقراطي رفيع.

* * *

أما الظاهرة الكبرى اللافتة للانتباه في نصوص النفري (وهي ما سيؤلف محور هذه المقدمة) فخلاصتها أن تلك النصوص منسوجة بإفراط من جدل الأضداد، أو من المثنويات المتقابلة المتنافية على الدوام. «وقال لي: إذا علمت علماً لا ضد له، وجهلت جهلاً لا ضد له، فلست من الأرض ولا من السماء». هذا ما جاء في الموقف الخامس والخمسين. ومثل هذا التوكيد على التضاد هو ما يسود تراث النفري كله.

ومما هو جد معروف أن الديانة المانوية هي ديانة التضاد بامتياز. ولقد نشأت هذه الديانة، أول ما نشأت، في مدينة بابل الواقعة على نهر الفرات، في النصف الجنوبي من بلاد العراق. وبما أن ماني قد صلب في بابل، فإن تلك المدينة مقدسة عند المانويين، شأنها في ذلك شأن بعض المدن التي يقدسها أتباع هذا الدين أو ذاك. والجدير بالتنويه أن مدينة نفَّر، التي ينتسب إليها النفري، تقع في مكان شديد

القرب من بابل هذه. وفضلاً عن ذلك، فإن نفّر هي مدينة نيبور السومرية القديمة التي كانت عاصمة دينية لبلاد سومر وأكاد قبل أربعة آلاف سنة من الآن.

وأياً ما كان الشأن، فإن شدة حضور المثنويات في النسيج العام للنص النفري، لا يخوّل العقل أيما حق في الذهاب إلى أن تراث هذا الرجل هو تراث غير عربي في الصميم، إذ لا ريب في أن جزءً من طاقم المصطلحات الذي يستعمله الكاتب قد سبق للمتصوفين في العالم الإسلامي أن رسخوه قبل ولادة النفري بقرن من الزمان. وفضلاً عن ذلك، فإن أسلوبه النادر هو بالضرورة نتاج لخبرة حدسية وعملية باللغة العربية، ولولا هذه الخبرة الأصلية، لما كان لهذا الأسلوب نفسه أن يبذ جميع الأساليب الكتابية في اللغة العربية بعد القرآن الكريم.

بيد أن الذهن المدقق لابد له من أن يتساءل عن سر هذا النسيج المثنوي الذي يؤلف سداة النصوص النفرية ولحمتها. فالحقيقة أن هذه السمة لا نظير لها قط في النصوص الصوفية العربية الأخرى، مع أن هذه النصوص كثيراً ما تقيم وزناً كبيراً للأضداد والمتقابلات. فلا غرابة في الظن بأن مؤلف «المواقف» و«المخاطبات» قد كان تلميذاً لبعض الثقافات العريقة التي ازدهرت في جنوب العراق خلال الأطوار التاريخية الموغلة في القدم. والجدير بالتنويه أن بعض هذه الثقافات كانت لا تزال على قيد الحياة، إلى حد ما، خلال عصر النفري. فلقد ذكر ابن النديم في الفهرست، وهو المعاصر للكاتب، أنه شاهد بعض الناس يتعبدون لتموز، إله الخصب البابلي المعروف. أما الديانة المانوية فقد استمرت في الوجود حتى القرن الثالث عشر الميلادي. ولقد رحل الزردشتيون من العراق إلى الهند في عصر هارون الرشيد، أي قبل ولادة النفري بمئة سنة، على وجه التقريب. ومن المعروف أن الزردشتية هي أكبر مصدر من مصادر المانوية نفسها. ولا أدل على ذلك من أن ماني لم يعترف إلا بثلاثة من الأنبياء الذين سبقوه، وهم زردشت وبوذا والمسيح.

وعلى هذه الأرضية، لا عجب إذا ما ذهب المرء إلى أن الكتابين اللذين

تركهما النفري هما نتاج لتفاعل صميمي بين الثقافة العربية، من جهة، وبين الثقافات القديمة، من جهة أخرى. وربما صح الظن بأن الرجل ينتمي أصلاً إلى واحدة من تلك الطوائف التركيبية التي حاولت أن تصالح بين الدين الجديد وبين الأديان القديمة التي أخذت بالتقلص أمام الدين الجديد. ومما هو تخميني أن تلك الطائفة هي نتاج للوساطة بين المانوية والإسلام. ومما يحثك على الارتياب في الأمر أنه يتعذر عليك أيما تعذر أن تحدد المصادر العربية التي انبثق منها النفري، إذ ما من كاتب على الإطلاق، أكان كبيراً أم صغيراً، إلا وهو يصدر عن أسلافه، إلى هذا الحد أو ذاك. ولا أسلاف للنفري في الثقافة العربية، ولا سيما لدى النظر إلى العمق، أو إلى الجوهر. فالنفري فريد من نوعه، لا يشبه أحداً، ولا يشبهه أحد من الكتاب الصوفيين الذين سبقوه أو عاصروه. وهذا شأن غريب حقاً، ولا تفسير له -إن كان يقبل التفسير- إلا في الإنابة بهذا الرجل إلى واحدة من الثقافات المكتومة.

* * *

بيد أن التعايش الطويل مع الخطاب النفري من شأنه أن يؤكد للمرء ما فحواه أن الجذور المانوية لهذا الخطاب لا تمثل إلا المسار وحسب، إذ ثمة، دونما ريب، نزوع صريح نحو تجاوز المانوية، بل نحو الخروج من جميع الأديان، باتجاه مذهب فريد يخص النفري وحده، ولا يخص سواه من الناس، اللهم إلا إذا كانوا من أنداده الأفذاذ. إنه مذهب الفرد الفريد الذي يقيم صلة فورية مع الحق الكلي، جوهرها الاستماع المباشر للغة العالية المطلقة الصحة، وذلك عبر «الموقف» الذي هو الشعيرة الوحيدة في هذا المذهب الخاص. ولهذا، فإن المثنوية الأولى في كتابي النفري كليهما هي مثنوية الرب والعبد. ولئن كان الطرف الأول في هذا التقاطب، أو التخاطب، هو العلو المطلق، فإن الطرف الثاني ليس شيئاً آخر سوى الحنين إلى هذا العلو الذي ما بعده علو قط، وللحق أن النفري يختلف عن ابن عربي، في هذا الشأن، اختلافاً كبيراً. فبينما يتبدى مذهب ابن عربي (أو أي من أتباعه، كابن

سبعين، مثلاً) وكأنه نوع من أنواع النظرية، فإن مذهب النفري لا يتبدى إلا من حيث هو نوع من أنواع الشعر. فالرجل يرعش ويتأمل أكثر مما يشطح. ولا ريب في أنه لا يقل شاعرية عن معاصره المتنبي. والأهم من ذلك أنه النموذج الأمثل والأكمل للكاتب الصوفي في الثقافة العربية كلها.

ما هي خطة النفري؟

إنها تتلخص في تقديم المثنويات من حيث هي قوى متنافية يأكل بعضها بعضاً، وذلك بغية البلوغ إلى الأوج البارئ من كل تضاد أو صراع ففي أعماق النصوص النفرية ثمة شعور مفاده أن الصراع هو العبودية بأم عينها، وأن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الخروج من التضاد إلى الفسحة النقية المتجانسة على نحو مطلق. فالنفري شخصية سلمية في الجوهر والصميم، وإن هو قد أكثر من الحديث عن المتضادات والمتنافيات. وهذا يعني أن صورة النرفانا هي غاية غايات النفري، إذا كان لمثل هذا الاجتهاد أن يكون صحيحاً. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الخطة هي الصوفية في أصفى حالاتها. فالصوفية الخالصة، أي تلك التي تؤمن بأن مملكتها ليست من هذا العالم، إنما تجاهد كي يبلغ الروح البشري إلى الفسحة التي لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود. وبذلك تغدو الصوفية النقية مشروعاً من مشاريع الحرية في عصور الاستبداد، أو ضمن شرط تاريخي مناسب.

والنفري بهذه المثابة، أو بفعل هذا التخصص في الحنين إلى العلو المطلق، هو محاولة لتجاوز الفلسفات كلها. فهو لا يقيم أي وزن للمنطق، أو للمعرفة المبنية على أُسس الذهن. ثم إنه كثيراً ما يصرح بأن الواقف أسمى من العارف، لأن الأول وحده المتصل بالحق الكلي الذي يند عن البصر. والأهم من ذلك أن «الواقف فرد والعارف مزدوج»، كما جاء في الموقف الثامن. والحقيقة أن الكاتب شديد الاهتمام بمثنوية الوحدة والانشطار. ومثال ذلك ما ورد في الموقف التاسع: «وقال لي:

رأس المعرفة حفظ حالك التي لا تقسّمك» فإذا انقسمت فما أنت بالعارف ولا بالواقف.

* * *

ففي مناخ النفري لا يحتاج إلى التفكير إلا المشتغلون بشؤون الدنيا، أما المنهمكون بالتحاور مع العلو الأسمى، فلا يلزمهم شيء سوى الوقفة التي نعتها الكاتب بأنها «باب الرؤيا» وذلك في الموقف الثامن، ثم عاد في المخاطبة السابعة والثلاثين ونعتها بأنها «باب الحضرة». وهذا يعني أن غاية غاياته هي أن يرى، ولكن بالبصيرة لا بالبصر. فها هو ذا يقول في المخاطبة الخامسة عشرة: «يا عبد، من رآني عرفني، وإلا فلا». فالحق الذي ما بعده حق لا يعرف إلا بالمشاهدة، أما الفكرة فلا تطال سوى المحسوسات المبذولة للعيان. ولهذا فقد جاء في المخاطبة السادسة والعشرين: «يا عبد، إذا لم ترني تخطفك كل ما ترى». كما جاء في المخاطبة السادسة والخمسين: «يا عبد، من لم يرني فلا علمه نفع، ولا جهله ارتفع».

لقد أدرك صاحب «المواقف» و«المخاطبات» وفقاً لما يمكن لك أن تستنبط من نصوصه -أن وظيفة الصوفية، أو الوظيفة العليا للروح، هي الذهاب إلى ما وراء الخير والشر، بل إلى ما وراء الأضداد كلها، وذلك بغية البلوغ إلى الحرية المطلقة التي لا يسعها أن تكون إلا في فسحة متجانسة تجهل كل فرق، ولا تخضع لأي نقض. فها هو ذا يعلن في الموقف التاسع:

«وقال لي: إذا لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني». ويقول في الموقف الثامن: «الوقفة تعتق من رق الدنيا والآخرة». كما جاء في الموقف إياه: «كاد الواقف أن يفارق حكم البشرية». ثم أضاف صراحة: «وقال لي: العالم في الرق، والعارف مكاتب، والواقف حر». ثم إن لك أن تلاحظ هذا القول الشديد الأهمية، وقد ورد في المخاطبة الثلاثين: «يا عبد، الرؤية علم الإدامة، فاتبعه تغلب على الضدية». ويشبهه هذا القول الذي جاء في المخاطبة الرابعة

والثلاثين: «يا عبد، إنما تختلف في الضد، وما في رؤيتي ضد». وهو كثيراً ما يوحي لقارئه بأن الوقفة أو الرؤيا تزيل كل تعارض وتخرجه من داخل الروح. ولا بأس في هذه المقتطفات: «يا عبد، إذا بدوت لك، فلا غنى ولا فقر». (المخاطبة ٢٤) «يا عبد، إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة فقد اصطفيتك لنفسي». (المخاطبة ٢٦) «يا عبد، من رآني جاز النطق والصمت». (المخاطبة ١٤) «يا عبد، إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب». (الموقف ٣١).

ناصعة، إذن، وظيفة الرؤيا في وعي النفري. إنها الطريقة الوحيدة للتغلب على التضاد، وذلك بما هي علم الديمومة، أو قل إنها الطريقة الوحيدة للتعرف على الأبدية. فلئن كان وصف التضاد هو وظيفة الفلسفة، فإن وظيفة الصوفية هي مغادرة التضاد باتجاه ما يرخم وراءه من سلام وأمن ودعة. وههنا يسعك الذهاب إلى أن النفري هو الرائي الأول في الصوفية العربية برمتها، وما ذاك إلا لأنه الأكثر إصراراً على اختراق كثافة المادة بغية البلوغ إلى اللطف القصي. «وقال لي: لا يكون إليَّ المنتهى حتى تراني من وراء كل شيء».

وابتداءً من هذا المذهب صار في الميسور أن يقال بأن الوقفة هي الحرية بأم عينها، أو لعلها تدشين لمشروع روحي حر، وذلك بواسطة الرؤيا التي يماهي النفري بينها وبين الوقفة. وفوق ذلك، فإن الرؤيا هي أجل أفعال الروح، وأعلاها مرتبة، وأكبرها قيمة. فهاهو ذا الكاتب يقول في المخاطبة العاشرة: «يا عبد، لو علمتك ما في الرؤيا لحزنت على دخول الجنة». ثم إنه يؤاخي بين الروح والرؤيا في المخاطبة الحادية والثلاثين، إذ يقول:

«يا عبد، الروح والرؤيا إلفان مؤتلفان». والأهم من ذلك كله أن الرؤيا هي الغنى الذي لا يشبهه أي غنى على الإطلاق، وما ذاك إلا لأنه غنى لا يذهب أبداً ولا ينقض على الإطلاق. فقد جاء في الموقف الثالث والعشرين: «وقال لي: إذا رأيتني أغنيتك الغنى الذي لا ضد له».

ولما كانت الحرية ماهية الرؤيا، فقد خلت الوقفة النفرية من أي امتداد يتجه صوب أية نهاية. فما ثمة على الدوام إلا حضرة مطلقة لا تبدأ ولا تنتهي، إذ أن الرجل قد تجاوز الواقع سلفاً وخرج منه. وارتفع إلى الأفق اللانهائي المتحرر من كل حد، غير عابئ بشيء سوى الكلية العالية، التي هي منظر أولياء الله، لا يسكنون ولا يستقرون حتى يروها، كما جاء في الموقف الرابع عشر. ويقيناً، إن هذا الخيال معافى إلى حد بعيد، بل قل إن خيال النفري المندفع كالسهم هو سر المزية في نصوصه كلها، أو لعله أن يكون الينبوع الذي يتخارج منه كل ما كتب. وما كان له أن يتمتع بهذا المضاء إلا لأنه مأهول بوجدان عارم يفعمه حنين أصلي لا يصدر إلا عن ذوي النفوس المطهمة الفارهة الشاهقة، التي لا يشع نورها صوب أي خارج واقعي، بل يندفع باتجاه السريرة العميقة للذات، حيث لا زمان ولا اجتماع ولا تاريخ، وإنما خلود نقي ساكن ومتجانس، أو بارئ من كل نقض أو صراع. ولهذا، يسعك القول بأن النفري لا يصدر عن البصر، بل عن البصيرة قبل سواها، أو قل إن البصر والبصيرة قد صارا شيئاً واحداً في تراثه كله. فمع أن الرجل يعترف بوجود الخارجية، بل يكابد وجودها ويعانيه أيما معاناة، فإنه لا يراها إلا من حيث هي سلب يحول بينه وبين رؤية الحق الصريح.

وما دام الأمر كذلك، فإن ما لا يتناهى، أو ما لا يرضخ للضبط الذهني، يصبح غاية ضرورية للروح، تماماً كما الخبز للبدن. وبسبب صدوره عن البصيرة قبل سواها، فقد راح يتشكى من قصور اللغة، أو من عجزها عن احتواء مضمون الروح. فاللغة لا تسعف كثيراً، لأنها برسم المرئيات قبل كل شيء، أو هي لا تملك أن تتسع كثيراً لزخم الحرية العارم. ولهذا قال الرجل في الموقف الثامن والعشرين: «كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة». هذا، وقد جاء في الموقف الثالث والثلاثين: «وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف». وأضاف في الموقف التالي: «وقال لي: الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني؟»

وليس من قبيل التمحل أبداً أن يقول النفري بضيق اللغة وإخفاقها في مضمار التعبير عن اللانهاية والإطلاق، فأقدر الناس على إدراك عيوب الشيء هم أخبرهم بماهيته وحدّه. وخلاصة القول في هذا الموضع إن الرؤيا خروج من اللغة وما تؤشر إليه، ومضيّ إلى ما لا يقال، وإذا ما قيل لم يعد هو هو. فقد جاء في الموقف الخامس والخمسين قوله: «أوائل الحكومات أن تعرف بلا عبارة». كما جاء في الموقف السابع والستين: «وقال لي: إن أخذك الوصف الأدنى، فما أنت مني ولا من معرفتي». أما الموقف السابع والثلاثون فيقول: «لن تعرف من تسمع منه حتى يتعرف إليك بلا نطق».

* * *

وبما أن ما هية الروح الصوفي ليست شيئاً آخر قبل الحنين إلى اللّه القائم وراء الأضداد، فإن أكبر المثنويات في تراث النفري هي مثنوية اللّه والسوى. وهذا مصطلح صوفي كبير يقصدون به كل ما سوى اللّه، أو كل ما عداه. وعند النفري، وكذلك عند غيره من أهل التصوف، أن السوى حجاب يحجب اللّه عن البصر والبصيرة معاً، فيعرقل الاتصال بين العبد والرب. فالسوى يتخطف العبد من كل صوب ويمنعه من متابعة دربه باتجاه الحق الراخم وراء كل شيء. فقد جاء في المخاطبة السادسة عشرة: «يا عبد، من صبر عن سواي أبصر نعمتي، وإلا فلا». ثم يقول في المخاطبة الخامسة والثلاثين: «يا عبد، المفازة كل ما سواي». (والمفازة هي الصحراء). ثم يضيف في هذه المخاطبة نفسها: «يا عبد، لا تستظل بالمفازة، فما في رؤيتي إضحاء ولا ظل». فلعلك تشعر أثناء قراءتك لتراث النفري أن الرجل يرفض كل ما هو مجسَّد، بل لعله يأنف من أن يلامس أي شيء، ويقيناً، إن شرف الصوفيات كلها، أو قل شرف الإنسان بوجه عام، إنما يكمن في هذه الأنفة حصراً، أو في شعوره بأن المحسوسات لا تشبع روحه النبيل.

ولهذا، فإن في الميسور الذهاب إلى أن الأزمة التي أفرزت النصوص النفرية

برمتها هي أزمة معرفية، بل أزمة علو لا يبتغي إلا اليقين الثابت. ثم إن لك أن تصوغ الأمر نفسه بعبارة أخرى، فتقول بأنها أزمة وصال واتصال بين العالم الأعلى والعالم الأدنى. فالسوى، في المنظور الصوفي، ليس موضوعاً للوصال، ولا للعرفان الرؤيوي، وإنما هو حجاب وظلمات تستر أنوار الحق، وتحول بينه وبين الروح المترع بالصبوة إلى العلو. وبذلك تتداخل المثنويات الأربع الكبرى التي هي أبرز الأضداد في النصوص النفرية: الله والسوى، العلم والجهل، القرب والبعد، النور والظلام. ومما هو جد صادق أن هذه المثنويات الأربع تقبل الاختزال في مثنوية واحدة هي الينبوع الأكبر لكل تضاد في وعي الكاتب. إنها مثنوية الوصال والفصال، أو مثنوية غياب اللّه وحضوره، غيابه عن البصر وحضوره في البصيرة وحدها.

والحقيقة أن هذه الرغبة في الوصال الاستبصاري هي التي شحذت خيال النفري على هذا النحو المتميز، الأمر الذي من شأنه أن يؤكد ما فحواه أن شجرة الخيال اليانعة مجذرة في تربة الوجدان على الدوام، وأن التصوف برمته لا ينبثق إلا من الوجد، أو من حنين الروح إلى ما هو بعيد كل البعد عن أن يكون مبذولاً بين المحسوسات. ولا غضاضة في الذهاب إلى أن جميع المنجزات الجميلة التي أنجزها البشر، في أي مكان أو زمان، إنما هي ناتج وجد وحب صادق نبيل.

ومما هو صريح في نصوص النفري أن ثمة ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، أدناها العلم وأسماها الرؤيا، وبين هذين الحدين تقف المعرفة. ولكن تراث الرجل لا يسعفك على توضيح الفرق بين هذه المستويات الثلاثة، أو قل إنه يترك الفرق بين العلم والمعرفة غامضاً إلى حد كبير، ولكنه يعينك كثيراً على التمييز بين المعرفة والرؤيا، التي يقدمها لك من حيث هي وظيفة الروح المحض. فقد جاء في الموقف الثامن قول: «الوقفة نار الكون، والمعرفة نور الكون» فلئن كانت المعرفة تنير المرئيات، فإن الوقفة تزيلها لتجتازها باتجاه الماوراء المطلق الذي هو الحق الكلي الأصيل.

