

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
بشرى على بردها، الدكتور عبد الرزاق، رئيس الجمعية - الدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

التصوف وفريد الدين العطار

تأليف

الدكتور عبد الرزاق عزائم
عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

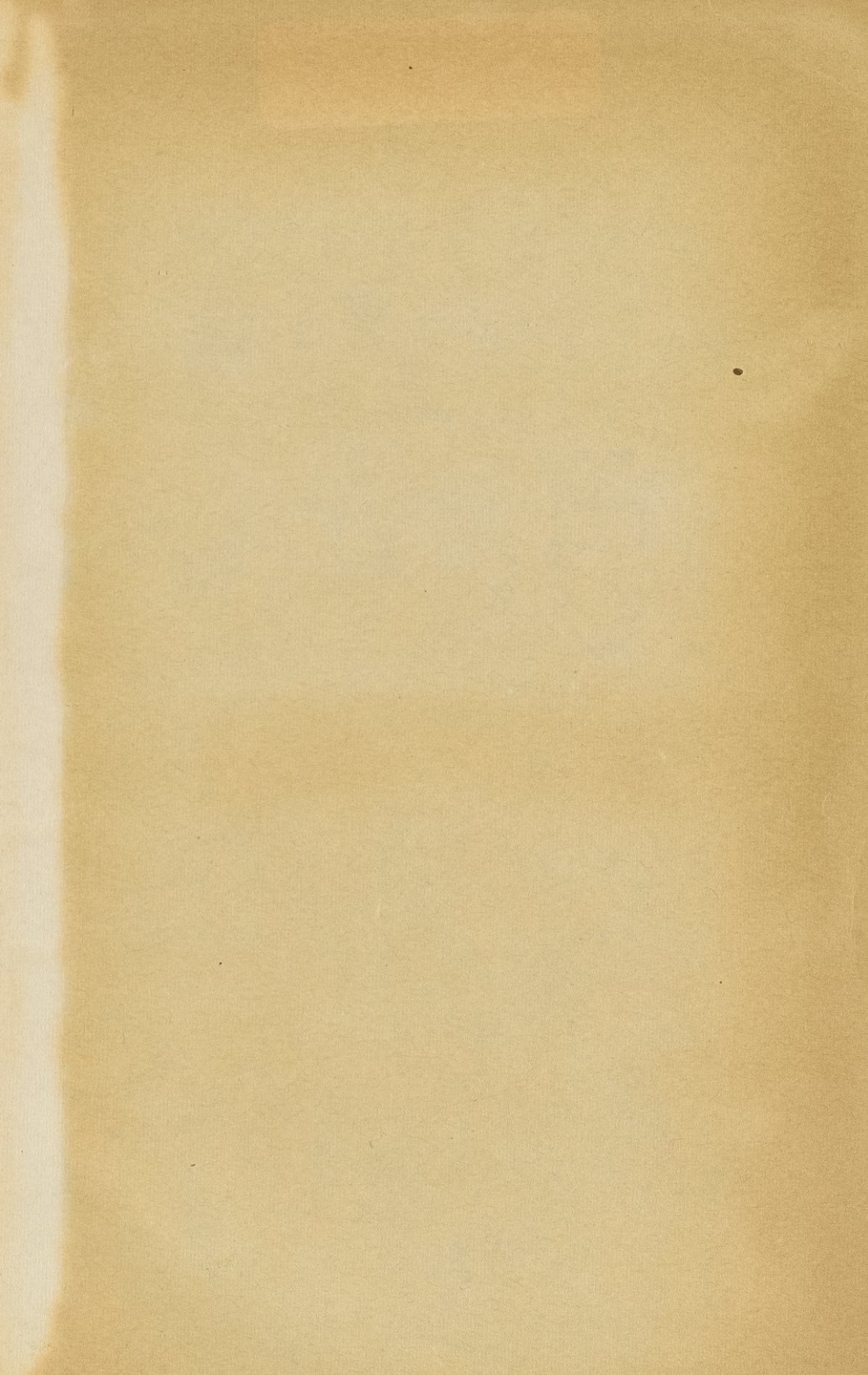
١٩٦٤ هـ - ١٩٤٥ م

مكتبة الطبع والنشر
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

Princeton University Library



32101 076499944



مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
بشراف على إصدارها: الدكتور علي عبد الواسع داني، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

al-Jasawwuf wa-Farid al-Din

al-'Attar

التصوف وفريد الدين العطار

تأليف

الدكتور عبد الوهاب عزّام
عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

'Abd al-Wahhāb 'Azzām

١١١
١٩٤٥ - ١٣٦٤ م

ملتزموا الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

قلت : صِف لي على الطريق مَنارا قال : ما في طريقنا من منار
إِنَّهُ مِنْ وضوحه في ظلام ويُرى مِنْ خفائه كالنهار

« بدو گفتم نشانی ده درین راه

جوابم داد اکین ره بی نشانست

زپنهانی هویدا در هویدا است

زیپیدائی نهان اندر نهانست »

فرید الدین العطار

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

— ١ —

فريد الدين العطار شاعر فارسي من أئمة شعراء التصوف. يُعدُّه سلفه مجد الدين سنائي، وخلفه جلال الدين الرومي أكبر شعراء الفرس المتصوفين. وقد شاع ذكرهم وعظمت مكانتهم حتى كسفوا من جاء بعدهم من شعراء الصوفية العظماء.

وقد قرن هؤلاء الثلاثة بعضهم ببعض أنهم أسبق شعراء التصوف زماناً، وأن جلال الدين الرومي، وهو آخرهم وأكبرهم، قرن نفسه بصاحبيه مراراً. عني جلال الدين في شعره بذكر سلفيه وشرح أقوالهما. وقال:

« كان العطار وجهاً، وسنائي عينيهِ، وجئنا على أثر العطار وسنائي. » (١)

وقال: « طوَّفَ العطار مدنَ العشق السبعة، ولا نزال في منعطف جادة

واحدة. » (٢)

ولم ادرست الأدب الفارسي واطلعت على أقوال شعراء الفرس الصوفية بدالى أن

ما أزي عطار وسنائي آمديم

ماهنوز درخم يك كوچه ليم

(١) عطار روى بود وسنائي دو چشم او

(٢) هفت شهر عشق را عطار كشت

2461
5
565

أكتب عن واحد من هؤلاء الشعراء ، فاخترت فريد الدين العطار . وكان هذا الاختيار طموحاً واعتداداً بالنفس وهجوماً على المشاق . فالعطار الذى نظم زهاء أربعين منظومة فى التصوف لا بد له من دراسة طويلة يتداولها باحث بعد آخر حتى تجمع كتيبه كلها وتصحح ويستخرج منها تصوفه .

فلما وقعت فى بحر هذا الشاعر راعى لجه ، وهالنى موجهه ، فجهدت حتى رجعت إلى الساحل ، وقنعت بأن أصف سعة الماء واضطرابه ، وتتابع أمواجه ، وعرا كها الدائم ، وما يقذف الموج حيناً من جواهره أو حيوانه ؛ لم أستطع ركوب أثباجه إلى مجاهله ، ولا الغوص فى لجهه إلى قاعه . ولكنى لم أصف إلا ما شهدت ، ولم أقل إلا ما تحققت .

ففى الصفحات القليلة الآتية وصف موجز لشاعر مكثراً فياض . وحسبى أن أعرف بهذا الصوفى العظيم فى اللغة العربية على أى وجه من وجوه التعريف .

موضوع هذا الكتات التصوف كما بينه فريد الدين العطار الصوفى الكبير والشاعر الفارسى العظيم .

وللعطار كما قلت زهاء أربعين منظومة فى التصوف كثير منها ينتظم آلافاً من الأبيات ، وبعضها مفقود ؛ فليس ممكناً أن يستخرج الباحث صورة كاملة واضحة من تصوف العطار . والتصوف نفسه يأبى التحديد والإحاطة .

فقصارى الباحث أن يتناول أمهات المسائل التى يدور عليها تصوفه مأخوذة مما تناله اليد من كتيبه المطبوعة والمخطوطة ، غير معرّج على الفروع التى يعسر إحصاؤها والجزئيات التى تأبى على العد .

ولا بدّ لفهم تصوف العطار من تمهيد أبين فيه التصوف كيف نشأ وكيف تطور، وأجل المسائل الكبرى التي اجتمع عليها كبار الصوفية منذ بلغ التصوف أشده ، واستبانت فلسفته ، واتضحت مقاصده إلى أن نشأ العطار .

وزيدنا حاجة إلى هذا التمهيد أننا نبحث عن تصوف شاعر لا يضع فكره وشعوره وضع المسائل العلمية ، تحدد وتبحث وتبين المقدمات فيها والنتائج ؛ ولكن يُبين عن عقله ووجدانه في فيض الشعر وحماسته وفي صورته ومجازاته . فإن لم يكن القارئ عارفا بتاريخ التصوف ومقاصده ووسائله انبهم عليه كثير مما يقول الشاعر .

ولا بد من تأريخ العطار على قدر ما تأذن الآثار القليلة من سيرته التي رواها المؤرخون أو نمت عليها أقواله في منظوماته ، لنعرف جهد الطاقة البيئة التي نشأته والحوادث التي يشير إليها أحيانا ، والأحوال التي عاش فيها ، والأسباب التي أدت به إلى الطريق التي سلكها أو زادت ميله ونزوعه إلى سلوكها .

وكذلك يحسن أن نبين الصلة بين التصوف والأدب في الأديين العربي والفارسي والآداب الإسلامية الأخرى فإننا بصدد صوفي شاعر صور كل آرائه وعواطفه وتجاربه في الشعر .

فلزم أن يشتمل هذا الكتاب على الموضوعات الآتية :

١ — التصوف الإسلامى نشوؤه وتطوره .

٢ — وصلة التصوف بالأدب .

٣ — وتاريخ فريد الدين العطار .

٤ — والتصوف كما بينه فريد الدين مع بيان موضع آرائه من التصوف العام
كلما احتاج البحث إلى هذا البيان .

الباب الأول

التصوف الاسلامى ، نشوؤه وتطوره

الفصل الأول

أصل التصوف

— ١ —

التصوف ليس مذهباً محدود العالم والمقاصد كالمذاهب الأخرى ؛ بل هو ، على تشابه مقاصده ونزعاته ووسائله ، يختلف باختلاف المتصوفين على قدر فطرتهم ، ومبلغهم من العلم ، وأحوالهم ؛ إذ كان للوجدان فيه نصيب كبير ، وللأحوال النفسية فيه أثر واضح . وقد أدرك هذا الباحثون من غير المسلمين فقال جولزهر ، كما نقل عنه الأستاذ نيكلسون فى مقدمته لترجمة كشف المحجوب للهجویری : « إن التصوف لا يمكن أن يعد مذهباً وُضع على أصول بينة فى الجماعة الإسلامية ولا يمكن جمع مسائله على طريقة مطردة . »

والحق أن الصوفية أنفسهم يكرهون الصور والأشكال ، وينفرون من الحدود والقيود . وقد رووا فيما رووا من الآثار : أن الطرق إلى الله كعدد أنفس بنى آدم . وقد صدقت هذا سيرهم وطرقهم^(١) . ولكن مع هذا نجد بين الصوفية كلهم تشابهاً فى المقاصد والوسائل والسير تمكن الباحث من أن يقول : هذا صوفى وهذا

(١) انظر تاريخ الفرس الأدبى للأستاذ براون ج ١ ص ٤٢١ ، ج ٢ ص ٢٦٣

غير صوفى ، وقد تيسر للناس فى المصور المختلفة أن يعرفوا الصوفية ويسموهم بهذا الاسم . ويقول الأستاذ نكلسون ، فى مقدمته لترجمة الهجویری : « وتبقى بعد طائفة من المذاهب محدودة يتفق عليها الصوفية على اختلاف طرقهم نشأت من تجمع آرائهم المختلفة . »

فيمكن إذاً أن نبين أصول التصوف فى الآراء والأفعال ، ونحدد بها هذا المذهب بعض التحديد .

ومهما يكن فن الممكن تعرّف نشوء التصوف فى جملته بين الجماعة الإسلامية وتتبع تطوره . وبيان هذا فى الصفحات الآتية :

— ٢ —

اختلفت آراء الباحثين فى التصوف ؛ أنشأ فى الجماعة الإسلامية نشوءاً مستقلاً أم انتقل إلى هذه الجماعة من الأمم الأخرى واتخذ لونها إسلامياً . وإن كان قد نشأ فى الجماعة الإسلامية غير متأثر بمذاهب خارجة ، فهل أنشأه التعليم الإسلامى أم نشأه أحوال مختلفة كالتى نشأت التصوف أو ما يشبهه فى الأمم الأخرى .

وخلاصة ما يقول الباحثون فى هذا :

١ — أن التصوف كان رد فعل لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية . فكان فى التصوف تخلّص من عقيدة التوحيد المطلق وتخلّص من التكاليف المحدودة المحكمة التى كلف بها الإسلام . والذين يرون هذا رأى يختلفون فى الأمة الآرية التى أثرت فى تصوف المسلمين . يقول بعضهم : إن التصوف فى صورته التى انتهت إليها يشبه مذاهب هندية ولا سيما ودنتاسارا . وهذا التشابه يدل على أصل مشترك ينبغى أن يلتبس فى الهند .

ويرى فريق آخر أن التصوف فارسي في نشأته . ويحتجون بأن كثيراً من الصوفية الأولين عاشوا في بلاد الفرس أو كانوا من سلالة فارسية .

ب — ويرى باحثون آخرون أن التصوف من ناحيته الفلسفية أخذ من الأفلاطونية الحديثة أكثر من أى فلسفة أخرى — مع التسليم بأن في التصوف أموراً نشأت في الجماعة الإسلامية كما نشأت في جماعات أخرى ، استجابة لنزوع النفس الإنسانية إلى معرفة مبدئها ومنتهىها ، وتطلعها المستمر إلى الاتصال بخالقها . وهذا رأى براون في تاريخ الفرس الأدبي ، ونيكلسون في مقدمة القصائد المختارة من ديوان شمس تبريز (١) .

ويقول براون بعد أخذه بهذا الرأى :

« لكننا ، ولو سلمنا بالصلة بين الصوفية والأفلاطونية الحديثة ، نواجه أسئلة يتعذر علينا إجابتها إجابة قاطعة بما عندنا الآن من العلم ؛ ما الذى استعار الأفلاطونيون المحدثون لفلسفتهم من الشرق ولا سيما فارس ، وقد زارها أفلوطين كما ذكر مؤرخه فرفيروس ، مصرحاً أنه ذهب إليها لدرس المذاهب الفلسفية التى تعلم هناك ؟ وإلى أى حد نشر آراءهم الفلاسفة السبعة من الأفلاطونيين المحدثين ، الذين فروا من اضطهاد جُستينيان ولجئوا إلى كسرى أنوشروان حوالى سنة ٥٣٢ م (٢) .

لا ريب أن الأفلاطونية الحديثة كانت في القرن التاسع الميلادى ، عصر الإسلام الذهبي ، معروفة جداً عند مفكرى المسلمين ؛ ولكننا لا نستطيع ، حتى يحجب هذان

(١) ديوان شمس تبريزى Selaeted poems from

(٢) Literary History of Persia ج ١ ص ٤١٠ وما يليها .

السؤالان إجابة قاطعة ، أن ننفي أن أصولها كانت معروفة في الشرق ، ان لم تكن مأخوذة منه ، في زمن قديم جداً . »

٣ — والرأى الأخير أن التصوف نشأ في الجماعة الإسلامية وتطور مستقلاً غير أخذ من الهند أو الفرس أو فلاسفة اليونان . وليس التشابه بين مذهبين دليلاً على أنهما من أصل واحد فقد تؤدي الأسباب المتشابهة إلى نتائج متشابهة في الأفطار والعصور كلها .

والذى يراه المدقق في تاريخ الصوفية أن تصوف المسلمين وجد مبادئه في الكتاب والسنة ، ووُجد الآخذون به في الجماعة الإسلامية منذ كانت . وتطور من تصوف عمر وعلى وابن عمر وابن عمرو إلى تصوف الحسن البصرى وعمرو ابن عُبيدوسفيان الثوري ورابعة العدوية ، ثم إلى تصوف بشر الحافى ومعروف والجنيد والشبلى وأبى يزيد ، ثم إلى تصوف الحلاج وابن عربى والجيلى والطار والرومى والجامى الخ . ويرى هذا التطور متتابعاً متواصلاً ؛ ولكن لا ينكر أنه أخذ في سيره آراء وأقوالاً وأفعالا من النصرانية أو البوذية أو الأفلاطونية . فقد نشأ التصوف في الجماعة الإسلامية وتطور وتأثر بمذاهب أخرى كما يتأثر كل مذهب ، كثيراً أو قليلاً ، بالآراء والمذاهب المتصلة به . ولو لم يكن للنصارى رهبانية وللبوذيين رياضة ولافلوطين فلسفة لنشأ التصوف في الإسلام ، وتطور مع الرجال والعصور والأحوال ولكنه حين وجد هذه الفرق استعان بما يلائم مقاصده منها .

وأحسب أن قياس التصوف بالمذاهب الأخرى المشابهة ، والنظر إلى تاريخ التصوف والمتصوفين يرجح هذا الرأى^(١) . فتسلم إبراهيم بن أدهم وحبّ رابعة

العدوية، ومعرفة ذى النون والجنيد ، وفناء أبى يزيد والحلاج، وتثليث الحلاج، ونظرية الإنسان الكامل التى بدأ بها هذا الصوفى وشرحها ابن عربى ، ثم عبد الكريم الجليل ، وفلسفة السهروردى فى حكمة الإشراق وهى كل النور ؛ كل هذه توحى باتصال بين الصوفية والنسك فى الأمم الأخرى ، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة . إن التشابه لا يثبت الاتصال ولكن يؤذن به لاسيما فى الأمور التى ليست نتيجة الفكر البشرى الطبيعى والوجدان الإنسانى العام ، وهما متشابهان فى الأمم ؛ ولكنها نظرات فلسفية خاصة لا يجتمع عليها الباحثون اتفاقا كفيض العالم عن الله تعالى وتسلسله فى الأفلاطونية الحديثة والصوفية .

وإن نظرا إلى ناسك كاسحق النينوى ليميّن لنا كيف تنتج الأفلاطونية الحديثة ممزوجة بالدين فى الشرق آراء ورياضات تشبه آراء الصوفية ورياضتهم^(١) .

وأما الصوفية أنفسهم فينكرون أن يكون استمداد طريقتهم إلا من الكتاب والسنة . وينفرون من أن يتهموا بأنهم يسيرون على آثار غير المسلمين من النسك أو على آثار الفلاسفة .

وقد وكّدوا هذا منذ أنكر الناس عليهم أقوالا وأفعالا ، واجتهد أئمتهم فى تبين الوفاق الكامل بين التصوف والإسلام أو بين الشريعة والحقيقة ؛ ولكنهم يرون أيضاً أنهم يُلهمون حقائق يعجز عنها العقل ، وتدرك بصائرهم مالا يدركه سواهم فهم ملهمون ، ولكن ببركة مسيرهم على الكتاب والسنة أيضاً .

وكان الصوفية فى كل العصور يكرهون اسم الفلسفة : فالغزالي فنّدها فى كتابه

تهافت الفلاسفة ، وأبان عجزها عن إدراك الحقيقة في كتابه المنقذ من الضلال .
وقد زلزلتها في الجماعة الإسلامية هجماته ولم يُجدها كثيراً دفاع ابن رشد في كتابه
تهافت التهافت .

ثم نجد العطار يعرب عن بغضه الفلسفة فيقول : إن كاف الكفر أحب إليه من
فاء الفلسفة كما يأتي . وكذلك نجد جلال الدين الرومي يحقر الفلسفة ويفند علما من
دارسيها هو فخر الدين الرازي ، وكأنه يقصده حين يقول « أقلّ أقلّ من حكمة
اليونان اقرأ حكمة المؤمنين أيضاً »^(١) .

نجد بين المنتسبين إلى التصوف رجلا يذكرنا بأفلوطين هو الشهروردى يحيى بن
حبش المعروف باسم الشهروردى المقتول (٥٤٩ — ٥٨٥ هـ) ونجد في كتابه حكمة
الإشراق ما يشعر بالصلة بين التصوف والحكمة أى الفلسفة؛ ولكن لا ننسى أنه قتل
بتهم منها اعتقاده في الفلسفة القديمة^(٢) .

ذلك موقف أكثر الصوفية من الفلسفة وإن استمدوا منها وشار كوافيها .
ولكن كبار الصوفية الذين يقبلون كل شيء على أنه مظهر من مظاهر الحق ، ويرون
أن المهتدين والضالين متجهون إلى الله ، لا يعبدون في الحق إلا إياه وإن عبدوا غيره
كما قال ابن الفارض :

وَألسنة الأكوان إن كنت واعيا شهود بتوحيدي بحال فصيحة
وإن عبدوا غيري وإن كان قصدهم سواي وإن لم يظهروا قصد نيتي

(١) چند چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیانرا هم بخوان

(٢) نفحات الأنس للجامي .

و كما قال آخر : « ليست وجوه الاثنين والسبعين ملة إلا إلى هذه السدة . عالم حائر وليس فيها من ضل الطريق »^(۱) .

هؤلاء لابد أن يلقوا الفلسفة وكل مذهب بصدر أوسع ، وفكر أرحب ، ولكنهم مع هذا يرون أنها ليست شيئاً بجانب طريقتهم التي تُفيض عليهم العلم الدني الذي لا ريب فيه ، بغير توسل بالعقل العاجز الحائر الجبان .

(۱) روی هفتاد و دو ملت جزرین درگاه نبست عالی سرکشته اند و هیچ کس کمراه نیست

الفصل الثاني

نشوء التصوف الإسلامى وتطوره

- ١ -

الإسلام دين عمل وكدح وجهاد ؛ يأمر بالتمتع فى هذه الحياة دون إسراف ولا عدوان ، ويعد المحسنين السلطان والتمكن على هذه الأرض . وفى القرآن الكريم :

« يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق . قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، خالصةً يوم القيامة » .

« وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

وقد نهى الإسلام عن الرهبانية وحذر من الغلو فى الدين والمبالغة فى العبادة . نهى الرسول صلوات الله عليه عن مواصلة الصوم ، والتهجد طول الليل ونهى عبدالله ابن عمر عن مواصلة الصيام والقيام وقال له : قم ونم وصم وأفطر فإن لبدنك عليك حقاً وإن لأهلك عليك حقاً . وأمثال هذا كثير فى هدى الرسول صلوات الله عليه ولكن الإسلام ، مع هذا ، ينهى الناس عن السكون إلى هذه الحياة الدنيا ، ويبين حقارتها وقلتها فى جنب الحياة الآخرة . كما فى هذه الآية : « اعلموا أنما الحياة الدنيا

لعب ولهو وزينة وتفاجر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً . وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان . وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور . »

وكان الرسول في سمو نفسه ، وعظمة روحه يتقلل من متاع الدنيا ويحقر كثيراً من زينتها ، وزهرتها .

وكان في خاصة نفسه يكثر الصوم والتهجد ويمتكف في المسجد ولا سيما في رمضان ، ويلزم نفسه عبادات لا يلزم بها أصحابه بل ينههم عنها ؛ ولكن المسلمين اتخذوه القدوة المثل في كل مافعل ، ما مثله لأمته وما خصّ به نفسه . فكان في هذا نزوع كثير من المسلمين إلى الزهد والتقشف والإعراض عن الدنيا ، والإكثار من نوافل الصلاة والصوم .

وجاء في القرآن الكريم والحديث النبوي من الحث على الفكر والذكر ، ومراقبة النفس ، والتحذير من الغفلة والهوى مادعا المسلمين إلى كثير من النزعات التي جعلها الصوفية من بعد مذاهب وطرائق بينوا حدودها ، ومراحلها ومقاصدها . وحسبنا من القرآن هذه الآيات :

« واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه . ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا . ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً » .

« فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى . ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى . وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لانسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى » .

« الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض » .

« واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين » .

وكذلك نجد في القرآن آيات تواتى ما كلف به الصوفية من الكلام في القرب والحب والرضا بين الله والإنسان مثل : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه . ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » . « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » . « رضى الله عنهم ورضوا عنه » . « فاذكروني أذكركم » .

فلما ذهب الصوفية مذاهبهم في صلة الله بالإنسان تمسكوا بهذه الآيات وأشباهها . بل وجدوا في الكتاب الكريم ما يحتاجون به لمذهبهم في وحدة الوجود على اختلاف إدراكهم فيها ، وتعدّد صورها عندهم في مثل هذه الآيات :

« الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » . « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » . « والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » .

وكذلك في القرآن والسنة ما يقارب آراءهم في النظر إلى حقائق الأشياء ، والإعراض عن الصور والأشكال ، وما ذهب إليه بعض الصوفية في اختلاف الأديان والنحل من أنها صور شتى لحقيقة واحدة ، وطرق مختلفة تؤدي إلى مقصد واحد .

ففي تجاوز الظاهر إلى الحقيقة والوسائل إلى المقاصد يجدون مثل هذه الآية :
« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر - الآية » .

« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة . ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات » .

« ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات » .

بل علمهم القرآن أن كل شيء ساجد لله وأن المؤمن والكافر ساجد طوعا أو كرها :

« ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها ، وظلالهم بالغدو والآصال » . « ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه » .

وحول هذا المعنى حام ابن الفارض حين قال :

وألسنة الأكوان إن كنت واعيا شهود بتوحيدي بحال فصيحة
وإن عبدوا غيري وإن كان قصدهم سوى وإن لم يظهروا قصدني

هذه الآيات وأشباهاها أوحى إلى المسلمين معاني كثيرة سلكها الصوفية في مذاهبهم من بعد . وزادوا عليها ما استنبطوه هم بطريقتهم في التأويل ابتغاء المعاني الباطنة للآيات التي تدق على أهل الظاهر .

وليس يعني هذا أن أيين ما فعله بعض الصوفية في الاحتجاج لمذاهبهم بما تدل عليه الآيات وما لا تدل عليه ، وما نسبوه إلى الرسول والخلفاء الراشدين من أقوال وأفعال يعوزها الدليل . وإنما أردت أن أيين إلى أي حد وجه الإسلام الصوفية وكيف أمدتهم حين استمدّوه ، جدالا عن أنفسهم ، وحججا عن آرائهم .

وسأزيد هذا بيانا في فصل « تصوف العطار والإسلام » .

كان لتعاليم الإسلام ، ولأسباب نفسية واجتماعية كثيرة ، ولعرفان المسلمين ما عند الأمم الأخرى من عقائد ومذاهب ، واطلاعهم على كثير من ستن الأقوام الأخرى في الزهد والاعتكاف ورياضة النفس بضروب شتى ؛ كان لهذا كله آثار في التصوف الإسلامى يتبينها القارىء حين يتتبع نشوء التصوف وتطوره في الصفحات التالية :

١ — هدى الإسلام الناس إلى التقوى — تقوى العاملين لمعايشهم ، المجاهدين في هذه الدنيا ، لا تقوى المترهين ، العاكفين على العبادة ، الخانعين لغير الزمان ، وتقلب الحدّثان .

أرشد الإسلام إلى التقوى التى تحلّى بها المسلمون الأولون ، تقوى عمر وعلى وأمثالهما ممن يصرفون أمور الرعية . ويدبرون الحرب والسلم في المساجد ، لا يفرقون بين العبادة ، والعمل لخير الأمة ، وحمايتها والدفع عنها .