ففي منظور النفري أن الإنسان لا يبلغ إلى أصالته وغاية اكتماله إلا بالرؤيا. وأما العلم والمعرفة فهما مرتبتان للإنسان الذي لم تكتمل مسيرته صوب الحق. ثم إنه لا يشعر بأي حرج حين يقيم ضرباً من التنافي بين المعرفة والرؤيا: «إذا عرفت الوقفة لم تقبلك المعرفة». لماذا؟ لأن المعرفة لا تملك القدرة على احتواء مضمون الوقفة التي لا تقبل الاندراج إلا في الصمت.

وفضلاً عن ذلك، فإنك قد تعلم وتعرف بجهدك الخاص، ولكنك لن تبلغ إلى برهة الرؤيا، التي هي أعلى طور في كمالك الروحي، إلا إذا نوديت من العلو الذي ما بعده علو. فقد جاء في المخاطبة السادسة والثلاثين قول العبد لربه «أثبتَني لحقيقتك التعلقُ بندائك». فمن نودي، ثم تعلق بالنداء، وصل إلى الحق الكلي المطلق، وترسخ في رحابه، فبلغ الكمال الذي ما بعده كمال. وشتان ما بين الأمر والنداء. ففي الأمر قسر، وفي النداء حب، والحب هو وحده القادر على إضافة النكهة إلى وليمة الوجود.

ثم إن هذا البلوغ إلى الأوج بقوة الاستبصار هو الوقفة النفرية التي لا تطل، ولا تبتغي أن تطل، إلا على الأبدية من حيث هي الماوراء المحض. فالرجل لا يريد لك أن تبصر، وإنما أن تتبصر. فهو يحذرك جهراً من عينك أو بصرك. فالعين لا ترى إلا المرئيات وهذه المرئيات هي السوى، و«السوى كله ذنب». أما الطهر فهو رؤية اللامرئي حصراً. وقد جاء ذلك صريحاً في المخاطبة الرابعة والثلاثين، حيث يقول الرب للعبد: «اكفني عينك أكفك قلبك.. احرس قلبك من قبل عينك، وإلا فما حرسته أبداً».

وبما أن الوقفة تشرف على الملكوت، أو على اللامرئي، فإنها أقرب إلى الوحي منها إلى الإلهام، أو إلى الحدس. ولهذا، فإنها بعيدة كل البعد عن ماهية العقل الذي يندر أن يذكره الكاتب. ويبدو أن الرجل، كبقية أهل التصوف، لا يرى في العقل سوى عربة عاطلة لا تصلح للرحيل صوب الحق الصرف. فالمسافة بين

الينبوع وبين مصبه الأخير ليست فلكية، وإنما هي سرمدية. ومن توتر هذه المسافة ينبثق النفري، بل تنبثق الصوفية كلها. والعقل لا يصلح لمثل المهمة. لأنه لم يخلق من أجل هذا الغرض. يقول الرب للعبد في المخاطبة الأولى: «أحلت العقول عني، فوقفت في مبالغها، وأذهلت الأفكار عني، فرجعت إلى متقلَّبها».

* * *

وموضوعةالفرد الفريد واحدة من أهم الموضوعات في تراث النفري. والفرد الفريد هو الإنسان الكامل الذي تعتقد الصوفية بأن الكون كله خلق لأجله، «فأنت المصنوع له كل شيء، وأنا الناظر إليك، لا إلى شيء». كما جاء في المخاطبة الخامسة. ولا ريب في أن إنتاج هذا الفرد الكامل هو واحد من أكبر غايات الصوفية في كل زمان ومكان. ولكن أهم ما في الأمر أنه لا يكون له وجود قط إلا إذا اصطفاه اللّه نفسه من بين جميع البشر. فقد جاء في الموقف السابع والثلاثين: «وقال لي: من أحببته أشهدته، فلما شهد أحب». والحقيقة أن العلاقة بين طرفي الحوار في نصوص النفري كلها هي نتاج لاصطفاء لا يبدأ مع بداية النصوص، وإنما هو يسبقها ويشرطها، بل إن المناخ العام لهذه النصوص من شأنه أن يرسخ لديك انطباعاً فحواه أن ذلك الاصطفاء هو فعل قد أنجز في الآلية نفسها. ومن اختير على هذا النحو كان وحده المرشح لرؤية العلو الأعلى والمقام الأسنى. فقد جاء في الموقف الستين: «وقال لي: الليل والنهار ستران ممدودان على جميع من خلقت، وقد اصطفيتك، فرفعت الستر لتراني، وقد رأيتني، فقف في مقامك بين يدي، قف في رؤيتي وإلا اختطفك كل شيء».

فمن الواضح أن السمو الأسمى، وهو من لا تعرفه المعارف ولا تعلمه العلوم، على حد قول الكاتب، يغار على من اصطفى من أن تتخطفه الأشياء، أو من أن يكون ملكاً لسواه. وهذا يعني أن الفرد الفريد هو الكائن برسم العلو، أو قل إنه منذور للعلو وحده. فقد جاء في المخاطبة الحادية عشرة: «ما لملك خلقتك..

ولا لغيري أردتك . . أنت جسري ومدرجة ذكري، عليك أعبر إلى أصحابي» . وفي الموقف العشرين يقول الرب للعبد: «أنت ضالتي، فإذا أوجدتنيك، فأنت حسبي» . وهذا يعني أن قيمة القيم في تراث النفري يمكن لها أن تتلخص على هذا النحو: إنك أنت بغية العالي بإطلاق .

وفضلاً عن ذلك، فإن كلاً من الطرفين يصبح منظراً للآخر يشاهده على الدوام . «وقال لي: أنت ضالتي، وأنا ضالتك، وما منا من غاب» . هذا ما قاله الحق للعبد في الموقف الحادي والعشرين . أما المخاطبة الثانية والأربعون فقد ورد فيها قول العبد للرب: «مولاي، أنا منظرك» . ويضيف الموقف الثامن والأربعون، قول الحق: «وقال لي: أنا في عين كل ناظر» . ومن شأن مثل هذه المقبوسات الأخيرة أن تؤكد ما فحواه أن تراث النفري إنما هو تراث نظر ورؤية وبصر واستبصار . إنه تراث العين، والعين هي أكثر أعضاء الإنسان نفاسة، كما قال أفلاطون . والأهم من ذلك أن هذا التراث الذي يلوب على مفقود عزيز إنما ينبثق من لهفة الإنسان وعطشه واندفاعه باتجاه الينبوع الذي تنبع منه الأشياء كلها .

فلقد جاء في الموقف الرابع عشر أن أحباب الله هم أولئك الذين ينجذبون إليه دون أن يرتقبوا أية نتيجة أو عاقبة، سوى التمتع برؤيته، ها هوذا يقول: «فأنا منظرهم، لا يسكنون أو يروني، ولا يستقرون أو يروني» .

وعلى أية حال، فإن الفرد المصطفى يتميز بمعنى يكاد أن يكون مطلقاً . فقد جاء في الموقف السابع والستين: «وقال لي: معناك أقوى من السماء والأرض . . وقال لي: معناك لا يجنه الليل ولا يسرح بالنهار . وقال لي: معناك لا تحيط به الألباب، ولا تتعلق به الأسباب» . ولقد سبق للموقف الرابع أن أكد على هذا الموضوع نفسه، إذ جاء فيه: «وقال لي: أنت معنى الكون كله . . » .

وفي مثل هذه البرهة اليانعة يشعر المرء بالقيمة العظيمة التي كانت تتمتع بها الثقافات الغابرة، تلك التي أعلت من شأن الإنسان حتى جعلت منه كائناً

كريماً نفيساً عالياً يجاور العاليات ويحاورها. ففي هذه النصوص النفرية المتحدرة إلينا من القرن العاشر الميلادي، يُرى الإنسان من حيث هو ماهية الكون، وتضفى عليه القيمة والنفاسة بوصفه الكائن الوحيد في الدنيا الذي يملك القدرة على التطلع إلى المافوق، وعلى النظر إلى الأعالي، لابالبصر وحده، بل بالبصيرة، قبل كل شيء. كما يتبدى هذا الكائن الكريم مسنوداً بكافة الأسانيد التي من شأنها أن ترسخ في نفسه شعوراً بأنه الغاية الختامية للكون برمته. إنه الروح القادر على تجاوز الضدين بغية البلوغ إلى الفسحة البريئة الناجية من أي تضاد على الإطلاق.

* * *

ولما كان تراث النفري تراث بصر وبصيرة، ولما كانت الغاية النهائية لهذا التراث أن يبلغ إلى ما وراء الأضداد، فقد بات من الطبيعي أن يجيء الخيال اختراقياً فذاً، أو عارماً في اندفاعه باتجاه تلك الفسحة السلمية التي هي أصلاً خيال صرف، لا يملك البتة أن يكون واقعاً عينياً محسوساً على أي نحو من الأنحاء. وبفضل هذا الحضور الغزير للخيال في «المواقف» و«المخاطبات». وخاصة في الكتاب الأول، فقد أُفعمت النصوص النفرية بالصور الفنية ذات الطابع الأدبي. وللحق أن هذه الصور كثيراً ما تكون سريالية، أو من ذلك النمط الشديد الشبه بروح الأساطير. وبداهة، فإن رجلاً يسمع لغة من الماوراء هو بالضرورة كائن قد زُوّد سلفاً بخيال عجيب، ولولا ذلك لما سمع مثل هذه اللغة قط. فمن الطبيعي أن يقال بأن النفري لا يأتي إلا من عوالم خيالية لا جذر لها سوى حنين الروح إلى ما يتجاوز اليومي والواقعي المعطى، باتجاه حياة ترسمها اللغة على الورق لتعاش ذوقاً صرفاً، أو لتستحيل إلى خبرة ذوقية خالصة.

ولقد بُنيت الرؤى الخيالية في أدب النفري على مبدأ المفارقة، أحياناً، وعلى مبدأ خرق العوائد، أحياناً أخرى، بل قل على المبدأين في ان معاً. فقد جاء في الموقف السادس والأربعين: «وقال لي: اقعد في ثقب الإبرة ولا تبرح، وإذا دخل

الخيط في الإبرة فلا تمسكه، وإذا خرج فلا تمده». ولا ريب في أن الجلوس في ثقب الإبرة هو أخيولة من فصيلة المفارقة، أو من فصيلة اللامعقولية الشاطحة، ولكنها ليست أشد إيغالاً في اللامعقولية من هذه الصورة التي جاءت في الموقف الخمسين: «وقال لي: إذا رأيت النار فقع فيها ولا تهرب، فإنك إن وقعت فيها انطفأت، وإن هربت منها طلبتك وأحرقتك». فالنار في هذا المقبوس لا تحرق إلا من هرب منها، وذلك على النقيض مما هو مألوف.

ولعل هذه الصورة الأخيرة أن تجد لها نظيراً في صور أخرى أوردها الكاتب في الموقف الرابع والأربعين، حيث يبلغ خياله إلى إحدى ذراه الشامخة: «فقال لي: قع في الظلمة، فوقعت في الظلمة، فأبصرت نفسي». ووجه المفارقة الآن هو أن الظلمة هي التي تكشف وتمكّن المرء من أن يرى، خلافًا لما يجري بالفعل. وفي مثل هذه اللحظات يتبدى الكاتب كما لو أنه يعبث بالأضداد في الكون الخيالي الذي يعاش ذوقاً، وذلك مقابل عبثها به في الكون الواقعي الذي يعاش بالفعل. وللحق أن تراث النفري لا يخرج عن كونه مباراة حرة بين الأضداد.

أما الموقف التاسع والأربعون فيحتوي على هذه الفقرة الشاطحة: «وقال لي: انظر كيف عملت، وبسط يده فوق، وقال: ما بقي فوق. وبسط يده تحت، وقال: ما بقي تحت. ورأيت كل شيء بين البسطين، والأرواح والأنوار في الفوقية، والأجسام والظلم في التحتية». ومن شأن مثل هذه الصورة أن تنجز رغبة النفري في الذهاب إلى ما وراء الأضداد بغية البلوغ إلى حيث يترسخ السلم على نحو سرمدي. فلقد تمكنت الاستطاعة ذات المشيئة المطلقة من أن ترغم الأعلى والأسفل، أو الفوق والتحت كليهما على التلاشي والإمحاء. وهذا فعل شطحي خارق، دون أدنى ريب. ولكن الكاتب سرعان ما يؤوب من النفي إلى الإثبات ليؤكد وجود الأعلى من جديد، وليضع الأنوار والأرواح في المرتبة الفوقية، والأجساد والظلمات في المرتبة التحتية الدنيا.

والآن، ما جدوى هذا النفي الذي سرعان ما يتقهقر باتجاه الإثبات؟ أو قل ما جدوى الشطح الصوفي بوجه عام؟ إنه اللعب الحر في الأمداء المفتوحة بإطلاق، إذ الخيال في التجربة الصوفية، وفي كل تجربة أخرى، هو فعل من أفعال الحرية بكل توكيد. فالإنسان المقمط بنواميس الجبرية التي تقيده وتحده، بحيث لا تسمح له إلا بالتحرك فوق مسافة قصيرة، إذا ما قورنت بأمداء الكون اللامتناهية، قد طور خياله ليخرق العوائد وليجتاز المسافات السرمدية التي يتعذر اجتيازها بغير الخيال الشاطح أو الشديد التطرف. وعلى هذه الأرضية، يملك المرء أن يستوعب السبب الذي جعل النفري يمحو ويثبت في آن واحد، وأن يدرك العلة الكامنة وراء زعم الصوفية بأن الأولياء تطوى لهم الأرض، فيعبرون المسافات المتداحة خلال غمضة عين.

والحقيقة أن محتويات الصوفية كلها ليست سوى أخيلة وحسب، ولكنها كجميع الأخيلة الأخرى، لا تقل عن كونها استجابة لحاجة الروح في الانعتاق من العوائد والمألوفات، أو من النواميس الطبيعية التي من شأنها أن تجعل الإنسان حبيساً في جلده، أو داخل مساحة شديدة الضيق. ولقد تنبه ابن عربي، أكبر المفكرين الصوفيين، إلى أهمية هذا الأمر، فوضع نظرية في الخيال لم يسبقه إليها أحد. ولا ريب في أن الجذر الذي تشطأ منه هذه النظرية هو أن الحياة الواقعية شديدة الافتقار إلى النسغ الذي يغذو الروح فيشبعها، وهذا مما يدفع الإنسان صوب مصدر آخر لا تعوزه القدرة على الإشباع والإمتاع.

* * *

جاءت لغة النفري في برهة الوساطة بين التجريد والتجسيد، بحيث يسعك أن تنعتها بأنها لغة الكثافة الرائعة، أو القول الكثيف الشفاف، وذلك بسبب كونها عميقة، من جهة، وصافية، من جهة أخرى. ويقيناً، إن مثل هذا الأسلوب الموسط

على نحو تلقائي، هو أقدر الأساليب، لا على استخراج العمق وحسب، بل كذلك على اجتناب التهويم الذي يثرثر دون أن يقول أيما شيء ذي بال.

ولقد جاءت الجملة في تراث الرجل قصيرة، أو مجزأة إلى أجزاء قصيرة ومتساوية في الطول، بحيث لا يطغى جزء على بقية الأجزاء، الأمر الذي أضفى على الأسلوب صفات الرشاقة والدماثة والهيف. أما المفردات فتتبدى وكأنها اختيرت على نحو تلقائي، بل كأن كل كلمة منها قد نوديت فجاءت إلى موقعها طائعة دون ممانعة أو تلكؤ. فمن الواضح أن صلة الرجل بمفردات اللغة هي صلة حميمة إلى حد يشعر معه القارئ بأن اللفظة تعشقه ويعشقها. وبفعل هذا العشق المتبادل كانت الكلمة في أسلوبه بريئة متألقة حتى لكأنها تشع. وهذا مما جعل الجملة أنيقة، صافية، أو مقطرة كالنبيذ المعتق الصرف. والأهم من ذلك أنها مقدودة على قد المعنى تماماً، دون زيادة أو نقصان. ولذا، فإن القارئ لا يفوته أن يشعر بأن كل جملة من جمله إنما هي كون قائم بذاته. فنتج عن ذلك ضرب من التنوع في المعاني وسعة في مساحة المجال. وما هذا بغريب على لغة من شأنها أن تكشف معنى الكينونة، وأن تجعل الذات تشف عن مدخراتها المركوزة في أعماقها النائية وبمثل هذه الفاعلية أثبت الأسلوب أنه متحيز لوظيفته الأولى، ألا وهي تقديم الإنسان بوصفه ماهية روحية بالدرجة الأولى. فلا مراء في أن اللغة هي الحقيقة الروحية المطلقة، إذ لا روح بغير لغة، ولا لغة بغير روح.

وفي الحق أن أسلوب المتنبي (معاصر النفري الذي توفي وإياه في سنة واحدة) لا يتفوق البتة على هذا الأسلوب، بل ربما أمكن القول بأنه لا يدانيه إلا في عدد قليل من الأحيان. فبينما يهبط أسلوب المتنبي ويصعد، بل يختلف من بيت إلى بيت، أو من قصيدة إلى أخرى، فإن أسلوب النفري يحافظ على مستوى واحد، في الغالب الأعم. أما أسلوب التوحيدي المشهور بجودته وحسن صياغته،

فإنه لا يرقى إلى أسلوب النفري، فبينما يتميز هذا الأسلوب الأخير بالينع والاخضلال الدائمين، فإن أسلوب أبي حيان لم يستطع أن يبرأ تمام البرء من نازع التليف أو التخشب.

إن أية لغة لا يسعها البتة أن تكون لغة العلو ما لم تكن، بالدرجة الأولى، رشيقة، مدمثة، هيفاء. وفضلاً عن ذلك، لابد لها من المتانة والتماسك والتراص، في الوقت نفسه.

ويبدو أن تماسك الأسلوب وصلادته في تراث النفري هما نتاج تلقائي للشعور بأن العالم نفسه صلد ومتماسك وذو أجزاء مترابطة، بل متلاحمة، مثلما هو في الوقت نفسه نتاج لمتانة العلاقة بين طرفي الحوار. فالإنسان لا يجيء إلا من داخله، أو من فؤاده المحكوم بالميل والهوى. «وقال لي: فعل القلب أصل لفعل البدن». هكذا جاء في الموقف الخامس والعشرين.

والكلمة في هذا التراث، إذ تمخر عبر فضاء مطلق، من شأنها أن تؤكد على أن الصوفية استجابة لنداء اللغة، تماماً بقدر ما هي حنين إلى الآخر العالي بإطلاق. أو قل إنّ زخم النزوع إلى الساميات لابد له من أن يخلق لغة ذات ثقل نوعي يكافئ زخم النزوع نفسه.

وهذا يعني أن ثمة توازناً بين الحامل والمحمول، مثلما يؤكد على أن لون الأسلوب هو لون الذات، دون زيادة أو نقصان. فأنت تشعر، إذ تقرأ تراث النفري، بأن كل كلمة من كلماته المغسولة بندى الفجر، لا تقصد إلى الديمومي الثابت إلا لأنها ما صدرت إلا عن هذا الديمومي الثابت نفسه، حتى لكأنها لا تبتغي شيئاً سوى الإنابة إلى الينبوع الذي انبثقت منه. ولا مبالغة في القول بأن من أبرز أهداف هذا الأسلوب، العميق الشفاف، أن ينكشف الروح البشري أمام نفسه، وأن يتعرف على محتوياته ويستمتع بها.

ولقد عرف الكاتب كيف يحقن أسلوبه باليخضور الذي لا تجففه الشموس مهما يك حرها عارماً. وذلك هو سر الأصالة في كل كتابة أصيلة. فلقد استطاع أن يبث، وعلى نحو تلقائي، شيئاً من الغبش داخل نسيج اللغة. وبهذا الغبش، الذي هو مانع للتسطح، اقترب النص النفري أيما اقتراب من بنية الهيكل الوثني القديم، وهو البناء الذي ما صنع إلا ليوحي للمتعبدين بالاستسرار والقداسة في آن واحد. فالسري مقدس والمقدس سري في هذا المناخ المنسوج من روح الأسطورة العريق. وبفضل هذا الغبش المستوري الطابع، يشعر قارئ «المواقف» و«المخاطبات» بأن الكاتب يقدم نفسه، على نحو صامت أو خفي، من حيث هو نائب لقوة الخلق الكونية، بل ربما أوحى إليك بأنه يبذل جهداً خلاقاً بغية استعادة الروح الوثني المهجور. فللحق أن اللغة النفرية، عبر تفورها الفياض، ومن خلال صيانتها لشيء من خصائص الأسطورة، إنما تحاول أن تحرر في الإنسان طاقة مكبوتة ومنفية إلى أقصى المنافي. إنها الطاقة التي تدفع الإنسان للخروج من المادة وثقلها وجفافها وصرامة قوانينها وافتقارها إلى الحرية. ولهذا يشعر قارئ النفري بأن الرجل هو كاتب القداسة، أو أمين سرها المؤتمن على جميع خزائنها وثرواتها، ولو لم يكن كذلك لما أوتي هذا الأسلوب الذي لا يؤتاه إلا ذوو القامات الشاهقة، والذي من شأنه أن يجعل من النص المكتوب سياحة في داخل الذات، وليس في أي موضع آخر.

ما الذي تحاول هذه اللغة أن تفعله؟

إنها تستحضر حضرة نائية لعلها أن تكون مثاراً لكل لهفة في الروح البشري. فما النفري إلا الإنسان إذ يشرب محتويات روحه دون أن يرتوي. وهذا هو بالضبط ما عبر عنه الكاتب حين راح يتشكى من قصور اللغة، ومن عجزها

عن أن تقول. وما لهذا التشكي من سبب سوى أن النفري لسان يبتغي أن يقول ما لا يقال. وبداهة، فإن مثل هذا النازع هو نتيجة حتمية لرغبة الروح في حياة عالية تتمتع بقيمه مفارقة للمادة، حياة لا يملك الواقع اليومي أن يصنعها، ولا أن يستجيب لمطالبها على الإطلاق.

* * *

أزمة النِّفَّري

لعلها أن تكون حقيقة شديدة الصدق تلك التي قال بها نفر من علماء الاجتماع الثقافي، وهي ما ينص على أن الظاهرة الصوفية في طور علوها لا تظهر إلا في مدن مكتهلة، أو جانحة صوب الشيخوخة والاتضاع، وأن المجتمعات البدائية والقروية تكاد أن تجهل هذه الظاهرة الثقافية، أو هي لا تعرف منها إلا مستواها البسيط. فلا ريب في أن المدينة الشائخة، أو نصف الشائخة، هي أكثر المجتمعات قدرة على إنتاج الشعور بالاغتراب، أو بإقصاء الفرد وتهميشه وعزله عن الناس، ولا سيما الفرد الحساس الذي لا يملك أن يتكيف مع الانحطاط الذي يصيب الحياة في مجتمع من شأنه أن يدفع كل فرد نحو السعي اللاهث وراء المال، بحيث لا يبقى للإنسان من هدف في الحياة سوى النقود والنفوذ. وهذا يعني أن كل ما هو إنساني قد تعرض للنفي، أو أُرغم على النزوح باتجاه هامش الحياة.

إذن، في الجو الاجتماعي الخانق المأزوم وحده يتيسر للظاهرة الصوفية أن تنشأ وتشب عن الطوق، لأن من طبع الشيء أن يحرّض نقيضه على المجيء إلى الوجود، وذلك وفقاً لناموس جدل الأضداد. فليس من قبيل الصدفة أن يبدأ التصوف الإسلامي كله في الشطر الجنوبي من بلاد الرافدين خلال النصف الأول من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، إذ إن ذلك الإقليم الذي احتوى على مدينة البصرة أولاً، وهي ميناء الشرق، أو الميناء المنفتح على الهند والصين، ثم أنشأ مدينة بغداد، عاصمة الممالك الإسلامية كلها، قد استحال إلى أكبر مستودع

للمال في الدنيا بأسرها، وذلك ابتداءً من عصر هارون الرشيد، أو قبل ذلك ببضعة عقود من السنين. ومن شأن هذه الملاحظة أن تضمر ما فحواه أن الصوفية لا تنضج إلا في مجتمع يكثر فيه المال حتى يصير إلهاً معبوداً في الأرض من دون اللّه.

عند ذاك يتطلع الفرد الحساس إلى علاقة سوية مع المجتمع فلا يجدها، فيرد الفعل بأن يتجه صوب الماوراء علّه يملك أن ينفلت من ابتذال الحياة، أو قل من اغترابه المرير. وهذا يعني أن الصوفية هي، أولاً، ثورة الإنسان على المال، أو على غربته الاجتماعية النافية لماهيته وقيمته.

ولقد كان المال يأتي إلى العراق من سبيلين اثنين، أولهما الخراج الذي كانت تدفعه أقاليم الدولة العباسية للخزينة المركزية في بغداد، وثانيهما التجارة الدولية بين الشرق والغرب. ومما هو معلوم أن مدينة البصرة في جنوب العراق كانت واحدة من أكبر مراكز التجارة العالمية، وذلك بحكم كونها ميناء كبيراً على شط العرب المفضي إلى الخليج، ثم إلى الهند والصين. ولهذا السبب، فإن ثقل العراق التاريخي في ذلك الطور من أطوار الزمان قد احتكره النصف الجنوبي من ذلك الإقليم واستأثر به دون النصف الشمالي، الذي ظل مغموراً حتى الحروب الصليبية على وجه التقريب.

وجاء اكتشاف العرب للذهب في القرن الأفريقي الغربي بمثابة منشّط كبير للاقتصاد في العالم الإسلامي كله، ولاسيما في الأندلس ومصر والعراق. وهناك من يعتقد بأن العالم العربي قد ظل قوياً حتى نضوب مناجم الذهب في القرن الأفريقي الغربي خلال القرن الخامس عشر الميلادي. كما أن هنالك من يعتقد بأن مدن أوروبا لم تنضج إلا بفضل ما صبّه العرب في تلك القارة من ذهب أفريقيا الغربية.

* * *

مما هو مؤكد تمام التأكيد أن الصوفية الإسلامية قد ابتدأت في مدينة البصرة حصراً، وأن من أبرز مؤسسيها رابعة العدوية، وهي من عاشت وماتت في تلك المدينة الشديدة الثراء يومذاك. وبعد وفاة رابعة مباشرة (٨٠١م) اتخذت الصوفية من مدينة بغداد قاعدة لها. ولا مراء في أن بغداد البسطامي والجنيد والحلاج هي عاصمة الذهب في العالم خلال القرن التاسع الميلادي، أو الثالث الهجري. ولا يخفى على من يتتبع سيرة الحلاج وأخبار محنته بأناة أن الصراع الذي أفضى إلى مقتله هو صراع من أجل السلطة. وكل صراع من هذا القبيل إنما هو صراع من أجل المال قبل كل شيء.

ولعل أهم ما في أمر المجتمع الذي بلغ إلى برهة توثين المال أو عبادته على نحو صريح، أن تكون مؤسساته معطوبة من الداخل، بحيث لا يملك الفرد، ولا سيما الحساس، أن يتكيف مع هذه المؤسسات التغريبية التي يتحكم بها الرهل والقحل من جهة، والاستبداد المتشنج، من جهة أخرى. وربما كان الإفراط في الأنانية أبرز صفة بين صفات الإنسان في مجتمعات المال والنفاق ومساوئ الأخلاق، التي رأى إميل دوركايم، عالم الاجتماع الفرنسي، أن الأنوميا(Anomia)، أو فساد المعايير الكلية، هي صفتها الشاملة. وفي مثل هذه المجتمعات المتحجرة لا ينضج شيء كما ينضج الشعور بالاغتراب وعدم الانتماء. وربما جاز القول بأن كل تقدم في الوعي البشري لا يقل عن كونه تنمية لهذا الشعور المغترب نفسه، وكذلك للحساسية التي لابد لها من أن ترافقه على الدوام.

ومما هو جدير بالتنويه أن الشعور بالغربة هو عنصر ملازم للروح الحساس في جميع الشروط والظروف، ولكن من شأن الجشع واستفحال شراسة المال أن يؤججا هذا الشعور حتى يصبح كآبة مريرة سوداء.

إذن، تصير الحياة في مدن الاغتراب المتخشبة لهاثاً محموماً وراء النقود

والنفوذ. وهذا يعني أن العيش قد استحال إلى كابوس شديد الوطأة، فلا يطيق الحساسون الذين لابد لهم من السعي وراء مخرج ما. ولماذا لا يكون النسك، أو الزهد المتنكر للدنيا، بل حتى التصوف، هو المخرج من هذه الأزمة الآزمة التي تتورط فيها الروح دون أن تكون قد اختارتها بتاتاً؟

وههنا يتدخل الفعل الحر الذي هو اختيار حصراً، والذي هو ناتج هيف في الروح، أو حساسية نفسية، في الوقت إياه. وهذه سمة لا يؤتاها إلا الفرد الفريد، ذو القامة الباذخة والوجدان الحميم.

وإذ يتدخل هذا الوجدان العالي، فإن الداخل يثور على الخارج، فيفضل الإنسان الصوف على الحرير، ويطفر من ضيق العبودية المادية إلى سعة الحرية وانديا حها. ولكن هذا العمل لا يقوى عليه إلا النخبة المزودة بأرواح مطهمة هيفاء، لا تملك إلا أن تضمر الاشمئزاز من كل ما هو فاسد وسقيم.

* * *

إذن، تبدأ الصوفية من الشعور بالاغتراب، الذي تفرزه المدن المتورمة المتضعة على نحو آلي أو حتمي. والاغتراب شعور يكابده، أو لابد من أن يكابده، أفراد حساسون لا يستطيعون أن يتكيفوا مع مجتمع لا محل فيه للعواطف الصادقة، أو للاتصال الإنساني الأصيل بين الأفراد. فكل اتصال في مدن الأورام إنما تؤسسه المصلحة والملق والمداهنة، ولهذا، فإنه يفتقر إلى الحرارة والصدق ونبل الغاية. وبفعل هذا الوضع التغريبي يشعر المرء، ولاسيما الحساس، أنه مهجور، أو مفصول عن الآخرين، وأن هاوية لا تعبر تفصل بينه وبين الناس، إذ لا يرضى الكائن الحساس إلا أن يكون الاتصال في العمق حصراً، وإن لم يكن كذلك فلا لزوم له بتاتاً. وعند ذاك، فإنه يبحث عن الاتصال الأصلي في مكان آخر، فيجده في الفعل المجاني، أو اللانفعي، أو ذاك الذي هو بغير مردود مادي، كالتصوف

والتفكير وإنتاج المنجزات الفنية والأدبية. وبذلك يحاول المرء أن يوظف غربته في مشروع روحي ذي صلة وثيقة بالعلو، حين يعمد إلى مثل هذه الأفعال الحرة الكريمة التي لا هدف لها سوى الاتصال الأصيل.

وإذ يحاول التصوف أن يحيل المرارة إلى حلاوة والخواء إلى ملاء، فإنه يكون قد اتخذ لنفسه هدفاً واضحاً، وهو الدفاع عن الذات ضد الغثاثة والرثاثة والاتضاع وخسران الماهية، وهذه أحوال لا يطيقها الحساسون. وفي الحق أن الاغتراب لا يقتصر تأثيره على التصوف وحده، بل يتعداه إلى الفنون والآداب في كثير من الأحيان. فهو صريح في شعر المعري، وفي بعض كتابات التوحيدي، وكذلك في بعض قصائد المتنبي الذي عاصر النفري وتوفي معه في سنة واحدة هي سنة ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م.

ومع أن ابن عربي قد نفى أن تكون الغربة سمة من سمات أهل المعرفة والكمال، إذ هي عنده منزلة أدنى ينزلها المتوسطون والمريدون، وذلك في الجزء الثاني من «الفتوحات المكية» (وهذا الجزء الثاني حصراً هو واحد من أعظم الكتب التي كتبتها البشرية)، مع ذلك فإن تراثه كله هو نتاج للشعور بالغربة قبل كل شيء، وإن كان قد رأى نفسه من أهل المعرفة والكمال الذين تجاوزوا حال الاغتراب والاستلاب. وحبذا مثال سريع. حين يقول الشيخ الأكبر في الجزء الثاني من «الفتوحات المكية»: «ماثم إلا جمال»، فإنه لا يفعل شيئاً سوى الدفاع عن نفسه ضد بؤس الحياة وابتذالها في عالم الاغتراب المرير. فهل يعقل أن يكون ابن عربي، الأندلسي الأصل، قد عاصر حروباً اجتثاثية شديدة الشراسة (معركة حطين في الشرق، ومعركة الأرك ومعركة العقاب في الأندلس)، كما عاصر سقوط معظم بلاده التي جاء منها، وما تعرضت له من كوارث ومصائب، وأن لا يكون هنا لك في الوقت نفسه إلا الجمال وحده؟

وههنا يتبدى الدفاع وكأنه قد تطرف كثيراً حتى صار الفرد الحساس يعيش في كون يخصه بمفرده ولا يخص سواه من الناس.

* * *

وأياً ما كان الشأن، فإن الكتابين النفيسين اللذين تركهما محمد بن عبد الجبار النفري القادم من مدينة نفر العراقية، أعني «المواقف» و«المخاطبات»، إنما يؤسسهما شعورمرير بالغربة قد لا يخفى على الدارس المتأني والمتفطن لما يسكت عنه الكلام المنطوق أو المكتوب. فالكتابان تنسجهما حزمة من الأضداد أو المثنويات، أهمها الله والسوى، والقرب والبعد، والفرق والجمع، والظاهر والباطن، والنطق والصمت، والليل والنهار، والحياة والموت، والمعرفة والجهل، والعبد والرب، والنور والظلام، والنار والماء... إلخ. وهذا يعني أن النفري شديد التأثر بالمانوية التي تهتم بالتضاد أيما اهتمام. فمما هو معلوم أن نفر، أو نيبور السومرية، شديدة القرب من بابل، مدينة ماني، بل عاصمة الديانة المانوية. وبالتأكيد، كانت المانوية واسعة الانتشار في زمن النفري.

وفي زعمي أن أهم ما يرمي إليه النفري بعد الدفاع ضد الاغتراب أو الاستئصال، الذي يتلخص في أن ترفض البيئة الاجتماعية لأنها ترفضك، هو تجاوز الأضداد والبلوغ إلى ما وراءها، حيث لا شر ولا توتر ولا سلب ولا تغريب، بل حال رؤيوية نرفانية تتخطى جميع الآفاق الدنيوية. ولهذا بالضبط أخذ الرجل يطور مقولتي «الرؤيا» و«الموقف» اللذين يرى فيهما التجاوز الذاتي أو الجواني للوضع الدنيوي المتوتر المأزوم. ففي قاع الخطاب النفري يرخم اعتقاد جازم بأن الاغتراب أو البؤس، أو الشر، هو حال ديمومي من أحوال المشروع البشري كله، لا يفارقه البتة، بل يغلغل في جميع ثناياه وتفاصيله وأجزائه الصغيرة على نحو شامل وصريح في آن معاً. وهذا يعني أن الصوفية التي يتخذها الرجل طريقة للخروج من هذا المأزق هي التجاوز أو الجهد الذي يبتغي التجاوز والخلاص.

وقد لا يخفى على الذين درسوا النفري بأناة، ولم يكتفوا بالافتتان بجانب واحد من جوانبه الكثيرة، كالصورة الفنية أو الأسلوب الشعري، أن الرجل متأثر بالبوذية والمسيحية والمانوية والزردشتية بقدر ما هو متأثر بالإسلام. أما أثر الزردشتية عليه فيتبدى من خلال التقديس الذي يكنه للنار على نحو نصف مكتوم، وكذلك من خلال اهتمامه الملموس بمثنوية النور والظلام. ففي الحق أن كلمة «النار» شديدة التواتر في كتابات النفري. ويبدو لي أنه صوفي تركيبي استطاع أن يوفق بين هذه الأديان كلها أيما توفيق. وهذه واحدة من خصائص الصوفيين بوجه عام.

ومهما يكن جوهر الأمر، فإن النظر إلى العالم بوصفه وحدة أضداد هو بحد ذاته توتر ونتاج لتوتر أيضاً. وعندي أن النفري لن يفهم الفهم المناسب تماماً بمعزل عن هذه الصفة أو الظاهرة التي تتميز بها نصوصه كلها. ثم إن مما قد يكون صواباً أن حياة الزهد والتجوال في الأرض التي عاشها النفري هي في حد ذاتها مفتاح لاستيعاء تجربته الحية وسر شخصيته ومنطويات كتاباته أو مضمراتها. فلعل مما هو مقبول تماماً أن هذا التجوال، الذي انتهى بموته في إحدى قرى مصر العليا، هو رفض للتعايش مع مدن الاغتراب والاستلاب التي من شأنها أن تكبس روح الإنسان حتى تدفعه إلى التمرد والرفض والانسحاب، ولكن شريطة أن يكون ذا حساسية وإرهاف.

فمع النفري، وربما مع كل صوفي كبير، تظهر الذات وكأنها الصخب الذي يحن إلى السكون. ولعل هذا الحنين الدافئ الصادق أن يتضح جيداً بواسطة مقولة «الرؤيا»، وكذلك مقولة «الموقف»، وهما الفكرتان السيدتان في كتابات النفري كلها. فالوقفة والرؤيا لا هدف لهما إلا السكون بجوار الله. وما هذا السكون نفسه سوى الخلاص من عالم الخواء والتوتر المرير.

* * *

ومما هو شديد النصوع للمتأني أن المثنوية الكبرى بين جميع المثنويات التي تنسج الخطاب النفري هي مثنوية اللّه والسوى، أو المادة، وهذه مثنوية شديدة الدلالة، بل هي المفتاح الذهبي الذي من دونه لن يتيسر لأحد أن يستوعب حقيقة الرجل. وحبذا بضعة مقبوسات لعلها أن تشرح الأمر:

١- «وقال لي: سُدّ باب قلبك الذي يدخل منه سواي، لأن قلبك بيتي.»

(المخاطبة ١٣)

٢- «يا عبد، من صبر عن سواي أبصر نعمتي، وإلا فلا.»

(المخاطبة ١٥)

٣- غششتك إن دللتك على سواي.»

(الموقف السادس)

٤- «وقال لي: آليت لا أقبلك وأنت ذو سبب أو نسب.»

(الموقف التاسع)

٥- «وقال لي: لا يجاورني وجد بسواي.»

(الموقف ١٧)

ولعل في الميسور أن يحشد المرء عشرات المقبوسات الدالة على أن النفري لا يرى في الكون أية مثنوية أكبر من مثنوية اللّه والسوى، أو الروح والمادة، إذ السوى عند الصوفيين هو كل ما عدا اللّه، أو أي شيء سوى اللّه، بل إن السوى لا يقل في نظر النفري عن أن يكون الشيطان نفسه. ويتبدى الإنسان وكأنه برهة يتجاذبها هذان القطبان المتعارضان إلى الحد المطلق الذي يجعل كل صلح أو كل وساطة. ولأن النفري يميز تمييزاً مطلقاً بين اللّه والمادة، فإن الآية القرآنية التي يكررها عدة مرات هي هذه: «ليس كمثله شيء» (سورة الشورى). وهذه آية

تتضمن ما فحواه أن المادة لا تشبه اللّه بتاتاً. إن هذا ليس تنزيهاً وكفى، بل هو قبل كل شيء رفض للمادة ونبذ للحياة. ويهذا الموقف يختلف النفري عن ابن عربي اختلافاً يطال الصميم.

لقد أسس النفري هاوية لا تعبر بين الروح والمادة. ولابد لهذه الحقيقة الأولى بين جميع الحقائق التي تخص ذلك الرجل النادر من أن تكون لها دلالة كبيرة جداً. وأغلب الظن أن تلك الدلالة هي اشمئزازه من تفشي المادة أو عبادة صنم المال في الحياة خلال القرن الرابع الهجري، بل خلال التاريخ كله. فحيثما كان المال كان التاريخ وكانت الصوفية.

وأحسب أن هذا الموقف الذي يتطرف إلى هذا الحد في رفض المادة، التي لم يرها إلا بوصفها قوة إبليسية أو جهنمية تجهل الخير جهلاً مطبقاً، ليس بموقف إسلامي بتاتاً. فالإسلام دين الوساطة، أو هو الدين الذي يقدس الروح دون أن يرفض المادة رفضاً كلياً أو مفرطاً في التنكر لها، كما يفعل النفري وأستاذه البوذا. إن الإسلام يرفض التطرف والإسراف وينادي بالاعتدال، إذ لقد جاء في القرآن الكريم: ﴿**ولا تنس نصيبك من الدنيا.**﴾ كما جاء فيه كذلك: ﴿**قل من حرّم زينة اللّه التي أخرج لعباده**﴾.