وكان إلى هؤلاء جماعة لم تشغلهم أمور الناس ، فبالغوا في العبادة ، وركنوا إلى الزهادة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وأهل الصفة .

ب — ثم إن الفتن التى ثارت بين المسلمين ، فأساءت بينهم الدماء أفرغت كثيراً من الأتقياء ، وحبّبت إليهم الابتعاد عن مدارج الفتن جهد الطاقة ، وأوحت إليهم الأشفاق مما يعرض الدين للمآثم والشبهات فبالغوا في التورع ، والانتقباض عن الناس .

فالثورة على عثمان وقتل هذا الشيخ الحبيب التقي في حريم داره والمصحف في حجره ، وما تبع هذا من وقعات الجمل وصفين والنهرَوان ، ثم قتل الخليفة الرابع على ابن عم

الرسول وزوج ابنته في مسجد الكوفة وقد خرج لصلاة الفجر ، ثم التنازع بين الأمويين ومخالفهم من آل بيت الرسول ، ومقتل السبط الشهيد الحسين بن علي في كربلاء ، ثم صلب زيد بن علي في الكوفة ، وابنه يحيى بن زيد ، والنزاع بين الأمويين والزُّبيرين واقتتلهم في العراق والشام والحجاز ، ووقعة الحرة ، وحصار ابن الزبير في مكة وقتله على أبواب المسجد الحرام ، والحوادث التي ترادفت من بعد على هذه الشاكلة ؛ كل أولئك أوحى إلى المسلم التقي أن يفر بدينه وأوهمه أن المشاركة في أمور هذه الدنيا شركة في هذه الفتن ، وارتكاس في الجاهلية التي أنجاهم الله منها ، وتعرض للفتن التي روى أخبارها بعضُ المحدثين عن الرسول ، فاجتهد بعض المسلمين أن يعتصموا بالزهد واعتزال الناس فقد مضى زمن الخلافة الراشدة وجاء الملك العنصُوس بمظالمه وفتنته .

ونحن نرى في أول هذه الحادثات سعد بن أبي وقاص أحد السبعة أهل الشورى وقائد المسلمين في فتح بلاد العجم ، يفر بنفسه بعيداً عن الفتنة ، وقد لزم جماعة من أهل بدر بيوتهم بعد مقتل عثمان فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم . ونجد من بعدُ عمر ابن عبد العزيز يضرب مثلاً لحياة المسلم التقي الزاهد بعد ما تبدلت بالمسلمين الأحوال .

ونشأت جماعة من المسلمين ترى أن الجماعة الإسلامية كلها فاسقة خارجة على سنن النبي فتعز لها وتحاربها وهم الخوارج . ولا شك أنه كان في المجتمع ناقون على الأمراء ساخطون لم يغلو غلو الخوارج فعاشوا خائفين على دينهم ، متقللين من الدنيا ينتظرون الموت والنجاة .

في كتاب البيان والتبيين أن قرّة الهمداني كان يصلي في اليوم والليلة خمسمائة ركعة
وكان يقول : « لما قتل عثمان حمدت الله ألا أكون دخلت في شيء من قتله فصليت
مائة ركعة . فلما وقع الجمل وصفين حمدت الله ألا أكون دخلت في شيء من تلك
الحروب وزدت مائتي ركعة . فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدها
وزدت مائة ركعة . فلما كانت فتنة الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها وزدت
مائة ركعة » (١) .

وأحسب أن كثيرا من أمثال قرّة أشفقوا على دينهم من الفتن فغلوا في العبادة ،
وحرصوا على اعتزال الناس ، والفرار بدينهم من مُتَقَلِّبِ الحادثات ، ومفتن
الجماعات .

وكذلك كان من الناس من يلقي بذخ الأغنياء ، وسرف الكبراء بما
يناقضه من التقلل والتقصيف ، سخطا على هؤلاء وتسفيها لهم ، وفرارا مما ظنوا من
التبعة في الكسب والانفاق ، ولا سيما التوسع في الثراء والمبالغة في التمتع ببلذات
الدنيا .

ونقم المسامون على عثمان تشييد القصور في المدينة . ومراً أبوهريرة بمروان وهو يبني
داره فقال :

يا أبا عبد القدوس ابن شديد ، وأمل بعيدا ، وعش قليلا ، وكل خضما ،
والموعد الله .

وقال الحسن: إن أهل الدنيا وإن دقدقت بهم الهاليج ووطئ الناس أعقابهم فإن ذل المعصية في قلوبهم .

وقد تحدث الزهاد كثيرا عن الغنى والفقر ، والصبر والشكر . كما قال الفضيل ابن عياض^(١) يا بن آدم إنما يفضلك الغنى بيومين : أمس قد خلا ، وغد لم يأت ، فإن صبرت يومك أهدمت أمرك ، وقويت على غدك ، وإن جزعت يومك أهدمت أمرك وضعفت عن غدك . وإن الصبر يورث البرء ، وإن الجزع يورث السقم ، وبالسقم يكون الموت ، وبالبرء تكون الحياة .

ودخل أبو حازم الأبرج على بعض ملوك بني مروان فكان من حوارها أن سأله الملك : ما مالك ؟ قال مالان . قال ما هما ؟ قال الثقة بما عند الله ، واليأس مما في أيدي الناس . قال ارفع حوائجك إلينا . قال هيئات . رفعتها إلى من لا تحتزل الحوائج دونه فإن أعطاني منها شيئا قبلت ، وإن زوى عني شيئا رضيت^(٢) .

وغلب على جماعة من هؤلاء النساك الحزن والصمت .

وصف يونس بن عبيد الحسن البصرى فقال :

كان إذا أقبل فكأنا أقبل من دفن حميمه ، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه ، وكان إذا ذكرت النار عنده فكأنها لم تخلق إلا له .

وروى الجاحظ أن رجلا قال صحبت الربيع بن خيثم سنتين فما كلني إلا كلمتين ، قال

(١) البيان والتبيين — كتاب الزهد .

(٢) البيان والتبيين .

لى مرة : أَمْك حَيَّة ؟ وقال لى مرة أخرى : كم فى بنى تميم من مسجد ؟

ولما قتل الحسين أتى قوم الربيع بن خيثم فقالوا : لنستخرجن منه اليوم كلاماً . فقالوا : قتل الحسين . قال : « الله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » . فقد أراد هؤلاء أن يخرج الرجل من صمته ويتكلم فيما شجر بين المسلمين ، فلم يزد فى جوابه على أن تلا هذه الآية .

وقال مالك بن دينار : لو كانت الصحف من عندنا لأقللنا الكلام .

وأحسبه يعنى صحف الأعمال التى تكتب فيها الحسنات والسيئات ، فهو يصف الناس بكثرة الكلام الموبق وبالحرص .

ج — والحسن البصرى خير من يمثل زهاد المسلمين ونسأ كهـم فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، فى عبادة وورعه وزهده ، وخوفه من الله وموعظته وحكمته . وفى كلام الحسن وأمثاله أصول لما فاض به أدب الصوفية من بعد فى هذه المعانى . ومما روى الجاحظ من كلامه :

رحم الله عبداً كسب طيباً ، وأنفق قصداً ، وقدم فضلاً ، وجّهوا هذه الفضول حيث وجهها الله ، وضعوها حيث أمر الله ، فإن من كان قبلكم كانوا يأخذون من الدنيا بلاغهم ، ويؤثرون بالفضل . ألا إن هذا الموت قد أضر بالدنيا ففضحها ، فلا والله ما وجد ذولب فيها فرحاً ، فإياكم وهذه السبل المتفرقة التى رجماعها الضلالة ، وميعادها النار . أدركت من صدر هذه الأمة قوماً كانوا إذا جنهم الليل ، فقيام على أطرافهم ، يفترشون خدودهم ، تجرى دموعهم على خدودهم يناجون مولاهم فى فكأك رقابهم ، إذا عملوا الحسنة سرتهم ، وسألوا الله أن يتقبلها منهم ، وإذا عملوا سيئة ساءتهم ، وسألوا الله

أن يغفر لهم ، يابن آدم إن كان لا يغنيك ما يكفيك فليس ها هنا شيء يغنيك . وإن كان يغنيك ما يكفيك فالقليل من الدنيا يكفيك ، يابن آدم ، لا تقل شيئاً من الحق رياء ولا تتركه حياء .

وقال الحسن في يوم فطر ، وقد رأى الناس وهياًتهم : إن الله تبارك وتعالى جعل رمضان مضماراً لخلقه ، يستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته ، فسبق أقوام ففازوا ، وتخلف آخرون فخابوا ، فالعجب من الضاحك اللاعب في اليوم الذي يفوز فيه المحسنون ويخسر فيه المبطلون ، أما والله لو أن كشف الغطاء لشغل محسن بإحسانه ومسيء بإساءته ، عن ترجيل شعر ، أو تجديد ثوب .

شاع مثل هذا الكلام على ألسن زهاد القرنين الأول والثاني من الهجرة للحسن البصري المتوفى سنة ١١٩ ومحمد بن واسع الأزدي المتوفى سنة ١٢٠ والفضيل بن عياض المتوفى ١٨٧ وسفيان الثوري وعمرو بن عبيد وواصل ابن عطاء وداود الطائي والربيع بن خيثم وأويس القرني ومعاذة العدوية ورابعة القيسية الخ .

د — وتلا هؤلاء جماعة أعظم زهداً ، وأكثر غلوا في القول والفعل ، وأقسى على أنفسهم ، وأشد تذليلاً لها ، وأميل إلى الاعتزال والانقطاع عن الناس ، عرفوا باسم الصوفية . وقد شاعت هذه التسمية في أواخر القرن الثاني ، وفي القرن الثالث . منهم هذا الرجل العجيب الذي تناقل الصوفية أقواله واحتذوا أفعاله : إبراهيم بن أدهم البلخي . يقال إنه كان من أبناء الملوك ، وإنه زهد في النعيم ، وساح في الأرض ، وعاش في البراري . يقول القشيري : « ثم إنه دخل البادية ثم دخل مكة وصحب بها سفيان الثوري والفضيل بن عياض ودخل الشام ومات بها وكان يأكل من عمل يده مثل الحصاد وحفظ البساتين ... وكان إبراهيم بن أدهم يحفظ كرمًا فمرّ به جندي

فقال: أعطنا من هذا العنب . فقال ما أمرني به صاحبه فأخذ يضربه بسوط . فطأطأ رأسه وقال اضرب رأسا طالما عصي الله . فأعجز الرجل ومضى . وقال سهل بن إبراهيم صحبت إبراهيم بن آدم فرضت فأنفق على نفقته . فاشتريت شهوة فباع حماره وأنفق على ثمنه . فلما تماثلت قلت يا إبراهيم أين الحمار؟ قال بعناه . فقلت فعلى ماذا أركب؟ فقال يا أخى على عنق . فحملني ثلاث منازل . »

ونجد في هؤلاء رجلا كبشر الحافي (١٥٠ - ٢٢٧) وأصل بشر من مرو . وهو يذكركنا بدويجين اليوناني :

يروى ابن خلكان أنه « لقب بالحافي لأنه جاء إلى إسكاف يطلب منه شسعا لإحدى نعليه . فقال له الإسكاف : ما أكثر كلفتكم على الناس ، فألقى النعل من يده والأخرى من رجله . وحلف لا يلبس نعلا بعدها . وروى القشيري أن بشراً قال : إنى لأشتهى الشواء منذ أربعين سنة ما صفالى ثمنه - يعنى لم يجد ثمنه حلالا خالصا من الشبهة . وقيل له بأى شيء تأكل الخبز؟ قال أذكر العافية وأجعلها إداما . وقال : لا يجد حلاوة الآخرة رجل يجب أن يعرفه الناس . »

ومن هؤلاء معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠١ . ولا يزال قبره مزاراً في الكرخ من بغداد . وكان من موالى على بن موسى الرضا .

وقد أوصى في مرض موته أن يتصدقوا بقميصه ليخرج من الدنيا عريان كما دخلها .

ومنهم السرى السقطى المتوفى ٢٥٧ تلميذ معروف وخال الجنيد . قال الجنيد مارأيت أعبد من السرى . وروى القشيري أن الجنيد قال :

« سألتى السرى يوماً عن المحبة فقلت قال قوم : هى الموافقة ، وقال قوم : الإيثار

وقال قوم كذا وكذا . فأخذ السرى جلدة ذراعه فمدها فلم تمتد . ثم قال وعزته تعالى لو قلت أن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت ، ثم غشى عليه فدار وجهه كأنه قمر مشرق .

وروى القشيري أيضاً أنه قال : منذ ثلاثين سنة وأنا في الاستغفار من قولي الحمد لله مرة . قيل وكيف ذلك ؟ فقال وقع ببغداد حريق فاستقبلني رجل فقال : نجا حانوتك . فقلت الحمد لله . فمذ ثلاثين سنة أنا نادم على ما قلت حيث أردت لنفسى خيراً مما حصل للمسلمين .

وروى أن حياً الجراني دخل على السرى فسأله أملكك مدقوق ؟ قال نعم . قال لا تغلق — يعني أنه قد أعدّ لعيشه واهتم به فدقّ الملح .
وقوام سيرة هؤلاء :

١ — تسليم إلى الله في كل الأمور ، وتوكل عليه حتى كان بعضهم يتخرج من أن يدعو لمريض بالشفاء ، أو يعترف لنفسه بإرادة أو عمل ولو بإرشاد مصلٍّ إلى القبلة^(١) .

٢ — وخوف من الله دائم لا يفارقهم ليلاً ولا نهاراً .

٣ — وسوء ظن بأنفسهم ، وتحقير لأعمالهم مهما عظمت .

ولعل ما روى عن إبراهيم بن آدم يبين الخلال التي تخلقوا بها كلها أو معظمها .
روى القشيري أن إبراهيم قال لرجل في الطواف :

« اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات : أولها تغلق باب

(١) تذكرة الأولياء للطائر ج ١ ص ٤٤ ، ٤٨ ، ٧١ ، ٨٧

النعمة وتفتح باب الشدة . والثانية تغلق باب العزّ وتفتح باب النذل . والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد . والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر . والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر . والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت » .

كان الغالب على هؤلاء العبادة ، والزهد ومحاسبة النفس ، والخوف . ولم يكن الجانب الفكرى الفلسفى واضحاً في سيرتهم ، ولا الجانب الروحى الخالص الذى يقصد إلى الفناء فى الله . أثر عن بعضهم كلام فى المحبة يعدّ فاتحة لكلام الصوفية من بعدهم ؛ ولكنها كلمات قليلة متفرقة كما روى عن معروف الكرخى أنه قال : المحبة هبة من الله . وعن السرى أن جلده يمس على عظمه من حب الله ^(١) .

ورابعة العدوية البصرية أكثر هذه الطبقة كلاماً فى المحبة ، وأعمقها معانى . روى عنها الشَّهرُوردى أنها كانت تقول .

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبجت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليلس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى
وروى القشيري أنها قالت فى مناجاتها : إلهى أتحرق بالنار قلباً يحببك ^(٢) وروى
الطار أنها قالت إلهى اجعل الجنة لأحبائك والنار لأعدائك . وأما أنا فحسبى أنت .
فكلمات رابعة وأمثالها عرفت فى هذه الطبقة وكانت مقدمات لما عُرِف من بعد ،
من كلام فى الأمور النفسية الدقيقة .

ولم يتكلموا فى الفناء ووحدۃ الوجود كثيراً ، ولكن رويت عنهم كلمات تعدّ

(١) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٥ ، ٢٧٧

(٢) الرسالة : باب المحبة

طلّاع لما كان من بعد . روى عن محمد الواسع أنه قال : مارأيت شيئاً إلا رأيت فيه نور الله^(١) . وروى عن السرى أنه قال : لاتصلح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر يا أنا . وروى القشيري عن يحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ أنه قال : مثقال خردلة من الحب أحبّ إلىّ من عبادة سبعين سنة بلا حب^(٢) .

هـ — وفي القرن الثالث الهجرى نرى التصوف يغلب فيه المعرفة والتأمل والرياسة الروحية ، والحب الإلهى المؤدى إلى الفناء ، والفناء المؤدى إلى وحدة الوجود أو وحدة الشهود .

نجد العارف فى مكان العابد ، ونسمع الكلام فى الحب والوجد والفناء والوحدة . عاش فى هذا العصر ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ويحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ ، وأبو يزيد البسطامى المتوفى ٢٦١ ، وسهل بن عبد الله التستريّ المتوفى سنة ٢٧٣ ، والحرّاز البغدادى المتوفى ٢٧٧ ، وعمرو بن عثمان المكيّ المتوفى سنة ٢٩١ ، والجنيد البغدادى المتوفى سنة ٢٩٧ ، وأبو عثمان الحيرى النيسابورى المتوفى سنة ٢٩٨ ، وأبو عبد الله المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ ، والحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ ، والشبلى البغدادى المتوفى ٣١٢ .

وحسبنا أن نعرّف بعض التعريف بخمسة من هؤلاء : ذى النون والبسطامى والجنيد والحلاج والشبلى ؛ ففى التعريف بهم بيان لوجهة التصوف فى هذا العصر . فأما ذوالنون المصرى فكان متفلسفاً وكيميائياً . فليس بعيداً أن يكون فى كلامه صلة بين التصوف والأفلاطونية الحديثة . ويقال إنه أول من تكلم فى المعرفة على طريقة الصوفية . ويروى عبد الرحمن الجامى أن ذا النون أول من عبّر بالعبارات

(١) التذكرة ج ١ ص ٤٩ .

(٢) الرسالة : باب المحبة .

الصوفية . وقال القشيري في الرسالة : « فائق هذا الشأن ، وأوحد وقته علما وورعا وحالا وأدبا . سعوابه إلى المتوكل فاستحضره من مصر . فلما دخل عليه وعظه فبكي المتوكل وردّه إلى مصر مكرما ... وسئل عن التوبة فقال : توبة العوام تكون من الذنوب ، وتوبة الخواص تكون من العقلة . »

وأما أبو يزيد فهو طيفور بن عيسى ، كان جده مجوسيا فأسلم . وكان طليعة أهل السكر من الصوفية ، كان يرمي بالكلام ينكره الناس حتى طرد من البلد مرارا . وإليه تنسب الكلمة المعروفة : ما في الجبة إلا الله . ويقال أنه أول من تكلم في الفناء . ويقول الهجویری صاحب كتاب كشف المحجوب إن أول من تكلم في الفناء الحرّاز وكان الجنيد يشرح كلمات أبي يزيد المنكرة ليقربها إلى الناس . وفي كتاب اللّمع لأبي نصر السراج طائفة من كلماته التي فسرها الجنيد .

قال الجنيد : « ثم اني رأيت الغاية القصوى من حاله (حال أبي يزيد) حالا قلّ من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها ؛ لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه . ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله عنده مردود » . ثم قال : « رأيت حكايات أبي يزيد رحمه الله على ما نعتّه ينبيء عنه أنه غرق فيما وجد منها . . . وهي معان غرقته على تارات من الغرق كل واحدة منها غير صاحبها » .

ومما روى عنه القشيري أن رجلا سأله عن الزهد فقال ليس للزهد منزلة . فقال السائل لماذا ؟ فقال : لأنني كنت ثلاثة أيام في الزهد . فلما كان اليوم الرابع خرجت منه ؛ اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها ؛ واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها ؛ واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله . فلما كان اليوم الرابع لم يبق لي سوى الله فهتمت فسمعت هاتفا يقول يا أبا يزيد لا تقوى معنا . فقلت هذا الذي أريد . فسمعت قائلا يقول : وجدت وجدت » .

وفي هذا الكلام بيان للمرحلة التي بلغها الصوفية . فالزهد الذي كان همّ سلفهم صار مرحلة قصيرة يجتازها الصوفي الواله ، ويراها أحقر من أن تشغله .

وقال أبو يزيد فيما روى القشيري عنه :

« منذ ثلاثين سنة أصلي واعتقادي في نفسي عند كل صلاة أصليها كأني مجوسى بأريد أن أقطع زُنارى » .

ومعنى هذا ، فيما أظن ، أنه لم يرق قلبه خالصاً للتوحيد ، فارغاً من شوائب الشرك . إذ كان التوحيد عندهم أن يفنى الإنسان في الله فلا يرى سواه .

وأما الجنيد فيسمى سلطان الطائفة . قال القشيري : سيد هذه الطائفة وإمامهم . وروى القشيري أنه سئل من العارف ؟ فقال من نطق عن شرك وأنت ساكت . وقال ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات . وقال لو أقبل صادق على الله ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاتته أكثر مما ناله . وقيل للجنيد من أين استفدت هذا العلم ؟ فقال : من جلوسى بين يدى الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة — وأومأ إلى درجة في داره . وفي كلام الجنيد بيان خطر الذكر والغفلة في التصوف وبيان ما يستفيد الصوفي من العلم الإلهى بالتأمل والفكر والتذكر .

وكان الجنيد فقيها يلبس لباس العلماء ويقول ليس الاعتبار بالخرقة إنما الاعتبار بالخرقة . وكان يمثل أهل الصحو كما يمثل البسطامى أهل السكر . ويرى العطار أن طريقته الصاحية أحسن طرق الصوفية ويعجب من الجنيد إذ غلبه السكر أحياناً^(١) . وأما الحلاج فاسمه الحسين بن منصور ، وأصله من البيضاء بفارس ، ونشأ في العراق

وهو صوفي عجيب الأطوار مُنهم . له شعر بالعربية والفارسية ، وأثبت المعري في رسالة الغفران أبياتاً من شعره منها قوله :

أنا أنت بلا شك فسيحانك سبيحاني

وقد روى عنه كلام أنكره علماء بغداد منه قوله : أنا الحق ، فأفتوا بقتله
فصُلب . فكان عند الصوفية — ولا سيما صوفية العجم — كالسيح عند النصارى .
واتخذوا كلمته شعاراً وأشادوا بذكره وجعلوه مثلاً للصوفيّ الفاني في الله .

وقد أكثر العطار ذكره في شعره ، وكاد يخص به بعض منظوماته المطوّلة .
ولحافظ الشيرازي بيت يقول فيه :

« إن تصلبنى اليلة فإن دى يخط على الأرض » أنا الحق « مثل منصور » .
ومنصور اسم الحلاج المعروف بين صوفية الفرس . وهو اسم أبيه . وهو أول من
تكلم من الصوفية عن اتحاد اللاهوت والناسوت . ثم أفاض فيه من بعد ابن عربي
وعبد الكريم الجيلي صاحب كتاب الإنسان الكامل .

وأما الشبلي فاسمه دُلف . وهو خراساني الأصل ، ولد ونشأ ببغداد وتوفي بها . وكان
من أصحاب الجنيد وكان شديداً في رياضة نفسه ، وله ثورات تشبه الجنون أحياناً . وقال
الجنيد لكل قوم تاج وتاج هذا القوم الشبلي . وقال الشبلي : وكأنه يعتذر عن بدانته :
أحب قلبي وما درى بدنى ولو درى ما أقام في السمن^(١)

و — في القرن الثالث الهجري ، تطور التصوف بأقوال هؤلاء الصوفية وأفعالهم
وتميّز الصوفية بهذه الأقوال والأفعال . ثمّ تقلب التصوف على مر الزمان في أطوار
كثيرة واختلفت صورته باختلاف العصور والأقطار والأشخاص . والتصوف يأبى

الحدود والقيود ، ولكن آراءً مشتركة ، وأقوالاً متفقة ، وسيراً متشابهة جمعت هذه الصور الكثيرة ، والطرق المختلفة ، والأشخاص المتباعدين في كثير من عقائدهم وسيرهم ، تحت اسم جامع هو التصوف .

فابن عربي والجيلي والسهروردي من متفلسفي الصوفية ، وسنائي والطارق وجلال الدين الرومي وابن الفارض من شعرائهم ، والقشيري والمكي والسراج والهجویری من شراح الطريقة والواصلين بينها وبين الشريعة ، وغير هؤلاء ، عرفوا على اختلاف العصور والبلدان ، وعلى تباعد ما بينهم قولاً وعملاً ، باسم الصوفية .

ولست بصدد أن أفصل القول فيما يجتمع عليه الصوفية وما يختلفون فيه ، وفيما يتباعدون فيه ويتقاربون ولكن أبين خصائص للتصوف منذ اشتهد واستقل في القرن الثالث وامتاز أهله من العبّاد والزهاد السالفين :

في القرن الثالث وما يليه صار التصوف فكراً وتأملاً ورياضة نفسية أكثر منه زهداً وعبادة بدنية . فتقشّف إبراهيم بن أدهم وأمثاله ، وكان أعظم ما يمتاز به المتصوفة ، لم يبق ذا خطر عظيم عند الجنيد وأضرابه ، وإن بقي الزهد سمة للمتصوف كل حين . كان الجنيد يلبس لبس الفقهاء لا الصوفية فلما سئل في ذلك قال : إنما الاعتبار بالحرقة وليس الاعتبار بالحرقة^(١) . وأثر عن الشبلي وأبي حفص أنهما كانا يضيّف أحدهما الآخر فيقدم له أطيب الطعام^(٢) وقال البسطامي : الزهد لا دوام له كما تقدم . وقال الخراز : قوت الزاهد الجوع ، وقوت العارف الذكر .

وغلب على مقاصد التصوف الاتجاه إلى الله والفناء فيه ومحو الوجود

(١) التذكرة ج ٢ ص ١٠ .

(٢) = ١ ص ٣٢٨ .

المحدود المجازى فى الوجود المطلق الحقيقى . ونشأ من هذا القول بوحدة الوجود فلم ير الصوفى إلا موجودا واحدا هو الله تعالى وما سواه عدم .

قالوا ليس فى العوالم كلها إلا وجود واحد هو الوجود الحق المطلق ، وهو الخير المحض والجمال المحض . وما عداه ليس شيئا .

صدر العالم عن الوجود المطلق بالتجلى . فقد أراد الجمال المطلق أن يعرف ، وأول صفات الجمال التجلى أو كما قال أفلوطين : الظهور مقتضى الكمال .

تجلى الله تعالى بصفاته المختلفة فكان العالم . وفى ذلك يروى الصوفية : كنت كنزاً مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت العالم فى عرفونى .

وليس هذا العالم ذا وجود حق بل هو عدم ظهر كالحيال فى المرآة أو أشعة الشمس على البحيرة الراكدة . روى عن ابن عربى قال : أوقفنى ربى بين يديه فقال من أنت ! فقلت أنا العدم الظاهر . وروى الصوفية : كان الله ولا شىء معه . وهو الآن على ما عليه كان .

وقد تنزل الفيض عن الله فى مراتب حتى بلغ عالم المادة ثم ترقى المادة فصارت نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا ، فإنسانا كاملا وهو الحلقة التى تصل العالم بالوجود المطلق مرة أخرى .

الإنسان خلاصة العالم أو هو العالم الأصغر الذى انطوى فيه العالم الأكبر أو هو روح العالم الشاعر بنفسه وبالله . وهو صلة المادة أو العدم بالوجود المطلق فهو مركب من وجود وعدم ، من روح ومادة . والروح من الوجود المطلق ومن عالم الغيب فهى تحن أبداً إلى موطنها ، إلى أصلها .

ومقصد الصوفى فى هذه الحياة أن يُيسّر لروح النجاة ، وأن يسمو بها على المادة ويخلصها من سجنها ويحررها حتى تتصل بالله .