أما رفض الحياة أو المادة بهذا التطرف فهو البوذية حصراً وتحديداً. فالبوذية هي دعوة صريحة إلى استئصال الحياة والتخلص منها، لأنها ألم، بل لأنها لا تملك أن تكون غير بؤس وشقاء، وفقاً لمذهب البوذا. ولكن النفري لا يقول البتة باستئصال الحياة، ولكنه يوحي لقارئه بأن المادة دنس في كثير من الأحيان. فلئن كنا لا نبلغ إلى اللّه (الروح، الخير) إلا إذا هجرنا المادة هجراناً تاماً، كما يرى النفّري، فهذا يتضمن أن علينا أن نهجر الحياة نفسها، أي أن نستأصل شأفتها حتى لا يبقى لها وجود. ولئن لم تبق هنالك حياة، فمن ذا الذي سوف يبلغ إلى اللّه؟ إن هذا تطرف لا أعرف من ذهب إليه في مجال اللغة العربية سوى صاحب «المواقف»

و«المخاطبات». ويبدو أن النفري الذي انبجس موقفه من أن الحياة معضلة كما هو شأن البودا)، لم يفطن إلى الحقيقة الأولى بين حقائق الحياة، ألا وهي أن الحياة سر في المقام الأول. ولعل في الميسور أن يصاغ سؤال السر على النحو التالي: لماذا يتشبث البشر بالحياة، مع أنها تنطوي على حزن كثير وفرح يسير؟ أو ربما على هذا النحو: كيف استطاع البشر أن يتحملوا تاريخهم الذي يطحن عظامهم كما تطحن الطاحون الحبوب؟ إن هذين السؤالين ينبغي أن يكونا عند الألباء موضع تأمل فلسفي عميق.

* * *

أما المفارقة الحادة في تجربة النفري، فتتلخص في أن موقفه المشمئز من المادة أو السوى، والذي ينطوي على شيء من النزعة العدمية، قد تمكن من إنتاج هذه النصوص الحية، بل الخالدة والشديدة القدرة، لا على الاجتذاب وحده، بل على الإنعاش، أو ترسيخ الحياة، بالدرجة الأولى. ويبدو أن ثمة مفارقات أُخرى في تجربة الرجل، لعل أهمها تلك المفارقة التي يتبدى من خلالها وكأنه لا يرى في اللغة سوى عجز، مع أنه قد جعل اللغة تنطق على نحو نادر في العالم بأسره.

ولقد أراد النفري أن يسفّه المال وسلطته التغريبية النافية لروح الإنسان، أو لكل ما هو إنساني، وأن يرفض المجتمعات التي صار فيها المال وثناً معبوداً في الأرض. ولهذا، حمل عصاه وساح في الأرض، مؤثراً القفار على مدن الاغتراب والاستلاب. وبفضل هذه الحساسية الرافضة للدنس اكتشف السمة الأثيرية للغة، أو اكتشف طهرها ونقاءها، وبذلك اكتشف طاقتها الإنعاشية التي تصلح بديلاً عن حياة لا تستحق أن تعاش. وهذا يعني أن الرجل قد اكتشف أول حقيقة تخص الحسّاسين، وهي أنه ما من حرية، وما من حياة على الأصالة، إلا في الإبداع وحده، أو قبل سواه.

ومن شأن هذه الحقيقة الخاصة بصفوة البشر، وهم من يكابدون الاغتراب

على نحو من الأنحاء، أن تحيل المرء على حقيقة أخرى خلاصتها أن الأوضاع الاقتصادية، على الرغم من كونها شرطاً أولياً ضرورياً، لا تكفي لتفسر الظاهرة الصوفية، إذ لابد من أخذ الثورة الروحية في الحسبان لدى دراسة هذه الظاهرة الثقافية الشديدة التعقيد.

فليس مما هو مقنع بتاتاً أن يختزل الإنسان في نشاطه الإنتاجي، ولكن إغفال التأثير الذي يمارسه الاقتصاد على الروح هو غلطة فادحة لا تقل شناعة وسوء أثر عن تلك الغلطة التي يرتكبها أولئك الذين لا يرون الإنسان إلا حصيلة شروطه الاقتصادية حصراً. جزماً، إن الروح، أو الإنسان، أكبر من جميع الشروط بلا استثناء، مع أنه لا وجود له من دون هذه الشروط التي يغرس فيها بذوره وجذوره التي تمده باليخضور.

ومما هو جدير بالتنويه في هذا الموضع أن تحليل أسلوب النفري تحليلاً دلالياً أو استنفارياً، قد يكون أحسن منهج لدراسة ذلك الكاتب الفريد الذي لا يشبه أي كاتب آخر قط. فربما كانت مدخرات النص أو مضمراته وممكناته أكبر من سطوحه وأغزر، وأكثر قدرة على احتقان فحواه واختزانها في نسيجها المعطى للبصيرة وحدها. ولا مرية قط في أن كل منطوق أدبي ينطوي على فحوى مسكوت عنه. وليس في الميسور أن يتكشف هذا المضمر، أو المكتوم المكنون إلا عبر تحليل الأسلوب بواسطة أنوار الاستبصار. وهذا فعل يسعك أن تطلق عليه اسم الاستبار، وهو ما يعمد إلى اختراق السطح باتجاه الأعماق. ولكن ما يؤسف له حقاً أن حركة الدراسات النقدية في العالم العربي، على الرغم من نموها الظاهري، وكذلك على الرغم من نمو الشروط التي من شأنها أن تسهم في إنضاجها، لم تتطور إلى الحد الذي يمكّنها من إنجاز أي تحليل فذ في مضمار الأساليب الأدبية. وربما كان علينا أن ننتظر طويلاً قبل أن نتمكن من النهوض بمثل هذا الفعل الناضج الكبير.

ابن عربي
ومذهبه الإنساني
(٥٦٠هـ/١١٦٥م-٦٣٨هـ/١٢٤٠م)

كان التصوف الإسلامي قد اجتاز مسافة طويلة حين بدأ محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي بكتابة مؤلفاته الغزيرة في أواخر القرن السادس الهجري، أو الثاني عشر الميلادي. ففي الشطر الأخير من القرن الثاني للهجرة كانت رابعة العدوية قد أسست نزعة الحب الإلهي التي صارت فيما بعد جزءاً من نظرية المعرفة الصوفية، والتي سوف تنمو على يد ابن عربي نفسه لتصبح نظرية في المحبة الإنسانية الشاملة.

ولعل في الميسور القول بأن جيلاً من النساك والزهاد الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري، أو الثامن الميلادي، وعلى رأسهم سفيان الثوري والفضيل بن عياض وإبراهيم بن أدهم، قد مهدوا السبيل أمام الصوفية التي ازدهرت أيما ازدهار في القرن الثالث. ولقد بنيت الحركة الزهدية في ذلك الجيل الأول بناءً أخلاقياً أكثر مما هو بناء معرفي. وكان مبدؤها الأول هو مثنوية الترف والشظف، وهو مبدأ يعني أن أهل النعمة المادية محرومون من النعمة الروحية، وأن المرشحين للقرب هم أهل الفقر والجوع والازورار عن بهجة الدنيا والإزراء بأمجادها وثرواتها.

ولعل أهم ما في أمر الصوفية منذ القرن الثالث الهجري أنها لم تعد شظفاً ولا زهداً، وإنما استحالت إلى نهج فكري أو معرفي، أو صارت موقفاً من الوجود والحياة، ولاسيما ابتداءً من ذي النون المصري وأبي يزيد البسطامي. وكان علم

التوحيد الذي أسسه الجنيد أبرز إنجاز أنجزته المدرسة البغدادية في النصف الثاني من ذلك القرن. ولا ريب في أن علم التوحيد هذا هو واحد من الأسس التي سوف تتأسس عليها مدرسة وحدة الوجود، وهي تيار صوفي طوره الأندلسيون دون سواهم، فبلغ ذروته مع ابن عربي في النصف الأول من القرن السابع الهجري، أو الثالث عشر الميلادي.

ومن المؤكد أن ابن مسرة القرطبي (٨٨٣-٩٣١م)، وهو السلف البعيد لابن عربي، قد وصل إلى بغداد آتياً من العاصمة الأندلسية يوم كانت عاصمة العباسيين المركز الأول للتصوف في العالم الإسلامي بأسره. وحين عاد إلى قرطبة واعتزل في جبلها مع حفنة من المريدين، أسس مدرسة ينبثق فكرها من مبدأ يمزج التفلسف بالتصوف، بحيث تكون النتيجة تركيباً ثالثاً يتجاوز الاثنين معاً. بيد أن جهوده لم تؤت ثمارها على الفور، بل بعد مرور قرن وبعض القرن، إذ بلغت المدرسة أشدها على أيدي رجال من أمثال ابن العريف وابن قسي في القرن السادس الهجري، أو الثاني عشر الميلادي، الذي بلغ فيه التناحر الدموي بين الشرق والغرب ذروة لم يعرفها من قبل ولا من بعد.

ومما هو جدير بالتنويه أن الغزالي القادم من طوس إلى بغداد كان يعمل في مطلع ذلك القرن نفسه، أو في أواخر القرن السالف، على تطوير نظرية صوفية تصب جل اهتمامها على الصدق أو على اليقين، بل قل إن الغزالي قد أسس صنفاً من أصناف العلوم يسعك أن تطلق عليه اسم العلم باللّه. ويتأسس هذا العلم على مفهوم المعرفة القلبية التي يراها أسمى وأصدق من المعرفة الذهنية أو البرهانية. فهو يعتقد بأننا نعرف بأنوار يلقيها اللّه في الفؤاد، الذي يراه الغزالي «سراً من أسرار اللّه، ولطفاً من ألطافه الحسنى». وهذه، بالتأكيد، فكرة سوف يتبناها ابن عربي، كما سوف يتبناها ديكارت الذي هو فيلسوف منطقي بعيد عن الصوفية.

وهكذا كانت مقولة الكشف هي المقولة الأولى بين مقولات الغزالي كلها.

وسوف يقول ابن عربي بالكشف، وبالتجلي الذاتي الذي هو الاسم الآخر للكشف. وبذلك يكون الغزالي قد مهد السبيل أمام ابن عربي أكثر مما فعل ابن مسرة، أو أي من تلاميذه على الإطلاق. فمع أن الصوفي الآتي من مدينة طوس قد نسف الفلسفة، فإنه استطاع أن يجعل من الصوفية نفسها فلسفة خاصة لها ركائزها ومبادئها وأفكارها الكبرى.

* * *

ليس من السهولة بمكان أن يُلمّ المرء حتى بالمسارات المحورية لتراث ابن عربي، إذا ما حصر نفسه ضمن إطار مقالة واحدة محدودة الصفحات. ففضلاً عن أن مؤلفاته من الكثرة بحيث لا تكاد تحصى، وبالإضافة إلى أن نصوصه شديدة التعقيد إلى حد الاستعصاء على الفهم الصافي في كثير من الأحيان، فإن منهجه مركّب من عناصر شديدة التباين والتنوع، إذ إن الرجل ينبع من ينابيع لا حصر لها، شأنه في ذلك شأن كل مفكر كبير. فهو يصدر عن الفلسفة اليونانية، ولاسيما الرواقية والمشائية، كما يصدر عن القرآن والسنة النبوية، وعن فقه اللغة العربية، وكذلك عن الشعر التراثي الذي بلغ أوجه قبله بكثير. كما أنه يصدر عن تراث المتكلمين الإسلاميين، وبخاصة الأشعرية، وكذلك عن رسائل أخوان الصفا وفلسفة المعتزلة، أو قل إنه يصدر عن التراث العربي جملة. والأهم من ذلك أنه يستفيد من الموروث الصوفي برمته، ولاسيما تراث النفري والغزالي وابن مسرة ورجال وحدة الوجود كابن العريف وابن قسي وأبي مدين. وبسبب من كثرة الينابيع وتنوع أصنافها، فقد جاء مذهبه غنياً بالمعاني والأفكار والمعلومات الشديدة التباين، بل لعل في ميسورك القول بأن تراث الشيخ الأكبر موسوعة صوفية قائمة بذاتها.

ذات مرة قال الفيلسوف الألماني فريدرك هيغل بأن منهجه قد ضم جميع المناهج السالفة، وأضاف بأن آخر فلسفة هي احتواء لجميع الفلسفات التي سبقتها.

وعندي أن هذا القول الصحيح إلى حد ما من شأنه أن يصدق على ابن عربي تمام الصدق. ومما هو مؤكد أن الشيخ كثيراً ما يؤكد أنه وارث، بل لقد كان يدرك فكرة استيعائه أو احتوائه لجميع الذين سبقوه. ولا أدل على ذلك من قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائداً
وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه.

وهذا يعني، بوضوح مبين، أن منهجه قد ضمّ جميع المناهج السابقة، أو قل إنه استفاد من مصادر كثيرة وشديدة التنوع والتباين. ولهذا فقد جاء تراثه معقداً وعسيراً على الإدراك.

ومما يزيد في التعقيد أن الشيخ قد صمم سلفاً على أن يبعثر مذهبه داخل كتبه، ولاسيما داخل «الفتوحات المكية» الذي يشبه دغلاً من الأدغال لكثرة ما يحتوي من الموضوعات والأفكار والأخيلة والصور والمفاهيم. فابن عربي لا يعرض مذهبه وجده، بل يعرض مذاهب الآخرين أو عقائدهم. يقول في مقدمة «الفتوحات المكية»: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة، فما أفردتها على التعيين، لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة، مبيّنة، لكنها، كما ذكرنا، متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها، يعرف أمرها، ويميزها من غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى. تلحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي. والله الموفق، لا رب غيره.»

من شأن هذا المقبوس الصريح أن يؤشر إلى حقيقة فحواها أن منهج «الفتوحات» المفكك المبعثر إنما صيغ على هذا النحو عن سابق عمد وتصميم. فالشيخ لا يريد لأحد، سوى خاصة الخاصة، أن يستوعب غاياته النهائية. وههنا ينبغي تثبيت قول للشيخ الأكبر وثيق الصلة بهذا الموقف المنهجي. يقول: «أما رعاع

الناس فلا كلام لنا معهم . » ما السبب؟ ربما لأن العامة قد اعتادوا على مهاجمة أناس التصوف وتسفيههم والازراء بأقوالهم وأفعالهم معاً .

وبما أن منهج «الفتوحات» مهوّش إلى حد ما، أي مختلط العناصر ومفكك الأوصال، فإن من العسير أن يعتمد المرء على ذلك الكتاب، مع أنه شديد الغنى بالمحتويات الجليلة، ابتغاء التعرف على مذهب الشيخ الأكبر . ولهذا، فإن «فصوص الحكم»، الذي كتبه في دمشق خلال الشطر الأخير من عمره، أو حصراً سنة ٦٣٢هـ، أي قبل وفاته بست سنوات، هو أحسن مصدر لاستيعاء فلسفة ابن عربي، وذلك لصفائه ونصوع مآربه ومقاصده .

بيد أن ثمة ههنا أمراً شديد الأهمية، وخلاصته أن المقبوس الأخير كاد أن يصرّح بأن الشيخ قد خلط عقيدة الخلاصة بعقيدة الخاصة والعامة . فلماذا فعل ذلك؟ لا أظن بأنه أقدم على هذه الخطوة خوفاً من الفقهاء، أو من الحريصين على نقاء الدين واستقامته، لأنه في حماية ملك دمشق المعظم عيسى ابن السلطان العادل . وليس ثمة إجابة شافية إذا لم تقتنع بأن ابن عربي كان يحاول أن يؤسس ديناً جديداً يتناسب مع المستويات العقلية لجميع الناس . فابن عربي كثير الحديث عن مراتب البشر الذين يصنفهم في أربع درجات، وهي : العامة والخاصة وخاصة الخاصة وخلاصة الخاصة . وهذا الصنف الأخير هو نقاوة الجنس البشري في نظر الشيخ (إن الأربع لها وقع خاص في ذهن ابن عربي . ويبدو أن هذا تقليد فرعوني يقابله تقليد بابلي يمجد الستة . ولقد صرّح الشيخ بأن الستة هي أول الأعداد التامة .) ثم إنه كثيراً ما يتحدث عن «الاستعداد» ؛ بل هو كثيراً ما يصرّح بأن المرء لن يرزق من الفهم والوعي إلا بحسب استعداده، أي طبعه الذي لا يطيع سواه . ولهذا، فقد راح يساير جميع مستويات أتباعه ويمنح لكل منهم ما يوافق مزاجه ومستواه الذهني أو طبعه الخاص .

* * *

وأياً ما كان جوهر الشأن، فإن الفكرة المركزية في مذهب ابن عربي هي مقولة «وحدة الوجود»، التي تندرج فيها فكرة الحلول على نحو إضماري حتماً، كما يندرج في صلبها مبدأ الوصال والاتصال بين جميع أجزاء الكلية الشاملة. ومما هو حق أن هذه الفكرة لم تكن جديدة في زمن الشيخ بتاتاً. فهي صريحة في الفلسفة اليونانية، ولاسيما لدى الرواقيين، وفي كتاب «برمنيدس» لأفلاطون، وكذلك في فلسفة انبادقليس. وهي معروفة لدى الهنود القدماء، كما أن ثمة ما يؤشر إليها في بقايا الأساطير الفرعرنية التي ترقى إلى الألف الثالث قبل الميلاد.

وعندي أن القول بوحدة الوجود فعل سخيف لا لزوم له حتى للعقل المادي الموغل في التنكر لمثنوية الوجود التي تشطره إلى مادة وروح مفارق للمادة، لا يمسها ولا تمسه. وفي زعمي أن قيمة الصوفية لا تكمن في أية فكرة من الأفكار الذهنية، كفكرة الحلول أو التجلي في الصور، أو وحدة الوجود، أو وحدة الإنسان والكون، -التي قال بها ابن عربي وابن سبعين، ثم رددها هيغل بعدهما بمئات السنين، وذلك حين أكد وحدة العقل والواقع.

إن قيمة الصوفية، في رأيي، لا تتبدى على الأصالة إلا في الجانب الوجداني من بنيتها العامة، أو قل في الوجه الذي يخص الداخل أو الباطن وحده، وهو وجه ينطوي على مقولات كالاشراق والكشف والالهام والحب والتجلي الذاتي، وما إلى ذلك من شذرات أو عناصر. ففي زعمي أن الصوفية صنف من أصناف «التفكير الرغبي»، الذي يرى الأشياء، لا كما هي عليه، بل كما يريدها أن تكون. وهذا يعني أن الصوفية هي إضفاء الرغبة القلبية على التجربة البشرية التي تعاش بالفعل. وهو شأن لا يتحقق بالأفكار الذهنية أو التجريدية التي تملك أن تحرم الصوفية من نكهتها الجوانية، أي من العناصر التي تهبها ماهيتها أو خصوصيتها حصراً.

بيد أن مذهب وحدة الوجود لم يصبح نظرية قائمة بذاتها في أي يوم من

الأيام قبل ابن عربي وأتباعه في القرن السابع الهجري. وهذا هو التجديد الكبير الذي أضافه الأندلسيون إلى تاريخ الفلسفة. وفضلاً عن ذلك، فإن الشيخ قد عرض هذه النظرية ضمن نسيج جدلي شديد الحيوية، كما نقلها من ميدان التجريد الذهني إلى مناخ ذاتي دافئ من شأنه أن يمزج الفكر بالوجدان، أو الذهن بالذوق، ولا سيما برعشة الحب الذي هو حاجة ماسة لهذا المذهب الكوني. ويبدو أن نهوض الأندلسيين بهذا العبء وتحقيقهم لهذا الانجاز لم يكن من قبيل الصدفة بتاتاً. فبلاد الأندلس هي الفسحة التي التحم فيها الشرق والغرب على نحو لا تخطؤه العين.

وعلى أية حال، تتلخص هذه المقولة السيدة في مذهب ابن عربي بأن الوجود واحد في ذاته وحقيقة أمره، وإن هو تكثر بأجزائه وأسمائه وما فيه من سمات ومحمولات. وفوق ذلك، فإن الكون في ذاته، أو عند مستوى الجوهر، هو الحق إياه وليس سواه، ولكنه يصير الخلق عندما ينظر إليه في أعيانه وممكناته، أي في جزئياته وتفاصيله وصوره الكثيرة التي لا تحصى. وهذا يعني أن الشيخ قد استعار فكرة الصورة والهيولى من أرسطو، فحذف الهيولى وأحل محلها مقولة الحق الكوني الذي هو الاسم الآخر للماهية أو للكلي، بل قل للشارط اللامشروط، وأصبح كل شيء يتركب من الحق ومن الصورة التي تخصه وحده، عوضاً عن أن يتركب من الهيولى والصورة، وفقاً لمذهب أرسطو.

يقول في الفص الثالث من «فصوص الحكم»: «فإن للحق في كل خلق ظهوراً. فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته.» وهذه هي بالضبط مقولة التجلي التي تتبوأ المرتبة الثانية في مذهب وحدة الوجود. فلقد وهم آسين بلاثيوس، المستشرق الاسباني المعروف، حين زعم في كتاب له عنوان «ابن عربي»، بأن الشيخ الأكبر متأثر بأفلوطين وبنظرية الفيض التي قال بها ذلك الصوفي الروماني اللغة، المصري المولد، والذي استفاد كثيراً من التراث الهرمسي الفرعوني بعدما ترجم إلى اللغة

اللاتينية قبل ولادته بنصف قرن. فالتجلي ليس الفيض بتاتاً، والفرق بينهما شاسع منداح، لأن التجلي عند ابن عربي هو صدور الهيئات، أو الصور، أو أشكال الموجودات برمتها عن حقيقة واحدة ذات ماهية تجريدية، تتخذ من العالم مظاهر لوجودها. أما الفيض عند أفلوطين فهو سلسلة من الأشكال المتدفقة يكون أولها سبباً لثانيها، وثانيها لثالثها، وهكذا إلى ما لا نهاية، حتى يصح القول بأن السابق علة اللاحق، وبأن هذا الأخير معلول لما سبقه. ومن المحتمل أن يكون فيضان نهر النيل، ذلك الحادث السنوي المعروف، هو ما أوحى لأفلوطين بنظرية الفيض هذه. فمن المؤكد أن ذلك الروماني قد عاش السنوات الأربعين الأولى من عمره في مصر وبلاد الشام.

وعلى أية حال، فإن ابن عربي يصنّفك في الأذكياء إذا ما اعتقدت بأن الماهية لا وجود لها خارج العيان أو خارج المحسوسات. ففي ميسورك الذهاب إلى أن الشيخ قد أعاد للطبيعة جلالها الوثني القديم، ولاسيما حين أكد على أنها تحوز من القدرات الخلاقة ما يمكّنها من تشكيل الصور الجديدة التي لا تتكرر بتاتاً. وهذا مذهب من شأنه أن يفضي إلى القول بأن الوجود يانع فتي على نحو دائم. ففي عقيدة الشيخ أن العالم يتغير مع الأنفاس، وأنه إذ يتغير فإنما هو يصنع صوراً جديدة تشبه الصور القديمة، ولكنها لا تطابقها تمام التطابق. وههنا تراه يستفيد من الآية القرآنية الكريمة التي تقول: ﴿**بل هم في لبس من خلق جديد**﴾.

ومما قد يكون صريحاً إلى حد ما أن فكرة التجدد الدائم للأشياء تنطوي انطواءً كمونياً على فكرة التطور الذي يقول به ابن عربي في مواضع كثيرة من كتبه.

* * *

ومما هو جدير بالتنويه في هذا المقام أن ثمة تشابهاً كبيراً بين اسبينوزا وبين الشيخ الأكبر. فمن المؤكد أن ذلك الفيلسوف اليهودي هو من أصل أندلسي، شأنه شأن ابن عربي المولود في مرسية الواقعة في الشطر الشرقي من بلاد الأندلس. وقد

نزحت أسرة اسبينوزا إلى هولندا قبل ولادته بنصف قرن أو أكثر بقليل. ويبدو أن تلك الأسرة قد كانت لديها مخطوطات، بالعبرية أو باللاتينية، وثيقة الصلة بمدرسة ابن مسرة التي امتدت حتى زمن لسان الدين بن الخطيب في القرن الرابع عشر الميلادي، على الأقل. ومما هو معلوم أن الاسبان قد أنشأوا مركزاً للترجمة من العربية إلى اللاتينية في مدينة طليطلة. وقد ظل ناشطاً طوال أربعمائة سنة ترجم خلالها من الكتب العربية ما لا يحصى ولا يعد.

فالتشابه بين فلسفة اسبينوزا وبين مذهب ابن عربي لا يخفى على المتأني البصير، وإن كانت هنالك فروق بينهما، فالأول أشبه بالأشياء اللاعضوية الجامدة، أو ذات البنية المعدنية المتصلبة، أما الثاني فهو حي ينبض ويتنفس. ولئن أخذت المقولتين السيدتين في فلسفة اسبينوزا، وهما مقولة «الطبيعة الطابعة»، أي الخالقة، و«الطبيعة المطبوعة»، أي المخلوقة، ثم تأملتهما قليلاً، فإنك سوف تجد الشبه شديداً بينهما، من جهة، وبين مقولتين كبيرتين لابن عربي، وهما مقولتا «الحق» و«الخلق»، من جهة أخرى.

يقول هيغل في كتاب له عنوانه «تاريخ الفلسفة»: «إما أن يكون اسبينوزا وإما أن لا تكون الفلسفة.» (وهذه فكرة زائفة بكل جزم وتأكيد، لأن الفلسفة الحديثة هي إمانول كانت، غير المتأثر باسبينوزا من قريب أو من بعيد.) وهكذا، فإن جهد مئات السنين من التصوف العربي في الأندلس قد تحول إلى رصيد اسبينوزا وحده، ودحر إلى الإغفال رجلين عبقريين نادرين هما ابن عربي وابن سبعين. بل تمادى هيغل في الافتئات على الحقيقة حين زعم في الكتاب الآنف ذكره بأن «لا فلسفة خارج أوروبا.»

واستفاد هيغل من اسبينوزا في بناء فلسفته الجدلية الموغلة في التجريد الذهني العقيم السقيم الذي يجهد اللغة إلى حد مجاني لا طائل تحته. ولا يخفى أن فلسفته تختلف كثيراً عن فلسفة ابن عربي التي تعتمد على مبدأ التخيل بدلاً من مبدأ

التذهن، والتي زودها صاحبها بوجدان حي نابض وعاطفة دافئة صادقة يجهلها ذلك الألماني الذي أراه أقرب إلى الموت منه إلى الحياة.

ولا أستغرب أن يكون هيغل قد اطلع اطلاعاً مباشراً على شيء من تراث ابن عربي عبر ترجمة لاتينية ما، وأن يكون قد اتخذ اسبينوزا ستاراً يتستر به على هذا الأمر. فقد لا يخفى على المتأني أن هيغل أشبه بابن عربي منه باسبينوزا. وفي القديم تستر أفلاطون تحت غطاء اسمه سقراط الذي نسب إليه جميع الأفكار المبثوثة في كتبه، وذلك ليوهم القارئ بأن له مصدراً وحيداً هو الثقافة اليونانية، وليخفي جذوره الضاربة في تربة الثقافات الآسيوية، ولاسيما ثقافات مصر وبابل والهند والصين. ولكن هذه الحيلة الساذجة لا تجديه نفعاً، فحقيقته ناصعة أمام كل من أطل على الجانب الثقافي للتاريخ القديم

* * *

أما المقولة الثالثة التي تنبثق من وحدة الوجود فهي المحبة التي تضمر نزوعاً نحو توحيد الجنس البشري بأسره. ففي الحق أن التاج الذي يتوج مذهب ابن عربي هو أنه جعل من الإنسان غاية الوجود. أما غاية الإنسان نفسه فهي الكمال حصراً. لقد كمل الوجود بالإنسان وكمل الإنسان باللغة. وفضلاً عن ذلك، فقد ذهب الشيخ إلى أن التذاذ الإنسان بكماله هو أشد أصناف الالتذاذ. وعندي أن نبل الشيخ الأكبر وعظمته وأهميته هي أمور تتجلى في هذا الموضع حصراً، وليس في القول بوحدة الوجود وسخفها وما تجره من متاعب لا طائل تحتها.

وفي مذهب ابن عربي أن الشفقة على الناس هي واحدة من أبرز المناقب الأخلاقية، وأن إقامة النشأة الإنسانية ورعايتها وتعهدها بالحفظ والصيانة هي من أبرز واجبات الإنسان السوي المعافى. وبما أن الكائن البشري ما خلق إلا من أجل الكمال، فإن «من سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له»، على حد قوله في الفص الثامن عشر من «فصوص الحكم».

ولقد بجّل ابن عربي الإنسان كثيراً بحيث صار في الميسور القول بأن مذهبه هو المذهب الإنساني، أو بأن الشيخ قد يكون مؤسس المذهب الإنساني الذي لم يتبلور من قبل في أية فلسفة على نحو ناصع أو صريح، ولو أنه مبذور في مذاهب الفلسفة الاغريقية، ولاسيما المذهب الرواقي حصراً، وهو الذي أسّسه فلاسفة شرقيون معروفون.يقول الشيخ في الجزء الثاني من «الفتوحات»: «فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين يديه وأعطاها حقائق العالم، وجعلها روحاً للعالم، وجعل أصناف العالم كالأعضاء من الجسم للروح المدبر له. فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم».

ويقول في موضع آخر من الجزء الثاني نفسه: «أنت المصباح والفتيلة والمشكاة والزجاجة.» وهذا يعني أنك الكلية أو القيمة العليا التي لا قيمة أسمى منها في هذا العالم الذي يمجده الشيخ حتى درجة القداسة. ويصرّح «سلطان العارفين» في «الفتوحات» جهراً بأن الأشياء خلقت من أجل الإنسان، أو الكائن الذي ما كمل الوجود إلا به. (ومما هو جدير بالتأكيد في هذا الموضع أن الجزء الثاني من «الفتوحات» هو كتاب عظيم جداً، بل نادر النظير في تاريخ الكتابة كلها).

ولكن مذهب ابن عربي قد بلغ أوجه في مبدأ الحب الذي تحدث عنه كثيراً، وخاصة في «الفتوحات» و«الفصوص». ولقد دفعه هذا المبدأ إلى التفصيل في لوازمه، ولاسيما الجمال والمرأة. فالجمال عنده هو سبب الحب، والمرأة هي الكائن الذي لا يعرف كنهه إلا من عرف سبب وجود العالم. ولقد دفعه مذهبه المتفائل إلى القول: «ما ثمة إلا جمال.» ومما هو ملحوظ أن جميع أصحاب وحدة الوجود متفائلون، لا يرون في الدنيا سوى الجمال والخير والحب، حتى لكأن حساسيتهم ضامرة أو مخمورة. يقول الشيخ في أواخر الباب الثالث والثلاثين من «الفتوحات»: «فسبحان الذي خلق العالم للسعادة لا للشقاء، فكان الشقاء فيه عرضاً عرض له ثم يزول.» والغريب أن صاحب هذا القول واحد ممن عاصروا

حروباً لم يعرفها البشر من قبل ولا من بعد. فكيف استطاع أن يتجاهل الشر المنداح في جميع الاتجاهات!؟

وعلى أية حال، فإن أعظم برهة عبّر بها الشيخ عن مذهبه في الحب الشامل، الذي من شأنه أن يعانق جميع أصناف البشر، هي تلك التي جاءت في ديوان له عنوانه «ترجمان الأشواق»، الذي أراه درّة من درر الشعر التراثي كله. وإليكم هذه الأبيات أقبسها من تلك القصيدة النونية الخالدة، وهي التي تجلّت فيها النزعة الإنسانية النبيلة عند ابن عربي على خير وجه ممكن، بل هي بلغت ذروة جد شامخة حقاً. يقول الشيخ:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائفٍ
وألواح توارة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه. فالحب ديني وإيماني.

وللحق أنها مأثرة جلى من مآثر الإنسان أن يعتنق ديانة الحب في زمن الأحقاد والضغائن، زمن التناحر الدموي المريع الذي تجهله أعتى الوحوش وأكثرها شراسة وضراوة.

ومما تنبغي معرفته ابتغاء الزيادة في التوضيح أن ابن عربي قد أطلق اسم «الهوى»، الذي هو الحب، على الله سبحانه، وذلك في هذا البيت الشعري اللافت للانتباه:

وحق الهوى، إن الهوى سبب الهوى
ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى.

إن كلمة «الهوى» الثالثة تعني الحب بكل تأكيد وربما كان للرابعة المعنى نفسه. أما في المواضع الأخرى فلا تعني سوى اللّه سبحانه وتعالى.

وعندي أن قيمة ابن عربي إنما تتبدى حين يفكر بهذه القضايا الذاتية، وليس حين يسرد بعض الأفكار التجريدية المعقومة، مثل مقولة «الأعيان الثابتة» (المثل الأفلاطونية؟)، أو مقولة «النفس الكلية» الزائفة والمستعارة من الفلسفة الرواقية، أو مثل قوله بالعدم الذي لا ينفعل، أو بتحول الحق بالصور، أو زعمه بأن الإنسان هو مجموع حقائق العالم، أو مثل فكرته عن اللامتناهي الذي لا يدخل في الوجود، مما يفضي به إلى القول بأن كل ما يدخل في الوجود هو متناه بالضرورة. والجدير بالتنويه أن هذه الفكرة بطرفيها تشكل ركيزة من ركائز الفلسفة الهيغلية. ولا يدري المرء ما إذا كان هيغل قد استعارها من ابن عربي مباشرة أم أن الاثنين قد صدرا عن مصدر واحد قديم. ومع ذلك يبقى التشابه بين ابن عربي وهيغل أمراً يدعو إلى التساؤل، بل حتى إلى الاستغراب.

* * *

ولكن السؤال الذي لابد له من أن يتبادر إلى الذهن في هذا الموضع هو هذا: لماذا راح ابن عربي يتبنى المذهب الإنساني وما يقتضيه من التزام بمبدأ المحبة الشاملة؟ ألا يجوز الزعم بأن الزمن الذي عاش فيه قد كان بمثابة الحاضنة التاريخية التي أنبتت ذلك المذهب النازع إلى تبجيل الإنسان؟ فمن غير المعقول أن تتشكل المذاهب والفلسفات بمعزل تام عن أزمانها، أو على حيدة من شروطها التاريخية والاجتماعية والاقتصادية.

ففي زعمي أن العودة إلى التاريخ، أو إلى عصر ابن عربي حصراً، قد تسعفنا كثيراً أو قليلاً، إذا ما حاولنا أن نستوعي السبب الذي دفع الشيخ الأكبر صوب اتخاذ موقف إنساني نبيل. فقد عاش الرجل في زمن اشتدت وطأة حروبه على الناس في الشرق والغرب. واحتدم القتال في الأندلس ابتداء من سنة ١٠٨٥م،

وهي سنة معركة الزلاقة، وظل شديداً حتى أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، أي بعد وفاة ابن عربي بمدة من الزمن. وفي غضون حياته جرت معركتان من أكبر المعارك التي عرفتها الأندلس طوال تاريخها، وهما معركة الأرك (١١٩٤م) ومعركة العقاب (١٢١٢م). وقد انتصرت دولة الموحدين في المعركة الأولى، ولكن جيشهم قد تعرض لمذبحة رهيبة في المعركة الثانية.

وحين وصل ابن عربي إلى المشرق عام ١٢٠١م كانت مائة سنة أو أكثر بقليل قد مضت على بداية الحروب الصليبية بويلاتها ومجازرها التي شملت الأناضول والجزيرة والشام ومصر وطرفاً من شمال الحجاز. ولقد عاصر ابن عربي معركة حطين (١١٨٧م)، كما عاصر الحروب التي دارت بين صلاح الدين وقلب الأسد (١١٨٩-١١٩٢م). وقبل حطين بإحدى عشرة سنة، انتصرت قونية السلجوقية نصراً مؤزراً على الجيش البيزنطي، وبذلك حسم مصير الامبراطورية البيزنطية لصالح الأتراك فيما بعد، إذ كانت معركة ميريا كيفالون (١١٧٦م) مجزرة للبيزنطيين. فحين قامت الحملة الصليبية الرابعة بمداهمة بيزنطة سنة ١٢٠٤م لم تصمد تلك المدينة تحت ضربات أعدائها، فسقطت بسهولة، وذلك بسبب الانهاك الذي أحدثته هزيمة ميريا كيفالون الآنفة الذكر. وحين دخل الافرنج إلى العاصمة البيزنطية فقد جزروها ونهبوها وارتكبوا فيها أبشع الفظائع.

لقد انهكت القوى في حوض المتوسط انهاكاً مضنياً في زمن ابن عربي. وهذا هو السبب الذي جعل العرب والافرنج معاً يبتهجون أيما ابتهاج يوم أُبرمت اتفاقية الهدنة بين الطرفين، وذلك في مدينة الرملة، وفي شهر أيلول، سنة ١١٩٢م. وكان من شأن هذا الإنهاك المريع أن أطمع المغول وأغراهم بالتوجه غرباً، فزحف جنكيز خان صوب خوارزم وبلاد ما وراء النهر وأفغانستان وإيران، وأخذ يجتث الحياة في هذه الأقاليم كلها، وذلك خلال العقد الثالث من القرن الثالث عشر، أي يوم كان ابن عربي لا زال يكتب «الفتوحات»، وقبل أن يبدأ بكتابة «الفصوص».

وقبيل ذلك نزل الافرنج على دمياط المصرية وحاصروها طوال سنتين (١٢١٩-١٢٢١م). وحين علم الملك العادل بذلك الهجوم، فقد اعتل ومات بعد برهة وجيزة.

وبإيجاز، إن عصر ابن عربي لا نظير له من حيث تخويضه في الحروب التي ما كانت تهدأ في مكان إلا لتشتعل في مكان آخر. ويبدو أن الإنهاك الذي أصاب الأناضول والشام قد كان شديد الوطأة بحيث لم يعرف هذان الاقليمان إنهاكاً مماثلاً من قبل ولا من بعد. ولعل ذلك الإنهاك الموهن أن يكون السبب الذي جعل ثلاثاً من ملوك الشام، وهم ملك حلب وملك حمص وملك دمشق، فضلاً عن ملك قونية الراخمة في سواء الهضبة الأناضولية، يرحبون بابن عربي ويكرمونه أيما إكرام، إذ ربما نظر هؤلاء الملوك إلى مذهبه التوحيدي السلمي والإنساني النزعة، والمنادي بالمحبة الشاملة، بوصفه عنصر تهدئة على الأقل. فالحروب التي أنهكت جميع الأطراف قد فرضت على رجال السياسة أن يفكروا بالسلام وصيانة الحياة.

وقد نملك، في ضوء هذا الوضع التاريخي، أن نستوعي السبب الذي جعل الشيخ يتحمس لوحدة الوجود ووحدة الأديان والبشر، وكذلك لقيمة الإنسان. فلقد أكد على أن الكائن البشري هو القيمة العليا التي لا تبذها أية قيمة أخرى في هذا الكون بتاتاً. يقول في الجزء الثاني من «الفتوحات»: «الإنسان هو العين المقصودة.» وهذا يعني أنه غاية الوجود. ويقول في الكتاب نفسه: «فلا موجود أكمل من الإنسان الكامل، ومن لم يكمل في هذه الدنيا من الأناسي فهو حيوان ناطق». ويبدو أن هذا الاهتمام الشديد بقيمة الإنسان هو الرد النقيض على همجية البشر النازعة نحو المجزرة وإراقة الدماء. فالكمال هو وحده القادر على أن يتجاوز المذبحة التي لا تملك الضواري والكواسر أن تصنع مثلها.

ولم يكتف ابن عربي بالمناداة بوحدة البشر والأديان، بل تجاوز ذلك إلى المناداة بالمحبة التي تصلح أن تكون أرضية لوحدة الجنس البشري برمته. وليس من

قبيل الصدفة أن تجيء هذه الفكرة من الأندلس حصراً. ففي شبه جزيرة إيبيريا اقتتلت حضارتان أو لغتان دون أي أمل في البلوغ إلى تركيب أو توحيد. وأغلب الظن أن هذا هو السبب الذي دفع الصوفيين الأندلسيين، وعلى رأسهم ابن عربي، باتجاه نظرية وحدة الوجود الواحد المتواصل الذي تتكامل أجزاؤه بعضها ببعض.