وليس الطريق إلا الرياضة والمجاهدة والتأمل والتذكر التى تسنى للروح حربتها وترجعها إلى عالمها . ولهم فى هذا الطريق الوعر مراحل أو مقامات يقطعها السالك بهداية المرشد حتى يبلغ غايته ، فيفنى فى الله وينعم بالوجود المطلق والجمال المحض والخير الخالص . وتلكم حال وراء المعرفة والعقل يتحد فيها الرأى والرئى والعاشق والمعشوق .

وقد اتصل باعتقادهم فى الوحدة أن رأوا كل ما فى العالم مظاهر لله تعالى وأن وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة . فكما رأوا صور العالم أو عالم الصور عدما رأوا صور العقائد والمذاهب عدما ، ونفذوا إلى ما وراءها من حقيقة هى جهاد النفس وتحررها للوصول إلى الله . فانتسع صدرهم لكل رأى مخالف . وطلبوا ما وراء مظاهر الشريعة من بواطن وجعلوا ما يسمونه الحقيقة باطناً للشريعة أو روحاً لها .

ز — وقد شرع الصوفية منذ ذلك العصر ينتظمون جماعات لها طرق مختلفة فى كل منها يريدون أوسالكون وشيوخ أو مرشدين له السلطان المطلق على مريديه .

وكانت أقوالهم فى الفناء ووحدة الوجود وغيرها ، مشار خلاف بينهم وبين علماء المسلمين ، وزاد هذا الشقاق أن بعض الصوفية حقروا العلوم التى يعترف بها العلماء ، وقالوا إنها لا تغنى شيئاً فى تصفية النفس ووصلها بخالقها ، ولا تؤدى إلى إدراك الحقائق الإلهية . وحقر العلماء الصوفية إذ كان كثير منهم لم يبلغوا من العلم مبلغ هؤلاء العلماء .

وزاد الناس نفوراً من الصوفية أن بعض المتصوفين حقروا المظاهر كلها وانتهى

بهم هذا إلى التقليل من شأن التكاليف الدينية الظاهرة وانفتح بهذا باب لضعاف النفوس فخرجوا من التكاليف وأوهوا أنفسهم — وقد استراحت إلى لذة البطالة والإباحة — أنهم بلغوا المقصود من هذه التكاليف ، وأدركوا الصحة التي تشرب من أجلها هذه الأدوية . ووجد بعض من لا يبالون بالتصوف ولا بالدين في الانتساب إلى الصوفية رخصة إلى ما يريدون . والناس في كل زمان يقبلون من الصوفية ما لا يقبلون من غيرهم من قول وفعل إذ نال هؤلاء ثقتهم بالتعبّد والتأله ، وسَمَوْا بهذا عن الشبهة .

وقد بدأ هذا النزوع إلى التحلل من التكاليف في القرن الثالث أيضاً . روى القشيري أن رجلاً قال عند الجنيد : أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله تعالى . فقال الجنيد : هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهو عندي عظيمة . والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا . فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها . ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها . ^(١) . وقال القشيري في مقدمة الرسالة شاكياً من صوفية زمانه — والرسالة كتبت سنة ٤٣٧ هـ :

« وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة . فعدّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام . واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة . وركضوا في ميدان الغفلات ، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان .

ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال . وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال . وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه . وهم محو وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم أحكام البشرية وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صرّفوا .

ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان بما لوحتُ ببعضه من هذه القصة وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار ، غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء أو يجد مخالف لثلبهم مساعاً ، إذ البلوى في هذه الديار بالخالفين لهذه الطريقة والمنكرين عليها شديدة الخ .

الباب الثاني

التصوف والأدب

— ١ —

أنشأ الصوفية أدباً منشوراً ومنظوماً ضمنوه فلسفتهم وطريقتهم ورياضتهم ودعاءهم ومناجاتهم وما يشعرون به من العشق والوجد ، وما يلوح لهم في سلوكهم من لمعات إلهية ، وجذبات روحية ، كما ضمنوه أخلاقاً لهم وآداباً وأموراً كثيرة تتصل بهذه الأمور .

وقد شاركوا غيرهم في كثير من الآراء والعواطف والأخلاق والآداب ، وامتازوا بعقائد وآراء وعواطف ، كما امتازوا بطريقتهم في التحقيق والتدقيق ، والنظر إلى البواطن ، والقصد إلى الغاية في الأمور الدينية والنفسية التي عالجوها .

وقد أثر عنهم ، منذ كانوا في الجماعة الإسلامية ، كلمات ومقالات وأبيات وقصائد تطورت على القرون تطوراً بعيداً . وضموا إلى ما أنشأوا أشعاراً أنشأها غيرهم وتبنوها هم فجعلوها تصويراً لما تجيش به نفوسهم ، وقصدوا بها مقاصد تخالف ما قصد منشئوها .

ولم يكن لهم بد من الاستعانة بالألوان والأشكال التي أبدعها غيرهم لتصوير

ما خفي في سرأثرهم ، ودق في ضمائرهم لاجئين إلى التشبيه والتمثيل والاشارة والرمز .
وفي هذا يقول ابن عربي في ترجمان الأشواق .

كلُّ ما أذكره من طلل	أو ربوع أو مغان كلُّ ما
وكذا إن قلت ها أو قلت يا	وإلا إن جاء فيه أو أما
وكذا إن قلت هي أو قلت هو	أو هو أو هنَّ جمعا أو ها
وكذا إن قلت قد أنجد لي	قدر في شعرنا أو أتهما
وكذا السحب إذا قلت بكت	وكذا الزهر إذا ما ابتسما
أو أنادى بجدة يَمِّموا	بانة الحاجر أو ورق الحمى
أو بدور في خدور أفلت	أو شمس أو نبات أنجما
أو بروق أو رعود أو صبا	أو رياح أو جنوب أو شما
أو طريق أو عقيق أو نقا	أو جبال أو تلال أو رما
أو خليل أو رحيل أو ربي	أو رياض أو غياض أو سما
أو نساء كاعبات نهَّد	طالعات كشموس أو دُمى
كلُّ ما أذكره مما جرى	ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت	أو علت جاء بها رب السما
لفؤادى أو فؤاد من له	مثل مالى من شروط العلما
صفة قدسية علوية	أعلمت أن لصدق قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها	واطلب الباطن حتى تعلمها

وقد نشأت لهم لغة خاصة واصطلاحات شرحوها في كتبهم . ونظم فيها محمود
الشبستري كتابه كلشن راز . وجمعها بعضهم في معاجم .

فأما اللغة العربية فقد حوت كتبها منذ العصر الأول أقوالاً وأدعية وصلها القوم بأمثالها على مرّ الزمان ؛ من أقوال الحسن البصري ومن تبع أثره من الزهاد والعباد ، إلى أقوال معروف الكرخي وبشر الحافي والسيرى السقّطى والجنيد والشبلى وأبى يزيد ، إلى أقوال من لحق بهم فى الطريق كالنّفري وابن عربى وأبى الحسن الشاذلى وابن عطاء الله السكندرى ، ومن نهج هذا النهج من بعد .

ونشأ شعراء غلب التصوف على أشعارهم كابن الفارض وابن عربى وعبد الغنى النابلسى . وآخرون عرفوا بقصيدة أو قصائد صوفية كالشهرزورى والشهروردى . وفى رسالة القشبرى ، وقوت القلوب للمكى ، واللمع لأبى نصر السراج ، والمواقف للنّفري ، وحكم ابن عطاء الله غنية لمن يريد تتبع أقوال القوم ولا سيما المنشور منها .

وفى كتاب التوهم للمحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ مثل من الأدب الصوفى فى القرن الثالث الهجرى ، وهنا وصفه للحشر يوم القيامة :

« فتوهم نفسك بعريك ومذلتك وانفرادك بخوفك وأحزانك وغمومك وهمومك فى زحمة الخلائق عراة حفاة صُموتا أجمعين بالدلة والمسكنة والخافة والرغبة ، فلا تسمع إلا همس أقدامهم ، وصوت المنادى ، والخلائق مقبلون نحوه وأنت فيهم مقبل نحو الصوت ، ساع بالخشوع والدلة ، حتى إذا وافيت الموقف ازدحمت الأمم كلها من الجن والإنس عراة حفاة ، قد نزع المُلك من ملوك الأرض ولزمتهم الذلة والصغار ، فهم أذل أهل الجمع وأصغرهم خلقة وقدرا بعد عتوهم وتجبرهم على عباد الله عز وجل فى أرضه . ثم أقبلت الوحوش من البرارى وذرى الجبال منكسة رءوسها لذل يوم القيامة بعد توحشها وانفرادها من الخلائق ، ذليلة ليوم النشور لغير بليّة نابتها ولا

خطية أصابتها ، فتوهم إقبالها بذلها في اليوم العظيم ليوم العرض والنشور . وأقبلت السباع بعد ضراوتها وشهامتها منكسة رءوسها ذليلة ليوم القيامة حتى وقفت من وراء الخلائق بالذل والمسكنة والانكسار للملك الجبار . وأقبلت الشياطين بعد عتوها وتمردها خاشعة لذل العرض على الله سبحانه ، فسبحان الذى جمعهم بعد طول البلاء واختلاف خلقهم وطبائعهم وتوحش بعضهم من بعض ، قد أذلهم البعث وجمع بينهم النشور ، حتى إذا تكاملت عدة أهل الأرض من إنسها وجننها وشياطينها ووحوشها وسباعها وأنعامها وهوامها ، واستوتوا جميعاً في موقف العرض والحساب النخ . »

ومن كتاب المواقف للنفرى :

موقف الموت

أوقفنى في الموت فرأيت الأعمال كلها سيئات ، ورأيت الخوف يتحكم في الرجاء ، ورأيت النفى قد صار ناراً ولحق بالنار ، ورأيت الفقر خصماً محتج . ورأيت كل شيء لا يقدر على شيء ، ورأيت الملك غروراً ، ورأيت الملوك خداعاً . وناديت يا علم فلم يجبنى وناديت يا معرفة فلم تجبنى . ورأيت كل شيء قد أسلمنى ، ورأيت كل خليفة قد هرب منى ، وبقيت وحدى . وجاءنى العمل فرأيت فيه الوهم الخفى ، والخفى الغابر . فما نفعتنى إلا رحمة ربى . وقال لى أين علمك فرأيت النار . وقال لى أين عملك فرأيت النار . وقال لى أين معرفتك فرأيت النار . وكشف لى عن معارفه الفردانية فخدمت النار .

وقال لى أنا وليك فثبت . وقال لى أنا معرفتك فنطقت . وقال لى أنا طالبك فخرجت .

موقف الرفق

أوقفني في الرفق وقال لي : الزم اليقين تقف أمامي ، والزم حسن الظن تسلك محبتي ، ومن سلك في محبتي وصل إلى .

وقال لي : إذا اضطربت فقل بقلبك اليقين تجتمع وتوقن ، وقل بقلبك حسن الظن تحسن الظن . وقال لي من أشهدته أشهدت به ، ومن عرفته عرفت به ، ومن هديته هديت به ، ومن دلتته دلت به .

وقال لي : اليقين يهديك إلى الحق ، والحق المنتهى . وحسن الظن يهديك إلى التصديق ، والتصديق يهديك إلى اليقين .

وقال لي : حسن الظن طريق من طرق اليقين .

وقال لي : إن لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني .

وأما الشعر فكان ابن الفارض إمامه ، ولست في حاجة إلى التمثيل بشعره . ونظم ابن العربي كثيراً ولكنه لم يُجد الشعر إلا قليلاً . وأحسن شعره في ترجمان الأشواق .

ومن شعره في هذا الديوان قصيدته التي مطلعها :

إني عجبت لظبي من محاسنه يختال ما بين أزهار وبستان^(١)
وفيها يقول :

ومن أعجب الأشياء ظبي مبرقع يشير بعناب ويومي بأجفان
ومرعا ما بين الترائب والحشا ويا عجبا من روضة وسط نيران
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان

(١) ينظر اختلاف الوزن بين المطلع والأبيات الأخرى .

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى
وممن روى لهم شعر صوفى ولم يبلغوا أن يعدوا شعراء عبد الله الشهرزورى المتوفى
سنة ٥١١ هـ صاحب القصيدة التى أولها :

لمت نارهم وقد عسعس اللى ل وملّ الحادى وحر الدليل
فتأملتها وفكرى من اليب ن عليل ولحظ عيني كليل
وفؤادى ذاك الفؤاد المعنى وغرامى ذاك الغرام الدخيل
ثم قابلتها وقلت لصحبي هذه النار نار ليل فميلوا
فرموا نحوها لحاظا صحيحا ت فعادت خواسئا وهى حول
ثم مالوا إلى الملام وقالوا خلّب ما رأيت أم تخميل ؟

وللسهروردى يحيى بن حبش المقتول سنة ٥٨٧ هـ شعر صوفى منه قصيدة فى
النفس على مثال قصيدة ابن سينا وقصيدته الحائية المعروفة التى أولها :

أبدأ تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتا قكم وإلى لذى لقاءكم تراح
ومنها قوله :

والله ما طلبوا الوقوف ببابه حتى دُعوا وأتاهم المفتاح
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم أبدأ فبكل زمانهم أفرح
حضرُوا وقد غابت شواهد ذاتهم فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشفت لهم حُجُب البقا فتلاشت الأرواح

وجاء على آثار هؤلاء الشعراء جماعة نظموا ؛ فمنهم الشاعر ومنهم ناظم وصايا

وآداب . ومن نظموا في آداب السلوك في هذا العصر الشيخ حسن رضوان المصري مؤلف كتاب روض القلوب المستطاب .

وأما الأدب الفارسي ، ويتبعه الأدب التركي والأدب الأردى ، فقد ترجم عن فكر الصوفية ووجدانهم بالشعر لا بالنثر .

وبلغ شعراء الفرس في هذه السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى ، فأخرجوا المعانى الظاهرة والخفية والجليلة والدقيقة في صور شتى معجبة مطربة وقد فتح عليهم في هذا فتحا عظيما فكان شعرهم فيضا تضيق به الأبيات والقوافي والصحف والكتب حتى ليسك القارئ أحيانا حائراً كيف تجلت لهم هذه المعانى ، وكيف استطاعوا أن يشققوا المعنى الواحد ، إلى معان شتى ثم يخرجوا كل واحد منها في صور كثيرة عجيبة كأنها أزهار المرج ونباته تزدحم في العين ألوانها وأشكالها وماؤها واحد وتربها واحد .

كان أبو سعيد بن أبى الخير الخراسانى من رجال القرنين الرابع والخامس (٣٥٧ — ٤٤٠ هـ) فارط شعراء الصوفية في الأدب الفارسي فنظم رباعيات كثيرة هي أحسن ما في الشعر الصوفي من رباعيات فيما أعلم . وجاء بعده عبد الله الأنصارى المتوفى سنة ٤٨١ هـ وله ديوان في الشعر الصوفي . ثم جاء الشاعر الكبير مجد الدين سنائى الغزنوى المتوفى سنة ٥٤٥ هـ فنظم حديقة الحقائق ومنظومات أخر ، وتلاه فريد الدين العطار فأكثر وفاض ونظم نحو أربعين منظومة ، ثم جاء مولانا جلال الدين الرومى شيخ شعراء الصوفية كلهم فاستولى على الأمد . ونظم الديوان وهو شعر صوفى رقيق بليغ ، والمنوى وهو شعر وفلسفة وأخلاق وتفسير للقرآن والشريعة بأسلوب

صوفي . وقد سماه المعجبون به القرآن في اللغة الفارسية . وقالوا عن صاحبه لم يكن نبيا ، ولكن أوتي كتابا .

ثم جاء عبد الرحمن الجامي العالم الشاعر المتوفى ٨٩٨ هـ وهو يعدّ آخر شعراء الصوفية العظام .

وإلى جانب هؤلاء شعراء كثيرون لهم في التصوف شعر جيد كابن عيين والعراقي صاحب اللغات والشيخ محمود الشبستري صاحب المنظومة كاشن راز (حديقة السر) وقاسم الأنوار والمغربى . ولا ننسى الشاعر العظيم الذى فاق الشعراء طرا بجمال شعره ودقته وإن لم يبلغ فى الشعر الصوفى الصريح وفى الفلسفة مبلغ كبار الشعراء . وهو حافظ الشيرازى .

ولا يخلو شاعر فارسى من نزعة صوفية تظهر فى شعره لشدة ماسيطر شعراء الصوفية على الشعر الفارسى منذ نبغ كبار الشعراء الصوفية إلى يومنا هذا .

وساز الشعر التركى على نهج الشعر الفارسى وحرص كبار الشعراء من الترك على تقبيل شعراء الفرس واقتفاء آثارهم . ولم يزل شعراء الترك ومتأدبوهم يدرسون الفارسية حتى هذا العصر .

وأئمة الشعر الصوفى فى الإسلام هم شعراء الفرس ؛ ولكن حظ الشعر التركى من التصوف ليس قليلا . بل قلّ أن يخلو شاعر منهم من شعر صوفى أو مسحة صوفية فى شعره . ذلكم بأن الشعر التركى طبع على غرار الشعر الفارسى بعد أن تسلط شعراء الصوفية على شعر الفرس فنشأ الشعر التركى فى رعاية الشعر الصوفى ووسلطانه .

فأما البلاد التركية الشرقية أى تركستان فقد انتشر فيها التصوف بانتشار الإسلام ، وكثير ممن نشروا الإسلام فيها صوفية .

وفي القرن السادس الهجرى نبغ هناك صوفى عظيم لانزال طريقته شائعة فى تركستان وبلاد أخرى هو أحمد اليسوى المتوفى سنة ٥٦٢ . وقد نظم بالتركية الشرقية قطعاً صوفية كل واحدة تسمى « حكمة » وتلاه سليمان آتا المتوفى سنة ٥٨٢ وهو خليفة اليسوى فى خوارزم .

وتسربت طريقة اليسوى وأشاعره إلى الأناضول فتلقاها الناس بالقبول ولا سيما فى القرى والبادية . ونبغ فيها شعراء ينظمون بالأوزان التركية العامية أكبرهم يونس أمره .

وأما التركية الغربية أو العثمانية فكان أول شعرائها سلطان ولد ابن جلال الدين الرومى . وقد نظم بالتركية المعانى الصوفية التى تلقاها عن أبيه فكان أول الشعر التركى شعراً صوفياً ؛ بل نظم سلطان ولد بالتركية لينشر الآراء الصوفية بلغة يفهمها الناس فى الأناضول .

وقفا أثره شعراء يغلب عليهم التصوف مثل أحمد الفقيه نظم بالتركية منظومة صغيرة فى المواعظ والأخلاق الصوفية وعاشق باشا وله كتاب منظوم فى التصوف اسمه غريب نامه .

ونشأ التصوف - ولا سيما الطريقة المولوية - شعراء كبارا مثل شيخى المتوفى سنة ٨٢٦ ناظم قصة خسرو وشيرين بالتركية ، وسنان باشا صاحب كتاب التضرع (تضرع نامه) وهو أحد العلماء والوزراء فى عهد الفاتح . توفى سنة ٨٩١ .

ومنهم حمدي المتوفى سنة ٩١٤ وله منظومات خمس على سنة نظامي السكنجوي
الشاعر الفارسي ، ومن تبعه في نظم خمس منظومات ، ويحيى بك المتوفى ٩٩٠
وله خمس منظومات كذلك ، وروحي البغدادى المتوفى سنة ١٠١٢ وهو معدود من
شعراء المولوية ، والشيخ غالب صاحب قصة حسن وعشق ، وهو من كبار شعراء
المولوية ، توفى سنة ١٢١٣ .

ويضيق المجال عن إثبات فصول من الشعر الفارسي والتركي الصوفي هنا .

الباب الثالث

فريد الدين العطار

— ١ —

أبو طالب أو أبو حامد محمد بن إبراهيم المعروف بفريد الدين العطار ؛ ولد سنة ٥١٣ هـ في قرية قرب نيسابور تسمى كدكن وعاش في نيسابور .

ويذكر بعض مؤرخيه أنه عاش في شادياخ . وكانت شادياخ ضاحية من ضواحي نيسابور واتسمت حتى اتصلت بها . فلما أخرج الغز المدينة سنة ٥٤٨ هـ تمت نيسابور الجديدة حول شادياخ^(١) . ويقول العطار نفسه في منظومة لسان الغيب : إنه ولد في نيسابور^(٢) . وسواء أولد في نيسابور أو كدكن فقد عاش في نيسابور ومات فيها وبها قبره

وقد زرت قبره حينما مررت بنيسابور سنة ١٣٥٢ هـ وهو في بناء مفرد في ظاهر البلد .

— ٢ —

نيسابور إحدى مدن خراسان . وخراسان الأقليم الشمالى الشرقى من إيران

(١) يافوت : معجم البلدان .

(٢) انظر مقدمة محمد بن عبد الوهاب القروينى لتذكرة الأولياء .

وكان يقال في العصور القديمة ، على اختلاف حدوده باختلاف العصور ، لخراسان الحالية وشمالى أفغانستان وقسم من تركستان .

ولا يتسع المجال هنا لبيان مكانة خراسان في العالم شعوبه وتجارته وثقافته ، إذ كانت موصل إيران وآسيا الغربية وأوربا وأفريقية وآسيا الشرقية والشمالية ؛ ولكنى أكتفى بالإشارة إلى صلة هذا الإقليم بالتصوف . كثير من الصوفية الأولين عاشوا هم أو آبائهم في هذه البقعة من الأرض ؛ فإبراهيم بن أدهم وشقيق البلخي وبشر الحافي وفضيل بن عياض وأبو يزيد البسطامي ، وحاتم بن علوان الأصم ، وأبو حفص الحداد وأبو عثمان الحيرى ، والقشيري والغزالي وأبو سعيد بن أبي الخير والطار وجلال الدين الرومى كل هؤلاء من هذا الإقليم أصلاً أو منشأ .

ومدينة نسا في هذا الإقليم كانت تسمى الشام الثانية لكثرة ما بها من قبور الأولياء . ويقول ياقوت في نيسابور : « معدن الفضلاء ومنبع العلماء لم أر فيما طوفت من البلاد مدينة كانت مثلها . . . وقد خرج منها من أئمة العلم ما لا يحصى » .

— ٣ —

وكانت خراسان في سلطان السلاجقة حينما ولد الطار ، والقائم بالملك منهم السلطان سنجر (٥١١ — ٥٢٢) وهو آخر السلاجقة العظام . وكان في حروب مع ملوك خوارزم ومع الغز ، وبعد موت سنجر رجحت كفة ملوك خوارزم فاستولوا على خراسان إلى غارات التتار . ولم تكن خراسان موطن الطار في عصره خالية من الحروب والفتن والثورات . وقد أصاب نيسابور حظها من هذه النوائب . وقد ذكر الطار في شعره فتنة الغز التي وقعت سنة ٥٤٨ وخربت فيها نيسابور وأسر فيها السلطان سنجر ، وذكر حوادث أخرى .

٤ — أسرة العطار .

لا نعرف من أخبار هذه الأسرة إلا نتفاً قليلة متفرقة . فأبو العطار كان عطاراً ، وورث ابنه صناعته . ومن هذا لقبه . ويقول رضاقلی خان في كتاب رياض العارفين إن العطار كان كآبائه ذا ثراء ومكانة ، وكان بارعاً في الحكمة الإلهية والطبيعية . وكان له كل حوانيت العطارين في نيسابور .

وفي كتب العطار نفسه كلمات تتضمن بعض أحوال أسرته وأخبارها . ففي كتابه : « أسرار نامه » يقول : إن أباه مات شيخاً هرمًا والعطار صبي . ويقول : « ربّ ارحم هذا الرجل الطاهر القلب . قد ابيض شعره في الإسلام فلا تتركه في ظلمات اليأس . » ويخبرنا أيضاً أن أباه دعا له وهو محتضر فأمنت أمّه .

وأما أمّه فقد ماتت بعدُ وهو كبير . ونجد بكاءه إياها في آخر منظومته « خسرو وگل » ويقول : إنها كانت سروره في الدنيا : « لم يكن لي أنس إلا بأبي وقد ذهب^(١) . كم شدّت أزرى هذه الضعيفة التي كانت خليفة في مملكة الدين لقد كانت ضعيفة كالعنكبوت ولكنها كانت لي حصناً ووزراً . » وكانت ، كما يقول ، رابعة الثانية بل أتقى من رابعة . بقيت تسعة وعشرين عاماً تلبس حقيير الثياب وخشمتها . وكانت تقطع الليل دعاءً وبكاءً .

فإذا قلنا إن هذه المنظومة خسرو وگل نظمت بعد كتاب منطق الطير — إذ ذكر هذا الكتاب فيها — والعطار نظم منطق الطير سنة ٥٧٣ وسنة ٦٠ سنة فقد نظم هذه المنظومة بعد الستين ، وقد عاشت أمّه إذاً إلى أن بلغ الرجل هذه السن أو جاوزها . وفي ذكر العطار والديه ، وبكائهما والتحسر عليهما ووصفهما بالتقى والزهد ما يبين عن البيت الطاهر الذي نشأ فيه هذا الرجل الصالح .

(١) مراكر بود أنسی در زمانه بمادر بود أورفت آزمیانه .

ولم أجد في كتب التراجم ذكراً لأولاد العطار ولكنني وجدت في كتاب لسان الغيب قوله : يا بني استمع لأبيك . وفي كتاب « مختار نامه » رثاء طويل بليغ يتضمن الحسرة البالغة على فقد حبيب مات في سن الثانية والثلاثين . وهو يسميه الحبيب العزيز (يار عزيز) فلعله ابنه .

٥ — سيرة العطار :

١ — لا بد لنا قبل أن نُجمل الكلام في سيرة العطار أن نؤرخ وفاته فإن الروايات اختلفت في تاريخ وفاته اختلافاً بعيداً ؛ أول التواريخ المروية سنة ٥٨٦ وآخرها سنة ٦٣٢^(١) وبينهما تواريخ أخرى وأكثر الروايات تذكّر سنة ٦٢٧ وهو تاريخ غزو المغول نيسابور بلد العطار وتخريبها وتقتيل أهلها .

وكل من ترجموا للعطار أرخوا مولده بسنة ٥١٢ أو ٥١٣ هـ ، إلا أمير على في كتابه روح الإسلام فيذكر سنة ٥٤٥ وهذا غلط لا شك فيه . ومن الأدلة عليه أن الشاعر يتكلم عن السلطان سنجر كلامه عن الأحياء وسنجر مات سنة ٥٥٢ فلو ولد الشاعر سنة ٥٤٥ لكان كلامه هذا عن سنجر وهو دون العاشرة من عمره . ندع هذه الروايات المتناقضة حيناً ، ونعمد إلى كتب العطار لعلنا نجد ما يهدينا إلى الحق في هذه المسألة :

يذكر العطار في كتابه « بيسر نامه » سنّ الخمسين^(٢) ويذكر الستين في كتابه

(١) الأول في كتاب روح الإسلام Spirit of Islam لسيد أمير على والثاني في كشف الظنون .

(٢) كليات العطار ص ١٢٢٦

مختار نامه^(١) وفي بعض نسخ منطق الطير يذكر تاريخ نظم الكتاب على أنه سنة ٥٧٠ أو ٥٧٣^(٢) وسن العطار حينئذ ٥٧ أو ٦٠ سنة .

وذكر العطار في الديوان سنّ نيف وسبعين^(٣) . ولا أعرف سنّاً فوق هذه الأسنان ذكرت في موضع آخر من كتبه .

ويقول العطار في كتاب مظهر العجائب عن نجم الدين كبرى أحد الصوفية العظام في عصره : انه كان من الأولياء .