ومما هو غريب حقاً أن هذا الجانب الإنساني من مذهب الشيخ الأكبر لم يتحمس له أحد من بعده في مضمار اللغة العربية. ولكن هذه النزعة الإخائية قد وجدت لها حاضنة دافئة في أوروبا الغربية خلال عصر النهضة، إذ لقد ازدهر المذهب الإنساني هناك على أيدي مفكرين وشعراء من أمثال إراسم الهولندي وشكسبير الإنجليزي. كما أن مقولة الإخاء البشري قد صارت أقنوماً من الأقانيم الثلاثة التي تؤلف شعار الثورة الفرنسية. ومن المفارقات أن يزدهر المذهب الإنساني في أوروبا يوم راح الأوروبيون يجتثون الهنود الحمر في الأمركتين.

* * *

وعلى أية حال، فلئن كانت الرغبة في توحيد الأشياء هي المنْقبة الكبرى للشيخ الأكبر، فإنها مثلبته الأُولى، أو عرقوبه الأخيلى، في الوقت نفسه. فلقد حتّم عليه التوحيد أن يجيء مذهبه متعدد المستويات، بحيث يصالح بين أضداد لا تقبل الصلح بتاتاً. ولهذا السبب اضطر الشيخ إلى أن يملأ كتبه بالترهات، مثل التقائه بالخضر، والتقائه بالسيد المسيح وتوبته على يديه، وكذلك استلامه لكتاب «الفصوص» من يد الرسول (ص)، أو حديثه عن جبل القاف والحية المحيطة بالبحر المحيط.

لم يكن في الميسور أن يوحّد أولئك الذين يؤمنون بالعلو مع أولئك الذين يقولون بالمحايثة وينكرون الماوراء إنكاراً حاسماً ونهائياً. وكيف يمكن للصوفية أن تسعى إلى التخفيض من توترات التاريخ الذي أدارت له ظهرها إلى حد الطلاق النهائي المحسوم؟ فثمة مفارقة فعلاً، إذ إن الصوفية لا تظل على حالها، أو محتفظة

بهويتها وخصوصيتها، إذا ما عملت على تحسين العالم بدلاً من تحسين النفس. فمما هو معلوم أن الصوفي يهمل العالم وينحت نفسه، وما ذاك إلا لأن العالم في نظره شرير ومنحط بحكم طبعه وبنيته، ولهذا فإنه لا أمل له بتاتاً. إن الصوفي سوف يصير نوعاً آخر من أنواع البشر لو أنه راح ينظف العالم بدلاً من أن ينظف نفسه. ولا أدري لماذا قال ابن عربي، ومن بعده الرومي ثم الجيلي، بأن «العالم في الترقي»، وكيف فاتهم جميعاً، أن التاريخ البشري ما كان سوى سلسلة انحطاط وتدهور واتضاع لا تتوقف بتاتاً، إلا بانتهاء هذا الجحيم الجاحم الذي يسمى التاريخ.

وأياً ما كان جوهر الأمر، فإن الذي نسيه الشيخ، ولا أظنه قد فطن له، يتلخص في أنه حاول أن يوحد الوجود بمنهج مشروخ، أو هو يفتقر إلى الوحدة فعلاً. إنه مأهول بالتناقضات والتهويمات والترهات وكل ما يرفضه الذهن الحصيف، مع أنه يحشد، في الوقت نفسه، الكثير مما هو ذهبي نفيس. ولقد نسي الشيخ كذلك أن الوجود ليس موحداً إلا بقدر ما هو مجزأ، وأن البشر يتعذر دمجهم في الوحدة الشاملة، كما أن الصراع بين القوى التاريخية لن يزول من الوجود إلا يوم يزول الناس. ولعل في ميسور العاقل أن يدرك من التجربة المياومة ما فحواه أن الإنشطار أرسخ من الوصال في مضمار العلاقات بين الأفراد والفئات الاجتماعية والقوى التاريخية، وكل ما يخطر في البال من الكيانات البشرية. وربما جاز الزعم بأن الكراهية أرسخ من المحبة، والعداء أقوى من الإخاء، والفصال أكثر انتشاراً من الوصال.

ثم إن الشيخ قد دفع العقل إلى الهامش، مع أنه مجده كثيراً، إذ لقد اعتمد الخيال بالدرجة الأولى، ثم العاطفة بالدرجة الثانية، فكانت النتيجة أن افتقر منهجه إلى التنظيم والتجانس، بل لقد جنح المنهج إلى التبعثر والتشتت مما حرمه من التماسك والترابط المتسلسلِ الذي يرتاح إليه العقل. وفضلاً عن هذا، فقد راح

يشطح كثيراً، بل كثيراً جداً، إذ لقد ذهب مذاهب لا ترضاها البداهة بتاتاً. إن ابن عربي يتخيل أكثر مما يفكر، وهذا ما جعل نثره أقرب إلى الشعر السريالي منه إلى أي شيء آخر. ولو أنه ساوى بين ثالوث القوى التي تؤلف باطن الإنسان، أو الهوية الديمومية للروح، أقصد العقل والخيال والوجدان، أو العاطفة، لجاء تراثه أكثر إقناعاً وجاذبية مما هو عليه الآن.

* * *

ومع ذلك كله، فإن مزايا الشيخ الأكبر كثيرة جداً دون أدنى ريب. ولولا كثرة مناقبه وتفوقها على مثالبه لما أُتيح له أن يصير محط اهتمام الخواص والعوام منذ زمنه وحتى يوم الناس هذا. وإليك بعضاً من أبرز سماته الايجابية التي جعلته مرموقاً طوال مئات السنين:

أولاً - يتمتع الشيخ بخيال سريالي فذ ونادر المثال في التراث العربي كله. ولقد دفعه خياله المتحرك وثباً إلى التأكيد على أن العالم إنما يتألف من الصور وحدها، وإن تكن مفعمة بالحق حصراً. يقول في الجزء الثاني من «الفتوحات»: «ما في العالم إلا صور.» ولا ريب في أن الشيخ قد كان أول رائد يعمل باتجاه صياغة نظرية في الخيال من شأنها أن تحدد ماهيته ووظيفته النفسية. ولكم أصاب حين رآه بوصفه برهة وساطة بين «المعقول والمحسوس»، على حد قوله، أو بين التجريد والتجسيد، إذا ما تكلم المرء بلغة عصرنا، وكذلك حين ميزه عن العقل، وذلك بأن رأى العقل معقولاً، أي مربوطاً، والخيال مسرحاً طليقاً يصعد ويهبط كيف يشاء. وهذا يعني أن الخيال مظهر من مظاهر الحرية التي حرم العقل منها لأنه مشدود إلى الحقائق والوقائع. كما أن الشيخ قد تطرف ذات مرة وزعم بأن «الوجود كله خيال في خيال»، وهذا مما يذكر بقوله بأن العالم ما فيه إلا الصور، وكأن الوقائع مجرد أوهام ليس إلا.

لقد استند الشيخ إلى فقه اللغة العربية -وهو كثيراً ما يفعل ذلك- حين رأى العقل معقولاً، بمعنى أنه مربوط، إذ إن كلمة «العقل» مشتقة من «عقل» التي تعني ربط. وهذا أمر مؤكد حقاً. ولكن الشيخ غيّر الاتجاه، فرأى العقل مربوطاً، مع أن الأصل هو العكس دون مراء، أي إن العقل رابط وليس بمربوط فما سُمي عقلاً، أو رباطاً، إلا لأنه يربط حقائق الأشياء بذاته أو يربطها بعضها ببعض. ويبدو أن الشيخ قد غير الحقيقة عن سابق عمد وتصميم. فالصوفيون يدحرون العقل إلى المرتبة الثانية، بعد القلب الذي يسميه عصرنا باسم الحدس، أو قل بعد الكشف والالهام والزكانة. وهذا تقليد موروث رسّخه الغزالي الذي أراه واحداً من أكبر أساتذة ابن عربي، بل قد أراه أكثر تأثيراً في المدرسة الأندلسية من ابن مسرة نفسه، مع أنه لم يقل بالحلول ولا بوحدة الوجود بتاتاً.

ثانياً - يقف الشيخ موقفاً إنسانياً جد نبيل حين يُبدي إشفاقه على البشر، وحين يجعل الإنسان أكبر قيمة في هذه الدنيا الدنيّة التي هي بغير قيمة في نظر الحَسّاسين والألباء. ولعل من شأن الخبير بتراث ابن عربي أن يلاحظ شبهاً بينه وبين ابقور، إذ يبذل كلا الرجلين جهداً كبيراً لتحرير الناس من مخاوف الموت وما يجلبه من مشاعر كابية. يقول الشيخ: «سيعود الأمر مثلما كان، فلا تبتئس.» وهذه رسالة يوجهها ذلك الإنسان الرؤوف إلى أهل اللقانة الذين يسمعون ويستوعون. كما أن له أقوالاً كثيرة جداً تخص هذا الموضوع.

ثالثاً - إن علاقته باللغة العربية قلّ نظيرها في تاريخ الأدب العربي كله. ثم إن درايته بفقهها، وبحركة اشتقاقها التوليدي، لا تبذها أية خبرة أخرى حتى وإن تك خبرة ابن فارس وابن جني. أما معرفته بأسرار الحروف العربية فلا مثيل لها من قبل ولا من بعد. ومن المعلوم أن له كتيباً خاصاً بهذا الموضوع.

رابعاً - في الشيخ عاشق دافئ الفؤاد مهيم حنون مشبوب العاطفة وذو شعور

روحي عميق وأصيل ومن شأن هذه الحال أن تجعل نصوصه مدمّثة مأنوسة، أو ذات وقع يملك أن ينعش روح الإنسان.

خامساً -ثمة شاعر لطيف، بل ملهوف، في داخل الشيخ، وإن لم يكن شعره قد نجا من ذلك التليف الذي ألم باللغة الشعرية في العالم العربي قبل ولادته بكثير. فقد تبدى التخشب واضحاً في بعض قصائد المتنبي، وكانت النُّزعة اللفظية، أو التكلف اللغوي، مثلبة ناتئة من مثالب شعر المعري. ولم يتمكن ابن عربي ولا ابن الفارض من اجتناب هذا الفخ الذي مهد للاتضاع وترمد الإبداع منذ وفاة العفيف التلمساني في العقد الأخير من القرن الثالث عشر الميلادي.

سادساً -يتمتع الشيخ بالقدرة على التعبير الرمزي النازح صوب النائيات. ولا يخفى على قارئه أن بعض رموزه الكثيفة يكتنفها غموض شديد كثيراً ما يجر النص إلى عقر الانبهام. ويبدو أنه كان يتعمد هذا الصنف من أصناف التشكيل أو الصياغة الرمزية، وذلك لكي لا يستوعب أقواله سوى أصحابه ومريديه.

ولكن أهم ما في أمره أنه كثيراً ما ينم عن خبرة نادرة بالمستدقات، أو بالأمور العليا التي لا تبلغها إلا النفوس المطهّمة والفطر الفائقة ذات القامات الباذخة. ومن أمثلة ذلك قوله: «علوم الأكابر كلها ذوقية.» أو قوله: «الشوق علم ذوق.» وكذلك قوله: «أنت الطلّسم الأعظم والقربان الأكرم.»

ثم إليكم هذه الباقة من كلمات الشيخ:

- «النفس بحر لا ساحل له.»
- «النور ليس من عالم الشقاء.»

«لا شيء أقوى من النور، لأن له الظهور وبه الظهور.»

- «الجمال معشوق لذاته.»
- «الأدب جُمّاع الخير كله.»

- «لا عذاب على النفوس أعظم من الحياء.»

- «لولا الكلام لكنا اليوم في عدم.»

- «إرخ الستور على البدور.»

- «ليس الشَّرَف إلا لسر العلم.»

وفضلاً عن هذه الأذواق والألطاف الحسنى، التي من شأنها أن تجعل الشيخ صوفياً فريداً، فإن في الميسور الزعم بأن الرجل شديد القدرة على رؤية ما لا يرى ولا يعرف إلا بواسطة الزكانة وحدها. ولا غلو إذا ما ادعى المرء أن ابن عربي لا يبذه أحد في التراث الصوفي كله حين التفطن للمستورات، أو لكل ما هو من مملكة الاستسرار.

وأياً ما كان واقع الحال، فإن الشيخ الأكبر واحد من أندر الكتاب الذين كتبوا باللغة العربية منذ بداية النثر العربي وحتى زمن الناس هذا، بل إنه واحد من نخبة الرجال الذين أنجبهم الجنس البشري طوال تاريخه كله. ولا ينكر هذا المذهب إلا من يجهل الشيخ وتراثه النفيس الجليل.

ولا مرية عندي في أن نزعته الإنسانية النبيلة الأصلية هي أشرف ما لديه من منازع ومقاصد وأهداف. وأغلب ظني أنه كان أسبق الفلاسفة والحكماء إلى التأكيد على أن الإنسان هو الغاية التي ليس وراءها أية غاية على الإطلاق. وههنا بالضبط يكمن شرفه وشرف الثقافة العربية الإسلامية العملاقة التي أنجبت ذلك العملاق الشامخ قبل أن تتضع وتهبط إثر انتصاف الألف الثاني بعد الميلاد.

ترجمان الأشواق

لا أجد أية غضاضة في الزعم بأن الشعر، أو ما كان منه أصلياً حصراً، هو لغة الحسّاسين المرهفين، وهم من تتصادى في فضاءات أرواحهم نداءات تصدر من مكان بعيد. وربما جاز الادعاء بأن درجة حساسية المرء تتحدد بمدى اعتنائه بالشعر، أو بكيفية علاقته به قبل سواه من الآداب والفنون الأخرى، وذلك لأن الشعر حامل الشعور السامي، بل لعله أسمى تجليات الروح، أو أكثر الأفعال الحرة قدرة على التعبير عن محتويات الوجدان الذي هو نقاوة الإنسان وخلاصة مضمونه كله.

ولهذا، كان لابد لنظرية الأدب من التأكيد على أن الشعر هو أعلى وظائف اللغة، وأقدر أنماط الكلام على تخليص اللغة من اللغو الذي هو نفيها ودحضها، ونقيضها المباشر الصريح. ومن هنا يجوز الذهاب إلى أن الشعر كمال اللغة ونقاؤها، وطور ازدهرها، وبرهة خلاصها من فروقها وأضدادها التي تسكنها على نحو ديمومي لا يحول ولا يزول فهو للغة مثل نيسان للسنة، إذ في الشعر الجيد تصير اللغة غاية لذاتها، أو بغية يبغيها الروح لأنها من نسيجه بالضبط. فعند مستوى السمو الذي تنجزه غريزة الاستنكاف المتعالي، ينعدم الفرق تماماً بين الوسيلة والغاية، وتصيران بالفعل شيئاً واحداً متكاملاً متلاحماً يند عن كل فصال أو انشطار. وفي هذه الآنة الجليلة المهيبة تصير اللغة والعلو اسمين لماهية واحدة، حتى لكأن الشاعر هو تجسيد حي لوعي الثمالة المدمث الرقيق، وهو ما ينادي أرواحنا

لتصعد صوب الساميات، وذلك ابتغاء خلاصها من كونها منفية في المادة التي هي نقيض الروح وجلاده الساعر اللئيم. فالروح إنساني، والمادة همجية، وعبيدها همج مثلها.

ومن شأن هذا المذهب أن يتضمن ما فحواه أن الشعر هو انعكاس الذات على ذاتها، كما أنه علاقة بما يتجاوز الواقع ويتخطاه نحو الما ينبغي أن يكون، وذلك بفضل كونه جهداً من الجهود التي تبذلها الحياة كي تنمو وتتحسّن. وكلما أوغل في التخطي، فإنه يمعن في توسيع مساحة الروح وجعلها شاسعة منداحة ومترامية الأطراف. ولو لا الرغبة في هذا التجاوز لما كان للإنسان أن يعرف الفنون والآداب، ولا سيما الشعر، وخاصة الشعر الصوفي الذي علمني الشذرة الرئيسة في نظرية الشعر، وهي أن الكلام الموزون هو تجاوز وسمو، قبل أي شيء آخر.

ولما كان الشعر انفتاحاً على الما فوق، أو حتى على المابعد، فإنه بالضرورة صلة جوانية يقيمها الإنسان مع ذاته قبل أن يؤسسها مع الخارج بما هو موضوع صرف. ففي عالم مأسوي دامٍ (عالم المسغبة الروحية)، لا يملك الروح، والروح حسّاس دائماً، إلا أن يلوب على خلاص، أياً كان نوعه. ومع أن الخلاص، وهو من فصيلة التجاوز، متعذر في دنيا تختنق بفضلاتها أو بشرورها (ولهذا أدارت الصوفية ظهرها للتاريخ) فإن الشعر بخاصة، والفن بعامة، وكذلك التصوف، إنما هو نزوع صوب الكمال في عالم ناقص ومنكوب بالمركوسين في النقص والخساسة السافلة. أما الجمال، الذي هو بهرة السر وتجليه، فلا تتعلق به الروح إلا لأنه من جنس الخلاص حصراً، أي هو تجاوز يفضي إلى الكمال بالضرورة وبذلك يصير الشعر حقيقة عليا، بل انتماءً إلى الداخل قبل الخارج. فالإنسان يتفنن ويتأدب في كون تغريبي كي يشبع روحه ويخرجها من سغبها الديمومي الآبد، أي لأن العالم، بخارجيته البحتة، لا يملك مما هو برسم الروح سوى النزر اليسير. وربما جاز الزعم بأن هذه المبادئ هي النويّات الجنينية لنظرية صوفية في الفن.

ولعل من شأن هذا المذهب أن يفضي إلى القول بأن التنقيب الدؤوب عن الفحوى والمعنى والدلالة، أو عن المضمرات والمكنونات المستورة، هو انتماء إلى الأنا قبل أن يكون انتماء إلى الأشياء، كما أن من شأنه كذلك أن يخولك حق الذهاب الرأسي إلى أن الحقيقة الفنيه، بل كل حقيقة عالية، هي تجلي الذات أمام ذاتها، كما يمكن لأي صوفي أن يقول. وهذا يعني أن الخصيصة الأولى للقصيدة هي فتح أقفال الكون الداخلي، كي يتفتح كما تتفتح البراعم في شهر نيسان.

فالإنسان يتفنن ويتصوف ويتفلسف لكي لا يتخثر دمه في عروقه، أو لكي لا يتشيأ ويستحيل إلى جماد. ومن أجل أن يتحاشى زوال الماهية أو تخثرها، فإنه يسعى جاهداً بغية تزويد العالم الخاوي بالدلالة والمعنى، وبذلك يجعله ذا مذاق طيب مستساغ. ولئن قصر الإنسان في هذا المضمار أو تقاعس عن هذه الغاية، فلا بدّ له من الاندلاق في هاوية بغير قرار.

وبما أن الشعر، ولا سيما الصوفي منه، هو التجاوز، أو العلاء، بامتياز، فإن الناقد الأدبي النزيه، أو غير الزائف، هو حارس العلو وسادن القيمة، بل إن نزاهته تتناسب طرداً مع قدرته على ممارسة هذه الحراسة التي أراها أساساً لشرف الثقافة بأسرها. وبموجب ذلك، كان لا بد من أن تصير الوظيفة الأولى للناقد، بوصفه المنافح عن القيم العليا، أن يمنع الوضيع من احتلال مكانه الرفيع. ويندرج في هذا المذهب ما فحواه أن النقد الأدبي فعل أخلاقي نبيل، ولا يقوى عليه، أو على ممارسته بأصالة، إلا من نجا من شح نفسه، أو إلا من كان يتميز بمزيتين فطريتين، وهما الطيبة والحساسية الخلاقة، وكذلك بمزيتين مكتسبتين، وهما الدربة والموسوعية.

فلئن كان الشعر نتاج الحساسية، فإن النقد هو تحسس الحساسية نفسها. أما حد الحساسية فيتلخص في أنها سورة تمور في باطن الذات من شأنها أن تجعل الأشياء زاخرة بنضارة الحضور المتحقق الحي، أو منفية مرفوضة بسبب ما تنطوي

عليه من بؤس وقماءة، أو من قدرة على إقصاء الروح. ولا تتمكن الحساسية من إنجاز هذا الموقف المبدع إلا لأنها استطاعت أن تلامس كنه الأشياء ويقين أمرها فعلاً.

ولست لأبالغ إذا ما زعمت بأن الكثير من الشعر الذي أنتج في الآونة الأخيرة لا صلة له بالحساسية ولا بالذائقة. ثم إن جل ما يفعله بعض ممن يتحرشون بالشعر اليوم يتلخص في أنهم يزخرفون اللغو وينمقون الثرثرة ابتغاء اظهارها بمظهر الانجاز الطبيعي الحي. ولكن الذي لا يخفى البتة على الذوّاقين أن الكيفما اتفق هو ما ينسج القصيدة الحديثة في معظم الأحيان، ولاسيما حين تفتقر إلى الحساسية التي من شأنها أن تؤهلها لتكون قوتاً للذائقة الناضجة.

وربما صح القول بأن الإنسان عندما ينتج أيما شيء نفيس، فإنه يبرهن على أنه ما زال حياً وفاعلاً بأصالة، وملتزماً بغاية معيارية نبيلة، كما يبرهن على أن الاتضاع لا يملك أن يتسلط عليه ما دام في برهة الابتكار الخلاّق. وهذا يعني أن الإبداع أمارة عافية مؤكدة وحقيقية. فما من أدب رفيع، ولا سيما الشعر، إلا وهو استجابة من النفس لميلها نحو كمالها أو علوها الفائق لكل ما هو بغير قيمة داخلية نفيسة. فكل ما هو رفيع إنما ينتمي إلى مناقب الأخلاق، لأنه يهدف إلى تمديد المسافة التي تفصل الكائن البشري عن الكائن البقري. وما دامت النفس تلبي الدافع الذي يدفعها صوب كمالها الخاص، فإنها تكون في منأى عن كل انحطاط مهما يك نوعه. وهذا يعني أن الأخلاق النبيلة هي المقولة الكبرى في نظرية الآداب والفنون. وربما جاز الزعم بأن تذوق الجمال على مستوى روحي هو بحد ذاته رفعة وحرية وفعل أخلاقي جليل. وكل كتابة فنية لا تعمل على ترسيخ نزعة الطهر في داخل الإنسان لا يسعها أن تكون أدباً رفيعاً بأي حال من الأحوال.

ثم إن ثمة صلة تأثرو تأثير بين صحة المجتمع وصحة الفن بعامة، أو قل إنهما سمتان من شأن كل منهما أن تشرط الأخرى وتحددها. فمن المحال أن يعتل المجتمع

أو يفسد دون أن تعتل فنونه وتفسد، والعكس بالعكس. ولقد ذهب أحد الصوفيين إلى أن خراب الإنسان يكون على قدر خراب الزمان، أي على قدر خراب المجتمع، وفقاً لمصطلحات عصرنا.

* * *

مما لا يخفى على المتتبع لحركة الشعر التراثي أن الانحطاط قد بدأ يلتهمه منذ القرن السادس الهجري، أو الثاني عشر الميلادي. ومع ذلك، فإن في الميسور القول بأن السهروردي الحلبي وابن عربي وابن الفارض، الذي أراه الأشعر بين هؤلاء جميعاً، وكذلك تلاميذ ابن الفارض، من أمثال ابن اسرائيل الشيباني الدمشقي (٦٠٣-٦٧٧هـ)، وابن الخيمي (٦٠٣-٦٨٥هـ)، قد بذلوا جهداً جليلاً يبتغي صيانة شيء من فتاء الشعر التراثي، أو أن يدرأ عنه شبح الاتضاع الذي راح يهدد الثقافة العربية بأسرها، والذي ظل يجتاحها حتى انتصر عليها في القرن السادس عشر الميلادي.

وفي الحق أن جميع هؤلاء الشعراء صوفيون، بل إن معظم الشعراء التراثيين المرموقين، منذ وفاة ابن خفاجة الأندلسي سنة ١١٣٨م، وحتى أواسط القرن التاسع عشر، وبخاصة الششتري ولسان الدين بن الخطيب وابن النحاس، قد كانوا من ذوي الميول الصوفية الواضحة. ولكن أحداً لا يعلم متى بدأ الشعر الصوفي التراثي. بيد أن في الميسور التأكيد على ما فحواه أن رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م، قد كتبت شعراً صوفياً متميزاً، بحيث يجوز القول بأن الشعر الصوفي قد ابتدأ بالفعل منذ أواسط القرن الثاني الهجري، إن لم يكن قبل ذلك بقليل. ولكن ما هو محسوم أن حركة الشعر التراثي لم تعرف أيما شاعر صوفي كبير قبل ابن عربي، مع أن بعضهم سبقه بالفعل، وأبرزهم الحلاج (ت٩٢٢م) والسهروردي الحلبي (ت٥٨٧هـ/ ١١٩١م). ولقد ترك كل من هذين الشاعرين كمية طفيفة من الشعر، ليس من شأنها أن تصنع شاعراً كبيراً.

وأياً ما كان جوهر الأمر، فقد ترك لنا محي الدين بن عربي الحاتمي شعراً كثيراً معظمه مبثوث في «الفتوحات المكية»، سفره الخالد الذي هو موسوعة صوفية عظيمة المقدار. بيد أن «ترجمان الأشواق» هو أشهر أعماله الشعرية وأكثرها رواجاً بين الناس. أما سبب رواجه فهو أنه ثمرة لتجربة غرام صادق دافئ أصيل. وبفضل هذه التجربة الغرامية فإن شطراً من الديوان قد راح يتدفق بالحب والحنين والأشواق الملهوفة اللاعجة. فبينما تراه يعمل في بقية مؤلفاته على تنمية مبدأ يغمر الكون برمته، أو يغلغل في جميع الأشياء على الاطلاق، فإنه في هذا الديوان يتغزل حقاً، وبكل نصوع، وذلك بعدما عشق فتاة خلبت لبه حتى تيّمه الهوى.

عندما جاء الشيخ الأكبر إلى مكة المكرمة قادماً من بلاد الأندلس، وذلك سنة ٥٩٨هـ/ ١٢٠١م، فقد تعرف في تلك المدينة على أسرة عراقية فارسية الأصل، ذكر منها الشيخ ثلاثة نفرهم مكين الدين، أبو شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني، وأخته فخر النساء، ثم ابنته النظام الملقبة بعين الشمس، وهي التي أسهب ابن عربي حين وصفها في مقدمة الديوان. وصرّح قائلاً: «فراعينا في صحبتها كريم ذاتها... فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق. ولم أبلغ في ذلك ما تجده النفس ويثيره الأُنس من كريم ودها، وقديم عهدها، ولطافة مغناها، إذ هي السؤال والمأمول والعذراء البتول... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنّي، وكل دار أندبها فدارها أعني...»

وبهذا التصريح الناصع الدلالة يكون الشيخ قد اعترف جهراً بأنه عشق الفتاة، ما دامت «السؤال والمأمول»، على حد قوله الجلي، وما دام لم يبلغ إلى التعبير الأقوى عما تجده نفسه في هواها الذي ملك عليه لبه. ومما لاحظه بعض المهتمين بابن عربي أنه قد ازداد نشاطه الكتابي إثر تعرفه على النظام. ومما هو معلوم أنه قد بدأ يكتب «الفتوحات» في تلك البرهة، أو حصراً سنة ٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م، أي يوم كان في أوج العمر، وكذلك في ريعان الافتتان بالفتاة.

فلا افتئات على الحقيقة إذا ما صرّح المرء بأن «الترجمان» لا يكتبه إلا عاشق ملتاع، أو بأنه ما خرج إلا من فؤاد متيّم ينتمي إلى شيعة الحب الصادق حتى درجة الهيام. ولهذا يسعك القول بأنه حصيلة شوق شديد الحرارة، بل شديد القدرة على إنتاج الشعور باللوعة في بعض الأحيان. وبفضل هذه الحقيقة يمكن للمرء أن يزعم بأن هذا الديوان اللطيف يمثل برهة التناسم مع الوسيم، أقله في بعض القصائد. ومما هو معروف أن هذا التناسم هو فعل عزيز على أفئدة الصوفيين كلهم، وكذلك على أفئدة العشاق أيضاً.

ولكن ابن عربي قد أحسن التصرف بحيث راح يصب حنينه، في الوقت نفسه، على «الحقيقة الكلية»، التي تشمل الحق والخلق في آن واحد، وفقاً لمذهبه الخاص. فالهي التي يخاطبها الشيخ ههنا تشبه تلك الهي التي خاطبها ابن الفارض في تائيته الكبرى. وما تلك الهوية إلا كائن ينتمي إلى سلالة الأسرار أو الاستسرار. لقد أكد ابن عجيبة الحسني أن موضوع التصوف هو «الذات العالية»، وأنه لا يؤخذ من الأوراق، بل من الأذواق. فليس غريباً أن يقال بأن صورة المرأة هي صورة مركبة مزدوجة، أو ذات وجهين متكاملين، إذ إن لها وجهاً إلى الأنوثة الدنيوية ووجهاً آخر إلى الذات العليا التي هي مصبّ الحنين الصوفي بأسره. وبذلك فإنها تُشبه صورة المرأة في بعض الشعر المعاصر، وهي التي تتمتع بسمة واقعية وأخرى رمزية تؤشر إلى الوطن وإلى الأرض.

وعلى أية حال، فإن الشيخ بعدما اشتهر أمره وأصبح مرموقاً في الكثير من أقطار العالم الإسلامي، قد تصدى له الفقهاء الذين راحوا ينقبون عن مثالبه في أي موضع من المواضع. وحين اكتشفوا «ترجمان الأشواق» أعلنوا أنه غزل لا يليق بشيخ يزعم أن الملائكة تأتيه بالكشوف من عالم الغيب. ولهذا فقد أرغموه على أن يلجأ إلى أية وسيلة بغية درء التهمة عن نفسه. فما كان منه إلا أن عمد إلى تأويل الديوان، الذي يبلغ عدد قصائده تسعاً وخمسين قصيدة، تأويلاً رمزياً أو باطنياً.

وقد أنجز ذلك الانجاز في مكة سنة ٦١١هـ/ ١٢١٤م. وهكذا، ظهر إلى الوجود كتاب جديد عنوانه «ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق». وبهذا الشرح انقلب الديوان من شعر غزلي لطيف إلى رموز صوفية مدارها على الصلة التي تشد الروح البشري إلى عالم الغيب المجهول. وعندي أن هذا التأويل لا يخلو من تمحّل في بعض الأحيان، مع أن الديوان تكثر فيه الإشارات الصوفية التي تخرج بالفعل عن فصيلة الغزل المألوف.

ولعل أبرز ما ينبغي أخذه بالحسبان لدى مقاربة هذا الديوان من داخله، هو أن الشعر الصوفي، بل الصوفية بأسرها، أو ربما الآداب والفنون كلها، لا يتيسر استيعاؤها إلا بمنهج روحي ذوقي شفاف، يعتمد التوسم والإزكان والتلطف وحسن المأتى بوصفها الركائز الباطنية، بل حتى المنهجية، لكل فهم أصيل عميق. وبذلك تغدو القراءة الناقدة، أو الممتعة، صنفاً من أصناف الضم والتعاطف، بل ضرباً من ضروب الاستدخال أو الاستدماج الذي يعادل تقمص روح النص المقروء. (الجدير بالذكر أن كلمة «القراءة» العربية تعني الضم والاحتواء.) والهدف الأول لهذا كله هو البلوغ إلى طور الدماثة والرقة، أو طور الوسامة الداخلية، الذي من شأنه أن يجعل الهيف قادراً على تحمل الجلف (بفتح الجيم واللام). وبذلك يصير الإنسان زاكياً لطيفاً وصالحاً لمجاورة الله.

ففي النص الصوفي ثمة على الدوام تقريباً عنصر أثيري يند عن كل استيعاب، إلا إذا اقتربت منه بنهج لطيف يهدف إلى الابتهاج بملامسة الطراء الرخيم، أو إلى السرور بالسر الذي لا يعرف، ولكنه يذاق. (ثمة صلة اشتقاقية بين السر والسرور.) وهذا هو منهج التذوق الجواني القادر على جعل الأدب متعة لا تضارعها أية متعة سوى متعة الاستجابة لنداء الشائق الوسيم. فما لم يكن الأدب منعشاً للروح فإنه لا شيء البتة، إذ من ذا الذي يقرأ نصاً أدبياً ليتعلم قيادة السيارات أو صناعة السجاد، أو أية صناعة أخرى؟

إن توثين المناهج في هذا الزمن قد أفضى إلى حرمان النقد من ممارسة التذوق اللذيذ. وهذا صنف من أصناف الترميد والرد عليه لن يكون سوى ثورة الذائقة ضد التجريد الذي لا يملؤه شيء إلا الفراغ، أو ربما التهويم.

وحبذا التأكيد في هذا السياق على أن أهم ما في النص هو أصداؤه ومضمراته، أو مناخه الذي قد يولجه في برهة الرعش، أو في فسحة المساورة والاختلاج. ثم إن قدرته على الاجتذاب، وهي الناجمة عما يندرج فيه من حيوية وخصوبة، هي المزية الجوهرية، بل هي كل شيء على الاطلاق، إذ بفضلها تندفع النفس نحو النص وتلتهمه بشراهة، ثم تتمثله بحيث يدخل فحواه في قوام نسيجها أو في صميمها الروحاني الأصيل.

* * *

ومما قد يكون ذا دلالة عميقة أن «ترجمان الأشواق» يبدأ من الفراق، أو من انفصال الألف عن الباء، بل من الشعور بالخسران الذي يبلغ حد اللوعة واللوبان. ومع هذا الانشطار تبدأ مثنوية الشائق والمشوق، أو جدل العاشق والمعشوق، بل قل إن ذلك هو الفقد الذي يشعل الوجد. يقول السهروردي البغدادي في «عوارف المعارف»: «إن الوجد يشعر بسابقة فقد، فمن لم يفقد لم يجد.» فمما هو واضح لمن قرأ «الترجمان» أن قصائده، في الغالب، تنبثق من سطوة الحنين، أو من زخم الشعور بالنفي والغياب. إنه الشوق إلى غائب يصر على أن لا يغيب. ولعل أهم ما في أمره أنه الكائن الوحيد الذي ينصبّ عليه الحنين. ولكن الشاعر يقاوم كل انخلاع بابداعه للقصيدة التي هي في حد ذاتها استرداد للقيمة المسفوحة الداثرة. وهذا يعني أن القصيدة، وليس سواها، هي علالة الاغتراب المرير وما يفرزه من شعور بالقحل الكوني الشامل. هوذا البيت الأول في الديوان كله:

ما رحّلوا يوم بانوا البزّل العيسا

إلا وقد حمّلوا فيها الطواويسا

(أما البزّل العيس فهي الجمال ، وأما الطواويس فكناية عن النساء الفاتنات .)

ومما ينبغي الانتباه إليه أن ديوان السهروردي الحلبي يبدأ بالرحيل هو الآخر . يقول :

سائق الأضعان ، يبغي دارمي

إنه السفر أو الفراق . وهو قول من شأنه أن يذكر المرء بالبيت الأول في ديوان ابن الفارض :

سائق الأضعان ، يطوي البيد طي

فمن الفراق تنبجس الأشواق ، ومن المسافة يبدأ الشعر الصوفي في كثير من الأحيان . وإذا ما تفاقم الشوق واستفحل فإنه يصير وجداً . والوجد مقولة طالما اعتنى بها الكتاب الصوفيون . قال السهروردي البغدادي في «عوارف المعارف» : «الوجد سر صفات الباطن . » وأضاف في موضع آخر من الكتاب نفسه : «الوجد صراخ الروح . »

ثم إن هذا الحنين الذي يشد المشوق إلى الشائق من شأنه أن يندرج فيه شيء من نزعة السمو فوق الزمن والصيرورة ، بل ربما كانت هنالك رغبة في البلوغ إلى الأزلية نفسها . ومع ذلك ، فإن سورة الشوق أو شدة زخمه وعرامه تكاد أن تحيل الهوى إلى هوس ، في بعض الأحيان . والهوس «طرف من الجنون» ، كما يقول «الصحاح» . فالبنية الصوتية لكل من الكلمتين تشبه الأخرى ، إذ لقد استحالت الألف إلى السين السلس الذي بسبب خفته صار الهوس أخف أصناف الجنون . إن مبدأ سوسور ، الذي يقول : «في اللغة ثمة فروق» ، ينسى أن في اللغة ثمة قرابات أيضاً . ترى ، هل يمكن لهذا المبدأ الثاني ، الذي يصدق على اللغة العربية ، أن يصدق على اللغات التي تعامل معها سوسور؟

وبداهة ، فإن ظاهر ما يتفقده الشاعر في هذا الديوان الجليل ، على نحو

جدلي محكوم بمثنوية الوجدان الذي يذكيه الفقدان، هو الصلة السويّة بين الأنا والآخر بوصفها البرهة التي تلحم شطري الجنس البشري في وحدة عليا لا حياة على الأصالة إلا بها، ومن دونها لن يزيد العيش عن كونه اعتلافاً بالتبن والزؤان. وبهذا التفقد، أو بهذا اللوبان على المعنى، أو على أي شيء يملك أن يزود الحياة بالحيوية والحلاوة، استطاع ابن عربي -كأي شاعر مطبوع- أن يجعل من الحميم القوام الكلي للكثير من قصائد الديوان، أو لبعضها على الأقل. ومما ينبغي تكراره دون حرج، وذلك نظراً لشدة الحاجة إليه في هذه الأيام الذاوية، أن الحميم هو لباب كل أدب نجا من الخور والتزوير، أو من هذا التجريد المتخشب، والذي لا يملؤه شيء سوى الفراغ. وهذه فكرة يجب أن تطرح في وجه هذا العصر الماحل الذي أوغل في توثين الشكل الشعري حتى وإن كان خالياً من كل محتوى ذي بال. ففي الغالب حلت القشور محل اللباب. فحين تجعل الحميم محتوى صميمياً للنص الأدبي، فإنك تكون قد زودته بالحرارة والحيوية والخصوبة والينع. وهذه هي أهم العناصر القادرة على أن تدرأ عنه الرهل والقحل والفتور، إذ الحيوية هي كل شيء في عالم الإنسان. ولكن هذا التزويد لا يقوى عليه إلا الأقوياء وحدهم.

ولعل من شأن القول بالمحتوى الحميم للشعر أن يفضي إلى القول بأن الشعر هو الشعور، بل إن الحياة البشرية كلها تلخصها لفظة «الشعور»، وأنه مامن شيءإلا وهو شعور، ولا سيما الوقائع الكبرى كالحب والصداقة والموت، وكذلك الشرف والسخاء والشجاعة. وكل ما لا يسعه أن يكون شعوراً في داخل الإنسان فهو لا شيء، أو هو بغير أهمية بتاتاً. وفي زعمي أن فلسفة الشعور هي أرقى أصناف الفلسفة، لأنها تلامس لباب الإنسان ومحضه وجملة محتوياته. وعندي أن النقد الأدبي هو جزء من هذه الفلسفة، أو من قبيلها.

وعلى أية حال، فإن هذا الديوان الذي اتخذ من الحب، أو من الشوق، موضوعه الوحيد، قد رسخ صورة الأنا بوصفها كياناً روحياً تتحدد ماهيته ابتداء

من الآخر، بحيث يصح القول بأن الأنا يصبح الموجود من أجل الغير. وبهذا التضايف الصانع للقصيدة يتحدد صميم هوية الشائق والمشوق (بفتح الميم) عبر هذا الاعتماد المتبادل، حتى وإن كان أحد الطرفين غائباً لا يحضر قط. فهو شديد التأثير في الشاعر أو العاشق، يفعل ولا ينفعل، حتى لكأن سمته الأولى هي الحضور وليس الغياب.

ثم إن هذا الديوان، الذي يجمع التجريبي إلى الرمزي والواقعي إلى الخيالي، قد استطاع أن يرقى بالنظام الملقبة بعين الشمس، التي هي كائن عيني دون ريب، والتي يرمز بها عن الحقيقة الكلية في الآن نفسه، إلى مستوى النموذج الأعلى القادر على أن يتجاوز التجربة إلى الماوراء، تماماً كما فعل دانتي حينما ارتقى ببياتريس إلى ذلك الأفق نفسه. وبهذا التسامي صارت المرأة، أو الشائق، برهة التحام العلو والمحايثة واندماجهما في ماهية أخرى لعل من شأنها أن تعني الكثير لوجدان الإنسان.