ويأخذ الأستاذ محمد القزويني من هذه الجملة أن العطار عاش بعد نجم الدين، وهذا قتل بأيدي المقول سنة ٦١٨ . فينبغي أن يكون الشاعر قد عاش بعد هذه السنة .

ويذكر الأستاذ القزويني أيضاً أن مؤلف كتاب لباب الألباب محمد العوفي ذكر فريد الدين العطار كما يذكر الأحياء ، وهذا الكتاب ألف سنة ٦١٧ فالشاعر عاش إلى هذه السنة .

ويرجح الأستاذ القزويني بهذين الدليلين أن العطار مات سنة ٦٢٧ كما ذكر في إحدى الروايات المذكورة آنفاً .

ويمكن أن يزداد لتأييد هذا الرأي أن شاعراً كبيراً وصوفياً عظيماً كالعطار لا يقال عنه انه قتل بأيدي المغول إلا أن يكون قد قتل بأيديهم حقاً أو مات في الاضطراب الذي عمّ البلاد الإسلامية الشرقية إبّان غاراتهم ، وكانت غارتهم على نيسابور بلد العطار سنة ٥٢٧ كما قدّمت .

وبعد كتابة هذا الفصل قدم الأستاذ المستشرق مسّنيون من إيران . وقابلني وقال

(١) كليات العطار ص ٩٩٢

(٢) مخطوطات في المتحف البريطاني وديوان الهند .

(٣) مقدمة محمد بن عبد الوهاب القزويني .

إنه زار نيسابور بلد العطار وقبره . وأطلعني على نص نقله بخطه الأخ الأديب عباس إقبال من كتاب معجم الفلاسفة . وفيه رواية عن نصير الدين الطوسي أن العطار قتل بأيدي المغول . وهو نص عجيب ، يختلف فيه اسم العطار وكنيته عما عرفته الروايات الشائعة . هذه النصوص واستدلال الأستاذ المحقق محمد بن عبد الوهاب القزويني تبدو لأول وهلة فاصلة في القضية ؛ ولكن تقابلها هذه الحاجة :

١ - لو عاش العطار إلى سنة ٦٢٧ لكان عمره مائة وخمس عشرة سنة وهذا بعيد .

٢ - ذكر العطار سنه في مواضع من كتبه : فذكر الحسين والستين والسبعين ولم يزد . وهو حين ذكر الستين شكاً الضعف ووصف بياض شعره وانحناء قامته ؛ فلو عمر هذا العمر الطويل لذكر أسناناً أعلى من السبعين ، ولو وصف ضعفه ، وهرمه فيها . فإذا قدرنا أن الرجل مات بعد السبعين بقليل فهذا يوافق التاريخ الأول من تواريخ وفاته أعنى سنة ٥٨٦ فعمره في هذه السنة ثلاث وسبعون .

٣ - ويؤيد هذا التاريخ أننا نجد في كتاب « هفت أقليم » لمحمد أمين الرازي هذين البيتين :

شيخ عطار آن فرید روزگار	مرشد شاهان وشاهنشاه فقر
شد شهید راه فقر آن رهنا	سال تاریخش آزان شد راه فقر

وترجمتهما :

الشيخ العطار فرید الزمان مرشد الملوك وملاك الفقر . استشهد في طريق الفقر هذا المرشد . فصار تاريخ وفاته طريق الفقر (راه فقر) وهذا بحساب الجمل = ٥٨٦ . وهذه الكلمة أبعد عن التحريف من الأرقام .

وأما قول فرید الدين عن نجم الدين كبرى انه كان في الدنيا من الأولياء فهذا

جاء في كتاب مظهر العجائب وهو كتاب ينبغي أن يقابل بالشك . ثم الجملة لا تدل
دلالة صريحة على أن نجم الدين مات . وقد وصف نجم الدين بعدها بهذه الكلمات :
« ولي العصر ، سلطان العالم ، منبع العرفان ، نور الأرواح » . وربما تشعر هذه
الأوصاف بأنه يصف رجلا معاصرا لم يمت .

وأما الباب الألباب فكذلك لا يدل كلامه صراحة على أن العطار كان حيا حين كتب .

ب — تركه الطب والصيدلة واعتزاله الناس :

كان إبراهيم العطار أبو الشاعر الذى نؤرخ له من مریدى الشيخ الصوفى قطب
الدين حيدر فى قرية « كدكن » إحدى قرى نيسابور^(١) . وكذلك نشأ فريد الدين
مریدا لهذا الشيخ شيخ أبيه . وأهدى إليه كتابا من كتبه سماه باسمه « حيدر نامه »
ثم خلف أباه فى صناعته فصار عطارا ، ويؤخذ من كتبه أنه كان يطب للناس
ويعطيهم الأدوية وكان يحضره مئات من الناس للعلاج والدواء ، ولكنه ترك هذه
الصناعة وانقطع للعبادة والتأليف والسياحة . ويروى دولتشاه أن فريد الدين العطار
ترك العطارة وزهد بعد واقعة كانت بينه وبين أحد الدراويش .

وخلاصة القصة أن العطار كان جالسا يوما فى حانوته فى أبيته ، وخدمه حوله فجاء
مجنون فنظر فى الحانوت وتهد ودمعت عيناها . فأمره العطار أن ينصرف فأجاب
الدرويش أيها السيد إن حلى خفيف وليس عندى إلا هذه الخرقه ويسير على أن
أفارق هذه السوق عاجلا (يعنى الدنيا) وخير لك أنت أن تفكر فى أمالك وتقدر
فى أمورك . قال العطار كيف تذهب من هذه السوق ؟ فأجاب الرجل : هكذا .
وخلع أسماله ووضعها تحت رأسه وأسلم روحه لبارئها .

والروايات الصوفية تكثر ذكر الواقعات التي تنقل إنسانا فجأة من الاضطراب في العيش إلى التصوف . وهذه الواقعات ، في أكثرها ، اختراع يلائم العامة وأشباه العامة ممن يؤمنون بالحوادث الظاهرة المفاجئة أكثر من إيمانهم بالتأمل الخفي المديد . ولست أنكر ما يكون لحدث واحد من الأثر في نفس الإنسان ولكني أشير إلى ولوع الروايات الصوفية بهذه الحوادث كما يذكر في سيرة إبراهيم بن أدهم ، ومعروف الكرخي والطار وجلال الدين الرومي ؛ على أن في منظومة العطار المسماة ميلاج نامة قصة تشبه هذه ، يقول العطار : إنه حين فرغ من كتابه جوهر الذات أقام في خلوته حيران قلقا ، وفكر ليلة فيما عسى أن يلهمه الله بعد . فرأى رجلا مجنونا يقترب منه ويسرّ إليه أموراً ويسأله ماله مكتئبا وقد صاحبه التوفيق في طريقه . وأوصاه أن يكشف الأسرار في كتاب آخر يسميه باسمه . فسأل العطار هذا المجنون ما اسمك ؟ قال : أنا منصور الحلاج ، واسمى في العالم ميلاج . ثم غاب الرجل عن العطار (١) .

ليس بعيداً أن تكون هذه القصة التي تخيلها العطار في مقدمة كتابه ميلاج نامة أوحى القصة التي يرويها دولتشاه وغيره .

وسواء أبحث الرواية أم لم تصح فقد كان العطار صوفيا ناسكا وهو في دكانه قبل أن ينقطع للطريق . وقد نظم وهو عطار منظومتين على الأقل هما « أسرار نامة » و « مصيبت نامة » .

يقول في مصيبت : نامه :

مصيبت نامه ، وهي حسرة العالم ، وإلهي نامه ، وهي الأسرار المشهودة ، بدأتها كليهما في « دار الدواء » وفرغت منهما سريعا . كان في دار الدواء خمسمائة إنسان

أجس نبضهم كل يوم . وفي هذه الضوضاء والمحاورات لم يُواتني كلام خير من هذا^(١) .

ج - رحلته :

ويقول مترجمو العطار إنه حينما ترك حانوته صاحب الشيخ ركن الدين الأکاف وأمضى في صحبته أربع سنين ثم ذهب إلى مكة وسافر إلى بلدان أخرى . وفي عودته إلى نيسابور لقي في بغداد الشيخ مجد الدين البغدادى فألبسه خرقة الصوفية . هذا كل ما يؤخذ من تراجمه ولكن في كتبه حوادث متفرقة تعرف ببعض شأنه .

يقول في كتاب مظهر العجائب - وهو كتاب ينبغي أن تقابل نسبته إلى العطار بالريية - أنه أمضى ثلاث عشرة سنة في مشهد الرضا . ويقول في كتابه لسان الغيب : إنه عاش في المشهد حينما وانه ساح في أربعة آفاق الأرض فسافر إلى مكة ومصر ودمشق والكوفة والرى وخراسان وعبر سيحون وجيحون ودخل الهند وتركستان ثم رجع إلى نيسابور^(٢) .

وفي « مختار نامه » يذكر الشاعر في مواضع كثيرة أسفاره الطويلة كقوله :

(١) مصيبت نامه كاندوه جهانست	الهی نامه کاسرار عیاست
بدار و خانه کردم هردو آغاز	چکوم زود رستم زین و آن باز
بدار د خانه پانصد شخص بودند	که در هر روز بضم می نمودند
میان آن همه گفت و شنیدم	سخن به آیین روئی ندیدم

(٢) مقدمة القزويني لتذكرة الأولياء ، وكتاب لسان الغيب ص ٤٢٥ ، السکليات

المخطوطة في ديوان الهند .

« الى كم أطوّف في أرجاء العالم لقد سئمت العالم وممّاعبه » ويقول أيضاً « سافرنا ثلاثين عاما ورحلنا مئات آلاف من الرحلات حتى أدانى طريقك إلى حضرتك »^(١) والرحلات في هذه الجملة تحتمل أن تكون رحلات حسية أو معنوية . ويقول في موضع آخر إن هذه الرحلات كانت لطلب العلم ولقاء العلماء : « طوّفنا عمرا في كل ناحية ، وطرنا كالريشة حول رجال كالجمال . وتركنا دارنا سائلين ورجعنا ملوكا »^(٢) .

وإن يكن العطار أمضى في رحلاته ثلاثين سنة فأغلب الظن أن هذه الرحلات لم تكن متصلة بل فصلت بينها فترات من الإقامة والاستجمام . وفي مختار ناميه نجد شكواه من السن والنصب والمشقة ، ويذكر أسفار ثلاثين سنة ولا يذكر من عمره أكثر من ستين سنة . ويقول أيضاً : إنه طوّف ثلاثين سنة في سبيل الله وأقام ثلاثين أخرى على بابه . كأنه يريد أن يقول إنه حينما بلغ الستين كان قد أمضى في رحلاته ثلاثين عاما وأحسب أسفاره الاختيارية وقفت عند هذه المرحلة من عمره .

ولا أستطيع أن أحدّد السنة التي بدأ فيها العطار رحلاته ولا أعين الوقت الذي هجر فيه حانوته ولكني أحزر أنه انقطع للتصوف ، وشرع في أسفاره بين الثلاثين والأربعين من عمره . ذلكم أنه يقول في كتابه « خسرو وكل » أنه نظم كتابيه « إلهي ناميه » و « مصيبت ناميه » في حانوت عطارته .

وهو في « إلهي ناميه » يذكر السلطان سنجر ذكر الأحياء وسنجر مات

(١) الكليات ص ٩٥٢ ، ٩٩٠ .

(٢) مختار ناميه ، الكليات ص ٩٦١ .

سنة ٥٥٢ والطار في هذه السنة يبلغ الأربعين من عمره أو يقاربها فيمكن أن نحزر إذراً أنه نظم هذه المنظومة وهو عطار قبل الأربعين فإن استبعدنا أن ينظمها قبل الثلاثين جاز أن نقول إن الرجل كان لا يزال مقياً عاملاً في حانوته حول الثلاثين من عمره وأن أسفاره بدأت بعد هذه السن . وهذا جهد الباحث في سيرة العطار بهذه الأخبار القليلة ، والكلمات المتفرقة التي تشير إلى سيرته .

وكذلك تروى في سيرته واقعة اضطرت به إلى مفارقة بلده نيسابور والتطويف في الأرض . والظاهر أنها وقعت للعطار في شيخوخته :

لما كتب مظهر العجائب وبالغ في مدح عليّ وتعظيمه وأسقط أسماء الخلفاء الثلاثة على غير عادته في كتبه ، وصرّح بتشييعه ثار عليه الناس في نيسابور واتهمه فقيه اسمه السمرقندي بالزندقة ، وهاج عليه العامة ، واستمدى عليه الوالى بُراقاً التركمانى وأفتى بوجوب قتله ، وهجمت العامة على دار العطار وخربوها واستطاع هو أن يهرب وعاد إلى الضرب في الأرض على كبر سنه ؛ ذهب إلى مكة حيث كتب كتابه لسان الغيب ووصف فيه ما أصابه في هذه المحنة ، ولعن الرجل الذى أثار عليه الناس فأخرجه من وطنه على الكبر .

ونقرأ في الكتاب نفسه أن العطار عزم أن يقفو أثر ناصر خسرو فيعتزل الناس ^(١) ولا تعرّفنا كتبه ولا كتب التراجم كيف رجع إلى وطنه ولا ما وقع له من بعد حتى نسمع قصة قتله بأيدي المغول .

وهى قصة عجيبية لايسع الباحث إهمالها وإن كانت خرافة وقد رواها «دولت شاه» على هذا النسق :

(١) لسان الغيب : السكيات المخطوطة بديوان الهند ص ٤١ - ٤٣٢ .

أخذ المغول الشيخ فيمن أخذوا من أهل نيسابور وقد همّ مغوليّ بقتله فسارع إليه أحد مريدي الشيخ وتضرع إليه أن يعفو عن الشيخ الهرم ويقبل فداءه بألف درهم . فقبل المغولي ؛ ولكن الشيخ نصحه ألاّ يقبل هذه الفدية فإن مريديه يفقدونه بأكثر منها . وجاء مغولي آخر فقال أنا أفندي هذا الرجل بمخللة من تبني فقال الشيخ اقبل هذا الفداء فلست جديراً بأكثر منه . فغضب المغولي الذي أسره وقتله .

د — عيشته :

وسواء أقتل العطار أم مات فقد فارق عيشة حزينة قلقة وهو يقول : « عاش ولم ير وجه الحياة »^(١) .

كان صوفياً ناسكاً قطع من الدنيا علائقه ، وعاش زمناً طويلاً معتزلاً متعبدًا متأملاً ناظماً عقائده وآراءه وتجاربه . والظاهر أن هجره العطاراة ، وانقطاعه للتصوف أدّى به إلى الفاقة . وكان أعفّ وأزهد من أن يسأل الناس المعونة أو يقبل من أحد هبة . وحسبنا دليلاً على هذه الدعوى أن نثبت هنا ترجمة أبيات من المنظومة الرائعة « منطق الطير » :

« أنا عطار ومانح أدوية ؛ ولكن قلبي يحترق والجاحدون لا يشعرون . هأنذا أعاني آلامى وحيداً . وحينما أضع خبزي اليابس على مائدتي لا أجد إلا دمي بلالاً ، ولا أجد غير قلبي شواء ، ولكنني أضيّف على هذه المائدة جبريل أحياناً . فكيف أقبل ، وجبريل رفيقي ، لقمة من لثيم . حسبي بلاغا خبزي ، وحسبي شرفاً قناعتى .

إن الحق كنزى الذى لا يفنى فكيف تأسرنى مِنَّة؟ كيف أعبد قلبى لانسان أو آتخذ
أحدًا سيداً؟ .. ما طعمت طعام ظالم ، ولا أهديت كتاباً من كتبى إلى غاشم . إنما
أمدح نور روحى . ولا غذاء لبدنى إلا قوة هذا البدن . لشد ما حررت نفسى من
الناس جميعاً .

وإذا تركنا جانباً الآلام النفسية التى يكثر الشكوى منها نتبين أنه كان يشكو
هموما ومصائب حسية كما يفهم من هذه الآيات .

أقلى كم تجيش وكم تقول	وحان لقولك الصمت الطويل
فكم جمعت ، والدنيا ضار	مصائب صبها الفلك المدار
فسطرها على القرطاس طراً	وفى الماء اطحنها واستقرّاً

ه — طلبه العلم :

ليس عندنا أثارة من أخبار العطار فى طلب العلم إلا ما روى من صحبته بعض
مشايخ الصوفية مثل الشيخ حيدر ومجد الدين البغدادى ، ونجم الدين كبرى
والأكاف ؛ ولكن لا شك أنه ، كطلاب العلم من المسلمين فى عصره ، قرأ القرآن
وسمع الحديث ، وتعلم الفقه والكلام وما يتصل به من فلسفة ، والتاريخ . ولا ريب
أن شاعراً مثله قد درس الأدب وتوسّع فى درسه ، وكتبه شاهدة بسعة اطلاعه فى
العلوم الإسلامية والأدبية ولست فى حاجة إلى أن أقول أنه تعلم الطب والصيدلة
فقد كان صيدلاً نياً وطبيباً .

توای دل چند کوئی چند جوشی	کنون آمد ترا وقت خموشی
جفا هائی که دیدی از فلك تو	بیكره جمع كردی يك بیک تو
همه بر کاغذی بنویس سرباز	وزان پس کاغذت در آب انداز

ويقول « رضا قلى خان » : إنه أخذ الطب عن الشيخ مجد الدين البغدادى الذى كان طبيب سلطان خوارزم (خوارزم شاه) .

والعطار يقول إنه ألمَّ بكل علم معروف فى عصره وانتهى به النظر إلى أن العلوم الدينية وحدها جديرة بالطلب بل لعن من يشتغل بغيرها . ويزيد على هذا أنه لا يقول هذا مقلداً ولكن هدته إليه تجاربه فقد نال شتة من كل علم وأخذ لعة من كل لون . ويقول كذلك انه « قرأ كل كتاب فلم يجد الكتب إلا حُجُباً » ^(١) .

ونجده فى بعض كتبه ينعى على الفلاسفة والسوفسطائية ، والمتكلمين والمنطقيين والفلكيين بعد تجربة .

٦ — منزلة العطار بين الشعراء والصوفية :

أقدم قبل الكلام عن التصوف ، كما عرّب عنه فريد الدين العطار ، كلمة تبين للقارئ مكانة الرجل فى التصوف الإسلامى والأدب فنعرّفه بعض التعريف بهذا الرجل الذى لا يعرف عنه قراء العربية شيئاً لئلا يشرع فى قراءة فلسفته وهو يجمله كل الجهل وليقبل على القراءة على قدر ما يعرف من مكانة الرجل .

أبين أولاً رأى الرجل فى نفسه . والصوفية يكرهون الفخر والمباهاة ؛ ولكن العطار كسائر الشعراء ، وكالصوفية فى جذباتهم ، يعلن أحياناً اعتداده بنفسه ، وفرحه بما أوتي ، وإعظامه لما فتح له من مغاليق الطريق ، وتجلي له من أسرارها وإن كان يعرب أكثر الأحيان عن ذلته وضآلته وعجزه وجهله .

(١) مصيبت نامه ص ١٩٢ مخطوط فى المتحف البريطانى .

يتحدث العطار عن شعره ، ومقدرته على النظم معجباً في مواضع كثيرة من منظوماته ، يقول في « منطق الطير » .

لقد نثرت على العالم يا عطار نوافج الأسرار ، مائة ألف كل لحظة . فامتلات منك آفاق العالم عطراً ، وعُشَّاقه هُياماً وهُترا . لقد كان شعرك مدداً للعشاق ، وزينة في الآفاق ، وقد ختم عليك كما تجلَّى على الشمس النور ، منطق الطير ومقامات الطيور .

إن أهل الصور غرقى أقوالى ، وأهل المعنى أهل لأسرارى . وقد زان الدهر هذا الكتاب العجيب ، وللخاصة والعامة منه نصيب . ويقول أيضاً :

لن يُرى مثلى مامراً الزمان ، يُجبرى على القرطاس يراع البيان . من بحر الحقيقة أنثر الدر الجليل ، وختم الكلام على وهاك الدليل . لنظمى خاصة عجيبة ، تزيد معانيه كل لحظة » .

ويقول في مقدمة « مختار نامه » : إن أبياته لم تُيسر لأحد قبله ، ولم يشتمل على

تافه أسرار هر دم آشكار	کردى اى عطار بر عالم نثار
وز تو پرشورند عشاق جهان	آز تو پر عطر ست آفاق جهان
که نوای پردهء عشاق زن	که دم عشق على الاطلاق زن
عاشقان را دایم آیین بیرایه داد	عشق تو عشاق را سرمایه داد
« منطق الطیر » و « مقامات طيور »	ختم شد بر تو که چو بر رشید نور
أهل معنى مرد أسرار منست	أهل صورت غرق کفتار منست
خاص را داده نصیب وعام را	این کتاب آرایش است آیام را
زانکه هر دم بیشتر دارد نصیب	نظم من خاصیتی دارد عجیب

مثلها ديوان شاعر. وفي « جوهر الذات » يعلن إعجابه بالكتاب ، ويوصي بتكرار قراءته^(١).

وأما مكانته في التصوف فيعرب عنها بأساليب شتى ويكرر أنه اطلع على الأمرار الإلهية وصار عارفا مطلقاً^(٢).

وفي « جوهر الذات » و « ميلاج نامه » يقول : إنه حلاج زمانه^(٣).

* * *

وأما رأى الناس فيه فقد أجمع كبار الصوفية على تقديره . فجلال الدين الرومي - ويقال ان العطار باركه وأعطاه كتابه « أسرار نامه » حينما مرّ بنيسابور صبيغاً في صحبة أبيه وهو في طريقه إلى العراق - يقول : إنه من أتباع العطار يدور حول كوكبه^(٤) وقد قدّمت في فاتحة الكتاب بيتاً للرومي يبين رأيه في سنائي والعطار ، وبيتاً آخر يقول فيه : إن العطار طوّف مدن العشق السبع وبقينا في منعطف شارع واحد .

وروى عن جلال الدين أيضاً أنه قال : إن روح الحلاج تجلّت في العطار . ويقول محمود الشبستري في مقدمة منظومة « گلشن راز » : لا يلحقني عار بشعري هذا فإن مثل العطار لا يأتي في مائة قرن^(٥).

(١) السكليات ص ٥٨١

(٢) من بوصلت عارف مطلق شدم

بانو كويم سر أسرار نهان

(٣) السكليات ٤٣ ، ٥٠٤ ، ٦٠٠

(٤) نفحات الأنس

(٥) مرا از شاعری خود عار نايد که در صد قرن چون عطار نايد

ويقول الشاعر كاتبي النيسابورى : أنا كالعطار من حديقة نيسابور ولكنى الورد وأنا الشوك^(١) .

والصوفى الكبير عبد الرحمن الجامى صاحب « نفحات الأنس » فى تراجم الصوفية يسمي العطار « سيد الطائفة » ويعظمه ويثنى عليه ويشيد بكثيره ويقول : إن شعر العطار كان يسمى سوط السالكين . يعنى أنه يدفعهم فى الطريق ، ويحثهم على الجدي فيها .

وقصارى القول أن الصوفية والأدباء يكادون يجمعون على أن العطار وجلال الدين الرومى أكبر الصوفية من شعراء الفرس وإن يكن جلال الدين أبعد ذكراً وأوضح طريقة .

وأحسن ما قيل فى القياس بينهما ما رواه مؤلف « هفت اقليم » أن صوفياً كبيراً سئل عنهما فقال : إن الرومى بلغ قمة الكمال - كالنسر - فى طرفة عين ، والثانى بلغ القمة نفسها ولكن كالمئلة بعد سير طويل ودأب لا يفتر .

٧ — مؤلفات العطار :

يقول العطار فى منظومة « خسرو وگل » ان من الناس من رماه بالثرثرة ويقول فى « منطق الطير » : قلت لقلبي أقلّ القول أيها الثرثار واطلب الحقيقة ، فأجاب : أقلّ اللوم فأنا فى نار وإن لم أنطق احترقت^(٢) . ويقول فى « خسرو وگل »

(١) دولت شاه فى ترجمة كاتبي .

(٢) كفت غرق آتشم عيم مكن من بسوزم كرنى كويم سخن

« إن الذي يعيب أمثالي يقول إنه ثرثار ولكن عندى معانى كثيرة فلا جرم أكرث القول . فلا تسمع إن شئت . » (١)

فهل كان العطار ثرثاراً حقاً ؟ هو مكثز مطيل ولا ريب ؛ لكن من يستحسن أن يسمى مثل فريد الدين العطار ثرثاراً ؟ نعم إن المعانى مكررة معادة فى مواضع كثيرة من كتبه ولكنه فيض التصوف والشعر يخرج من المعنى الواحد مئات الصور ، والجذبات تغلبه على لسانه وبيانه .

يقول دولتشاه : إن مثنويات العطار أربعون ألف بيت . ويقول مؤلف « آتش كده » إنها مائة ألف وأنه عدّ منها خمسين ألفاً . ويقول رضاقلی خان فى مجمع الفصحاء انها أكثر من هذا .

والشاعر نفسه عدد ثلاثة عشر كتاباً من كتبه ثم قال : إن عدد أبيات هذه الكتب وكتبه الأخرى - وكلها أربعون كتاباً - مائتا ألف وألفان وستون بيتاً (٢٠٢٠٦٠) (٢) .

وكل كتب العطار منظومة إلا « تذكرة الأولياء » فى تراجم الصوفية وإلا مقدمة قصيرة لمنظومته « مختار نامه » .

وكتب العطار يلتبس بعضها ببعض أحياناً مثل كتابيه « وصيت نامه » و « وصلت نامه » . ويسمى كتاب من كتبه باسمين أحياناً مثل كتابه « ميلاج نامه » فهو يسمى « حلاج نامه » أيضاً . وقد سعى جزء من منطق الطير باسم خاص وجعل

همین کوید که او بسیار کویت
بسی کویم تو مشنو . می توانی

(١) کس کوچون منی راعیب جویت
ولیکن چون بسی دارم معانی
(٢) مقدمة القزوينی .

كتابا مستقلا اسمه « هفت وادی » أى الأودية السبعة، وهو القسم الذى يصف فيه الشاعر الأودية السبعة التى يقطعها المريد .

وقد أدت كثرة كتب العطار إلى أن نسبت إليه كتب ليست له مثل « كنز نامه » و « مفتاح الفتوح » كما نسب إلى الغزالي والسيوطى وسواهما من أصحاب المؤلفات الكثيرة .

ويزاد على هذا كله اختلاف النسخ . وهو أمر شائع فى كتب الأدب الفارسى حتى الكتب المعروفة المتداولة التى لقيت من عناية الناس حظا عظيما .

فلا بد لدارس كتب العطار من المقابلة بينها ومن النقد لتمييز صادقها من منحوها وسابقها من لاحقها ، وصحيح رواياتها من سقيمها . ولا يتسع لهذا كتابنا ، ولا هو من مقصدنا هنا . فلهذا اعتمدت فى تفهم شعر العطار وتصوفه على الكتب التى لا شك فيها ، والروايات الموثوق بها .

وفى ما يلى ثبت ببعض كتب العطار مقتصر على الكتب المتواترة والكتب التى ذكرها المؤلف فى ثنايا كتبه ، مرتب على الترتيب التاريخى . وأعتمد فى تاريخ الكتب على ما ذكره الشاعر فى خواتم بعض كتبه ، وعلى ذكر بعضها فى أثناء بعض :

- | | |
|----------------|-------------------------------------|
| ١ — خسرو نامه | } ذكرت هذه الكتب فى كتاب مختار نامه |
| ٢ — أسرار نامه | |
| ٣ — منطق الطير | |
| ٤ — مصيبت نامه | |
| ٥ — الديوان | |
| ٦ — شرح القلب | |

- | | | | |
|---------------------------------------|---|-------------------------------------|--|
| ذكر ا مع كتب أخرى في خسرو وگل | { | ٧ — مختار نامه | |
| | | ٨ — إلهی نامه | |
| ذكر في جوهر الذات | | ٩ — أشتَر نامه | |
| » ذكر في ميلاج نامه | | ١٠ — جوهر الذات | |
| ذكرت مع كتب أخرى
في مظهر العجائب | { | ١١ — خسرو وگل «وهو مختصر خسرو نامه» | |
| | | ١٢ — تذكرة الأولياء | |
| | | ١٣ — بلبل نامه | |
| | | ١٤ — مظهر العجائب | |
| | | ١٥ — بیسر نامه | |
| ذكرت مع أكثر كتبه في كتابه لسان الغیب | { | ١٦ — ميلاج نامه | |
| | | ١٧ — حیدری نامه | |
| | | ١٨ — پند عطار | |
| | | ١٩ — وصلت نامه | |
| | | ٢٠ — جمجمه نامه | |
| | | ٢١ — الصراط المستقیم | |
| | | ٢٢ — لسان الغیب (١) | |

وَأَسَيَّرَ هَذِهِ الْكُتُبَ مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَهُوَ أَجَلُّ كُتُبِهِ، وَپند عطار وَهُوَ كِتَابٌ صَغِيرٌ فِي النَّصَائِحِ وَالْمَوَاعِظِ تَرْجَمَ إِلَى التُّرْكِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَشُرِّحَ مُرَارًا .

(١) انظر مقدمة القزويني لتذكرة الأولياء وفهرس المتحف البريطاني وديوان الهند .

الباب الرابع

تصوف العطار

التصوف يقصد إلى فناء الإنسان في الله تعالى . فلا بد لكل بحث مستوفى في التصوف أن يتناول الله والإنسان ، والصلة بينهما ، والطريق إلى الفناء المقصود . وهذا ما أتيته بعض التبيين في الفصول الآتية :

وأقدم قبل البحث هذه المقدمة :

لم يشرح العطار التصوف على خطة واضحة كما شرحه المؤلفون في التصوف ، ولا استقصى مسائله فبينها في كتبه ، فإنما هو شاعر يلى أو يكتب ما تفيض به عاطفته أو وجدانه . وربما يذكر الشيء في صور شتى ، ويكرره في مواضع عدة .

وليس بين كتبه حدود واضحة تقسم بينها الموضوعات ، بل موضوعها كلها التصوف تتناول مسائله على غير ترتيب ؛ فالباحث عن آرائه يلتقطها مفرقة مبعثرة في شعره . ولن يرهقه في بحثه كثرة الأفكار كما ترهقه كثرة الصور .

وبعد فهل شرح العطار كل آرائه الصوفية في كتبه ؟ وهل العطار مبين عن آرائه كلها بغير إبهام ؟ هل يصرح بكل آرائه أو يعتمد إلى الرمز والإشارة محاولا إخفاء معانيه ؟

مختلف إجابة العطار نفسه عن هذين السؤالين ؛ فهو حيناً يقول إن في قابله أسراراً لا يُفنى بها لأنه لا يستطيع الإبانة عنها ، أو لا يستحسن أن يفشيها للناس ، لأنه لا يجد لها محرماً يؤمن عليها . وهذا قول مردّد في كلام الصوفية قال سنائي : « رجعت عن كل ما قلت لأنه ليس في اللفظ معنى ولا للمعنى لفظ ^(١) . » ويقول جلال الدين الرومي :

لو تسنّى من صديق لي فمّ قلت ، كالنّاي ، حديثاً أكنم

ويقول العطار أحياناً إنه أوضح كل شيء ورفع الحجاب عن كل محبوب .

وكذلك يقول الصوفية أحياناً مغتبطين بما أدركوا ، مغلوبين بما لاح لهم . فترى الصوفي المتواضع فآخرأ بنفسه ، معجباً بإدراكه ، متحدثاً ببلوغه الدرجة التي لم يبلغها أحد قبله . وذانكم مقامان في القبض والبسط معروفان عند القوم .

نجد العطار تارة يقول : « إن الروح التي قصت قصة الحبيب قطع لسانها فما تستطيع بعد كلاماً . » « إلّام تتحدث عن الحب ؟ تحدث عن أمر يستطاع ذوقه » « على المرء أن يصمت وقلبه يمزقه الحزن . » « كن كالبحر واخبا جواهرك في نفسك . »

« كم في الروح والقلب من أسرار قيّمة ؛ ولكن ما عسى أن أصنع وقد سمر لسانى ؟ » « إذا لاح لك السرّ الذي تُخاطر من أجله روحك فأخفه حتى من نفسك . » ^(٢)

(١) بازكشتم زانكه كقتم زانكه نيست درسخن معنى ودر معنى سخن

(٢) مختار نامه السكليات ص ٩٥٩ ، ٩٧٥ ، ٩٨١

« قد ذهبنا وبقي الزمان في حيرة ؛ على أنى لم أُنقب لؤلؤة من مائة : وأسفا
مئات آلاف من الدقائق تبقى محجّبة على غير المحرم . » « لا أحد يفقه سرّ اللغة
التي بينك وبينى » « عالمك وعالمى وراء الإدراك » (١) .

ويقول في مقدمة « مختار نامه » : « إنه غسل منها ألف بيت لأنها ليست من
هذا العالم . »

ثم نجده مع هذا كله يقول :

« سأقول كل ما لم يُقل . أى سرّ بقى محجوباً ؟ لقد رأيت وجه الحبيب
جهرة . » (٢)

وفي كتاب « بيسر نامه » يكرر هذا البيتين : « أنا الله أنا الله أنا الله ، فارغ
من الحقد والكبر والهوى ، أبيت أسرار بيسر نامه وأحير عشاق العالم . » (٣)

ويقول في الكتاب نفسه : « أقول لك سر الأسرار الخفية ؟ اعلم أخى أن
النقش هو النقاش . » (٤)

ومن تردد الشاعر بين هاتين الحالين ، نراه مُعجَباً بالحلاج يتخذهُ إماماً في
إفشاء السر ، والاعلان بالحق ، ويكرر قوله المعروف : « أنا الحق » . ثم نجده يلومه
ويسميه لص الطريق (دزدراه) لأنه لم يستطع كتمان أسرار الطريق .

(١) جوهر الذات ومختار نامه ، الكليات ١٠٠٩ ، ١٠٤٦

(٢) الكليات ٥١٥

(٣) من خدایم من خدایم من خدا
سر بيسر نامه را بیداکنم
فارغم از کبر و کینه وز هوا
عاشقانرا در جهان شیداکنم

الكليات ص ٥١٥ ، ١٢٢٥

(٤) باتوکویم سرأسرار نهان
ای برادر نقش رانقاش دان

ومهما يكن فما أحسب العطار أخفى شيئاً مما أدرك أو رأى، فقد استطاع أن يقول
«أنا الله» فإذا عسى أن يخفى بعد هذا؟

وأما رموزه وإشاراته فقليلة . قلماً يتكلم بلغة حافظ الشيرازى مثلاً ، وإن يكن
قد أبعد بعض مراميه بالرمز في موضع فقد أبان هذه المرامى نفسها في مواضع
أخرى فإن هذا البيان الملحّ ، والفيض المتوالى لا يدع في نفسه خفياً .

فلا ريب أن تصوف العطار واضح في أقواله ، مكرر في أشعاره ، ومن الممكن
أن يتتبع الباحث مسأله في هذه الأقوال والأشعار .

الفصل الأول

طريق المعرفة عند العطار

«أگر علم همه عالم بخوانی چو بی عشق آزان حرفی ندانی»^(١)

فإن تقرأ علوم الناس ألفا بلا عشق فما حصلت حرفا

١ — العطار صوفي فهو لا يثق بالعقل كثيراً ، لأن مقصد الصوفي وراء العقل . وللصوفية أقوال كثيرة في القياس بين العقل والعشق . العقل عندهم ضيق جبان عاجز لا يجزئ على الإقدام على الحقائق الخفية ، ولا يستطيع إدراكها . فهو يتقلب في المحسوسات ، ويتصرف في الجزئيات ، وينكص أو يعجز عن الحقيقة الكبرى . وقد سار كبار الصوفية على هذا حتى «محمد إقبال» في العصر الحاضر .

والعشق ، كما أدركت من كلامهم ، هذه القوة الخفية التي تبعث الإنسان على الطلب والعمل والإقدام ، والتي تهيب بالإنسان إلى العظامم . وترفعه عن الدنایا ، والتي تقدم به على المطالب الفلسفية العظمى ليعرف نفسه ومبدأه ومنتهاه ، وخالقه . وهلم جرا .

فهي الوجدان أو ملكة قريبة منه متصلة به .

وتصرف هذه الملكة أو القوة في النفس الإنسانية من حيث نزعاتها وإدراكها

لا فى الجزئيات المحسوسة التى يتصرف فيها العقل بالجمع والترتيب والاستنتاج وهكذا .

ومن كلام العطار فى هذا :

« ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدى عليك ؛ إنما يأتى إليك بما يأتى به غرابل من بئر . إنما يحاول العقل أن يدرك فى هذا العالم ؛ ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية . العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قُدماً إلى الحبيب . إنه أول الخلق ولكنه لم يروجه الحبيب قط ، إنه لا يعرف صورة نفسه ، وإن عرف آلافاً من الأسرار ، ولا علم له بالجواهر الذى لا يُحدّ لأنه ضل عن نفسه » (١) .

« الله لا يدرك بالقياس ، لأنه ليس كمثل شئ فلا يعلمه إلا نفسه . وإن حاول العقل أن يتصوره فإنما يتصور العقل نفسه » (٢) .

ب - ولكن العطار لا يجعل العقل عاجزاً كل العجز ، غير مُجدٍ فى المعرفة الإلهية ؛ فإن له صلة بالعشق تمكنه من العمل . وسأبين هذه الصلة من بعد .

وأما العشق الإلهى فهو مفتاح التصوف . إنه الوسيلة الفذة التى بها يُنال شرد من النار . وهذا الشرر يحرق الصور الخداعة التى تحجب الوجود الواحد المطلق . وبهذا العشق يفنى الطالب نفسه ، فيصير قطرة فى البحر فيعرف البحر . يقول العطار : « العشق يعرف صفاتك لأنه من الجوهر .. إنه يكشف الحجاب لأنه رآك فى وحدتك فعرفك » (٣) .

(١) مختار نامه ، الكليات ص ٩٥٤ ، ٩٧٣ ، ٩٧٥ ، ١٠٠٧ .

(٢) مقدمة جوهر الذات ومنطق الطير .

(٣) مقدمة جوهر الذات .

ج — بالعشق ، وفناء النفس ، والاتصال بالله تُدرك الحقيقة . والاتصال الكامل أدركه الأنبياء .

وقد بلغ درجته العليا ، خاتم النبيين بفضل الله وحده . فيرى العطار إذاً أن الصوفي الحق ينبغي أن يسبح في فلك الإسلام ، وبجاهد ليلبغ أقصى مقاصده :

« إنك تجد طريقك لاحقاً في القرآن ، وإن فيه آلافاً من الأسرار ، آلافاً من الأسرار تدرك في كل لحظة » (١) .

والعطار ، كغيره من الصوفية ، يُعرب في كل فرصة عن أسمى درجات الأعظام للرسول صلى الله عليه وسلم وللشريعة ، ويعلم في أعقاب كل بحث دقيق في أمهات المسائل الصوفية أن كل أدلته مستمدة من القرآن ، وقد عقد فصولاً كثيرة في كتبه يبين اتفاق الشريعة والحقيقة ، فكل ما يدرك الصوفي بالعشق والفناء ملائم للشريعة أو هو مقصد من مقاصدها وسر من أسرارها . وسيأتى بيان هذا .

د — ذلكم رأى العطار في العقل والعشق ، ولكنه على هذا ، لا يلغى العقل جملة ، بل يقرر عجزه في المعرفة الإلهية فحسب ؛ على أنه مُجدٍ في المعرفة الإلهية أيضاً بهداية العشق ، يقول : « فيك جوهران العشق والعقل ، ورجل الطريق من لا يغفل عنهما » (٢) « العقل كأبي بكر بلغ مقصده بهداية الرسول (وهو كالعشق) في ظلمات الغار ، واطّلع على أسرار كثيرة » .

فلا يفرّ الإنسان من العقل ، وينبغي أن ترى الأشياء بنوره . بل يستطيع الطالب أن يرى بالعقل حتى وجه الحبيب ويدرك جماله . وينبغي أن نذكر أن العقل لا ينال ما ينال إلا في صحبة العشق وهدايته .

(١) جوهر الذات ، الكليات ص ٥٨٢ .

(٢) جوهر الذات ، الكليات ٦٣٣ .

والخلاصة أن العقل يقدر على العمل في دائرة العشق ، وهدى الدين ، ولكنه مع هذا ، لا يستطيع النفوذ إلى الجوهر . وهو لا يحيط بحقيقة القرآن ، وإنما يفقه آية بعد آية .

يعترف العطار في بعض أقواله أن العقل باحث ذكي مدقق أحيانا ، وأنه يدرك نظام العالم ، وأنه يهdy إلى الرشد ، ولكن لا ينبغي أن يقف الإنسان في مستواه ، وعليه أن يسمو إلى مستوى العشق .

ويقول في موضع آخر : إن العقل طيب وخبيث ، وصديق وعدو . والفرق بين العقل والعشق أن الأول مخالط للطبيعة ، والثاني من الذات الإلهية فهو مدرك لها دائما .

وبعد فهذا الحاجز بين العقل والعشق تمكن إزالته ، بل يمكن اتحادهما . العشق يسبح في الملأ الأعلى ويرجع فيهدم بيت العقل ويشيع النور في الظلام ويحيط بالعقل فإذا هما واحد .

هـ — والعطار الذي يحقر العقل بجانب العشق يعظم العقل ويكبره بجانب النقل أو التقليد . وهو يحذر من التقليد في أقوال كثيرة ؛ في جوهر الذات فصل عنوانه : « يقظة القلب للأسرار والحذر من النقل » .

يقول فيه : « متى خلاص الإنسان من النقل أصاب الحقيقة »^(١) . ويقول في مصيبت نامه هازنا بالتقليد : « إن ولد الأتان يتبع أمه فيظل بالتقليد سمارا . فمن

شاء أن يحكى غيره فهو حمار لا يستحق حتى العلف . وفي موضع آخر من الكتاب نفسه يتكلم عن طوائف من الناس فيهم الصوفية ويأخذ عليهم التقليد . وهذا لا يعنى أن الإنسان يستغنى عن كل إرشاد ، فله مرشد عند الصوفية خطر عظيم كما سيأتى .

وأختم هذا الفصل بكلمة للعطار يُجمل فيه رأيه فى هذا الموضوع ، يقول : « إذا اجتمع العقل والدين والعشق أدرك الذوق كل الأسرار التى يبتغيها الطالب » .

و — العطار والفلسفة :

وكانت نتيجة هذا المذهب الذى ذهبه العطار فى المعرفة أنه أبغض الفلسفة . فلم يفعل فعل ابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولم يرد على الفلاسفة بعض آرائهم ، كما فعل الغزالى بل ردّ الفلسفة جملة ، وعاب الفلاسفة كلهم . يقول : « كن رجل دين ومحرم أسرار ، وأبعد خيال الفلاسفة . ليس أبعد من فلسفى عن شرع النبى الهاشمى إن للفلسفى طريقة زردشت ، والفلاسفة والشرع متدابران » ^(١) . ويقول فى موضع آخر : « كيف تحاول أن تعرف العالم الروحى بفلسفة اليونان ؟ » . وقد قابل فى مصيبت نامة بين التصوف والفلسفة فقال : « اعتماد الفيلسوف على العقل الكلى ، واعتماد الصوفى على الأمر الكلى . وإن مائة عالم من العقل الكلى تزول فى جلال أمر إلهى واحد . والحق أن العقل يستمد وجوده من الأمر فلا يستطيع أن يستقل عنه » .

ويقول العطار أيضاً : « إن العقل نفسه يأمر باتباع دليل لا بالسير على غير هدى »

ويقول : إن كتابي ابن سينا : « النجاة » و « الشفاء » لا غناء فيهما ، فاهجرهما
واعرف الشريعة .

وكلام العطار في العقل والأمر ، أو الفلسفة والشرع ، ليس بعيداً من المسألة التي
أثارت الجدل حَقْباً بين المعتزلة وغيرهم ، وهي مسألة حكم العقل : هل للعقل حكم
في الأشياء يدرك به خيرها وشرها ، أو الحكم للشرع وحده ؟ وهي المسألة التي
وضعت في صورة أخرى باسم مسألة الحسن والقبح ، واتسع فيها بحث علماء الأصول
أصول الفقه .

ولا يتسع المجال لتوضيحها هنا .

الفصل الثاني

الله تعالى ، والعالم ، والإنسان

قلت آنفا : إن البحث في التصوف لا يمدو الكلام عن الله تعالى والإنسان وصلته بخالقه ، والطريقة التي تحكم هذه الصلة ، وتؤدي إلى فناء الإنسان في الله . وفي هذا الفصل أبين تصور العطار لله تعالى ، وهو لا يمدو في جملته تصور المسلمين ولا سيم الصوفية منهم :

١ — الذات الإلهية وراء الإدراك ؛ لا يناها البصر ولا الفكر . وكل ما يصف الناس به الله تعالى فإنما يصفون به أنفسهم ^(١) .

يذكر العطار هذه الاستحالة المطلقة في إدراك الذات الإلهية ؛ ولكنه يقول في بعض كلامه : إن العشق يدرك الله تعالى حتى ذاته ، فلا بد أن نحسب المبالغات الشعرية والجذبات التي تغلب عليه حين يتكلم في الأمور الإلهية . وإلاّ بدت آراؤه متناقضة .

ومهما يُقَل في إدراك الذات الإلهية فالصفات مدركة لاحالة ؛ ولكن إدراكنا إياها ليس محيطا . وأحسبه يعني هذا حين يقول : « لا أحد يعرف صفاتك » .

والعطار في الصفات الإلهية ، يبتدىء بالصفات الإسلامية التي وصف القرآن بها رب العالمين ؛ ولكنه يتكلم عن الرحمة والعفو واللفظ أكثر مما يتكلم عن الكبرياء

والقهر . وهذا شأن كبار الصوفية ، وقد سمو الله تعالى : « الحبيب » ؛ وجعلوا همهم التقرب إليه والأنس به والفناء فيه . وروى عن أبي سعيد بن أبي الخير أنه كان يكف عن قراءة الآيات القرآنية التي فيها العقاب والانتقام . وقد كلفوا بالآيات الدالة على التقرب كقوله تعالى : (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) ، وقوله : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .

وكذلك كان العطار ، ككبار الصوفية ، مولعا بالآيات القرآنية التي تصف الحق سبحانه صفات فيها معنى الشمول والعموم ، وما يقرب من وحدة الوجود . كالآيتين : (والله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله) ، (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم) .

ب — الله والعالم :

العطار شاعر يبين عن تصوفه إبانة الشعراء ، ولا يبحث بحث العلماء . والموضوعات التي يتناولها تحتاج أحيانا إلى تدقيق العالم لا خيال الشاعر . ولذلك تبدو آراؤه أحيانا متناقضة ؛ ولكن يستطيع الباحث أن يجمع من صفحاته الشعرية الفكر التي وراء هذه الصور الكثيرة ، والأصول التي وراء هذه الفروع المتشعبة ، والمعاني التي وراء هذه العبارات المتراخمة :

١ — يقول العطار فى بيان لالبس فيه ولا غموض : إن العالم كله صادر عن الله . ومن الصور التي صور بها هذه العقيدة ، أن الله بحر ، بحر لا يحده ، القطرة فيه أعظم من ثمانية عشر ألف عالم^(١) ، وهى تحوى العالم من فوق العرش إلى الترى . وكل قطرة فى هذا البحر تحن إلى أن تتجلى . يقول فى « مختار نامه » : « فى بحر

(١) العوالم عند بعض الصوفية ثمانية عشر ألفا .

الوحدة يتضاءل العالمان ، وليست الموجودات إلا قطرة » (١) .

والله تعالى ، في تشبيه آخر ، هو الشمس التي تضيء في كل مكان قلب كل ذرة ، « ضوء لا يعلم كيف يضيء . ضوء عجيب كأنه يتألق من وراء آلاف من الحجب ، شمس تلتقي على الأرض مئات آلاف من الظلال . وكل هذا الخلق من ظلالها » (٢) .

وقد حاول في مقدمة « منطق الطير » أن يفصل صدور العالم عن الله ، فقال : أن أول ما صدر من عالم الغيب نور الرسول صلوات الله عليه . وخلق الله من هذا النور مائة بحر من النور . وفتح لهذا النور طريقاً إلى بحر الأسرار ، فلما سطع عليه اضطرب ودار حول نفسه سبع مرات ، فظهرت الأفلاك السبعة . وكلما نظر الله إلى هذا النور ظهر نجم منه . ثم ثبت النور فكان العرش . ظهر العرش والكرسى من جوهر النور ، وظهرت من صفاته الملائكة ، ثم ظهرت أنوار لاتعدّ وتجلت حقائق كثيرة من العقل الإلهي .

أبان العطار عقيدته هذه وهو يمدح الرسول في مقدمة « منطق الطير » ليبين أنه كان أصل العالم كما كان غايته .

وللصوفية في الرسول كلام مثل هذا أو قريب منه . وقد رووا في هذا أحاديث منها : « لولاك ما خلقت الأفلاك » .

٢ — ويقول العطار : إن كل شيء ينزع إلى البحر أو النور الذي ظهر منه . وأن العالم في حنين دائم إلى أصله ، في شوق مستمر إلى الله .

« جوار العالم دعاء لك . مارأى القلب إلا أن كل شيء في ظمأ إليك ، رأى ذرات العالمين طالبة إياك » .

(١) الكليات ص ٩٥٨ ، ٩٦٢

(٢) مختار نامه ، الكليات ص ٩٢٥ ومنطق الطير

ويرى العطار أن سير العالم وسعيه واضطرابه وضوضاءه من الشوق إلى الله والطلب له .

يقول في « جوهر الذات » : « الفلك في عشقه دائر لا يفتقر ، شمعة تضيء ، وما أجمل ضياءها ، فتهافتُ الأفلاك حولها كالفراش » .

ويبين العطار أن كل موجود يرجع إلى البحر . وما الوجود إلا هذه الدائرة من البحر وإليه : « صور تظهر من البحر ثم تعود إلى أعماقه ، عجباً لهذه الأحياء التي لا تحصى ، تظهر من البحر ، ثم تفرق فيه تارة أخرى . كم يحترق فراش حول هذه الشمعة كل حين . وما أكثر ما يأتي إليها فيحترق »^(١) .

٣ — وتبين من هذا الإجمال أن الله تعالى مبدأ العالم ، ومحركه ومنتهاه . كذلك يقول العطار^(٢) فهل يرى أن الله هو العالم أو يرى أن العالم جزء من الله ؟ يقول الشاعر كما يقول كثير من الصوفية إن الله تعالى هو كل شيء ، وليس في العالم سواه . وهذا في كلامه آيين وأكثر من أن يحتاج إلى شاهد .

وقد عمد إلى البرهان في مقدمة « منطق الطير » فقال إن الله غير محدود فلا يوجد غيره لأن محالاً أن يبقى شيء خارج غير المحدود^(٢) .

ومع هذا لا ينبغي أن نفسر أقوال العطار بأن العالم هو الله . فهو وغيره من الصوفية يرون أن الوجود الحقيقي لله ، وأن ماعداه ليس إلا خيالاً أو وهماً أو عدماً . فليس للعالم وجود حقيقي فنقول هل هو الله أو غيره ، وليس في الوجود إلا الله . وهذا الوجود الظاهر للعالم متصل بالله اتصالاً يجعل إدراكه بغير إدراك الله متعذراً .

(١) مختار نامه ، الكليات ص ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٦٤ .

(٢) ای خدای بی نهایت جز تو کیست چون تویی بی حد و غایت جز تو کیست

وكثيراً ما يذكر العطار « الله » على أنه ذات مستقلة عن العالم .

فينبغي أن يفرق بين وحدة الوجود التي رآها بعض فلاسفة اليونان ، ووحدة الوجود في رأى العطار وغيره . فالفلاسفة يرون أن الروح والمادة وجود واحد ليس وراء المادة روح ، ولا بغير الروح مادة . والصوفية يفرقون بين الروح والمادة ، وبين الله والعالم ؛ ولكن يرون أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقا وإنما الوجود الحق لله . فليس هو العالم ولا العالم هو ؛ لأن العالم لا وجود له . وهو وحده الموجود .

وقد أدرك هذا من قبل باحثون مثل «دى تاسى» في كتابه الشعر الفلسفى والدينى عند المسلمين^(١) قال :

«إن وحدة الوجود عند الكتاب المسلمين ظاهرية أكثر منها حقيقية أحيانا .
فينبغي أن نحكم عليهم بجملة أفكارهم لا بالعبارات المتفرقة » .

وكذلك قال نكلسون في كتابه التصوف الإسلامى وجب في «تاريخ الشعر العثمانى»

٤ — العالم عند العطار هو تجلى الله ، أو هو كالظل من الشمس ، والصورة في المرآة ، وقد ضرب في « منطق الطير » مثلا ، ملكا لم يجرؤ أحد على رؤيته أو لقائه . فأراد أن يمكن رعيته من رؤيته فصعد فوق قصره وأمر أن توضع مرآة على الأرض تجلّى فيها وجهه فرأته الرعية .

ويقول العطار : العالمان كلاهما عكس كاله — كل ما ترى في العالم ليس إلا صورة من تجليه — قوته في كل ذرة وكأن كل ذرة تصيح : لست بذرة . إن يكن كل شئ في العالم مظهراً لله ، فليس في العالم صغير وكبير ، فالذرة فيها الشمس ، والقطرة فيها

البحر . وإن شققت ذرة وجدت فيها عالماً^(١) . وكل ذرات العالم في عمل لا تعطيل فيها .

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدّدت المرايا تعدّدا فهل يؤخذ من أقوال العطار هذه أن الله روح العالم ؟ لم أجد هذه التسمية في كلام العطار بل في « مفتاح الفتوح » المنسوب إليه والظاهر أنه لغيره .
أيمكن إذاً أن نسمى العالم صفات الله ، أعني أن العالم تحلّى الصفات الإلهية ؟ هذا يقوله العطار في مواضع عدة من كتبه : « الذات كل شيء وهى ظاهرة في الصفات »^(٢) . ويجعل العطار العالم اسماً لله في بعض قوله

ومن العبارات الشائعة في كلامه : أن العالم طلسم والكنز الذى وراءه هو الله . فقد شاع بين الناس أن كل كنز عليه طلسم إذا حلّ هذا الطلسم فتح الكنز^(٣) فهذا العالم في رأى العطار نقوش إذا قرئت وفهمت اهتدى الإنسان إلى الكنز الخفى وراءها، أى عرف الحقيقة التى تدل عليها هذه النقوش . وليس هذا الكنز سوى الله . ويقرب من هذا ما رواه الصوفية في حديث قدسى : « كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى . »

وقد اجتمعت هاتان العبارتان في بيت واحد يمكن أن يترجم بهذا البيت :

(١) زهر يك ذره خورشيدى هويدا ست زهر يك قطره دريائى روانست

أكر يك ذره را دل برشكافى به بينى تاكه أندروى جهانست

(٢) مختار نامه ، السكيات ص ٩٦٣

(٣) وسبب هذا فيما أظن الآثار القديمة التى وجد الناس فيها كنوزاً وعليها كتابة لا يعرفونها .

أنت معنى وما عداك هو اسم أنت كنز والعالَمون طَلَسَم^(١)

ومهما تُسَمَّ الله تعالى فليس هو محدوداً في هذا العالم . إن تسمه روح العالم أو ذاتا صفاتها العالم ، أو كنزاً والخلق طلسمه فهو غير محدود والعالم محدود . وقد تقدم قول العطار أن العالمين قطرة في بحر لا حد له : « بحر إن رأيت له لحة واحدة رأيت العالمين فيه كقطرتي ندى » .

وينتج مما تقدم أن الله ليس في العالم ولا العالم خلو منه . ليس محدوداً فيه ، وليس خارجه ، فما العالم إلا تجليّه . فهو في كل مكان وليس في مكان ، في كل جهة وليس له جهة : « أين أنت؟ وأين مكان لست فيه؟ » وكذلك يتبين أن الله تعالى كما وصفه القرآن ظاهر وباطن ؛ بل هذا الظهور من هذا الخفاء وهذا الخفاء من هذا الظهور^(٢) .

٥ — وليست آراء العطار في الله والعالم مبتكرة في جملتها وإن كان فيها ابتكار في التفصيل والتصوير ، فقد سبقه إليها جماعة من المسلمين وفلاسفة الأفلاطونية الحديثة من قبل . فالقول بأن المحسوسات ليست ذات وجود حق ، وأن العالم ظل من الله أو انعكاس عنه معروف في الأفلاطونية الحديثة ، وبين الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين . فالشهرستاني — مثلاً — يروى عن الشيخ اليوناني (أفلوطين) أن الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر . وينقل هذا التفسير عن أبي سليمان السجزي : « مفهوم هذا الإطلاق أن كل ما هو عندنا بالحس بيّن فهو بالعقل لنا هناك ، إلا أن الذي عندنا ظل ذلك . ولأن من شأن الظل أن يريك الشيء الذي هو ظله مرة فاضلاً على ما هو عليه ، ومرة ناقصاً عما هو به ، ومرة على قدره ، عرض الحساب والتوهم وصارا مزاحمين لليقين والتحقيق . فينبغي أن تكون عنايتنا بطلب البقاء

(١) توئى معنى ويرون تواسم است توئى كنز وهمه عالم طلسم است

(٢) مختار نامه، الكليات ص ٩٥٠ ، ٩٥١

الأبدى ، والوجود السرمدى أتم وأظهر وأبقى وأبلغ . فبالحق ما كان الغائب فى طى الشاهد وبتصفى هذا الشاهد يصح ذلك الغائب « (١) .

وعلماء الكلام يقولون إن الممكن يستمد وجوده من الواجب كل حين ، ووجوده ليس أولى من عدمه إلا بالموثر الذى يوجد به ويمده بالوجود مادام موجودا . وقال أبو حيان التوحيدى فى المقابسات : فمن ذلك قول القائل ، زعم ، ألا طبيعة للممكن وإنما هو موقوف على فرض الفارض ووهم الواهم ووضع الواضع وظن الظان . وقال : إن الإمكان بعد هذا كله استعار من الواجب شبها واقتطع منه ظلا ، واستعار أيضاً من الممتنع شبها ، واسترق منه ظلا ، وذلك هو عدم ما .

قال : ليس لشيء وجوب ولا وجود إلا البارى الحق ولا حقيقة إذ ألشيء إلا له « (٢) ونحتم هذا الفصل بأبيات لعبد الكريم الجليلى فى كتاب الإنسان الكامل :

ليس الوجود سوى خيال عند من	يدرى الخيال بقدرته المتعاضم
فالحسن قبل بدوه متخيّل	لك وهوان يمضى كحلم النائم
فكذلك حال ظهوره فى حسنا	باق على أصل له بتلازم
لا تغترر بالحسن فهو مخيل	وكذلك المعنى وكل العالم

ج - الله والإنسان :

فرقت بين الكلام فى الله والعالم جملة ، وبين الكلام فى الله والإنسان خاصة ، لأن الإنسان عند الصوفية واسطة بين الله والعالم .

١ — يقول العطار هنا أن روح الإنسان من روح الله . وصلته بالله أقرب من صلته بالعالم .

(١) الملل والنحل للشهرستاني على حاشية الملل والنحل لابن حزم ج ٣ ص ٧٣ ، وانظر

أيضاً مقدمة ونسك Winsinck لترجمة إسحاق النينوى ص XLVII

(٢) المقابلة ٤٤ .

وقبل أن أبين فكر العطار في هذا الموضوع وتصوّره أقول: إن العطار قد سبق إلى هذا الرأي فهو يحذو فيه حذو بعض الفلاسفة والمتصوفة من قبله . فهي إحدى قواعد الأفلاطونية الحديثة بل أعظم قواعدها ، وقد قبلها فلاسفة المسلمين وأفاضوا فيها ، وانتقلت من الفلسفة إلى الشعر في مثل قصيدة أبي علي بن سينا التي أولها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزُّز وتمنّع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سمرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجّع
أنفت وما ألقت فلما واصلت ألقت مجاورة الخراب البلقع

فهذه الورقاء رمز للنفس الإنسانية التي هبطت من عالم الروح إلى هذه الأرض وقد احتجّ الصوفية بالآية : « فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين » ويقول العطار في شعره : إن آدم من كنز الذات الإلهية . كان خفيا في هذا الكنز ، فلما ظهر بدت معه أسرار كثيرة من الحقيقة الإلهية ، واثرت ثائرة العالم . فالإنسان صورة الله ؛ ليس ماءً وطيناً ولكنه سرّ قدسي ^(١) .

٢ — هذه الروح الإلهية التي لا يمكن تعريفها خالطت المادة في الإنسان . فقد كان آدم إذاً مزاجاً من الروح العليا والمادة السفلى ، وكان عجباً من أسرار الله . والروح ليست محدودة بالجسم وإلا كانت جسماً ولكنها موصولة به ^(٢) . وبهذا الاتصال تجلت الذات في الصفات ^(٣) وصار الجزء كلاً ^(٤) . كذلك يقول العطار . وكأنه

(١) جوهر الذات ، الكليات ص ١٣٤ ، ٣٠١ .

(٢) مختار نامه والجوهر ، الكليات ٧٢ ، ١٩٧٣ .

(٣) الجوهر ، الكليات ٣٠١ .

(٤) منطق الطير المقدمة .

يريد أن الله تجلى في خلقه، فصار المحدود بهذا التجلى غير محدود .

وهذه الصلة بين الله والإنسان سوّغت لبعض الصوفية أن يروا في أنفسهم الله وحده . وفي « بيسر نامه » يقول العطار صراحة : أنا الله أنا الله .

وهو يعظم الحلاج ويجعله مثلاً للصوفى الحق لأنه قال : أنا الحق . وفي فصل من جوهر الذات يحكى العطار خطاب الحلاج لأبى يزيد البسطامى وكأن المتكلم الله تعالى (١) .

الإنسان كائن إلهى في عالم المادة ، وهو روح العالم وجوهره . وهو يطوى في حقيقته كل شيء : « لا ريب أن كل شيء مستسرّ فيك . كل الأشياء فيك ولست في شيء منها . وأعطاك الحبيب المعراج لأنك اللب والعالم القشر — كل ذرات العالم مسخرة لك — كل هالك وأنت خالد (٢) .

فالإنسان ، كما قيل ، العالم الأصغر الذى انطوى فيه العالم الأكبر .

٣ — ومن الصوفية من يشعرون في أنفسهم بهذه الإحاطة ، ولا يرون لأنفسهم حداً .

روى العطار في تذكرة الأولياء عن الجنيد أنه قال أشعر أنى مأخوذ بذنوب الأولين والآخرين . كيف ينجو أبو القاسم (الجنيد) من أصغر ذنوب الناس ؟ ويقول العطار في تفسير هذا : إنه دليل السكينة ، يرى الإنسان نفسه كلا وكافة الناس أعضائه . ويبلغ درجة : « المؤمنون كنفس واحدة » . فيتكلم مثل هذا الكلام .

(١) الكليات ٢٣٢ .

(٢) جوهر الذات ، الكليات ، ١٥ ، ٧٥ ، ٨٨ .

وقد روى عن الرسول : ما أودى أحد مثل ما أوديت^(١) ويفسره العطار بهذه الكليّة التي ذكرها . ويروى العطار أيضاً عن الحلاج أنه سئل عن آدم فقال : لم يكن آدم صورة ، أنا أعرف حقيقة آدم : أنا آدم ونوح ، وأنا البحر وأنا العقل والحب والجلال ، أنا كل الأنبياء والأولياء ، أنا كل شيء ، أنا ظاهر وباطن ، أنا نفخة الله ، أنا الشمس الأبدية والبدر ، وأنا الأفلاك والروح والعرش والكرسى وروح القدس والملائكة . . الخ

وكذلك يقول العطار : إنه كل الأنبياء والأولياء ، ويذكرهم واحداً واحداً^(٢) ٤ — ويذهب العطار أبعد من هذا ، فيدعى أنه ليس في العالم على الحقيقة إلا الإنسان وأن كل ماعداه وهم .

يقول العطار : ولهذا الإنسان خلق كل شيء . وهو مأخوذ من القرآن « خلق لكم مافي الأرض جميعا » « وسخر لكم مافي السموات ومافي الأرض جميعا منه »

* * *

٥ — والمثل الأعلى للإنسان هو الرسول صلى الله عليه وسلم فهو الخلق الأول ومن أجله خلق العالم ، ومن نوره خلق كل شيء كما تقدم . والعطار في هذا يغلو غلوّاً كبيراً ويقبل كل خرافة شاعت بين الصوفية^(٣) .

وإذا وصلنا كلام العطار في الصلة بين الله والإنسان ، نجد في كتب العطار

(١) تذكرة الأولياء ط نيكسون ج ٢ ص ٩

(٢) جوهر الذات ، السكيات ص ٣٠١ ، ٥١٤

(٣) مختار نامه وجوهر الذات ، السكيات ص ٩٦٠ ، ٩ — ١٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،

فظرية الإنسان الكامل كما بيّنها ابن عربي والجيلي . وخلصتها أن الإنسان خلاصة العالم ، وروحه وصلته بخالقه ^(١) .

وذهب بعض الصوفية في تصوير مكانة الإنسان في هذا العالم مذهبا آخر، فجعل الإنسان منتهى تطور العالم وأن التطور ينتهي به إلى الفناء في الله . ذكر هذا جلال الدين الرومي في المثنوى وترجمته في هذه الأبيات :

صرت إذ مت حماداً نامياً مت نبتاً صرت حياً ساعياً
مت حيواناً اذا بي بشر كيف أخشى الموت ماذا أحذر؟
ثم أغدو مائتاً بين البشر طائراً في ملك لا أستقر
ليس لي إلا سموّ نحوه كل شيء هالك إلا وجهه
ثم أسمى طائراً فوق الملك فأكون الشيء لا يخطر لك
ثم أفنى فيغنيّني النون منشداً إنا إليه راجعون
وكذلك يصور ابن عيين هذه الفكرة بهذه الصورة ^(٢) .

٦ — ثم إن النفس الإنسانية التي هبطت من عالم الروح، خالطت المادة ففقدت صفاءها وأصلها وسكنت إلى الحياة الجسمية ، فكرهت أن تفارق البدن ، كما قال ابن سينا في قصيدة « النفس » .

وسبيل النفس إلى النجاة أن تذكر موطنها الأول ، وتجاهد لترجع إليه وهذه غاية التصوف ، يقول العطار :

« أيتها الروح ! أيها البلبل ! بقيت في الأسر إذ سكنت إلى الشّرك »

(١) انظر كتاب الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلّي ج ٢ فصل الإنسان الكامل ودراسة في التصوف للأستاذ نيكسون ص ٨٣ ، ١٥٥ Studies in Islamic mysticism
(٢) تاريخ الفرس الأدبي لبراون ج ٣ ص ٣١٦

وتشبيهه النفس بالطائر شائع بين الصوفية ، فقد جعل العطار النفوس البشرية طيراً في كتابه . وجعلها حافط صقراً هبط من السّدرّة إلى دار المحنة ، ويُصفر له من شرفات العرش ليعود إلى وطنه .

ويقول العطار أيضاً : أيتها الروح ! جئت من العالم الذى لا يحدّ ، فريدة في جمالك ، ولبت في حجاب المادة فلا قرار لك حتى ترجى - أيتها الروح ! كيف أنت في هذا العالم الغريب ؟ كيف أنت مسلوبة كل عظمتك وجمالك ؟ - الروح طائر فارق العرش فإن لم يجد له دليلاً إلى وطنه ضل .

وقد ردّد الصوفية في هذا الصدد الآية الكريمة : « يأتيا النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية » وجعلوا هذا الخطاب « إرجعى » حجة لقولهم ، وذكروه تصرّيحاً وتلويحاً ^(١) .

٧- يتبين من هذا كله أن الروح من الله . وقد جاء في القرآن الكريم : « قل الروح من أمر ربّى » . وأنها سجينة في عالم المادة ، وأن نجاتها في الخلاص من سجنها والرجوع إلى عالمها الأول .

فهل الروح مختارة في أن تطير راجعة إلى عالمها ؟ هل الإنسان الذى جاء من عالم الأرواح إلى هذه الأرض ، ولا نجاة له إلا بمعاودة عالمه ، وهو مأمور بهذه العودة ، هل هو مختار يستطيع أن يهيئ لنفسه وسائل النجاة إن شاء ، أو هو مضطر لا حيلة له ؟ ما حيلة الإنسان أمام القضاء والقدر في رأى العطار ؟ هذا ما نلتمس جوابه في الفصل الآتى :

الفصل الثالث

القضاء والقدر

١ - في أشعار العطار أبيات كثيرة تُبين عن اضطراب الانسان إلى ما هو عليه من حال وعمل ، وتنفي عنه الإرادة والاختيار . يقول في مختار نامه : « سلب كل شيء من أيدينا فماذا عسى أن نفعل - خُطَّ سَجَلُ حياتنا بالأمس ولا يعلم أحد ماذا خُطَّ - وأسفا إن القلب يتبع ما قدرله فعبث أن نأمره . إن ما قدر كائن جَهدت أم لم تجهد - أسلم رأسك لما كتب في اللوح المحفوظ واصمت . فلن يمحو القلم ما خُطَّ » (١) .

ولما أكل آدم من الشجرة فأخرج من الجنة جاء إليه جبريل فقال : لقد سبق القضاء أن تعيش في كبد . قُضى هذا قبل الخلق ، ولا يعلم سرّه أحد . ويقول العطار أيضاً : « كتبتَ نخضعنا ، نحن في إسمار دائم ، نجثو لك عاجزين مستسلمين . » (٢)

هل اعتقاد العطار الذي تدل عليه هذه الأقوال يناقض ما قدمنا من قوله في الإنسان وصلته بالله ، إذ جعل الإنسان موصولاً بالكون المطلق أو الخالق ، وسوّغ له أن يقول : أنا الله ؟ تدل هذه الأقوال في القضاء والقدر على أن الانسان عاجز خاضع لقوة قاهرة مهيمنة عليه ، فهل هذا يناقض الاتصال بين الانسان والله ، والاتصال يقتضي

(١) مختار نامه الكليات ص ٩٨٧ ، ٩٨٨

(٢) جوهر الذات وميلاج نامه ، الكليات ص ١٥٣ ، ٥٨٢

ألا يكون الله والانسان كائنين منفصلين يقهر أحدهما الآخر ؟

ابن العربي فرَّ من هذا التناقض الظاهر بأن جعل إرادة الله ناشئة من علمه بالأشياء على ما هي عليه ، وهذا العلم مقتضى طبائع الأشياء . فالإرادة الإلهية موافقة كل الموافقة لما تقتضيه الأشياء والروح تقدّر مصيرها والله تعالى لا يغيّره . فليس هناك قاهر ومقهور .

٢ — ويظهر من كلام العطار ، في موضع آخر ، أن الانسان غير مجبر ، وأنه قد عاهد ربه على الإيمان به وإطاعته في عهد « أَلَسْتُ » فارتكابه إثمًا تقضى لهذا العهد وهو مأخوذ بهذا النقص . وعهد أَلَسْتُ هو العهد الذي ذكره القرآن في الآية :

« وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى ! شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم . أفتهلكنا بما فعل المبطلون . »

فالشواب والعقاب مرتب على هذا العهد^(١) .

وهذا يقتضى أن الناس جميعاً كانوا أخياراً ذلك اليوم « يوم أَلَسْتُ » والعطار يعترف بهذا في قوله :

« في الأزل حين كانوا ذرّاً ، ولم يكن فيهم هذا الغرور . »

ولكنه بعد هذا بأبيات قليلة يقول : « الذين عرفوا الحقيقة ذلك اليوم يعرفونها الآن » كأن من الناس من عرف الحقيقة في ذلك اليوم ومنهم من لم يعرف . وهذا يخالف ما تقدم .

٣ — ومهما يكن فقارىء شعر العطار يشعر بأنه ، على اختلاف أقواله ، أقرب إلى الاعتقاد في الاختيار .

وكذلك يدرك القارىء من جملة كلامه أنه يرى نجاته الانسان في النهاية ؛ بل الشيطان كذلك يطمع في النجاة أو يوقن بها ويعرف أن لعنته ظاهرية فقط . يقول العطار على لسانه : « لُعنت ولكني غير يائس منك ، فأنا أعرف كثيراً من أسرار رحمتك . » (١)

ويستمر الشيطان في كلامه معرباً عن رجائه في الله ، معلناً أنه لن يحرم رحمة أحد .

٤ — وكان العطار في أقواله المختلفة ينظر إلى فريقين من الناس ، العارفين والواصلين إلى الله ، والغافلين المنقطعين عنه . وقد ذكر في كلامه عن وادي الفناء في منطق الطير أن الأطهار يفتنون في البحر ويتحركون بحركته والآخرين يبقون في صفاتهم منفصلين . فالأولون لا فعل لهم لأنهم فانون في الله ، والآخرين تنسب إليهم أفعالهم .

وقد بين الهجویری في كتابه كشف المحجوب الفرق بين الناس في هذا الشأن إذ قال : « إن الأسرار الإلهية تأتي إلى الدرويش وتذهب ، فأعماله مكسوبة بنفسه ، وحركاته منسوبة إليه وأفكاره متعلقة به ؛ ولكن إذا خلصت الأفعال من قيد الكسب لم تنسب حركاته إليه فصار هو الطريق لا السالك ، أعني أن الدرويش يصير مكاناً تمرُّ عليه الأشياء لا سالكاً يسير بإرادته ، فلا هو يجذب شيئاً إلى نفسه ، ولا يدفع شيئاً عن نفسه » .

ويتبين من هذا أن الصوفية يشاركون الأشعرية والمعتزلة حين يكون للعبد كسب لأفعاله أو خلق لها ، وهذا في أول مراحل السلوك ، ثم يبلغ العبد مرحلة يخلص فيها من الكسب فتكون أفعاله كلها لله .

وقد ذهب بعض الفلاسفة ، ومنهم ابن رشد ، في هذا مذهباً وسطاً بين الجبر والاختيار . بينه في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .

ولعل في هذا تفسيراً لبعض ما يبدو من تخالف في أقوال العطار في مسألة القضاء والقدر ، والثواب والعقاب .

ثم الشاعر نفسه صوفي تمر به حالات مختلفة فتختلف عباراته باختلافها ، فكأن كلامه صادر عن شخصين . ولعل في هذا تفسيراً آخر لهذا التناقض .

٥ — ويتصل بهذا بحث آخر : هو أثر العمل في بلوغ العامل غايته ؛ هل يؤدي العمل إلى المقصود حتماً ؟ ويمكن أن نضع المسألة في ألفاظها المعهودة ، وصيغتها المألوفة . فنقول : إنها مسألة « العدل والصلاح والأصلح » التي ثار فيها الجدل حقبة بين المعتزلة وغيرهم . فالمعتزلة يرون أن عدل الله يقتضي لزماً أن يثاب العامل بعمله خيراً أو شراً ، وأن هذا العدل يوجب على الله سبحانه أن يفعل ما هو صالح لعباده وما هو أصلح لهم . ويقول الأشاعرة أن الله لا يجب عليه شيء ، لا يجب أن يثيب بالخير خيراً وبالشر شراً ولا أن يفعل ما هو أصلح خلقه . وهي مسائل معروفة مبينة في مواضعها من كتب الكلام والأصول .

والصوفية ينفرون من إيجاب شيء على الله . وقد ندّد جلال الدين بالمعتزلة في مواضع من كتابه المثنوى .

فما مكان العطار في هذا المترك ؟ ما رأيه في هذا الجدل ؟

ينبغي قبل إجابة السؤال أن نقول : إن كبار الصوفية لا يألون في العبادة والرياضة والمجاهدة ، ولا يألون في الإيصاء بها ، فالمسألة نظرية محضة لا أثر لها في أعمالهم . فلا يعرف بينهم من ترك العمل احتقاراً له أو قصر في المجاهدة إذ رأى أنها غير مجدية ؛ ولكنهم حين يتحدثون عنها يحتقرونها في جنب الله ، ويرون أنها لا تغني فتيلاً وإنما مرجع الأمر كله إلى رحمة الله وفضله .

والعطار من هؤلاء : يوصى بالعمل الذي لا يفتر ، والمجاهدة التي لا تنقطع ^(١) . ولكنه يرى أن هذا كله لا يجدي ولا يغني وأنه أحقر من أن يؤدي إلى مقصود ، وأن يستلزم نتيجة : « قلت : رهنت قلبي وروحي في خدمتك ، ونثرت عليك كل ما أملك . قال : ما أنت ؟ وما الذي تفعل أو تذر ؟ أنا الذي أفتك في هذا الجهاد - لم يكن هذا كسباً ولكن فضلاً . جذبت به العناية فذهب الكفر وأقبلت الهداية » ^(٢) . ولما بلغت الطير غايتها في قصة منطق الطير الآتية قيل لمن : إنه لا وزن لكن ولا لأعمالكن ولم يدخلن إلى السيمرغ إلا بالفضل والرحمة .

والصوفية يزرون أن خطرة أو فكرة أو عملاً صغيراً قد ينقل الإنسان من الشمال إلى اليمين ، ويقيمهم على الطريق المستقيم . ويقول العطار :

« تارة تعطى تحفة بنوحة في السحر وتارة تعطى خلعة بأهة واحدة » ^(٣) .

وقد روى الصوفية قصصاً كثيرة اهتدى فيها إنسان إلى الطريق بأعمال حقيرة أو خطرات سريعة ^(٤) .

(١) انظر للتمثيل ميلاج ، ك ، ص ٥٥٧

(٢) مختار نامه ، ك ، ص ٩٩٨ مصيبت نامه ١٩٤ مخطوط في المتحف البريطاني .

(٣) مختار نامه ، ك ، ص ٩٥٢

(٤) أنظر تراجم الصوفية في الرسالة القشيرية وتذكرة العطار .

البَصِلُ الرَّابِعُ

الطريقة

بينت فيما تقدم أن النفس الإنسانية من عالم الروح وأن نجاحها في الرجوع إلى عالمها . فما الطريق التي تسلكها النفس لتتخلص من هذا السجن المادى وتتهيا للرجوع إلى منزلها الأول ؟

يقول الأستاذ نيكلسون : إن النَّسَّك في كل دين وفي كل عصر سُموا مسيرهم في الحياة الروحية سفرًا أو حجًّا^(١) .

كذلك سُمى الصوفية المسلمون الرياضة التي يصفون بها أنفسهم طريقًا وسُموا المرتاض سالكا .

وفي الطريق مراحل وصفها الشيوخ ، وعرفها السالكون تسمي المقامات ، يمر السالك من مقام إلى آخر ، كما يرى شيخه أو مرشده حتى يبلغ غايته ، كما يقطع المسافر الحسى ، مراحل طريقه إلى مقصده .

والمسافر الحسى تعرض له في طريقه أمور لاسلطان له عليها : كوعورة الطريق وسهولته ، والحر والبرد ، والصحة والمرض ، والنشاط والفتور ، ويمرّ بمشاهد سارّة وأخرى هائلة ، ويلتبس عليه الطريق أحياناً ثم تبين أعلامه ، ويتداوله اليأس والرجاء ، والأمن والخوف ، وغير هذا .

(١) انظر التصوف الإسلامى Islamic misticism لنكلسون ص ٢٨ .

وهذه الأعراض كلها لا تؤثر في المسافرين تأثيراً واحداً ، بل تختلف آثارها باختلاف النفوس والأجسام ، والعُدد .

فكذلك السالك الروحيّ تتعاوره أعراض مختلفة ، وأمور متعددة لا يدله فيها يسميها أهل السلوك الأحوال . وهي كذلك تختلف على السالكين باختلاف فطرهم وأخلاقهم ، ووسائلهم ، وحظوظهم .

وقد بين المؤلفون في التصوف كالقشيري صاحب الرسالة ، والسراج صاحب اللّمع ، والهجویری صاحب كشف المحجوب (وهو باللغة الفارسية) بينوا المقامات والأحوال ورووا ما قاله الصوفية فيها .

يقول القشيري في الرسالة ، وقوله في الجملة يوافق الهجویری والسراج :

« والمقام ما يتحقق به العبد من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف . فقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مشغول بالرياضة له ، وشرطه ألا ينتقل من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام الخ » .

ويقول القشيري أيضاً :

« والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم ، من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو همية أو احتياج . فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب . والأحوال تأتي من غير الوجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود . وصاحب المقام ممكن في مقامه ، وصاحب الحال مترق عن حاله الخ » .

ويختلف الصوفية في عدد المقامات والأحوال وترتيبها . وهي أمور نفسية

لا يضبطها الحد والترتيب ضبطاً تاماً . وأذكر هنا للتمثيل المقامات والأحوال كما عدّها ورتبها السراج في كتاب اللمع :

فأما المقامات فهي التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . وأما الأحوال فهي المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين .

وقد عدّ العطار في القسم الثاني من منطق الطير ، وهو القسم المسمى مقامات الطيور ، الأودية السبعة التي قطعها الطير - وهي رمز لمقامات السالكين - وهي أودية الطلب ، والعشق ، والمعرفة ، والاستغناء ، والتوحيد ، والحيرة ، والفقر ، والفناء .

وقد وصف الشاعر هذه الأودية فلاها هولاً ورعباً ، وغلا في تصوير ما يليق السالك من العقبات ، وجعل هذا الوصف على لسان المدهد قائد الطير في هذه الرحلة الهائلة . فمن الطير من أحجم عن السفر خوفاً مما سمع . والطير التي سافرت رجع بعضها في الطريق حين بدا لها ما لا يحتمل من أهواله ، وهلك بعضها ، فلم يبلغ الغاية إلا قليل منها .

وقد غلا الشاعر في وصف كل وادٍ وهول حتى كادت الأودية تتشابه وتخفى معالم كل وادٍ بجانب الأهوال التي تملأ الأودية كلها .

ويظهر من المقارنة بين أسماء هذه الأودية وأسماء المقامات والأحوال المعروفة عند الصوفية أن العطار لم يُرد التصنيف المعروف عندهم ؛ ولكنه ذكر سبع مراحل ، للكمال النفساني ، منها ما يسميه الصوفية مقامات ، ومنها ما يسمونه أحوالاً .

وقبل أن أتكلم في هذه الأودية السبعة ، كما وصفها العطار ، أذكر آراءه في الطريق كلها على هذا النسق :

١ — غاية الطريق التي يسير إليها الصوفي تكاد تكون غاية لا تدرك .

يقول : « إنك تسير في طريقه مائة قرن ثم تجد نفسك عند الخطوة الأولى » .
وهذا يذكرنا بقول الشيخ سعدى الشيرازى فى مقدمة السكاستان :

« يامن هو فوق الخيال والقياس والوهم ، وفوق كل ما قالوا وسمعنا وقرأنا ! انتهى المجلس وبلغ العمر منتهاه ولا نزال كما كنا فى أول وصفك . »

ويقول العطار : « كيف أمضى قَدْماً وكأن مائة واد تلوح فى كل نفس ؟ لا علامة فى هذه الطريق ، وإنما علامته الواحدة أن لا علامة فيه . » (١)

وفى مختار نامہ يعقد الشاعر فصلاً بهذا العنوان : « فى اليأس والاعتراف بالعجز . »

ب — وسواء أكانت الغاية مما يدرك أو مالا يدرك فيجب على السالك أن يفكر فيها ويعمل لها دائماً .

يقول العطار :

« محال أن يواصل الظل الشمس ، ولكن ينبغى أن يفكر المرء دوماً فى هذا المحال . »

« محال أن أنال صحبتك فلهذا أصاحب غبار طريقك » (٢) .

(١) مختار نامہ وجوهر الذات ، السكليات ص ٩٥٢ ، ٩٦٢ ، ١٠٠٩ ، ٢٥٩

(٢) مختار ومنطق الطير ، ك ، ٩٦٩ ، ١١٦٣

ويذكرني هذا بيت لمولانا جلال الدين من أبيات ثلاثة جعلها محمد إقبال الهندي على غلاف كتابه : « أسرار خودي » وترجمة هذا البيت :

قال ما تبتغيه يبدو محالا قلت إن المحال مأمولى

ج — والسحر الذى ييسر كل عسير ، والكيمياء التى تحول كل عنصر هما العشق الذى يخفى كل ذات ، ويمحو كل نفس . والسالك يقتحم كل عقبة فى طريقه بتجرده من نفسه . فيلوح له الطريق الشاق الطويل كأنه شعرة ؛ يقول العطار :

« اعرف العشق ، وامحُ نفسك تُصِبْ بهذا المحو خلودك . لا ريب أن العشق هو الدليل إلى الحبيب ، إنما هو قيس شعرة واحدة بينك وبين حبيبك — لن أجد ريحك ولو أسكتُ نهرًا من كل هُذب ، ما دمتُ نفسى . » (١)

والعاشق يطلبه المعشوق أيضا ، فهو طالب ومطلوب ومحِب ومحبوب .

د — ومحو النفس يقتضى لا محالة الصدوف عن كل شيء فى العالم ، فعلى السالك أن ينفذ يده ، ويظهر قلبه من كل شيء . ومن قول العطار فى هذا : « لِمَ تحبُّ شيئا اتخذهُ الله عدوًّا (يعنى العالم) ولست أنت عدوًّا لله ؟ — إن كنت تريد الله فاقطع نفسك من الزوج والولد ، اقطع نفسك غير متردد من نفسك وأقاربك — كل ما ترغب فى هذه الدنيا فهو عقال لك فكيف تسير فى عقالك ؟ — اقطع كل قيد لتسير . » (٢)

ه — وللسلوك وسائل تؤدي بالسالك إلى ما يريد كالتواضع والصمت والحزن

(١) ميلاج ومختار ، ك ٥٩٨ ، ٩٦٩

(٢) مختار نامه ، ك ٩٧٨ ، ٩٨٥

الدائم والصبر ، والإقدام على مشاق الطريق ، والفكر والذكر . وأجدى الأمور على السالك الصمت والفكر والذكر ، يقول العطار :

« نفس في غير ذكره يُفصى إلى أحزان طويلة - إنه الفكر الذى لا يقبل الالتفات عن الطريق نفساً واحداً - تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة . » (١)

وفى جوهر الذات يقول : إن كل ما قرأ كان حجاباً وإنما بلغ ما بلغ بالصمت والانتفاع من الدنيا .

وكل الصوفية يؤكّدون خطر الذكر والفكر الدائم ، يقول الجنيد : لو أقبل صادق على الله ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله (٢) .

و — والسالك معرض لحالات مختلفة كما قدّمنا ، ومن هذه الأحوال التقبض والبسط ، وأخصهما بالذكر هنا لأنهما يفسّران ما يبدو أحياناً من التناقض فى كلام العطار وغيره . فالسالك قد يردّ على قلبه ما يشعره ببعده من الله أو احتجابه أو تعسّر مطلوبه أو غموض الحقائق واختفاء الأسرار ، فينقبض فيرى كل شيء بعيداً أو محجوباً . وقد يرد على قلبه ما يقابل هذه المعانى فينبسط ويرى كل شيء فى طريقه قريباً ظاهراً يسيراً . وبهاتين الحالتين يفسر ما فى كلام العطار من رجاء ويأس ، وعسر فى الطريق ويسر .

ز — هذا الطريق الشاق الهائل لا يقطع بغير دليل يهdy السالك فيه ويحنبه المهالك ، ويثبتته فى المخاوف ، يقول العطار :

« الطريق بعيدة مخوفة ولا بد للسالك يا بنى من دليل ، لا يسير الأعمى بغير قائد

(١) مختار نامه ، ك ٩٨١ - ٩٨٦ ومصيبت نامه .

(٢) الرسالة القشيرية : الجنيد .

ومن قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع في الشرك ولو كان أسداً . »^(١)

وفي منطق الطير جعل العطار الطير تَكِلُ أمورها إلى الهدهد ، وتفوض إليه إرشادها في الطريق . وفي هذا الكتاب قصة عجيبة ، قصة الشيخ صنعان ، وهو صوفي كبير أغواه عشق فتاة نصرانية فخر دينه وناله ما ناله من الآلام والأحزان لأن الطريق مُنَبِّههم مخوف حتى على مثل هذا الشيخ الصوفي .

على السالك أن يطالب المرشد في كل مكان . فسيجده لا محالة . لأن العالم لا يخلو من مرشد ، « إن المرشد قطب يدور العالم حوله » ، بل يظهر المرشد حين يرى سالكاً يطلبه .

وللمرشد على السالك سيطرة مطلقة ، وكل أحوال الطريق رهن بهدايته وحسن قيامه على السالك . وعلى السالك أن يفوض أمره إليه تفويضاً تاماً ، وعلى قدر خضوعه له يكون نجاحه . وبقدر عبوديته له تكون حرّيته . والسالك الذي لا يكتحل بالتراب الذي يطؤه الشيخ لا يفلح^(٢) .

وهذه قطعة من مصيبت نامه تصف الطريق وصفا شاملاً ، وتبين بعض مراحلها :
إذا اتجه الإنسان نحو الحقيقة اضطرب وقلق حتى يجد هادياً فتقصف له الأسرار الإلهية كالرعد ، وتلمع كالبرق ، وحينئذ يضحك ويبكي لا من سرور ولا من حزن .
تمضي السنون قبل أن تحوّل قطرة الماء لؤلؤة في قاع البحر (يعني أنه لا بد للسالك من جهاد طويل) . فاذا احتاج السالك دفعه المرشد في الطريق ، الطريق الطويل الشاق الذي لا يعرف سالكه النوم ، وتملؤه المخاطر وقطاع الطرق . يسير السالك متحرّقاً

(١) مصيبت نامه ص ١٩٤ مخطوط في المتحف البريطاني

(٢) مصيبت نامه ١٩٤ ، ومختار ك ٩٦٣

مفكراً حتى يحار : إن حاول الرجوع قيل له تقدّم ، وإن تقدم قيل له ارجع ، فيذهب عمله سدى ؛ ولكن يتقبل آلامه وأحزانه راضياً في هذه الحيرة ، وربما يؤمر بالبكاء إن ضحك ، وبالضحك إن بكى ، وبأن ينام وألا ينام ، وبأن يعمل حين يُصنّى وبأن يصنّى حين يعمل . وهكذا يتقدم السالك غير آلٍ جهداً ولا يستطيع تحولا حتى يبدو له عالم من الحزن ، ويرى آلافاً من العوالم المائجة . وهناك النواح والتسليم لا الجهاد .

ثم يجعل العطار السالك يحدث كل مخلوق من الملائكة والأنبياء إلى الحيوان الأعجم إلى الجهاد ، ليبين أن العالم كله يطلب الله وأنه ليس في الوجود إلا هو . وهذا آخر المنازل حيث يدرك السالك التوحيد محيطاً بكل شيء . »

في هذا الوصف العام ، الذي لم يرتبه العطار على المقامات والأحوال ، يتبين الناظر مراحل مختلفة للسالكين هي التي بينها العطار في كتاب منطق الطير ، قسمه الثاني المسمى مقامات الطيور ، وسيأتى وصفها .

ح — بعد أن يتزود السالك بالخلال التي بينها الهدهد ، في القسم الأول من منطق الطير ، يبدأ رحلته فيقطع الأودية السبعة التي وصفها في القسم الثاني من الكتاب الذي سماه مقامات الطيور ، وهي أودية : الطلب ، والعشق ، والمعرفة ، والاستغناء ، والتوحيد ، والحيرة ، والفقر والفناء .

وهي أودية متشابهة بما ملأها حاسة العطار وغلوه بالهول والحيرة ؛ ولكن لكل واد ، بجانب الأوصاف العامة ، خصائص تميزه من غيره . وسأذكرها موجزاً فيما يلي :

الأول ، وادى الطلب :

يعانى السالك فى هذا الوادى ما لا يعدُّ من المتاعب والمشاق زمنا طويلا ، وهو فيه يتجرد من كل متاع دنيوى كالثروة والجاه ، ويطهر قلبه من كل رغبة فى هذا المتاع ، فإذا طهر القلب تلقى شعاعا من النور الإلهى ، فيتضاعف طلبه ألف مرة ويمضى قدما لا يبالى ما يصيبه .

والثانى ، وادى العشق :

والعشق هو تحرقُّ الروح لمواصلة أصلها : « الروح فى عشقها كالسمكة ألقيت فى البيداء تضطرب لتعود إلى الماء ، وبهذه الحرقرة يتقدم الإنسان إلى مقصده غير مبال بشيء . والعقل دخان مع هذه النار لا غناء فيه بل لا كون له ، وكل اعتقاد أو عمل لا وزن له هنا .

والثالث ، وادى المعرفة :

وفى هذا الوادى تسطع الشمس فىرى كلُّ على قدر بصره ، وتلوح مئات آلاف الأسرار من وراء حجاب ، ولكن آلافا من الناس يهلكون قبل أن يكمل واحد فى معرفة هذه الأسرار .

والمعرفة هناك مختلفة : من الناس من يجد الحراب ، ومنهم من يجد الصنم ، وهناك ترقّ مستمرّ وشوق متجدد إلى المعرفة كل لحظة . وكل الأمرار التجليّة تدل على شيء واحد : « كل ما يُرى هناك وجه الله . »

وزى العطار فى جملة وادى المعرفة بعد وادى العشق ، مسائراً لما قال من قبل
حين قال : إن العشق وسيلة المعرفة^(١) .

والرابع ، وادى الاستغناء :

وهناك يتحقق السالك من عظمة الله التى لا تحد ، وجلاله الذى يحيط بكل
شئ ، والعالم لاشئ بالقياس إلى هذه العظمة . هناك سبعة الأبحر حوض ، وسبعة
الكواكب شرارة ، وسبعة الجفان جيفة ، والنيران السبع كالثلج . وإن تساقطت
الأفلاك والكواكب قطعاً ، فما هى إلا كورقة تسقط من شجرة ؛ ولكن عجيباً
أى عجيب ، أن نملة هناك فى قوة ألف فيل ، وغرابا يستطيع أن يأكل مائة قافلة .

ومعنى هذا فيما أظن أن الأشياء هناك غير محدودة بمحدودنا ، فأعظم الأشياء صغير
بجانب هذا الجلال ، والأشياء الصغيرة لها حقائق كبيرة تدرك فى هذا الوادى وادى
المعرفة . وقد قدّمنا قوله أن الذرة تشتمل على الشمس ، والقطرة كالبحر . فالحقائق
الصغيرة إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقبة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة
وبدت حقائق عظيمة هائلة .

والخامس ، وادى التوحيد :

هناك كل عدد يصير واحداً فى واحد ، فتم الوحدة ولكن هذا الواحد ليس
مثل الواحد فى العدد ، بل هو وراء العدد والحد .

وهناك لا يدرك الأزل ولا الأبد . وإذا زال طرفا الدوام لا يوجد فيه شيء
فالأشياء لم تكن ولن تكون فهي غير كائنة .

وكلام العطار في هذا المقام مبهم ، وأحسبه يعنى أن وحدة الله تتجلى ، وإحاطته
تظهر ، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا انتهاء ولا مكان ولا زمان ، وإذا الأشياء غير
كائنة . كما قال من قبل إن الذى لا يحدّ يشمل كل شيء . فهذه الأكوان الصغيرة
التي يعينها الزمان والمكان تفنى أو يتبين أنها — عدم حين تزول حدود الزمان
والمكان .

والسادس ، وادى الحيرة :

وكان الحيرة ناشئة من إدراك التوحيد فى المقام السابق :

وفى هذا المقام يتنازع السالك أحوال مختلفة ، فلا يدري ما يصنع ؛ لا يستطيع
أن يهب قلبه لهذا الجلال الذى لا قبل له به ولا أن يمسه عنه ، بل يذهل عن
نفسه^(١) ولا يستطيع أن يقفوا المرشد ولا أن يسير وحده . يضيق بالناس وبنفسه
ولا يسمعه شيء . لا هو مسلم ولا هو كافر ، فإن دين الحيرة لا حدود له ، ليس له مبدأ
ولا منتهى . ولا يعرف الحب ولا البغض ، وليس له روح ولا جسم ، ولا هو خير
ولا شرير ، ولا تقى ولا فاسق ، ولا معتمد ولا شاك ، ولا عظيم ولا حقير ، لا هو شيء
ولا هو لا شيء ، ولا جزء ولا كل الخ^(٢) .

ويقول العطار أيضا فى منطق الطير يصف الصوفى الذى بلغ وادى الحيرة :

(١) مختار ، ك ٩٧٨ ، ٩٩٦

(٢) مصيبت نامه .

من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه . فإن يسأل أ كائن أنت أم لا ؟ أنت هنا أم لست هنا ؟ أظاهر أم باطن ؟ أفأن أم باق ، أم فان وباق ، أم لا فان ولا باق ؟ جوابه : لا أدري شيئاً ، بل لا أدري أنى لا أدري ، عاشق أنا ولكن لا أعرف من أعشق ؛ لست مسلماً ولا كافراً فهاذا أنا ؟ لا علم لى بعشقى فقلبى مملوء بالعشقى وخليّ .

ويضرب العطار مثلاً : أميرة جميلة عشقت غلاماً صبيحاً واستكبرت أن تعرب عن حبها للغلام ، فساد جواريتها للغلام فسقوه حتى سكر . وأتوا به إليها ، ففتح الغلام عينيه على فتاة جميلة فى مكان فأن يتضوع عطراً والجوارى يوقعن ألحاناً ساحرة . فعشق الغلام الفتاة الجميلة ، ولما غلبه النوم حُمل إلى مكانه .

فلما أفاق تذكر ما رأى ولكن لم يعلم كيف كان هذا ومتى وأين . قيل له هذا حلم ، ولكنه فى غمه وحيرته لم يقطع أ كان هذا فى حلم أم يقظة ؟ وهل سكر أو لم يسكر ؟ لم يملك إلا الصمت والتحير .

ويتحدث العطار فى مختار نامه عن لذة هذه الحيرة ويتمنى زيادتها ودوامها^(١) .

والوادی السابع ، وهو الآخر ، وادى الفقر والفناء :

وهو واد لا يمكن وصفه ، هو الدهول ، والخرس ، والصمم . هنالك يموج البحر المحيط فأنى تبقى الصور على البحر والعالمان نقوش ذلك البحر ؟ ومن فقد نفسه فى هذا البحر فقد لها أبدأ فى فناء وسلام .

ويقول العطار في هذا المقام : « إذا غاص الدنيس في البحر الكلى يبقى في صفات نفسه ، وإذا غاص فيه الطاهر يقف فيه ، فحركته حركة البحر » .

وظاهر أنه لا يبلغ مقام الفناء هذا إلا من طهر واجتاز المقامات الأخرى ، فكلامه عن الطاهر والدنيس هنا لا يفهم إلا أن يكون قولاً عاماً غير مخصوص بهذا المقام .

ويضرب العطار مثلاً لفناء الشخص في الله : طائفة من الفراش اجتمعت في طلب الشمعة ، فأرسلت واحدة منها لتتحرّرها وتعرفها وتخبرها بمكانها . فطارت حتى رأت قصرأ فيه شمع مضيء ، فرجعت إلى صاحباتها تصف لمن الشمعة . قال كبير من الفراش لم تعرفي من الشمعة شيئاً . فانطلقت أخرى حتى بلغت موضع الشمعة واقتربت من نارها حتى لم تطق مسّ النار فرجعت تخبر صاحباتها عن الشمعة ، وتنبئ ببعض أسرارها . قال الكبير : يا صاحبتى ليس هذا وصفاً للشمعة . فانطلقت ثالثة في فرح وسكر حتى ألقت نفسها في اللهب ، فاشتعلت وأضاءت كاللهب . فلما عادت إلى أصحابها رآها الكبير فقال : قد عرفت هذه الشمعة ، إنما يدرك الحبيب بالفناء فيه .

وإذا قطع السالك هذه الأودية السبعة بلغ الغاية وهي الفناء في الله . وهنا يحسن إجمال قصة الطير كما قصّها العطار في كتابه منطق الطير لنعرف هذه الغاية التي بينها الشاعر في نهاية القصة ، ولنستخلص آراءه في الطريق كلها .

وخلاصة القصة :

أن الطير اجتمعت فتشاكّت ما هي فيه من التفرق والفوضى ، وأنها ليس لها رئيس يجمع كلمتها على حين لا تخلو أمة من ملك

الهدهد : خبرتُ الدهر ، واعتزلت الناس ، وجهدت في طلب الحق ، وصحبت سليمان ، وطوّفت الأرض سهلاً وحزناً ، ودانيتها وقاصيتها ، وعرفت أن لنا ملكاً ولكنني عجزت عن المسير إليه وحدي . فإن تعاوناً استطعنا أن نبليغ مكانه . ملكنا اسمه السيمرغ ، وراء جبل اسمه قاف . هو من منا قريب ونحن بعيدون ؛ هو في حرم جلاله ، لا يحيط البيان بوصفه ، ودونه آلاف من الحجب .

وأول العهد به أنه كان طائراً في ظلمات الليل في سماء الصين ، فسقطت من جناحه ريشة فقامت قيامة الأمم تعجباً من ألوانها العجيبة . ألم تسمعوا الأثر : اطلبوا العلم ولو في الصين ؟ ولولا أن ظهرت هذه الريشة في هذا العالم ما ظهر طائر منكّن .

(فلما سمعت الطير مقال الهدهد حاجها الشوق إلى السيمرغ وأزمت الرحيل إليه ، ثم ذكرت ما في الطريق من أهوال فأخذ كثير منها يعتذر) .

البلبل : أنا إمام العاشقين ، أفعمت القلوب وجداً بأغاريدى ، فكيف أطيق فراق حبيبي الورد ؟

الببغاء : حسبي ما قاسيت ؛ إن جمال هذا الريش أغرى الناس بي فحبسوني فقاسيت الغم الطويل والألم الممض ؛ على أنى لا أستطيع الطيران تحت جناح السيمرغ .

الطاووس : كنت مع آدم في الجنة فطردت منها ، وكل همى أن أرجع إليها ، ولست أطيق مصاحبة السيمرغ .

البط : ألفت الطهارة ، ولزمت الماء ، وزهدت فيما عند غيري ، ولست أستطيع مفارقة الماء والعيش على اليابس .

الحجل : وأنا ألفت الجبال ، وسكنت إليها ، فكيف أستطيع أن أبرحها ؟

الصعوة : أننى لى أنا الصغيرة الضعيفة ، أن أسلك هذه السبيل إلى ذلك المقصد ؟

البازى : تعلمون مكانى من أيدى الملوك ، ولا أود أن أترك هذه المكانة .

الهدهد : لا آلوكن نصحاً ، ولست أبغى إلا الخير . كيف تعتذرن بما ألفتن ؟

وتتركن هذا المطلب الخطير ؟ إن العزم والصبر يهونان كل صعب ويقرآن كل بعيد .

الطير : كيف تقطع هذه الطريق الشاقة البعيدة ؟ وما الذى يصلنا بهذا الملك العظيم ؟ (وتكثر الأسئلة) .

الهدهد : ما هذا التوانى فى المطلب ، والركون إلى الدعة ، والوجل من لقاء

الشدائد ؟ تزودن بكفاء هذا المطلب من الهمة والعزم والتجملد .

وأما صلة الطير بالسيمرغ فقد تجلّى كالشمس من وراء الحجب فوقعت على

الأرض آلاف الظلال ؛ فأنتن هذه الظلال أيتها الطير .

إن العشق إذا صدق استسهل العاشق كل صعب فى سبيله ، واقتحم كل عقبة

إلى حبيبه . (وهنا يستطرد الشاعر إلى قصة الشيخ صنعان الذى أخرجه العشق من

دينه ، ونصحه تلاميذه فلم يُجدِ النصيح ، حتى أدركه لطف الله . وهى قصة عجيبة فى

ماتى بيت) .

هاجت الطير شوقاً إلى السيمرغ ، وأجمعت على المسير إليه ، على أن يُقرع بينها

ليتولى أحدها الإمارة فى الطريق ، فأصابت القرعة الهدهد . فوضع التاج على رأسه

وتقدم ، واجتمعت إليه أسراب الطير فأوفى بها على طريق موحشة .

طائر : ما لهذه الطريق موحشة مخيفة ؟

المدهد : إن الناس تجنبوها إشفاقا وخوفا . أما سمعتنَّ قصة أبي يزيد البسطامي حين خرج إلى البرية في ليلة مقمرة والناس نيام ؟ فراقه جمال الليل وتهويده ، وعجب كيف خلت هذه البرية من السالكين . فسمع مناديا يناديه : إن الملك لا يأذن لكل أحد أن يسلك طريقه ، وإن عزتنا أبعدت السائلين عن بابنا .

(وسارت الطير فرأت طريقا ولا غاية ، وألماً ولا دواء . هنالك تهب ريح الإستغناء فينحني لها ظهر السماء . هنالك صحراء لا يُعبأ فيها بطاووس الفلك فكيف بطير هذه الدنيا ؟)

الطير : أيها المدهد ! إنك طوفت في الآفاق ، وعرفت كل شيء . فارق المنبر ، لتسألك عما حاك في صدورنا ، فلا بد أن تنفي الريية عن قلوبنا .

(فصعد المدهد المنبر وغرّد بعض الطير تغريداً أذهل الطيور . ثم تواترت الأسئلة .)

طائر : أخبرني أيها الإمام ، كيف فضلتمنا جميعاً ، وما هذا التفاوت بيننا وبينك ؟

المدهد : نلت هذه الدولة بنظرة من الملك ؛ إنها دولة لا تنال بالطاعة ، فكم أطاع إبليس ! لست أهوّن أمر الطاعة فعليك بها ، ولا تفتر عنها ساعة ، ولكن لا تقدمها ثمتا . أمض عمرك في الطاعة حتى تصيبك نظرة من سليمان .

(ثم سئل المدهد عشرين سؤالاً أجاب عنها مسهباً مفصلاً ضارباً الأمثال ؛ وكان السؤال التاسع عشر والعشرون كما يأتي) :

طائر : ما الهدية اللائقة بتلك الحضرة التي نقصد إليها ؟

المدهد : لا تحمل معك شيئاً ، فهناك كل شيء ؛ لا خير لك من العشق والطاعة .

طائر : كم فرسخاً مسافة هذه الطريق ، وما الذي نلقاه فيها ؟

المدهد : أمامنا سبعة أودية لا نعرف مسافاتها ، فإن أحداً لم يرجع منها فيحدث عن طولها ؛ أمامنا أودية الطلب ، والعشق ، والمعرفة ، والاستغناء ، والتوحيد ، والحيرة ، والفقر والفناء .

ويعصف المدهد هذه الأودية وصفا هائلا مسبها حتى يبلغ الوادي السابع ، فيقول : إنه وادي الدهشة ، والصمم ، والبكم ، والذهول . هناك آلاف من الظلال تتحى في ضوء الشمس . إذا ماج البحر المحيط ، فكيف يبق النقش على صفحة الماء ؛ ولكن كل من فقد نفسه في هذا البحر فهو في فناء وسلام أبداً .

ولما فرغ المدهد من مقاله جزعت الطير وعرفت أنها لا طاقة لها بهذا السفر ، ومات بعضها في مكانه فرقا . ثم سارت الأسراب ، فلقيت ما لا يوصف من الهول ، وهلك أكثرها في الطريق ، فنها غارق في البحر ، ومنها ضال في القياقي ، ومنها هالك عطشاً على قنن الجبال ، ومنها محترق في وهج الشمس ، وبعضها ساقط إعياء ، وبعضها شغلته عجائب الطريق فوقف ، وبعضها وجد ما يلهو به فركن إلى الدعة وآثر العافية ، وبعضها أصابته مصائب أخرى .

لم يبلغ الغاية من هذه الآلاف المؤلفة ، إلا ثلاثون طائراً (سى مرغ) . بلغت الغاية وقد أشفت على الهلاك الماء وإعياء ؛ فماذا وجدن هناك ؟ وجدن ما لا يدركه العقل ، ولا يناله الوصف ؛ رأين برق الإستغناء يومض فيحرق مئات العوالم في لحظة . رأين آلاف الشمس والكواكب حائرة كالذرات . قال بعض الطير لبعض :

وا أسفا على ما تحملنا من مشاق السفر . إن مائة فلك هنا كذرة من التراب ، فما وجودنا وما عدمنا في هذه الحضرة ؟

وبقين في حسرة وحزن حتى خرج حاجب العزة :

الحاجب : أيتها الحائرات المضيئات ! من أين جئن ؟ ولماذا أقبلتن ؟ وما اسمكن ؟ وماذا سمعن ؟ ومن أخبركن أن قبضة من الريش والعظم مثلكن تقدر على شيء ؟

الطير : جئنا هنا ليكون السيمرغ ملكنا . وقد طال علينا الطريق ؛ كئنا آلافا فإبقى منا إلا ثلاثون . جئنا من مكان بعيد ، راجيات أن يؤذن لنا في هذه الحضرة . جئنا لعل الملك يرضى أعمالنا فتعالنا منه نظرة .

الحاجب : أيتها الحائرات ! ما أنتن ؟ ما وجودكن وعدمكن في حضرة الملك المطلق الباقي ؟ إن مئات العوالم لا تزن شعرة أمام هذا الباب فارجعن أيتها المسكينات .

الطير : إن هواننا على هذا الباب عز ، وسنبقى هنا نحترق كالفرش في النار ؟ ولن نياس من رحمة الملك .

فخرج حاجب الرحمة ، وفتح لمن الباب ، وتقدمهن يرفع مئات من الحجب كل لوحة . فانبعث النور في الأرجاء ، وبدا عالم التجلّي ، وأجلست الطير على أرائك القرب . ثم أعطى كل طائر ورقة ، فقرأ فيها ما قدّم من عمل ، فغشى عليه خجلا . ثم نُحيت الأعمال وأنسيت فلم تذكر الطير شيئا .

ثم أضاءت شمس القرب محرقة كل روح فرأين السيمرغ حينئذ ، وما أعجب ما رأين ! كنّ إذا نظرن إلى السيمرغ ، رأين سى مرغ (ثلاثين طائرا) وإذا نظرن

إلى سى مرغ (الثلاثين طائراً) رأينا السيمرغ . وإذا نظرن إلى أنفسهن والسيمرغ معاً ؛ رأين السيمرغ وحده . فأخذتهن الحيرة ، وسألن فقيل لهنّ : إن هذه الحضرة امرأة ، فمن جاءها لا يرى إلا نفسه . جئتن سى مرغ (ثلاثين طائراً) فرأيتن السيمرغ . كيف تدركنا الأبصار ، كيف تنال الثريا عين النملة ؟ ليس الأمر كما رأيتن وعلمتن ، ولا كما قلتن أو سمعتن ؛ ولكن قد خرجتن من أنفسكن فهنا مكانكن . فامّجين وضاع الظل في الشمس .

فلما مضى مئات آلاف من القرون - القرون التي لا زمان لها - أرجعت الطير الفانية إلى أنفسها . فلما رجعت إلى أنفسها بغير أنفسها ، رجعت إلى البقاء بعد الفناء اه هذا الفناء عند الصوفية هو خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة فيكون كل فكره وعمله لله وبالله ، ليكون كما قال العطار قطرة في البحر تتحرك بحركته . وبهذا ينبغي أن يفسّر ما يقول الصوفية في الفناء ؛ إنه ليس بموت لأن الذي يسمونه فانيا يعيش على هذه الأرض . وليس هو حلول الله في الإنسان كما في بعض النحل .

قال أبو سعيد بن أبي الخير هو « فناء شعور الإنسان بنفسه » يعني إغفاله نفسه ونزعاته فيما يعمل ويذر .

وقال الهجویری في كشف المحجوب^(١) « هو درجة كمال يبلغها العارفون الذين تحرروا من آلام المجاهدة ، وخلصوا من سجن المقامات والأحوال والذين انتهى بهم الطلب إلى الكشف فرأوا كل مرئى ، وسمعوا كل مسموع وأدركوا كل أسرار

القلب والذين اعترفوا بنقص كشفهم فأعرضوا عن كل شيء وفنوا في مقصدهم وفنيت في هذا المقصد كل مقاصدهم . »

وقال السراج :

أما القوم الذين غلطوا في فناء البشرية فقد سمعوا كلام المحققين في الفناء فظنوا أنه فناء البشرية فوقعوا في الوسوسة . فنههم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هي في القالب . والجثة إذا ضعفت زالت بشريتها فيجوز أن يكون موصوفا بصفات الإلهية والبشرية لا تزول عن البشر ، وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق . وصفات البشرية ليست هي عين البشرية .

وقال في موضع آخر :

وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم : « إنهم عند فناءهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق . وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم ذلك إلى الحلول أو إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام . »

وقد زعم أنه سمع عن بعض المتقدمين أو وجد في كلامه أنه قال في معنى الفناء عن الأوصاف والدخول في أوصاف الحق . فالمعنى الصحيح من ذلك أن الإرادة للعبد وهي من عند الله عطية . ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق . وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هي عطية من الله تعالى ، وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له ما بعطيته ذلك قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى . وذلك منزل من منازل أهل التوحيد .

وأما الذين غلطوا في هذا المعنى فإنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن

أوصاف الحق هي الحق . وهذا كله كفر لأن الله تعالى لا يحلُّ في القلوب ولكن يحلُّ في القلوب الإيمان به والتوحيد له والتعظيم له ذكره الخ^(١) . .

هذا قول الهجویری والسراج وينبغي أن نذكر هنا أن الصوفية المؤلفين في التصوف يحاولون تصحيح ما يسمعون عن أهل طريقتهم وتقريبه إلى الفهم؛ ولكن الصوفية الذين يعرفون عن شعورهم وإدراكهم لا يقفون في تعبيرهم عند حد ، فيأتى كلامهم في الفناء وغيره مخالفا ، ولو في الظاهر ، لما يقوله هؤلاء المؤلفون . فالعطار ، مثلا ، حين يتكلم عن الاتحاد أو الفناء يتكلم بغير لغة القشيري والهجویری والسراج . ولولا كلمات واضحة صاحبة في كتبه ما ساغ أن نفسر كلامه بما قال هؤلاء العلماء .

ثم وراء هذا الفناء حال يسميه الصوفية البقاء بعد الفناء . ومعنى هذا أن الصوفي بعد أن يتجرد من صفاته الخاصة ويفنى في الصفات الإلهية يبقى بهذه الصفات .

يقول العطار في مواضع عدة إن البقاء في الفناء :

« قلت هأنذا قد فنيت . قال كذلك منحتك البقاء ؛ حين ترى نفسك عدما أهبك وجودا لا يُتصور . »

وهذا البقاء يخالف في صفاته الوجود الذي كان قبل الفناء . يقول العطار :

« أفنيت نفسي منذ زمن بعيد ، فإن أحى من بعدُ فذلك وجود آخر . »

بل هي حال وراء الوجود والعدم : « فارغ أنا من عالم الوجود والعدم ، أنا اليوم
باق وراء هذا وذاك » (١) .

وقد قال العطار في منطق الطير ، بعد أن ذكر فناء الطير كالظلال في الشمس ،
إنها عادت إلى البقاء . وهو يقول في هذه الحال التي لا توصف إلا بالتمثيل في رأيه :
« ولما مضت مئات آلاف من القرون - القرون التي لا زمان لها ، أرجعت الطير
الفانية إلى أنفسها في فنائها . فلما رجعت كلها إلى أنفسها بغير أنفسها ، رجعت إلى
البقاء بعد الفناء . » (٢)

(١) مختار نامه ك ٩٦٩ ، ٩٧٠

(٢) منطق الطير ص ١٦٨ ط باريس .

الفَصْلُ الْخَامِسُ

تصوف العطار والإسلام

قلت قبلاً: إن التصوف نشأه الإسلام وأمدّه ، ثم تطوّر تطوره الذي وصفتُ .
وأقول الآن : إن الصوفية حينما استوى مذهبهم رجعوا إلى الإسلام يفتشون عما
يواتى طريقته من الآيات ، ويستخرجون ما يلائم تفكيرهم من الدقائق ، ويؤولون
آيات تأويلاً يحيلها عن معانيها الظاهرة إلى معان باطنة .
وقبل أن نبين موجزين طريقته في التأويل والاستنباط نقدم هذه الكلمة في
التأويل عامة :

قد أوّل اليهود والنصارى التوراة والإنجيل تأويلاً يلائم بينها وبين العقائد
الدينية التي اعتقدوها ، والمذاهب الفلسفية التي ذهبوا إليها ، وطرق التنسك التي
سلكوها ، ومن نعمّا كههم المؤولّين إسحق النينوى ^(١) .

وكذلك فعلت فرّق من المسلمين : فعله الفلاسفة والشيعة والصوفية ، وحسبنا
من الفلاسفة ابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»
وفي هذا الكتاب يرى ابن رشد أن القرآن يخاطب طبقات مختلفة من الناس . منهم
من لا يفهم إلا الظواهر والأمور الخطابية ، ومنهم الخاصة الذين يفهمون الحقائق

(١) أنظر مقدمة الأستاذ وينسك Winsinck لترجمة كتاب إسحق النينوى :

والأمور البرهانية ، فوجب أن يلتبس معان باطنة وراء المعانى الظاهرة فى بعض الآيات ! وقد احتج لرأيه بالآية الكريمة :

« هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » الآية .

ويحتج بحديث يروى : « حدّثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ »

انتهى ابن رشد إلى أن كل ظاهر فى الآيات والأحاديث يعارض حكم العقل القاطع ينبغى أن يؤول حتى يتفق النقل والعقل لأن كليهما حق ، والحق واحد .

وأما الشيعة فقد توسع بعضهم فى هذا توسّعاً ولا سيما الباطنية ؛ جعلوا الكل آية ظاهراً وباطناً ، وأتوا ببواطن ، زعموها ، لا علاقة بينها وبين الظواهر فيما ألف الناس فى اللغات . ولا يتصل بقصدنا هنا أن نشرح طريقتهم فى التأويل .

وأما الصوفية فقد ذهبوا فى ميلهم المعروف إلى تجاوز الصور إلى الحقائق ، والنفور من الظواهر والأشكال ، ذهبوا إلى تأويل ردّ الأمور المحسوسة إلى المعنوية ، أو أخذوا منها إشارات إلى أمور روحية . وتوسعوا فى تفسير الآيات والأحاديث التى تتمتع بالمسائل الصوفية كقوله تعالى : « والله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله . » « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا . »

وشاعت بينهم أقوال سموها أحاديث دون اهتمام بالإسناد والنقد فرووا :
 « لولاك ما خلقت الأفلاك » « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان »
 « كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني » .

وقد بلغ بهم التدقيق في المعاني القرآنية والاستنباط منها أن اجتمع لهم جملة كبيرة
 من التفسير على هذا الوجه كما في تفسير سهل بن عبد الله التستري . بل كان من تدقيقهم
 وتفسيرهم الاشارات والمناسبات بين المعاني الظاهرة في الآيات وغيرها أن فهموا من
 الحروف المفردة دلالات . فكان فهمهم الآيات شبيها بالتفكير في موضوعها . والفكر
 يخرج من موضوع إلى آخر يناسبه فيتسلسل الفكر إلى غير حد .

وفي كتاب الألع لأبي نصر السراج باب للمستنبطات قال فيه :

« المستنبطات ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل
 ظاهراً وباطناً ، والمتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً ، والعمل بها
 بطواهرهم وبواطنهم .

فلما عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموا . وهو علم الإشارة
 وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفياؤه ، من المعاني المذخورة
 واللطائف والأسرار المحزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني
 أخبار رسول الله « الخ .

وذكر السراج في هذا الفصل استنباط الفقهاء واستنباط أهل الكلام والنظر
 وقال : « وأحسن من ذلك مستنبطات أهل العلم والتحقيق والإخلاص في العمل
 من المجاهدات والرياضات والمعاملات . »

وقال في باب كيفية الاختلاف في مستنبطات أهل الحقيقة : « إن اختلاف أهل الظاهر في الاستنباط يؤدي إلى الغلط ، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات »

ومعنى هذا أن اختلاف الفقهاء مثلاً يؤدي إلى إصابة واحد وخطأ الآخر لأنهم يبحثون عن أحكام ثابتة لأعمال معينة . وأما استنباط الصوفية فهو أن يفهم أحدهم من آية إشارة إلى فضيلة أو خلق ، ويفهم غيره إشارة أخرى إلى فضيلة أو خلق وليس بين الإشارتين تعارض لأن كل ما فهمه المختلفون من هذه الإشارات مطلوب محبوب .

وذكر السراج في باب آخر أمثلة من خطأ المستنبطين وصوابهم ، فذكر ممن أصابوا أبا بكر الشبلى : سئل عن قوله تعالى : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم » فقال : « أبصار الرءوس عن محارم الله تعالى ، وأبصار القلوب عما سوى الله تعالى . »

فأنت ترى أنه ذكر المعنى المقصود من الآية وتجاوزه إلى المعنى الثانى وهو فى نفسه حسن ولكن لا تتضمنه الآية بالحقيقة أو المجاز ، بل تدقيق الصوفية ، والتماسهم كل مناسبة ، لبيان مقاصدهم ، أخرج من الآية هذا المعنى .

وفسر شاه الكرماني الآية : « الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين . » فقال : « الذى خلقنى فهو يهدينى إليه لا إلى غيره . وهو الذى يطعمنى الرضا ويسقينى المحبة . وإذا مرضت بمشاهدة نفسى فهو يشفينى بمشاهدته » الخ .

فهو كما ترى ، أغفل المعنى الظاهر ، وفسّر الآية بالمعاني الغالبة على نفسه ، المسيطرة على فؤاده .

قال السراج بعد ذكر أمثلة من هذا القبيل : فهذا من طريق الفهم . وأما طريق الإشارة الخ . وذكّر أمثلة منها ما روى عن ابن عطاء الله أنه كان يقول : الحبّ يسقط عنه التعذيب ووجود الألم بصفات البشرية ويستدل بالآية : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه . قل فلم يعذبكم بذنوبكم . » الآية

وفي تفسير القرآن لسهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٨٣ هـ . أمثلة كثيرة من تفسير الصوفية .

قال في تفسير الآية : « واتخذ قوم موسى من بعده من حُلِيِّهم عجلاً جسداً له خوار . » عجل كل إنسان ما أقبل عليه فأعرض به عن الله من أهل وولد . ولا يتخلص من ذلك إلا بعد إفناء جميع حظوظه من أسبابه كما لم يتخلص عبدة العجل من عبادته إلا بعد قتل النفوس .

وقال في تفسير الآية في قصة إبراهيم : « وفديناه بذبح عظيم : »

« إبراهيم عليه السلام أحبّ ولده بطبع البشرية تداركه من الله فضله وعصمته حتى أمره بذبحه . إذ لم يكن المراد منه تحصيل الذبح . وإنما كان المقصود تخليص السرّ من حب غيره بأبلغ الأسباب . فلما خلس السرّ له ورجع عن عادة الطبع فداه بذبح عظيم . »

وإلى جانب هذا الاستنباط الذي يختص به الصوفية ، يرون اتصالهم بالله تعالى

وتوجههم إليه مصدر إلهام ، ويفعلو بعضهم فيجعله وحياً كما روى عن أبي سعيد ابن أبي الخير أنه كان يعظ في نيسابور فخطر لأحد المتكلمين وكان حاضراً . أن قول أبي سعيد لا أصل له في سبعة أسباع القرآن (أى القرآن كله) فالتفت إليه أبو سعيد وقال : أيها العالم لم يخف على خاطرك : إن الذى أقول فى السبع الثامن من القرآن فسأل العالم : ما معنى هذا ؟ فأجاب أبو سعيد : سبعة الأسباع هى « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك . » والسبع الثامن هو : « فأوحى إلى عبده ما أوحى . »

أنت تظن أن كلام الله محدود ، لا . ! كلام الله غير المنتهى الذى أنزل على محمد هو سبعة أسباع القرآن كلها ، ولكن الذى أنزل على قلوب عباده غير محدود ولا معدود ولا منقطع أبداً . كل حين يأتى رسول منه إلى قلوب عباده كما قال الرسول : اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله^(١) .

وأعجب من هذا ما رواه القشيري فى رسالته من أن جماعة كانوا يتذاكرون الحديث ويحاجونهم شاب لا يشاركونهم ، فسئل فى هذا فقال : أنتم تحدثون عن غائب وأنا فى حديث مع الله متصل .

ومن قول الصوفية فى الظاهر والباطن ، نشأت مسألة الشريعة والحقيقة فالشريعة قانون يقضى بظواهر الأشياء ، والحقيقة ما عليه الأشياء فى الواقع .

ويضرب الصوفية لهما مثلاً قصة موسى والخضر التى فى سورة الكهف : فقد لام موسى صاحبه (الخضر) على خرق السفينة ، وعلى قتل الغلام ، وعلى ترميم جدار فى قرية أبث أن تضييقهما . وفسر الخضر عمله بما جاء فى هذه الآيات :

« أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً . وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً . فأردنا أن يبدلها ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رُحماً . وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما ، وكان أبوهما صالحاً ، فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك . وما فعلته عن أمري . ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً . »

ذلك مسلك الصوفية عامة وأما العطار فهو في عامة قوله صوفيّ سنّي متشدد يلجّ في تبين الاتفاق بين الشريعة والتصوف ، ويوصي باتباع الشرع في كل شيء ، ويتكلم كثيراً عن الاتصال بين الشريعة والحقيقة . ويرى كما يرى غيره من الصوفية ، أن الرسول صلوات الله عليه المثل الأعلى لصاحب الشرع وللصوفي معاً . وله أقوال كثيرة في بيان ما بين الشريعة والحقيقة من صلة . تارة يقول أن الشريعة مظهر الحقيقة ولكنها ليست كل الحقيقة . كأنه يقول إن جانباً من الحقيقة لم يتناوله الشرع ؛ ولكن كل ما جاء به الشرع فهو من الحقيقة . وتارة يقول أن الحقيقة كالبّ والشريعة كالقشر . ففي الحقيقة أشياء ليست موافقة لظاهر الشريعة . والخاصة يقولون أحياناً في دعائهم ما يعدّه العامة كفراً ، وكل ما قالوه مقبول منهم (١) .

من أسكرته الحقيقة يحيد عن الشرع أحياناً ، ولكن ينبغي أن يبقى الصوفي صاحباً : « لا تحد عن الشريعة لمحة لئلا تقول مقالة منصور (الحلاج) . لا تبق في البحر واعمد إلى الساحل ولا تُسلم نفسك للسكر من جرعة أو جرعتين . عليك بالصحو وإن شربت كل دنان الحانة^(١) . »

والحلاج ، في رأى العطار ، ملوم لأنه لم يلتزم صورة الشريعة . هو عند العطار بطل الصوفية ولكنه سماه لص الطريق لأنه باح بالسر . وهو قد خالف الشرع وبهذا استحق العقاب . وقد أخذه بالشرع ولم يروا كنه الحقيقة^(٢) . ويمكن أن أجمل رأى العطار في عقائد الإسلام وفروضه كما بدا لي من أقواله المتفرقة في هذه الفقر :

١ — العطار لا يتردد في تأويل كل قول للصوفية مخالف في ظاهره للإسلام . وتحمسه للدفاع عن الحلاج دليل كاف لإثبات هذه الدعوى .

ب — وهو يوصى باتباع الشرع في كل صغيرة وكبيرة، ويرى أن الصوفي لا يُعفى من التكالييف إلا إذا غلب على عقله . وهو يروى في وادي التوحيد من منطق الطير أن لقمان السرخسي لما بلغه الكبير ناجى ربه قائلاً :

« رب إن السيد يعتق عبده إذا كبر، وقد كبرت في طاعتك » فسمع لقمان منادياً أن من يريد العتق يمجى عقله وتكليفه معاً ؛ فترك هذين وأقبل . قال : إلهي إنما أطلبك

(١) جوهر الذات ، ك ص ٦٨

(٢) ميلاج ص ٦٠٤ والجوهر ك ص ٢٢٩

أنت ؛ لا حاجة بي إلى العقل والتسكين . ويخرج لقمان من العقل والتسكين ويعضي في جنونه ، ويقول : الآن لا أدري من أنا الخ .

ج — ويرى قارىء كتب العطار أنه يعتقد كل عقائد الإسلام ، ولكن يؤولها تأويلاً روحياً أحياناً . يقول : إن الجنة والنار في خلقة الإنسان وإن الجنة هنا ولا يدري أحد . ومن درى فقد ذهل ، وإن الثواب والعقاب في الآخرة هما في القرب من الحبيب والبعد عنه ، وإن اللوح المحفوظ هو القلب .

وليس في كلامه إنكار هذه الأشياء صراحة .

د — ويردّد العطار أحياناً ما عرف عن كبار الصوفية من عدد المذاهب والأديان كلها مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي تحرّق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها والاتصال به . يقول :

« لا تنظر إلى غير الله . الكعبة والدير عندي سواء . »

وهذا شائع جداً في الشعر الصوفي كما قال ابن الفارض .

وأسنة الأكوان إن كنت واعياً شهود بتوحيدي بحال فصيحة

وإن عبدوا غيري وإن كان قصدهم سوى وإن لم يظهروا قصدني

وقال شاعر فارسي :

تارة أطلبك في الكعبة وتارة في الدير . هكذا أطلبك من دار إلى دار .

وقال شاعر آخر :

ليست وجوه الانتين والسبعين ملة إلا إلى هذه الشدة ، عالم حائر وليس فيه من

ضال .

ويقول العطار :

رحمة الله تنال أهل الأديان كلها . . . ويقول إن هذا مستمد من القرآن .
والحق أن في القرآن آيات في هذا المعنى كقوله تعالى : « ورحمتي وسعت كل
شيء » « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم
الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . »
« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن
الميلوكم فيما آتاكم . فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم
فيه تختلفون . »

خاتمة

عرضت في الفصول السابقة آراء العطار مأخوذة من أقوال شعرية متفرقة . ولا يزال هذا الشاعر العظيم في حاجة إلى التأريخ . ولا تزال منظوماته في حاجة إلى الجمع والنقد والتصحيح . فالذي قدمته هو جهد الباحث وأتم الكتاب بهذا الإجمال :

١ — سيرة العطار مجهولة لدينا إلا قليلا يؤخذ من كتبه وأقل منه في كتب التراجم .

٢ — وكتب العطار تحوى كل مسائل التصوف مبينة في إسهاب ، مصورة بصور شتى . وقد تبع الشاعر الصوفية فيما بين ، ولكنه اخترع كثيراً من المعاني ، وكثيراً من الدقائق المتصلة بالمعاني المطروقة .

وهو صوفي غارق في تصوفه ، فإن في مطالبه ، يُغلب على أمره أحيانا فيغلو في معانيه ، ويكثر في ألفاظه . وفي هذا عذره في الاطناب والاسهاب .

٣ — يبدو التناقض بين أقوال العطار في مواضع . ولا نستطيع أن نمين أيرجع هذا إلى أحوال نفسية مختلفة ، أو إلى تطور فكره على الزمان ؟ ولعل ترتيب كتب العطار وتقدها ، وتعاون الباحثين في هذا الموضوع يهدهى إلى علم بالرجل ومذهبه أقرب إلى الصواب .

٤ — لا يبلغ الشاعر فريد الدين العطار مبلغ مولانا جلال الدين الرومى في تعدد الموضوعات وتنوعها ، وفي أسلوبه في التعليم ؛ ولكنه ليس دونه إدراكا للتصوف وإبانة عنه ، ولا قوة بيان وسعة خيال .

وقد بقي على مرّ العصور أحد أئمة الصوفية والشعراء في الفارسية ، بل لا يكاد يقرن به أحد بعد جلال الدين .

وبعد: فإن التصوف من ناحيته النظرية لم يلق من عناية العلماء والأدباء في مصر ما هو جدير به ، وقد سبقنا الأوربيون إلى نشر الكتب الصوفية ، وبحث مسائل التصوف والتأليف فيه .

فلعل هذا الكتاب وكتباً أخرى ظهرت في هذا العصر تكون فاتحة أبحاث في التصوف ، تاريخه ومذاهبه تيسر السبيل لمن يتعرفه . ولعل هذه الأبحاث تنشر بين الناس نفحات صوفية تؤثر في قلوبهم فيسموا قليلاً عن معتك الأهواء ، والأضغان ، والأطعام ، ويجدوا أنفسهم التي فقدوها في طلب مطاعمهم وشهواتهم . والله الحق أسأل أن يهدينا الإخلاص في الفكر والقول والفعل . وهو حسبي ونعم الوكيل .

وكان الفراغ من تحريره ليلة الثلاثاء ثامن شهر شعبان سنة أربع وستين وثلاثمائة وألف من الهجرة بجزيرة الروضة .

والحمد لله رب العالمين .

فهرس الكتاب

٦ - ٣	المقدمة
٣٥ - ٧	الباب الأول : التصوف الإسلامى ، نشوؤه وتطوره
١٣ - ٧	الفصل الأول : أصل التصوف
٣٥ - ١٤	الفصل الثانى : نشوء التصوف الإسلامى وتطوره
٤٥ - ٣٦	الباب الثانى : التصوف والأدب
٣٦	الأدب العربى
٤٢	الأدب الفارسى
٤٣	الأدب التركى
٦٥ - ٤٦	الباب الثالث : فريد الدين العطار
٤٨ - ٤٦	بلد العطار
٤٩ - ٤٨	أسرة العطار
٦٢ - ٤٩	سيرة العطار :
٥٢ - ٤٩	تاريخ مولده ووفاته
٥٤ - ٥٢	تركه الطب والصيدلة واعتزال الناس
٥٧ - ٥٤	رحلاته
٥٨ - ٥٧	عيشته
٥٩ - ٥٨	طلبه العلم

٦٢ — ٥٩	منزلة العطار بين الشعراء والصوفية
٦٥ — ٦٢	مؤلفات العطار
١٢٥ — ٦٦	الباب الرابع : تصوف العطار
٩٦ — ٦٦	مقدمة
٧٥ — ٧٠	الفصل الأول : طريق المعرفة عند العطار
٧٥ — ٧٤	العطار والفلسفة
٨٨ — ٧٦	الفصل الثانى : الله تعالى ، والعالم ، والانسان
٨٣ — ٧٧	الله والعالم
٨٨ — ٨٣	الله والانسان
٩٣ — ٨٩	الفصل الثالث : القضاء والقدر
١١٥ — ٩٤	الفصل الرابع : الطريقة
٩٧ — ٩٤	المقامات والأحوال
١٠٢ — ٩٧	وصف الطريق إجمالاً
١٠٦ — ١٠٢	الأودية السبعة
١١٢ — ١٠٦	قصة الطير
١١٥ — ١١٢	الفناء
١٢٥ — ١١٦	الفصل الخامس : تصوف العطار والاسلام
١٢٢ — ١١٦	الصوفية والتأويل
١٢٥ — ١٢٢	العطار والاسلام
١٢٧ — ١٢٦	الخاتمة

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها: الدكتور عبد الواحد وافي، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

يسترك فيها أعلام الباعثين في الفلسفة والاجتماع. تستأنف النهضة العلمية في الشرق وتجعل مسائل الفلسفة في متناول الجميع، ضرورة لكل مثقف وباحث.

ظهر منها:

- ١ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا الرئيس الفخرى للجمعية ووزير الأوقاف
- ٢ - الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي أستاذ الاجتماع بكلية الآداب
- ٣ - شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب
- ٤ - الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمي مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب
- ٥ - الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبو العلاء عفيفي رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق
- ٦ - التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الكتاب التالى :

- المسؤولية والجزاء : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

بعض الكتب التي ستظهر من بعده :

- الحياة الأخلاقية : للأستاذ الدكتور منصور فهمي باشا
مدير جامعة فاروق الأول
- الفلسفة العلائقية : للأستاذ الدكتور طه حسين بك
المستشار الفني لوزارة المعارف سابقاً
- التشريع والإصلاح الاجتماعي : للأستاذ محمد العشماوى بك
المستشار المللكى لوزارة الأشغال
- فلسفة التاريخ : للأستاذ محمد شفيق غربال بك
المستشار الفني لوزارة المعارف
- الفلسفة والعلوم العربية : للأستاذ أمين الخولى
الأستاذ بكلية الآداب
- بين الفلسفة والدين : للأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مدكور
عضو الشيوخ ومدرس الفلسفة بكلية الآداب سابقاً
- الجمال فى الطبيعة والفن : للأستاذ محمود الخضيرى
المدرس بكلية الآداب
- الحب والكراهية : للدكتور أحمد فؤاد الإهوانى
مدرس الفلسفة بوزارة المعارف
- فرويد وعلم النفس : للأستاذ محمد مظهر سعيد
مفتش الفلسفة بوزارة المعارف
- التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام : للدكتور توفيق الطويل
مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول
- سقراط : للأستاذ على حافظ
المدرس بجامعة فاروق الأول
- النظم الأخلاقية والاجتماعية فى التوراة : للدكتور فؤاد حسنين
مدرس الآداب السامية بجامعة فؤاد

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 076499944