ويبدو أن النظام قد صارت رمزاً كبيراً في باطن الشيخ. فذات مرة أعلن أنه أمين سر ليلى. وليلى (النظام؟) رمز الحقيقة الكلية التي ذكرها في «الفتوحات» (ج٢، ص٤٣٣). ومن شأن هذا الأمر أن يذكّر المرء بأن فريدريك هيغل قد صرّح هو الآخر بأنه أمين سر المطلق. ويبدو أن تلك الفتاة العراقية ذات الأصل الفارسي قد أسهمت أيما إسهام في إخصاب عبقرية الشيخ الذي دفع الصوفية إلى أسمى ذراها على الاطلاق.

وربما جاز الزعم بأن «الترجمان» الذي يجعل من المرأة والروعة ماهية واحدة، لا هدف له سوى الانتصار على المسافة، أو قل سوى ابتغاء الأقصى والأكثر ايغالاً في النوى والهجران الذي من شأنه أن يصنع مسافة سرمدية لا وظيفة لها سوى إنتاج الشوق والحنين. فالديوان لا يغازل إلا النائيات والغائبات، كما ينطوي على توقان منهوم، ولكنه مكتوم، لفراديس خلابة، ولأنهار من أضواء وألحان، وكذلك لنساء من سلالة فجر صادق شفاف.

وقد يتضح لك، إذا قرأته بأناة، أنه محاولة أصلية للتعبير عن شوق لا تلبية له بتاتاً، وما ذاك إلا لأنه يصبّ في المحال. فلعل مما هو سديد أن يقال بأن السمة الأولى للشخصية الصوفية العربية هي الحنين إلى مجهول لا يمتثل للإرادة بتاتاً. إنه «الغائب الذي لا يغيب»، على حد قول أهل التصوف. وربما كان هذا هو السبب الذي جعل ابن عربي يُكثر في شرحه للديوان من مقولات الحنين والشوق والتذكار، بل لقد بلغ به الأمر إلى حد الحديث عن «النيران الشوقية» و«الأفنان الشوقية» و«الشوق الأعظم»، وما إلى ذلك من أقوال.

وإذا ما تأملت هذا البيت أدركت كيف استطاع الغياب أن يدشن الشعر:

سألتهم عن مقيل الركب قيل لنا

مقيلهم حيث فاح الشيح والبان

إن هذا القول ليس نتاج شوق أو حنين وحسب، بل هو قبل كل شيء حصيلة دماثة روحية أنتجها الشوق نفسه، أو زخمه وشدة عرامه. ولعل من شأن هذا التلمس أن يكون نتاجاً لمقرب يستشف أو يتفطن أكثر مما يفكر أو يتذهن. فكل ما هو أثيري أو شفاف لا يطاله إلا الذوق وحده. وكل ما هو لغير الذوق لا يسعه البتة أن يكون عظيم المقدار.

* * *

مما هو معلوم أن الشوق رعشة صوفية وجدانية لها مكانة كبرى في منهج القوم. ولقد عرّفه السَّريّ السقطي بأنه «أجلُّ مقامات العارف.». أما القشيري فعرّفه بأنه «اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب». وهذا قول شديد الشبه بالتعريف الذي قدمه الجرجاني في كتاب «التعريفات»: «نزاع القلب إلى لقاء المحبوب.» كما أنه شبيه بالتعريف الذي قدمه ابن عربي نفسه في الجزء الثاني من «الفتوحات»، وذلك حين قال: إنه «هبوب القلب إلى غائب.» (ما أدق كلمه «هبوب» في هذا

الموضع!) وهذا يعني أن الغياب، أو الخسران، هو ما يؤسس الوجدان، والوجدان هو ما يؤسس الشعر والأخلاق والتصوف، بل الرتبة الإنسانية بأسرها. كما أنه قد رأى في الشوق «علم ذوق يعرفه كل مشتاق من نفسه». ويا إلهي! علم من علوم الذوق؟ ليس غريباً أن يكون مدار ديوانك على الأشواق، ما دمت تجعل الشوق علماً من علوم الذوق.

ويعتقد أهل التصوف بأن جميع الكائنات تتحرك بحرارة شوقها إلى الله سبحانه. ولقد قال النوري البغدادي (ت سنة ٢٩٥هـ) بأن الشوق أصل الوجد الذي هو «لهيب ينشأ في الأسرار». ولقد عرفه مثل هذا التعريف أحد الصوفيين الذين ذكرهم الشعراني في طبقاته، وذلك حين قال: هو «نار الله تُضرم في قلوب الأحباب».

ويبدو أن «الشوق» كلمة أُخذت من الشق، أي من المشقة. والشق هو أصل هذه الكلمة، أو أن له بها صلة وثيقة، إذ يقول بعض المستشرقين إن حروف العلة قد دخلت على اللغة العربية في طورها الأخير، وهذا يعني أن الواو التي احتلت عين الفعل في كلمة «شاق»، حيث الألف منقلبة عن الواو، ليست من أصلها، وإنما أدخلت عليها بفعل التطور.

وأياً ما كان الشأن، فإن ابن عربي ما وضع كلمة «الأشواق» في عنوان ديوانه إلا لأن الشوق أُسّ الصوفية، أو واحد من ينابيعها الغزيرة. وقد يجوز الزعم بأن شدة الشوق استطاعت أن تدمث النفس الصوفية وترخّمها حتى صارت اللطف أو الهيف نفسه.

وربما أقنعك هذا الديوان اللطيف بأن الكائن البشري شفاه تتوقد حنيناً إلى الانخراط في عشق صبوي خالد يظل فتياً على الدوام. فالإنسان حنين لا إشباع له البتة، أو أشواق لا نهاية لها أبداً. الإنسان متاقات تجهل التخوم. وقد ينطوي «الترجمان» انطواءً إضمارياً على تعريف للجميل بأنه ذاك الذي ينصب عليه

الشوق، أو لعله أن يكون المتاق الذي يلوب عليه الفؤاد. ولعل مثل هذا التعريف أن يكون شأناً معيارياً خالصاً.

ومما يلوح أمام الوعي أن الشعر في هذا الديوان مركّب، أو مزدوج الدلالة، فهو تجريبي، من جهة، وهو صوفي أو رمزي، من جهة أخرى، إذ إن فيه إشارات كثيرة إلى ما يتجاوز الواقع باتجاه الماوراء. أما اليخضور الساري في الكثير من قصائد الديوان فهو نزعة الاتصال بالسر اللطيف، أو بالعنصر الذي يزوّد الحياة بالعذوبة والمعنى، أي بالقيمة التي ما بعدها قيمة بتاتاً. وبفضل قدرة هذا الديوان على التدميث والتلطيف، فإن النفس تقبل عليه بلهفة أو بشراهة، ما لم تكن معتلة بواحدة من العلل التي أفرزها العصر الجديد الذي لا أراه إلا ماحلاً خائراً يفتقر إلى كل ما هو برسم الروح. وقد يجوز الظن بأن المعيار الأول لكل شيء ذي قيمة هو إقبال النفس عليه بنهم، أو بشيء من اللهفة التي تستجيب لنزعة الوصال والاتصال. وبمثل هذا الإقبال الملهوف يُعرف الفرق بين المليح والقبيح. ومما يعرفه المرء من تلقاء نفسه أن صلة النفس بالجميل هي سر مدهش يتعذر تفسيره أو اكتناه فحواه، ما لم يكن ذلك على التخمين لا على اليقين.

لقد ذهب القاشاني في شرحه للتائية الكبرى، وعنوانه «كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر»، إلى أن المرء لا يجوز له أن يقرأ ابن الفارض إلا بواسطة الفؤاد. ولعل من شأن هذا المذهب أن يناسب ديوان ابن عربي أيضاً، بل الشعر الصوفي بأسره. فما لم تقرأ «الترجمان» بالنهج الروحي الشفاف، فإنك لن تملك أن تتذوقه على خير وجه ممكن.

* * *

ولكن، لا يجوز أن يغيب عن البال ما فحواه أن الديوان الراهن يندرج فيه

شعر لا لبس في أنه غزل من النمط التقليدي، في كثير من الأحيان . وهذا مثال على ذلك قد لا يداينه الريب بتاتاً :

مرضي من مريضة الأجفان

عللاني بذكرها، عللاني

هفت الورق في الرياض وناحت

شجو هذا الحمام مما شجاني .

فهل في امكان أحد أن يماري في أن الشاعر ههنا يتغزل بامرأة، سواء أكانت النظام أم سواها؟ وهل يعقل أن تكون «مريضة الأجفان» هذه هي «الحقيقة الكلية» التي وثّنها ابن عربي في بعض الأحيان؟

وها هوذا يتابع قائلاً :

بأبي، ثم بي غزال ربيب

يرتعي بين أضلعي في أمان

فهل في هذا القول من فحوى مستتر يملك أن يؤشر إلى أية جهة ليست أرضية؟ وهل يجوز الزعم بأن هذا الغزال الربيب هو كائن آخر غير امرأة يلوب عليها الفؤاد الملتاع؟ حتى وإن كانت هذه الأبيات تقبل التأويل إلى فحوى صوفي ما، فإنها تبقى مع ذلك غزلاً رقيقاً وجميلاً إلى حد نادر .

ثم اسمعه وهو يقول في هذه القصيدة عينها :

طال شوقي لطفلة ذات نثر

ونظام ومنبر وبيان

من بنات الملوك من دار فرس

من أجلّ البلاد من أصفهان

هي بنت العراق، بنت إمامي

وأنا ضدها سليل يماني.

(الطفلة، بفتح الطاء، هي الطرية أو الناعمة.)

لعل مما هو جد ناصع أن الشاعر ههنا يتحدث عن تلك الفتاة التي عشقها في مكة عشقاً عذرياً، والتي تسمى النظام. ولقد أشار إليها، أو إلى اسمها في البيت الأول من هذا المقبوس الأخير. كما وضح نسبها وهويّتها في البيتين اللاحقين. فهي فارسية من أصبهان أصلاً، ولكنها مقيمة في العراق، كما أنها بنت شيخه مكين الدين وأضاف بأنه يمني من الجنوب، وهي عراقية، والعراق إلى الشمال من اليمن. وفي هذا تضاد بينهما، الأمر الذي جعله يقول بأنه ضدها. ولكنه، مع ذلك، يحن إليها وفقاً لرغبة الصوفيين في صلح الأضداد.

* * *

وفي الديوان الراهن ثمة بيتان جذّابان، من شأنهما أن يلفتا الانتباه على نحو خاص، بل إن لهما نكهة متميزة قلما يتمتع الشعر الصوفي بمثلها. ولكنهما، في الوقت نفسه، مغلقان أمام أي ذهن يحاول أن يتذهن كنههما على نحو جلي:

قمر تعرض في الطواف، ولم أكن

بسواه عند طوافه بي طائفا

يمحو بفاضل برده آثاره

فتحار لو كنت الدليل القائفا

لا مرية في أن هذا القول رمز صوفي يعسر التعامل معه إلا عن طريق التخمين

وحده. ويتأتى عسر الرمز، كل رمز، من كونه رسالة تخاطب جملة الإنسان، ولا تتوقف عند وعيه، بل هي تخترق الوعي باتجاه القاع. ويعتقد الصوفيون، كما قال ابن عجيبة الحسني، بأن «الكائنات تكثيف للسر اللطيف». كما يعتقدون بأن «الحقيقة بيت الحضرة»، وفقاً لمذهب هذا الصوفي الأخير نفسه. وبما أن الأمور هكذا، فإن تحليل الرموز الصوفية تحليلاً من شأنه أن يفض فحواها القصي لا يسعه البتة أن يكون واحداً من الأمور اليسيرة الهيِّنة الإدراك.

فماذا عساه أن يكون ذلك القمر الذي يمحو بفاضل ثوبه آثاره؟ هل هو استجابة لحاجة النفس إلى التسريح من إسارها وضيق فسحتها، أم أنه ينطوي على دلالة من نوع ما؟ هل يجوز القول بأن ثمة إشارة إلى «الحقيقة الكلية» التي تهدم تفاصيلها وتبنيها على الدوام؟ وقد يدور في خلد المتأمل أنهما ينطويان بصورة إضمارية على رغبة الروح في التناسم مع الوسيم. فالطواف حول القمر الذي تعرض للشاعر هو بحد ذاته إشارة إلى الاتصال بالشائق الذي يلوب عليه الفؤاد. ولئن جاز هذا الزعم، فإنه يتضمن ما فحواه أن اللاعقلاني في هذا الشعر لا يقل عن كونه جهداً جليلاً يهدف إلى تجاوز العقل ابتغاء البلوغ إلى ما يتجاوز المرئيات باتجاه الماوراء المحض، حتى لكأن الشاعر «يتنزه في الوجوه التي سفرت من براقعها، وظهرت من وراء ستورها وكللها»، كما قال في الجزء الثاني من «الفتوحات المكية».

فاللاعقلاني، أو الصوفي، ههنا قريب من روح الأسطورة التي تشبه الحلم الجمعي، أو روح الطفولة التي تحيا في الخيال. ولعل من حق المرء أن يتساءل عما إذا كانت الحياة البشرية تستحق أن تعاش بغير خيال وحلم وجرعات رومانسية وصوفية، أي بغير اللامعقول الأبيض الذي من شأنه أن يزود العيش بالمذاق الطيب اللذيذ.

ولئن كان ثمة ما هو لا عقلاني في «الترجمان»، فإنه ليس مرتبة تقع تحت مرتبة العقل، بل هو شيء يتجاوز العقل ابتغاء البلوغ إلى المنعش، إلى الأول، أو إلى ينبوع الينابيع كلها. فلا يجوز أن يزعم أحد بأن الصوفية برمتها تجربة لا عقلانية، إذ إن مثل تلك الحركة الدائمة في الزمان والشديدة الانتشار في المكان لابد لها من أن تكون ذات دلالة جوهرية للروح البشري المقفوص في المادة والمحصور في سواء الشرور والآلام.

منذ المتنبي، ولا سيما منذ المعري، تبدى التليف على لغة الشعر التراثي جلياً لا تخطؤه العين. وها هو ذا الأسلوب الشعري يظهر عليه التليف مع ابن عربي، واضحاً يند عن كل دحض وانكار. بل إن تخشب الأسلوب قد راح يرسخ نفسه في نتاج الشعراء الذين عاصروا الشيخ الأكبر كابن الفارض والبهاء زهير. ولا يجوز لنا أن ننسى ما فحواه أن الأسلوب في الشعر هو كل شيء، وأن الشعر هو نقاوة اللغة ومحضها وبرهة صفائها الرائق الشفاف. إنه اللغة حين تصير من أجل ذاتها حصراً، أو حين تكف عن خدمة الشغل والمياومة والحقائق المحسومة.

لقد استطاع ابن عربي أن يجعل الحميم محتوى لشعره، ولكنه لم يستطع، إلا أحياناً، أن يبث ذلك العنصر الماهوي داخل نسيج لغة مشحونة بالحيوية، والحيوية هي النسغ في كل ما ينتمي إلى الحياة، ولهذا فإني أراها معياراً كبيراً من معايير الآداب بوجه عام. ففي كثير من الأحيان، تملك أن تلاحظ أن أسلوب الشيخ يحتاج إلى الرونق والبهاء، تماماً كما هو حال أسلوب المعري أو سواه من شعراء الطور العباسي المتأخر. لقد فاته أن الرصانة المرنة، أو اللدانة الخيزرانية، هي السمة الأولى لكل أسلوب يملك القدرة على الصمود في وجه الزمن، بحيث يصير النص واحداً من الأهرام التي لا تعنو لسلطة التدمير. فكل فعل باذخ مهيب هو تحقيق لرسوخ الديمومة على الرغم من دفق الحدوث أو الانصرام. وبإيجاز، إن هذا الوهن الفاتك بالأسلوب هو العرقوب الأخيلي لمعظم قصائد «الترجمان».

ومما هو جلي كذلك أن هذا الديوان قلما ينم عن قلق أو توتر أو ألم من فصيلة التمزق والانخلاع. والأبدى من ذلك أن الشرور لا ذكر لها بتاتاً فيه. فالصوفية، في الغالب، استتباب وطمأنينة وأمن وسلام يشبه سلام الرياضيات التي تجهل كل توتر واضطراب، حتى لكأننا في الجنة منذ الآن. ومن الغريب أن ابن عربي، الذي عاصر من الحروب ما لم يعرفه أي طور تاريخي آخر، بما في ذلك القرن العشرون المتأجج المتموّر، هو رجل متفائل إلى أقصى أمداء التفاؤل، حتى لقد أنكر وجود الشر جملة، وحتى صرّح بأن الشر هو العدم والخير هو الوجود، بل لا وجود إلا للخير وحده، تماماً كما اقتنع هيغل بأنه لا وجود إلا للعقل الذي هو الخير نفسه (ما أحوجنا إلى دراسة تكشف عن نقاط التشابه بين هيغل وبين ابن عربي).

أفي الشعر الصوفي يبحث الوعي عن هيجانات النفس وطفحها وزلازلها وحمياتها الموجعة؟ إن التنقيب عن مثل هذه التوترات والاضطرابات البركانية الحادة ينبغي أن يتم في شعر المتنبي، وكذلك في شعر المعري، حيث القلق والتوتر والتخلع والاغتراب. يقول الأول:

أتى الزمانَ بنوه في شبيبته

فسرهم، وأتيناه على الهرم

فيقلده الثاني، ولكن بأصالة ابتكارية بارعة، وبأسلوب متين رصين، بل حتى لقد استطاع أن يلونه بصباغ لم يكن له بتاتاً:

تمتع أبكار الزمان بأيده

وجئنا بوهن بعد ما خرف الدهر

(الأيد: القوة)

وهذه حساسية لا تبذها حساسية قط. ولا لزوم للتكرار بأنه ما من أدب فذ إلا وهو نتاج الحساسية المرهفة القادرة على استبار الفحوى من أعماق الكائنات،

وكذلك على إحالة الوجود كله إلى سؤال أخلاقي خالص، سؤال لا يعنى بغير القيمة الداخلية، خوفاً من أن يتساوى الخسيس والنفيس، أو الذين يعلمون والذين لا يعلمون.

بيد أن مثل هذه المآخذ على شدة جهامتها، لا تملك القدرة على دحض الديوان أو على تفنيده، بل هي لا تملك أية قدرة على أن تسلبه تلك العذوبة الهانئة التي تنتشر فوق عدد ليس بالطفيف من صفحاته. ففي زعمي أنه يحتوي على بضع قصائد هي من عيون الشعر التراثي كله، بل لعلها أن تكون من تلك الفصيلة التي تحاول بصلادة أن تجابه سطوة الزمان، وأن تصمد في وجه قوته التدميرية العاتية التي لا يقف أمامها حتى أهرام الفرعون، سليل الشمس، الذي كان أمنع الناس وأكثرهم عزة وحصانة، وأقدرهم على تسخير الحجر (رمز البقاء والصمود) واتخاذه أداة في مواجهة التصرم والزوال.

المراجع

١- إبراهيم، زكريا، «هيغل أو المثالية المطلقة»، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠.

٢- ابن عربي، «ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق»، تحقيق ونشر محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة، ١٩٦٨.

٣- ابن عربي، محي الدين، «الفتوحات المكية»، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

٤- ابن الفارض، أبو حفص عمر بن أبي الحسن، «الديوان»، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

٥- الجرجاني، علي بن محمد، «كتاب التعريفات»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

٦- الجوهري، إسماعيل بن حماد، «الصحاح»، دار الحضارة، بيروت، ١٩٧٤.

٧- الحسني، أحمد بن عجيبة، «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

٨- حسين، الدكتور علي صافي، «الأدب الصوفي في مصر»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.

٩- سلام، الدكتور محمد زغلول، «الأدب في العصر المملوكي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

١٠- السهروردي، عبد القاهر بن عبد الله، «عوارف المعارف»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦.

١١- الشعراني، أبو المواهب، عبد الوهاب بن أحمد الأنصاري، «الطبقات الكبرى»، المكتبة الشعبية، القاهرة، ١٩٥٤.

١٢- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، «الرسالة»، مكتبة العلم الحديث، دمشق، بلا تاريخ.

١٣- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، «التعرف لمذهب أهل التصوف»، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٠.

الفهرس

	الصفحة
مقدمة	٥
ماهية الوعي الصوفي	٢٩
مقدمة للنفري	٤٧
أزمة النفري	٦٧
ابن عربي ومذهبه الإنساني	٧٩
ترجمان الأشواق	١٠١

الطبعة الأولى / ٢٠٠٧
عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة